الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية الشريعة والاقتصاد — جامعة الأمير عبد القادر

قسم: شريعة وقانون — للعلوم الإسلامية

تخصص: شريعة وقانون — – قسنطينة –

رقم التسجيل: د/ش إ/ش ق/17/02

عنوان الأطروحة

حرية تقرير المركز السياسي للشعوب في الفقه الإسلامي والقانون الدولي العام

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في العلوم الإسلامية تخصص: شريعة وقانون

إعداد الطالب : **إشراف الأستاذة الدكتورة:**

محمد صدراتي **سعـــاد سطحي**

لجنة المناقشة

الرقم	الاسم واللقب	الدرجة	الصفة	الجامعة
01	أ.د/ حبيبة رحايبي	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
02	أ.د/ سعاد سطحي	أستاذة التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
03	د/ خديجة بركاني	أستاذ محاضر	عضوا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
04	أ.د/ طروب كامل	أستاذة التعليم العالي	عضوا	جامعة الحاج لخضر–باتنة1–
05	د/آسيا ذنايب	أستاذ محاضر	عضوا	جامعة الصديق بن يحي–جيجل–
06	أ.د/عبدالرحمان رداد	أستاذة التعليم العالي	عضوا	جامعة الحاج لخضر–باتنة1–

السنة الجامعية 1447/1446هـ - 2026/2025م

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

الحمد لله الّذي مَنَّ عليّ بفضله، وأعانني بلطفه وكرمه على كتابة هذه المذكّرة الّتي أرجو من الله العليّ القدير أن يتقبل جهدي فيها.

أتوجَّه بالشّكر الجزيل وعاطر الثناء إلى أستاذتنا الفاضلة المشرفة الدكتورة **سعـــــاد سطحي** التي كانت نعمة الأستاذة والمشرفة، حيث تشرفتُ بإشرافها على هذه الرسالة، فلم تبخل عليَّ بالنّصائح يومًا، ولم تتذمّر من أخطائي وتقصيري، وصبرت علي إلى آخر لحظة في كتابة هذه المذكّرة، فجزاها الله خيرا وأسعدها في الدنيا والآخرة.

كما أتوجه بجزيل الشكر وعاطر الامتنان إلى **أعضاء لجنة المناقشة** الأفاضل الذين تجشموا عناء قراءة هذه الرسالة وتصويبها، ولم يبخلوا عليَّ بجميل نصحهم، وحسن توجيههم حتى أتشرف بملاحظاتهم وإرشاداتهم، فالله أسأل أن يتقبل منهم جهدهم، وأن يبارك في أعمارهم.

كما أتوجّه بالشّكر الجزيل والامتنان العظيم إلى أسرة كلية الشريعة والاقتصاد وعلى رأسها أستاذنا الفاضل الدّكتور **كمال لدرع** الذي حثنا على إكمال البحث وسهل علينا الصعاب.

وأتوجّه بالشّكر الجزيل إلى أسرة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة إدارةً ومسئولين وأساتذةً وعمّالاً وطلبةً وكلّ من أعانني في بحثي هذا من قريب أو من بعيد، وأخص منهم الأخ الفاضل زايدي الحاج الذي أعطاني الكثير من وقته في إخراج هذه الرسالة.

إهـــــــداء

أهدي ثمرة هذا الجُهد المتواضع إلى ...

قوافل شهداء الحرية من أبناء أمتنا الذين قدموا أرواحهم الزكية قرابين لتحيى الأجيال حرة كريمة

إلى والدي الكريمين أطال الله في عمريهما وأمدهما بالصحة والعافية

إلى كل من علمني وغرس في حب العلم

إلى رفيقة دربي زوجتي الكريمة أم نسيبة معاذ ورفيدة سناء.

إلى أبنائي نسيبة ومعاذ ورفيدة سناء قرة العين ومهجة القلب

إلى جميع أفراد عائلتي كل باسمه

إليكم جميعا أهدي هذا العمل

مقدمة

إنّ الحمدَ لله نَحمدُه ونستعينُه ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ، ومن سيِّئات أعمالنا، مَن يَهدِه الله فهو المهتدي، ومن يُضلل فلن تجدَ لهُ وليًّا مُرشدًا، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنَّ سيدنا مُحَمَّدًا عبدُه ورسولُه، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين، ثمّ أمّا بعد :

إن حقوق الإنسان وحرياته بجميع أنواعها، وما يتعلق بها من مسائل جوهرية من أهم القضايا التي أخذت مساحة هائلة من اهتمام المجتمع الدولي، على جميع الأصعدة، إن لم تكن أهمها على الإطلاق، فعلى مستوى الهيئة الأممية انعقدت بعد الحرب العالمية الثانية إلى يومنا هذا الكثير من المؤتمرات، وصيغت العديد من الإعلانات والعهود بشأنها، تنصيصا عليها وحماية لها، وغدت في عصرنا هذا محل اتفاق بين الأسرة البشرية على اختلاف أجناسها.

أما على مستوى الحكومات كجهة مُلزَمة بتطبيق قواعد القانون الدولي لحقوق الإنسان، فتذهب أغلب الدول إلى تقرير هذه الحقوق والحريات واعتمادها في دساتيرها الوطنية، وهي أسمى وثيقة في الدولة القانونية، كدلالة على القيمة الكبيرة التي توليها لها الدول، وكمظهر من مظاهر الالتزام بها.

وإن من جملة هذه الحقوق والحريات التي أخذت الحيز الأكبر من اهتمام المفكرين والباحثين على اختلاف مشاربهم، إلى جانب اهتمام السياسيين والأحزاب[1]، الحرية السياسية للأفراد والشعوب، بكل أنواعها ومعانيها وتجلياتها، فهي طموح المجتمعات الإنسانية قديما وحديثا، والتحديات في سبيلها قائمة ومستمرة في الحاضر والمستقبل، أينما وجد الإنسان والحياة، ومن هنا جاءت الفكرة الأولى لولوج هذا الموضوع.

فالثورات المطالبة بالحرية والاستقلال من المحتل،لم تعد موجودة بسبب اندحار ظاهرة الاستعمار التقليدي، إذا استثنينا بعض الدول التي لا تزال تأن تحت وطأة الاستعمار، كفلسطين و الصحراء الغربية من

1) في بريطانيا كدولة ديمقراطية مثالية، لا تزال معركة الحرية السياسية على أشدها، حيث تعهد حزب العمال بتشريع فوري لعزل أعضاء مجلس اللوردات بالوراثة في حال انتخابهم للحكومة في 2024 كمرحلة أولى، ينظر مقال بعنوان: حزب العمال يخطط لوضع حد أقصى لسن أعضاء مجلس اللوردات، وإنهاء نظام النبلاء الوراثيين فورا، على موقع theconversation.com https:// منشور بتاريخ 13يونيو2024م.

عالمنا الإسلامي، كما إن حرية تقرير المصير لم يعد شعار أقليات هنا، أو مطلب قوميات مضطهدة هناك، بل أصبح مطلب الكثير من الشعوب التي تتشوف للحرية، خصوصا في تلك الدول التي تحكمها أنظمة شمولية تسلطية.

إن حرية الشعوب في اختيار نظمها ومراكزها السياسية كفرة أخذت معناها من مبدأ حق تقرير المصير وهو مبدأ لا يضاهيه مبدأ دولي آخر في قوة وغنى معانيه، وحمولته العاطفية الجامحة وقدرته الخارقة في تحفيز تطلعات وآمال الأفراد والشعوب في التحرر من كل شكل من أشكال الإكراه والضغط، وحرية تقرير المركز السياسي للشوب جوهرها تعبير عن حرية الإنسان ورمز إلى كرامته.

وقد صارت اليوم النزاعات الداخلية المسلحة في سبيلها تمثل أغلبية النزاعات العنيفة المهددة لاستقرار الدول، كما حصل في وطننا العربي، خلال ما عرف بثورات الربيع العربي بداية العشرية الثانية من هذا القرن، التي قامت ضد الأنظمة الحاكمة، مُطَالِبة برحيلها، وفسح المجال أمام الشعوب للتعبير عن إرادتها وخياراتها بكل حرية ونزاهة، هذه المطالب التي تقابلها السلطة الحاكمة غالبا بالرفض، ما يدخل الوطن في حرب أهلية ونزاع مسلح، وما ينتج عنها من فساد عريض، وخراب كبير، وإساءة للإنسان، وانتهاك لكرامته، وغيرها من مظاهر الدمار التي تتركها النزاعات عادة.

ثم إنّ الدولة الحديثة كما ذكرت سابقا، لا تعيش بمعزل عن المجتمع الدولي، بل هي فرد من أفراده، وتخضع لنظامه ومبادئه، وحقوق الإنسان وحرياته من القواعد الدولية الآمرة التي يجب الالتزام بها والوفاء بتكريسها، وإلّا تعرضت الدولة للعقوبات الدولية المختلفة، لأن الحرية السياسية للشعوب واحدة من المقررات الدولية.

ومن هنا تأكدت لي فكرة ولوج موضوع حقوق الإنسان في هذه الدراسة، من باب الحرية السياسية التي رافعت عنها الكثير من الشعوب، فأردت تحليلها وبيان محتواها في الجانبين الشرعي والوضعي، تحت العنوان الآتي: "**حرية تقرير المركز السياسي للشعوب في الفقه الإسلامي والقانون الدولي العام**".

أولا: إشكاليّة البحث.

إن الاعتراف بأحقية الشعوب في الحرية السياسية على مستوى الدول وتكريس ممارستها عمليا من القواعد الملزمة، التي قررها القانون الدولي لحقوق الإنسان كما أشرت، بداية من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي عبّر عن هذا الالتزام بأن لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده، إما مباشرة، وإما بواسطة ممثلين يختارون اختيارا حرا، وأن إرادة الشعب هي مصدر السلطة(2).

أما الفقه السياسي الإسلامي فقد أكد جمهور الفقهاء على مركزية الأمة في عملية بناء السلطة وممارستها وإنهائها، من خلال عقد البيعة الذي يحدد طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وما يترتب عنها من حقوق والتزامات بين الطرفين، رغم اتساع الهوة، وبعد الشقة بين تقرير الفقهاء وواقع الممارسة السياسية، عبر التاريخ الإسلامي الطويل، إذا استثنينا مرحلة الخلافة الراشدة، وهو ما يمكن أن نعبر عنه بأزمة الشرعية في الدولة الإسلامية، أو على حد تعبير أحد المفكرين بالأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية.

وإن من المفارقات العجيبة التي ينتهي إليها الباحث في المقارنة بين محورية الشعوب في تقرير مركزها السياسي-كأحد أهم أركان الدولة- في الفقه الإسلامي والقانون الدولي العام، أن التحول عند المسلمين كان من الحرية كأحد ملامح الخلافة الراشدة التي عجز المسلمون عن المحافظة عليها، نحو الاستبداد السياسي الذي عاشته أمتنا إلى يومنا هذا، بينما كان الانتقال عند الغرب من الاستبداد الذي عاشته الشعوب الغربية لقرون طويلة، نحو الحرية التي كرستها الوثائق الدولية، وتنعم الغرب بممارستها عمليا، وهي مقاربة في غاية الأهمية تثير أسئلة جوهرية، يمكن صياغتها في إشكاليتين أساسيتين، لنقول:**ما هي حقيقة تقرير المركز السياسي للشعوب في الفقه الإسلامي والقانون الدولي العام؟، وما هي الآلية المثالية لممارسة الحرية السياسية والتعبير عنها، في الفقه الإسلامي والقانون الدولي؟**، وهما سؤالان كبيران، تتفرع عنهما الكثير من الأسئلة الفرعية، يمكن طرحها كالآتي:

-ما هي الأسس الشرعية والفكرية لاعتبار حرية الشعوب في التقرير السياسي قاعدة جوهرية في الحكم؟.

2) من المادة 21 منه، وهو ما أكده العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية في الفقرة1من المادة الأولى والمادة 25.

-هل يمكن اعتبار الشورى في الشريعة الإسلامية الآلية المثالية الوحيدة لممارسة الشعوب حريتها السياسية؟.

-ماذا تمثل الشورى من جملة المبادئ السياسية للحكم في الفقه الإسلامي؟، وما علاقتها بالحرية السياسية؟.

- ألا يمكن عد انتخاب الخلفاء الراشدين الأربعة كان انتخابا شوريا؟، ولماذا تعطلت الشورى بعد ذلك؟.

-هل يمكن اعتبار الديمقراطية السبيل الوحيد لتكريس الحرية السياسية للشعوب في القانون الدولي العام؟.

-وهل الديمقراطية صورة واحدة؟، وكيف طبقتها النظم السياسية الغربية.

-ماذا تفعل الشعوب إذا تعطلت الشورى والديمقراطية؟، هل يمكنها الاحتجاج للمطالبة بهما؟.

فهذه الإشكالات وأخرى سيتولّى البحث الإجابة عنها واستجلاء غموضها بإذن الله تعالى وعونه.

ثانيا: أهمّيّة الموضوع

تتجلّى أهميّة البحث في حرية تقرير المركز السياسي للشعوب في العناصر الآتية:

1. يكتسي الموضوع المراد دراسته أهمية بالغة، فهو من موضوعات الساعة، ويعتبر أحد القضايا الكبرى التي ناضلت في سبيلها الشعوب، وأرقت الساسة، وشحذت همم المفكرين، ودراسة ممارستها في مختلف الأنظمة الليبرالية يعين على معرفة مختلف النماذج، واستخلاص عوامل النجاح وأسباب الفشل، لأن فاعلية الشعوب في الحياة السياسية يؤثر على تعزيز السلم الاجتماعي.

2. البحث في حرية تقرير المركز السياسي للشعوب من القضايا الجوهرية المتعددة الأبعاد، فهو عماد الديمقراطية السياسية في الفكر الغربي، وجوهر الشورى في النظام السياسي الإسلامي، والتعمق في دراسته ذلك حري باستنباط أفضل الوسائل القانونية والدستورية التي يمكن أن تجسد العلاقة الإيجابية بين الفرد والجماعة من جهة، وبين الشعب والسلطة من جهة أخرى، ترسيخا لقيم حقوق الإنسان، وتعزيزا للحكم الراشد.

3. تتجلى أهمية البحث في الحرية السياسية للشعوب في فهم التحولات الاجتماعية والسياسية الكبرى، وإدراك نوعية العلاقة القائمة بين الأنظمة والشعوب، فاعتماد عدة مؤشرات في تحليل السلوك السياسي للشعوب حاضرا، يساعد في التنبؤ بما يمكن أن يقع في المستقبل، فمثلا نسبة المشاركة في انتخابات الرئاسة

يترجم حالة الرضا التي تعني الأمان والاستقرار، أو السخط الذي يقود للفوضى والانفجار، فتعمد السلطة العاقلة إلى الإصلاح الاختياري قبل حصول التغيير الاضطراري.

4. البحث في حرية تقرير المركز السياسي للشعوب هو في المقابل وقوف على مدى شرعية الأنظمة السياسية القائمة داخليا وخارجيا، لأنه متى كانت الأنظمة تعبيرا عن الإرادة العامة كانت قوية داخليا، مرهوبة الجانب خارجيا.

5. تعتبر حرية تقرير المركز السياسي للشعوب من أبرز الحريات السياسية الجماعية المعبرة عن الكرامة الإنسانية.

ثالثا: أهداف البحث

يسعى هذا البحث إلى تحقيق أهداف كثيرة، نذكر منها:

1. فهم الأسس الشرعية والفكرية والفلسفية التي تقوم عليها الحرية السياسية، من أجل إعادة الاعتبار لدور الأمة المحوري في الحياة العامة، وكشف أقنعة الاستبداد، وتنوير الفاعلين السياسيين بالثقافة الفكرية والقانونية اللازمة لسلوك طريق الحرية.

2. الربط بين التنظير والممارسة، من خلال معرفة أهم الدعائم التي تقوم عليها الشورى والديمقراطية، والوقوف على مدى فاعليتهما في ترجيح كفة الشعوب على الأنظمة الحاكمة.

3. الوقوف على حقيقة الشورى والديمقراطية، وبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما، ومدى جواز تطبيق الديمقراطية في الدول الإسلامية.

4. إثراء سبل ممارسة الحرية السياسية من خلال الإطلاع على الأنظمة المقارنة، واختيار أنجع الوسائل، كاعتماد الرقمنة في عملة الترشح والانتخاب والاستفتاء، تحقيقا للنزاهة والحرية.

5. الإطلاع على مختلف العوامل الداخلية والخارجية المؤثرة على الممارسة السياسية، كالإعلام والدين والضغوط الدولية، ومحاولة التفاعل الإيجابي معها.

6. دراسة الأبعاد الاجتماعية والسياسية والقانونية لظاهرة الاحتجاجات الشعبية التي شهدتها المنطقة العربية.

7. حاجة الحركات الإسلاميّة التي تتبنّى المشروع السّياسي إلى تفهّم موضوع الحرية السياسية في المنظور الشرعي والقانوني خاصّة بعد أن وصل البعض منها إلى سُدّة الحُكم.

رابعا: أسباب اختيار الموضوع

السبب الذاتي: إن السبب الأول الذي دفعني إلى ولوج هذا الموضوع ، هو إيماني المطلق بأن شريعتنا الغراء أعطت للإنسان –جماعة وأفرادا– من الحقوق والحريات، مالم تسبق إليه شريعة من قبلُ ولا تأتي بعدُ، وهي بذلك قادرة على مواكبة التطور الإنساني الهائل في مختلف المجالات، غنية بفرداتها، ثرية بمعانيها، أصيلة في مبادئها، في نطاق الخضوع لله عزّ وجلّ، الذي جاءت شريعته سبحانه لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل.

وتعتبر موضوعات الفقه السياسي الإسلامي من المفردات التي تحضا بمزيد من الاهتمام لدي كميول شخصي، فتناولت حرية الشعوب في اختيار دساتيرها وحكامها، وهو موضوع يمثل جوهر العملية السياسية في النظم الغربية، فأردت أن يكون هذا العمل المتواضع مني دليل إيماني، وشهادتي لهذا الدين في هذا الباب، بأنه دين الحرية السياسية.

السبب الموضوعي: يتمثل هذا السبب في الواقع السياسي المرير الذي تعيشه الدول العربية وأمتنا الإسلامية، المتمثل في أزمة الشرعية، وغياب الديمقراطية، فبالأمس القريب عاشت بلادنا بسبب ضبابية المشهد السياسي، وغياب الشرعية الشعبية، عشرية سوداء مخلفة كمًّا هائلا من المآسي والآلام والجراح الغائرة، التي صعب علاجها رغم الجهود المبذولة، وفي العقد المنصرم شهدت عدة دول عربية احتجاجات شعبية واسعة، مطالبة بالحرية والشرعية، ورحيل الأنظمة الحاكمة، وفي عدة دول لم يتوقف الأمر عند ذلك، بل تجاوزه إلى أبعد الحدود، كالحالة السورية التي دخلت في دوامة العنف المسلح والحرب الأهلية لقرابة عقد ونصف، وما نتج عنها من كوارث في مختلف النواحي ولا تزال، وإنه لواقع مرير، ومشهد مؤلم دفعني لاختيار هذا الموضوع، للوقوف على القيمة الشرعية والقانونية للمطالب التي رافعت عنها الجماهير في الميادين والساحات، فهي قضية جوهرية، ومسائلها في غاية الأهمية، تحتاج إلى تأصيل شرعي وقانوني دقيق، وموازنة بين النصوص والمقاصد، والأفعال والنتائج.

وما أكد رغبتي في ولوج هذا الموضوع وسبر حقيقته في دراسة مقارنة، أن الشعوب العربية شعوب مسلمة ودساتيرها تقر بأن الإسلام دين الدولة، كما أن جميع الدول العربية منضمة إلى هيئة الأمم المتحدة، وأغلبها مصادقة على العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، ما يعني ضرورة الاحتكام إلى أحد الجهتين،

الشريعة الإسلامية، أو القانون الدولي العام، أو إلى كليهما إذا أمكن الجمع بينهما، فأردت معرفة مدى مركزية الشعوب في العملية السياسية في الجانبين الشرعي والوضعي، على المستوى النظري على الأقل.

خامسا: الدّراسات السّابقة

يعتبر موضوع حرية تقرير المركز السياسي للشعوب-الحرية السياسية بمفهومها القانوني- من المواضيع التي تطرق إليها الكثير من الباحثين، كدراسة عامة شاملة لمختلف مناحي الموضوع، أو في معالجة باب من أبوابه، أو جانبا من جوانبه في الدراسات العلمية وفي غيرها من البحوث، ويمكن أن أشير إلى أهمها وأكثرها صلة بالبحث، ممّا استطعت الوقوف عليه، ثم أبين الإضافة التي وردت في هذه الدراسة.

1- الحرية السياسية في النظام الدستوري المعاصر والفقه الإسلامي"دراسة مقارنة" في الأصول النظرية وآليات الممارسة مع التطبيق على الوضع في الجزائر، أطروحة دكتوراه للطالب علي قريشي، جامعة الإخوة منتوري قسنطينة، الجزائر، 2005/2004م، حيث تناولت الجذور والمصادر الفكرية والفلسفية للحرية السياسية في مختلف المذاهب والأنظمة الغربية، وعلاقتها بموضوع حقوق الإنسان، مبينا أهم جوانب ممارسة الحرية السياسية في كل من النظام الليبرالي والاشتراكي والإسلامي، كما تطرقت لبعض الفواعل المشاركة فها كالمعارضة والأحزاب، ورغم أنها دراسة قيمة شاملة، إلا أنها لم ترتكز على محورية الشعب في الممارسة السياسية، خصوصا في الجانب الشرعي، وهو ما انطلقت منه هذه الدراسة، واجتهدت في بيانه، كما سأشير بعد عرض أهم الدراسات.

2- الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية" رسالة دكتوراه لرحيل غريبة من الجامعة الأردنية 1995م، طبع سنة 2000م، يتناول مختلف الحقوق والحريات السياسية الفردية والجماعية في شكل مقارنة حيث تطرق إلى أهمها، كحق الترشح والانتخاب، والانخراط في التشكيلات السياسية، والشورى، وحرية الرأي، كما بين أهم ضمانات الممارسة، وهي دراسة قيمة كذلك تتقاطع معها هذه المذكرة في عدة جوانب رغم غلبة الجانب النظري عليها، وهي قاصرة على الجانب الشرعي في بيان مختلف الحقوق والحريات السياسية في الفقه الإسلامي، بينما هذه الدراسة تركز على ممارسة عامة الشعب في جانب حرية الاختيار

3- المعارضة السياسية في الفقه السياسي الإسلامي وفي النظم الدستورية المعاصرة دراسة مقارنة لمخلوف داودي، أطروحة دكتوراه بجامعة وهران1، الجزائر 2016/2015م، وهي دراسة قيمة تناولت جانبا مهما من الحرية السياسية وهو وجود المعارضة، أو نتيجة من نتائج ممارستها، حيث برهن على

وجودها وتطبيقها في الجانب الشرعي ومقارنتها بالنظم المعاصرة، كما قدم الباحث رؤية شاملة لتفعيلها في الحياة السياسية.

4- **المصلحة المرسلة وتطبيقاتها المعاصرة في الحكم والنظم السياسية** علي عبد الحميد حمد محمود، رسالة ماجستير بجامعة النجاح الوطنية بنابلس فلسطين، 2009م، حيث تطرق الباحث في البداية إلى تعريف المصلحة المرسلة وأنواعها، معتبرا بعد ذلك الفقه السياسي المجال الفسيح لأعمال هذه القاعدة، وفي دراسة تطبيقية بين الباحث الكثير من المسائل المتعلقة بالحكم والسياسة المبنية على محض المصلحة المرسلة.

5- **كتاب الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي** للدكتور منير البياتي، حيث بذل صاحبه جهدا معتبرا في بيان السلطات الثلاث في الدولة الإسلامية تأسيسا وممارسة بلغة قانونية ودستورية عصرية، معتبرا أن الإسلام أسس لمبادئ دولة القانون قبل ظهورها في النظم الحديثة.

هذه إشارة إلى بعض الدراسات التي تناولت الموضوع أو جانبا منه، كما توجد الكثير من الكتب العامة والمقلات التي عالجت موضوع الحرية السياسية أو الديمقراطية أو غيرها من المباحث التي تناولتها الدراسة، أما ما أردت الوقوف عليه هنا، وانصب عليه معظم الجهد فيتمثل أساسا في البحث عن دور عامة الشعب في الممارسة السياسية من خلال الشورى في النظام الإسلامي والديمقراطية في الأنظمة الغربية-كآليتين سلميتين أصليتين-، مبينا طريقة تطبيقها في أهم الأنظمة الدستورية، معتبرا بعد ذلك الاحتجاجات السلمية بأنواعها وصورها آلية تبعية في تعبير الشعوب عن مواقفها في مختلف القضايا، ولعل معالجة البحث على هذا المنوال والربط بين مفراداته في دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي العام وتطبيقات النظم الغربية يمثل جانب الأصالة في هذه الرسالة البحث، مع غيرها من الأهداف.

سادسا: حدود البحث

ينحصر البحث في دراسة حرية تقرير المركز السياسي للشعوب الفقه الإسلامي والقانون الدولي العام كتأكيد شرعي ودولي على الدور المحوري الذي يجب أن يمنح للشعوب- كأحد أركان الدولة القانونية- في الحياة السياسية، وهي دراسة تقتصر على الجانب الفقهي والقانوني في إطاره النظري كقاعدة عامة، بعيدا عن المعطيات والتحليلات السياسة التي هي من شأن العلوم السياسية، إلا في حدود ما يخدم الدراسة، وربطها بالجانب العملي، ويمكن حصر البحث في ناحيتين أساسية:

-**الحدود الموضوعية:** من خلال تحليل مضمون هذه الحرية وعلاقتها بباقي الحريات الفردية والجماعية، وبيان أسسها الشرعية والوضعية، وعلاقتها بالشورى والديمقراطية، كآليتين تعبر من خلالهما الشعوب عن إرادتها العامة في أهم مسائل السلطة.

-**الحدود الزمانية والمكانية:** لا يقف هذا البحث عند دراسة حالة بعينها، أو ظاهرة مقيدة بزمان ومكان معين، يمكن حصرها بشكل تام، ورغم ذلك يمكن القول أن هذا البحث ركز في الجانب الشرعي العملي على عهد الخلافة الراشدة كمرحة زمنية مباركة، رغم قصر مدتها وبساطة وسائلها، وحداثة عهدها، فقد رسمت معالم الممارسة السياسية الراشدة، مجسدة للشورى في أهم مسألة عالجها البحث، وهي حرية الأمة في اختيار الحاكم، وهي المرحلة التي ينطلق منها المختصون في التأصيل النظري لمختلف القضايا السياسية، استدلالا واستنباطا وتوجيها لما يجب أن يكون للأمة من أدوار محورية في الممارسة الشرعية، رغم ما كان من شذوذ فكري عند بعض الفقهاء، لا تزال تبعاته إلى اليوم.

أما في الناحية القانوني في جانبها النظري، فقد انطلقت الدراسة تقريبا من الإعلان العالمي لسنة 1948، وما جاء بعده من عهود ومواثيق ومؤتمرات وقرارات بشأن حقوق الإنسان والديمقراطية إلى يومنا هذا، مع إمكانية الرجوع إلى الماضي إذا اقتضى البحث ذلك، وأما من الناحية العملية فكانت من خلال الوقوف على ممارسة هذه الحرية في أهم الأنظمة الديمقراطية الحديثة التي تشير إليها أغلب مؤلفات النظم السياسية، وهي ثلاثة: النظام الرئاسي ونموذجه و م أ، والنظام البرلماني ونموذجه بريطانيا، ونظام الجمعية ونموذجه سويسرا، وهذه النظم هي الصيغة الأبرز التي توصل إليها الفكر السياسي الغربي على مستوى التطبيق، لأن السلطة فيها تعبير عن الإرادة العامة، رغم ما يوجد بينها من اختلافات جوهرية.

سابعا: المنهج المتبع في البحث

اقتضت طبيعة الموضوع وتنوع مفرداته وتعدد مشاربه توظيف عدة مناهج تتكامل فيما بينها، وهي:

المنهج التّحليلي: استخدمته في تحليل مضامين المصطلحات الشرعية والقانونية المكونة للعنوان وما يشبهها من مفاهيم، أو الواردة في الدراسة وسبر معانيها، للوصول إلى معرفة دقيقة وتفصيلية عن الموضوع، من خلال عرض الأفكار وتَمحيص والآراء وتحليلها للوصول إلى النتائج، وكذا في تحليل أنماط الممارسة السياسية في الأنظمة الليبرالية، مبينا مزاياها وعيوبها.

المنهج الاستقرائي (الجزئي): وظّفته في تتبُّع ورود مصطلح الديمقراطية وتطوره، في مجموعة من الوثائق الدولية المتلاحقة بداية من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي وردت فيه مرة وحدة، إلى مؤتمر فينا سنة1993م عندما اكتملت صورتها النهائية في المنظور الدولي، حيث تم بيان أسسها، وربطها بمجموعة من القضايا، كما هو مبين في البحث.

المنهج الوصفي : اعتمدت عليه في نقل الآراء والأقوال من مصادرها المعتمدة بأمانة، وتوصيفها توصيفا صحيحا، مع ذكر أدلّتها ووجه الاستدلال بها، في بعض المسائل الخلافية الواردة في البحث.

المنهج المقارن: وظفته في المقارنة بين الأقوال المتباينة، والمقابلة بين الآراء المختلفة حتى أوازن بينها، وأختار ما أراه الأصحّ منها، في بعض المسائل المعروضة التي تستدعي ذلك، سواء في الجانب الشرعي، أو بين الفقه الإسلامي والتشريع الدولي، لتحديد مدى التوافق والاختلاف بين النظامين، مبرزا جوانب التميّز والأصالة، أو وجوه النقص في كليهما.

ثامنا: منهجيّة البحث

اجتهدت في دراستي الالتزام بأصول البحث العلمي، والتزمت مع ذلك بالمنهجيّة الآتية، قدر الإمكان.

1. عزوت الآيات القرآنيّة إلى سورها مع بيان رقمها أو جزئها في الهامش برواية حفص عن عاصم .

2. تخريج الأحاديث والآثار الواردة في البحث، فإن كان الْحديثُ ورد في الصّحيحين أو في أحدهما اقتصرت على ذلك، وإن كان في كتب السنة الأخرى اعتمدت على حكم الإمام الألباني، وغالبا ما أذكر الكتاب والباب ورقم الحديث، ثمّ الجزء والصفحة.

3. عند الاستدلال بالآيات أو الأحاديث النّبوية قد أذكرها كاملة، وقد أقتصر على ذكر محلّ الشّاهد فقط.

4. عزوت النصوص القانونية على كثرتها وتنوعها إلى مصادرها مباشرة، إلاّ في حالة تعذّر المصدر مباشرة، وهي حالة نادرة في البحث .

5. عزوت الأقوال والنّصوص المقتبسة إلى أصحابها من مصادرها، وتَحرّيت الأمانة العلميّة في ذلك، إلا إذا تعذّر الأمرُ نقلت بالواسطة، وذكرت ذلك في الهامش.

6. إذا كان النص مقتبسا حرفيا وضعته بين شولتين، وأما إن كان بالمعنى فقط فأكتفي بالإحالة عليه في الهامش.

7. اعتمدت طريقة التّهميش الآتية: ذكر اسم المؤلّف، ثم اسم الكتاب، فالمحقّق إن وُجد أو المترجم، ثم دار النّشر والبلد من خلال ذكر العاصمة فقط، ثم رقم الطّبعة وتاريخها، ثم الجزء والصّفحة، فإن لم توجد إحدى معلومات الطبع وهي صورة متكررة بكثرة في البحث، أشير إلى ذلك ب[د ط أو دب أو د م ط]وهي اختصارات دون طبعة، دون بلد الطبع، دون معلومات الطبع.

فإن تكرّر ذكر المصدر ذكرت المؤلّف والكتاب والجزء والصفحة، وإضافة مرجع سابق في كامل البحث، فإن ذُكِر الكتاب مرّتين على التّوالي في صفحة واحدة أعبّر بقولي: المصدر نفسه، وإن تكرّر في نفس الصفحة وليس على التوالي أعبّر بقولي المصدر السابق.

8. الترجمة لمجموعة من المفكرين والفلاسفة الغربيين على وجه الخصوص.

9. تقسيم الدراسة إلى مقدمة ومبحث تمهيدي وأربعة فصول وخاتمة، وعادة ما أقدم للفصول والمباحث، وأحيانا المطالب، حتى أضع القارئ في صورة البحث.

10. ذيّلت البحث بمجموعة من الفهارس لتسهيل الاطلاع على المحتوى، وهي كما يلي:

أ- فهرس الآيات القرآنيّة على حسب ترتيبها في المصحف الشريف.

ب- فهرس الأحاديث النّبويّة والآثار ترتيبا ألفبائيا.

ت- فهرس الأعلام المترجم لهم.

ث- فهرس المصادر والمراجع.

ج- فهرس الموضوعات والمحتويات .

تاسعا: صعوبات البحث

لا يخلو بحث علمي من صعوبات تعيق إكمال البحث في ميعاده، أو إنجازه على الوجه المرضي، وهذا البحث لم يسلم من هذه العوائق، و ليس المقصود من ذكرها التبرير، ولكن القصد هو إحاطة الناظر بمناسبة التقصير، ويمكن إجمال هذه الصعوبات كما يلي:

طبيعة الموضوع الذي خضت غماره، فمادته العلمية متشعبة بين مجالات معرفية عديدة، فهو ينتمي إلى حقل حقوق الإنسان وحرياته، وهو من مفردات الفقه السياسي الإسلامي، كما أنه من جملة مباحث النظم السياسية والقانون الدستوري، وغيرها فروع المعرفة التي تجعل الباحث متنقلا بينها، ما يؤدي أحيانا إلى تشتيت الذهن وتبعثر الأفكار.

تشعب الموضوع في حد ذاته، ما يجبر الباحث على اختيار الأهم فالمهم في نظره، وترك جانب من المادة العلمية قد يكون هو الأولى بالبحث في نظر غيره، كموضوع ضوابط الحرية السياسية مثلا.

صعوبة الحصول على بعض الدّراسات ذات الصّلة بموضوع البحث، خاصة الرسائل الجامعيّة التي تؤصّل لهذا الموضوع لوجودها خارج البلد، وصعوبة تناول بعضها بسبب عدم الإحاطة باللغات الأجنبية التي تناولت الموضوع.

كثرة الانقطاع عن البحث بسبب بعض الظروف الخاصة، وصعوبة التّنقّل إلى المكتبات الجامعيّة في السّنوات الأولى للبحث بسبب الظّرف الصّحي الذي مرّت به البلاد .

عاشرا: خطّة البحث

اعتمت في انجاز هذا البحث على خطة مكونة من مقدّمة ومبحث تمهيدي وأربعة فصول وخاتمة، فاشتملت المقدمة على أهمية الموضوع وأسباب اختياره وأهداف الدراسة وإشكالية البحث، ثم عرجت على ذكر الدراسات السابقة وبيان المنهج المتبع ومنهجية البحث، وبعدها أوردت الصعوبات التي واجهت البحث وخطة إنجازه.

وخصصت مبحثا تمهيديا للدراسة نظرية تعريفا بمصطلحات الدراسة والمصطلحات المشابهة، بينما تناولت في الفصل الأول مفهوم حرية تقرير المركز السياسي للشعوب في الفقه الإسلامي والفكر الغربي، وذلك من خلال ثلاثة مباحث، احتوى المبحث الأول على مفهوم الحرية السياسية في الفقه الإسلامي والفكر الغربي، وجاء المبحث الثاني في عرض أسس حرية تقرير المركز السياسي للشعوب في الفقه الإسلامي، والثالث في بيان أسس حرية تقرير المركز السياسي للشعوب في الفكر الغربي.

أما الفصل الثاني فخصصته للشورى كآلية أصيلة لتقرير المركز السياسي الشعوب في الفقه الإسلامي، وقسمته إلى أربعة مباحث، نتناول في المبحث الأول مفهوم الشورى ومشروعيتها، وخصصت المبحث الثاني لمعضلات في طريق الشورى، وبينت في المبحث الثالث قواعد ممارسة الشورى السياسية في الفقه الإسلامي، واحتوى المبحث الرابع على المجلات السياسية العامة للممارسة الشورية في الفقه الإسلامي.

أما الفصل الثالث فعرضت فيه الديمقراطية كآلية إجرائية ضامنة لحرية الشعوب في تقرير مركزها السياسي في القانون الدولي العام، حيث تناولت في المبحث الأول مفهوم الديمقراطية وتطورها في المواثيق والمؤتمرات الدولية المعاصرة، وخصصت المبحث الثاني لأسس الممارسة الديمقراطية في القانون الدولي العام

والأنظمة الغربية، واحتوى المبحث الثالث على مجالات الممارسة الديمقراطية في الأنظمة الغربية والقانون الدولي العام.

واكتملت الفصول برابعها الذي جعلته للاحتجاج السلمي كآلية استثنائية للمطالبة بالحرية السياسية في الفقه الإسلامي والقانون الدولي العام، وقسمته إلى ثلاثة مباحث، عرضت في المبحث الأول مفهوم الاحتجاج السلمي وأنواعه، وبينت في المبحث الثاني حكم الاحتجاجات السلمية في الفقه الإسلامي كنازلة عصرية، وعرضت في المبحث الثالث موقف القانون الدولي العام من الاحتجاجات السلمية.

وأكملت هذه الدراسة بخاتمة قيدت فيها أهم النتائج المتوصل إليها، وبعض التوصيات والاقتراحات التي أراها تحتاج مزيد من البحث، سائلا المولى الجليل التوفيق والقبول، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المبحث التمهيدي: تعريف مصطلحات الدراسة والمصطلحات المشابهة.

تمهيد وتقسيم

تعتبر قضية الحرية السياسية للشعوب من أكثر القضايا التي تشغل بال المجتمع الإنساني كله، ذلك أنها أحد مقومات بقاء واستمرار الإنسان والمجتمعات البشرية، فلا معنى للحياة بلا حرية، ولا قيمة للحرية الفردية والجماعة مقهورة، لذلك نرى البشرية منذ وجودها وهي في كفاح دائم، ونضال مستمر، من أجل تحقيقها وحمايتها، وسيستمر نضالها حاضرا ومستقبلا، طالما أن هناك حقوقا مغتصبة، وحريات منتهكة للأفراد والشعوب على حد سواء.

إن حقوق الإنسان وحرياته لها مكانة خاصة في القانون الدولي العام، وهو ما يظهر جليا في المواثيق الدولية والإقليمية المتلاحقة، والإعلانات العالمية بشأنها، وقد غدت اليوم إحدى المسلمات الكبرى عند الدول والشعوب، ولو على مستوى التنصيص، فالكلام عن حقوق الإنسان الأساسية وحرياته السياسية يأخذ حيزا هاما في مختلف دساتير الدول، فهي القاعدة الجوهرية، والركيزة الأساسية التي يشيد عليها كل نظام سياسي بنيانه.

وقد ارتأيت أن ألج هذا الموضوع من خلال مبحث تمهيدي أبين فيه الإطار النظري للدراسة، وأقف على معاني مفردات البحث إفرادا وتركيبا، فهي مفردات أساسية، ولها مدلولات عميقة ومتنوعة بحسب الزاوية التي ينظر منها الباحث، وهي كما يلي: حرية، تقرير، المركز، السياسي، الشعوب، كما توجد مصطلحات أخرى تتقاطع معها في المعنى، قد يتساءل الباحث عن سبب اختيار هذا المصطلح دون الآخر، وعلى ذلك سنقسم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب، أفرد كل مصطلح وما يشبهه من مفردات وما يتعلق به من معاني بمطلب مستقل، حيث كانت خطة هذا المبحث كما يلي.

المطلب الأول: مفهوم الحرية والحق، والفرق بينهما.

المطلب الثاني: مفهوم تقرير المركز وتقرير المصير، والفرق بينهما.

المطلب الثالث: مفهوم الشعب والأمة والفرق بينهما.

المطلب الأول: مفهوم الحرية والحق، والفرق بينهما.

يعتبر مصطلحا الحرية والحق من أكثر المفردات التي نالت اهتمام الدارسين على اختلاف مشاربهم، من فلاسفة ومفكرين وساسة وقانونين، قديما وحديثا، فهما من المفاهيم التي يصعب تحديدهما تحديدا جامعا مانعا، ما يجعلنا نقتصر على بعض تعريفات كبار الفلاسفة والمفكرين، بعيدا عن إشكالية الحرية هل هي مطلقة أم نسبية؟، وهل هي وسيلة أم غاية؟، وعليه سنتطرق في هذا المطلب إلى المعنى اللغوي والاصطلاحي للمصطلين والفرق بينهما في عدة فروع.

الفرع الأول: تعريف الحرية.

أولا: تعريف الحرية لغة، جاء في معجم مقاييس اللغة أن الحاء والراء في المضاعف له أصلان: الأول ما خالف العبودية والثاني خلاف البرد، والذي يعنينا الأول ما خالف العبودية وبرئ من العيب والنقص، يقال هو حُرٌّ بين الحرورية والحرية، ويقال طين حر لا رمل فيه، وحر الدار وسطها، ويقال حر الرجل من الحرية[1]، والحُرُّ بالضم نقيض العبد والجمع أحرار، والحرة نقيض الأمة والجمع حرائر، وحرَّره أعتقه، والحُرُّ خيار كل شيء فاخر من شعر أو غيره، فحر الفاكهة خيارها، والحر من الناس أخيارهم وأفاضلهم وأشرافهم[2].

أما في القرآن الكريم فلم ترد كلمة الحرية بهذا التركيب، وإنما وردت بعض اشتقاقاتها، كالحر في قوله تعالى: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ۖ الْحُرُّ بِالْحُرِّ** ﴾[3]، والحر ضد العبد، وجاءت كلمة تحرير في عدة مواضع منها: قوله تعالى: ﴿...**وَمَن قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَئاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَن يَصَّدَّقُواْ**...﴾[4]، أي عتقها، كما وردت كلمة محررا في دعاء امرأة عمران، قال تعالى: ﴿**إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ**

1)ابن فارس: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء (ت:395هـ): معجم مقاييس اللغة، ت:عبد السلام هارون، كتاب الحاء، دار الفكر بيروت، [د ط]، 1979،ج2، ص6.

2)ابن منظور: لسان العرب، ت: جماعة من الأساتذة، باب الحاء، دار المعارف القاهرة،[د ط،د ت]، ج9، ص829/ الفيروزبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب الشيرازي: القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ،[د ط،د ت]، فصل الحاء باب الراء، ج2، ص8.

3)سورة البقرة: جزء الآية 178.

4)سورة النساء: جزء الآية 92.

رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّراً فَتَقَبَّلْ مِنِّي﴾[1]، وقوله تعالى: **محررا** مأخوذة من الحرية التي هي ضد العبودية، والمحرر الخالص لله لا يشوبه شيء من أمر الدنيا، وهذا معروف في اللغة أن يقال لكل ما خلص حر[2].

ثانيا: تعريف الحرية اصطلاحا، ليس المجال هنا بحثا تاريخيا أو فلسفيا حول مفهوم الحرية[3]، وأقسامها وتطورها، وإن كانت لنا عودة إلى ذلك عند تناول أسس الحرية في الفصل الموالي، وسنقتصر على بعض تعريفات كبار الفلاسفة والمفكرين الغربيين الذين أسسوا لمفهومها في العصر الحديث، وبعض تعريفات الفقهاء والمفكرين المسلمين، لنتكلم عن معنى الحرية في بعض الإعلانات الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان[4]بعيدا عن الجدل الفكري في موضوع الحرية الذي له مبرراته وأسبابه [5]، وهذه بعض التعريفات.

---

1)سورة آل عمران: الآية 35.

2)القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر(ت671هـ): الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه السنة و آي القرآن، ت:عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة بيروت، ط1، 2006م، ج5، ص101/ أبو جعفر بن محمد بن جرير الطبري: تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر الجيزة مصر، ط1، 2001م، ج5، ص332.

3)فمهما حاولنا أن نبحث لكلمة الحرية عن تعبير، فلن نجد أبلغ من تعبير الكلمة ذاتها للدلالة على نفسها، وقد أحصى أحد الباحثين في مصطلح الحرية أزيد من مائتي تعريف لها، عند مفكري الغرب وحدهم، والحال لا يختلف في الواقع العربي، فلا يكاد يتفق مفكرو العرب على معنى واضح وجلي للحرية، وبلغ الحال أن وصفها البعض أنها معضلة بلا حل، ووصفها آخر بأنها إشكالية معرفية كبيرة، وثالث يعدها مأزقا فكريا، ورابع وصف مفهوم الحرية بأنه لا يوجد مفهوم أكثر غموضا واستغلاقا منه، وخامس بأنها من أهم المشكلات التي استعصت على معالجة جميع علماء الفلسفة والأخلاق، على اختلاف مذاهبهم قديما وحديثا، وسادس يقول: مشكلة تائهة وأوراق اعتماد ضائعة، ينظر: سلطان بن عبد الرحمن العميري: فضاءات الحرية، المركز العربي للدراسات الإسلامية القاهرة، ط2، 2013م، ص30.

لذا يقول عنها سيد قطب رحمه الله في إحدى قصائده: هي معنى غير محدود فلا تحصروها في حدود تتناهى.

اتركوها تسبح الأرواح فيها ....إنكم لن تدركوا يوما مداها، ينظر القصيدة كاملة: علي بن حمزة العمري: آفاق الحرية، دار الأمة جدة ط2، 2014 م، ص15.

4)وإن كان أقوى ما يعين على فهم المصطلحات والمفاهيم الإنسانية والفكرية هو إدراك المسار التاريخي الذي ولدت فيه، ونشأت في أحضانه، ينظر في أسباب تعدد مفاهيم الحرية سلطان العميري: فضاءات الحرية، مرجع سابق،ص33 وما بعدها.

5)فمسألة الحرية في الغرب الليبرالي تجاوزت حدود التنظير الفلسفي، وانتهت إلى أن الحرية ممارسات واقعية، أما الغرب الماركسي فقد صار اليوم تاريخا، لأن المنطق الليبرالي هو السائد، وصاحب الصوت المدوي في المجال السياسي المعاصر، فالبحث اليوم في الحرية غادر الميتافيزيقيا، وانصب على علاقة الإنسان بالمؤسسة السياسية والاقتصادية والاجتماعية ـ على جملة حقوقه ـ وأصبح الحديث عن الحريات بالجمع، وغدت الحرية بذلك هدفا لنضال الشعوب المستضعفة، والطبقات المضطهدة، ينظر بشير عبد العالي شمام: مقصد الحرية في الشريعة الإسلامية، رؤية في الموازنة بين الحريات الشخصية والمصالح العامة، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية،كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة إفريقيا العالمية

أ:عند الفلاسفة والمفكرين الغربيين[1]، عرفها جون ستيوارت ميل[2]بقوله:" الحرية الوحيدة التي تستحق ذلك الاسم، هي تلك القائلة بسعينا وراء مصلحتنا الخاصة، طالما كنّا لا نحاول أن نحرم الآخرين من حقوقهم، أو نعرقل جهودهم في الحصول عليها"[3].

أما جون بول سارتر[4] الذي عاش حتى أواخر القرن الماضي فيعتبر:"أنّ الإنسان ليس إنساناً إلا بحريته، فالحرية يصح اعتبارها تعريفاً للإنسان، وإننا نريد أن نجعل حريتنا هدفاً نسعى إليه لا يسعنا إلا أن نعتبر حرية الآخرين هدفاً هو أيضاً نسعى إليه"[5].

السودان، ع:12، 2008م، ص203 ـ 207/ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1، 1993م، ص32.

1) إن المفهوم السياسي للحرية لم يظهر إلا حين ابتعد مفكرو الغرب في عصر النهضة عن تأثير المسيحية، حيث أصبح ينظر إليها على أنها انتصار للشخصية الإنسانية، ووسيلة لكبح سلطة الدولة ووضع قيود عليها ، غير أن هذه الدراسات والتي امتدت فترة طويلة ثبت إفراطها في تغليب الحرية الفردية على حساب الحرية الجماعية، مما يؤدي إلى نتائج عكسية، الأمر الذي أدى إلى ضرورة بحث مسألة الحرية من جديد بصورة أكثر واقعية، هي صورة الإنسان في المجتمع، وفي مواجهة سلطة الدولة، هذا المفهوم قد تغير وأعطي له بعدا اقتصاديا واجتماعيا، وذلك بعد تدخل الدولة كيف ما كان مذهبها الفكري في الميدانين الاقتصادي والاجتماعي، بغية إعادة التوازن الاجتماعي، ودرء خطر الأزمات، وتفادي الكساد، ودفع أخطار البطالة والتضخم، للتوسع أكثر ينظر: علي قريشي: الحرية السياسية في النظام الدستوري المعاصر والفقه الإسلامي(أطروحة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الإخوة منتوري قسنطينة)، 2005/2004م، ص31.

2)فليسوف بريطاني وأحد أقطاب الليبرالية، ولد سنة 1806م، والده جيمس ميل أحد أكبر الفلاسفة الأوربيين في القرن 18 م، يتقن عدة لغات، درس أصول الفلسفة، أسمى مبادئه حرية الفرد، حيث يعتبر: "أن كل ما يقيد المنافسة الحرة هو الشر المطلق، و كل ما يطلقها هو الخير العميم"، من مؤلفاته: عن الحرية، مبادئ الاقتصاد السياسي، توفي سنة1873م، تنظر ترجمته ليوشتراوش وجوزيف كروبسي: تاريخ الفلسفة السياسية، ت: محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة،[د ط] 2005، ج2، ص443 وما بعدها.

3)عيسى بيرم: الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع، دار المنهل اللبناني، بيروت، [د ط]، 1998، ص 11.

4)فيلسوف وروائي وناشط سياسي فرنسي عاش مابين (1905ـ1980م)، أعماله الأدبية غنية بالأفكار الفلسفية التي يدعو إليها، رفض استلام جائزة نوبل في الأدب، كما كان ضد فكرة الجزائر فرنسية أيام الاستعمار الفرنسي، قال **شارل ديغول** خلال ظهور برقية ال121 وهي برقية مكتوبة وموقعة من 121 مثقف فرنسي ضد **حرب الجزائر**، وأمام الوزراء الذين كانوا يريدون القبض على سارتر:" لا يجب أن نضعه في السجن"، له مؤلفات متنوعة، من أهمها الوجودية مذهب إنساني، نقد العقل الجدلي، ينظر: جون ثاي ري، وج أو أرمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ت: مجموعة من الباحثين بإشراف زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، [د ط] 2013،ص ، ص176 وما بعدها.

5)جون بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ت:كمال الحاج، دار الطليعة[د ب]ط1، 2003م، ص177.

فالتعريف الأول اعتبر المصلحة أساس الحرية، أما التعريف الثاني فاعتبرها جوهر الإنسان، وتشترك هذه التعريفات في دحض الأسس التي كانت تقوم عليها الدولة أيام الكنيسة، وإعادة التنظير السياسي والدستوري للمجتمع، بناء على مبادئ تحررية ومنطلقات وأسس جديدة، تحفظ للفرد كرامته، وللجماعة تماسكها، مع تباين في وجهات النظر التي يطغى عليها الجانب الفردي إلى حد ما[1].

ب:عند بعض الفقهاء والمفكرين المسلمين المعاصرين، عرفت بأنها:" الحالة التي يكون فيها الإنسان خاضعا لخالقه، مالكا لتصرف نفسه، مختارا في أفعاله، مالم يعتد على حقوق الله، أو حقوق أحد من الخلق"[2].

ويظهر من هذه الصياغة وغيرها طبيعة التصور الذي أقامه الفكر العربي والإسلامي للحرية، فقبل أن تصير الحرية انفلات من كل عقال، فهي خضوع لخالق الإنسان، حيث يظهر البعد الديني متأصلا فيها، إما في تحديد أساسها، أو في حدودها وغاياتها، وهي فروق جوهرية تميزها عن غيرها.

ج :في إعلانات حقوق الإنسان[3]،لم تقدم هذه الإعلانات تعريفا للحرية، شأن النصوص القانونية التي لا تهتم بالتعريفات عادة، ونقتصر هنا على ما جاء في الوثيقة الفرنسية لحقوق الإنسان باعتبارها تقريبا من أول

1) سلطان العميري: فضاءات الحرية، مرجع سابق، ص45/ناصر بن سعيد بن يوسف السيف: أسس الحرية في الفكر الغربي، شبكة الألوية،[د ب]ط1 ،2017م، ص29.علي قريشي: الحرية السياسية في النظام الدستوري المعاصر والفقه الإسلامي(أطروحة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الإخوة منتوري قسنطينة)، 2005/2004م، ص26.

2)سلطان العميري: فضاءات الحرية، مرجع سابق، ص57.

3)الشائع في الكتابات السياسية والقانونية والدراسات الاجتماعية أن عهد الإنسان بالوثائق والشرائع التي بلورت حقوقه الإنسانية أو تحدثت عنها مقننة لها، ومحددة لأبعادها، قد بدأ مع الثورة الفرنسية الكبرى، التي بدأت أحداثها في1789م، فإبانّ هذه الثورة وضع "إيمانويل جوزيف (1748-1836م) وثيقة حقوق الإنسان التي أقرتها الجمعية التأسيسية، وأصدرتها كإعلان تاريخي ووثيقة سياسية واجتماعية ثورية في26أغسطس1789م، ولقد كانت المصادر الأساسية لفكر هذه الوثيقة هي: نظريات المفكر الفرنسي"جان جاك روسو" وإعلان حقوق الاستقلال الأمريكي الصادر في 4يوليو سنة1776م.

الوثائق المؤسسة لحقوق الإنسان، حيث جاء فيها:" ولد الناس ويظلون أحرارا متساوين في الحقوق...القانون هو التعبير عن الإرادة العامة...الإرادة ملك محصور في الشعب، ...وللشعب حق ثابت في تغيير دستوره"[1].

أما الإعلان العالمي لحقوق الإنسان[2] فرغم ذكر الحرية بالإفراد والجمع عدة مرات فإنه لم يقدم تعريفا لها، ونشير هنا إلى المادة1 منه حيث أكدت بأنه" يولد جميع الناس أحرارا متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلا وضميرا وعليهم أن يعامل بعضهم بعضا بروح الإخاء"، كما ذكرت المادة الثالثة" أن لكل إنسان الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه"، وأكدت المادة 4على أنه"لا يجوز استرقاق أو استعباد أي شخص، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعها"، فهذه النصوص تؤكد اهتمام المجتمع الدولي بقضية الحرية بجميع أشكالها.

أما العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية[3]، الذي يعتبر مرجع القانون الدولي لحقوق الإنسان في هذا المجال، فقد جاء ذكر الحرية فيه في عدة مواد بدلالات متنوعة، حيث نصت المادة الأولى منه على الحرية السياسية كحق جماعي للشعوب من غير تعريف لها:" لجميع الشعوب حق تقرير مصيرها بنفسها، وهي بمقتضى هذا الحق حرة في تقرير مركزها السياسي، وحرة في السعي لتحقيق نمائها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي"، كما نصت هذه الوثيقة في المادة9 على أنه:"لكل فرد حق في الحرية وفي الأمان على شخصه، ولا يجوز حرمان أحد من حريته إلا لأسباب ينص عليها القانون..."،كما نصت مواد متفرقة على جملة من الحريات باعتبارها حقوقا ثابتة لا يجوز تجاوزها، كحرية التنقل، والإقامة، والفكر، والمعتقد، و تكوين الجمعيات وغيرها، ونصت على تحريم العبودية بجميع أشكالها، وعليه يمكن القول أن المواثيق الدولية أكدت بكل وضوح على قيمة الحرية، وأنها تشمل الفرد والجماعة وهي أنواع كثيرة

1)عمر إسماعيل سعد الله: تقرير المصير السياسي للشعوب في القانون الدولي العام المعاصر، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، [د ط]، 1986م، ص22.

2)اعتمد بموجب قرار الجمعية العامة 217 ألف د 3 المؤرخ في 10ديسمبر 1948م.

3)اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 220ألف د المؤرخ في 16ديسمبر1966م، تاريخ بدء النفاذ :23مارس 1976م وفقا الأحكام المادة49، يحتوي على 53 مادة، 27مادة في حقوق الإنسان.

الفرع الثاني: تعريف الحق.

أولا:تعريف الحقّ لغة، جاء في معجم مقاييس اللغة أن الحاء والقاف أصل واحد، وهو يدل على إحكام الشيء وصحته وهو نقيض الباطل، واحتقَّ الناس في الدين إذا ادعى كل واحد الحق[1]، والحق هو مصدر حق الشيء يحقه إذ ثبت ووجب، وجمعه حقوق، والحق يطلق على المال والملك، والموجب الثابت، والحق اليقين والعدل، والحظ والنصيب، وحق الأمر: يحِقّ ويحقّ حقّا وحقوقا، صار حقا ثبت، ومعناه وجب يجب وجوبا، وحق عليه القول ثبت ووجب ووقع بلا شك، والحق اسم من أسماء الله تعالى، وقيل من صفاته[2]، وعرفه الجرجاني :بأنه الثابت الذي لا يسوغ إنكاره[3]، ومن هنا نجد أن معاني كلمة الحق في اللغة تدور كلها حول معنيي الثبوت والوجوب.

ثانيا: تعريف الحق عند فقهاء القانون، انقسم فقهاء القانون في تعريفهم للحق إلى مدارس ونظريات أهمها:

النظرية الشخصية[4]: واعتمدت في تعريفها للحق على أشخاص الحق – أطرافه- حيث عرفته بأنه:"سلطة أو قدرة يخولها القانون لشخص ويحميها"[5]، والحق وفق هذه النظرية السلطة الإرادية المخولة لصاحبها، وعليه فلا توجد حقوق إلا إذا وجدت إرادات، و انتقدت هذه النظرية بعدم تفريقها بين الحق

1)ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، كتاب الحاء، ج2، ص 15، 16.
2)ابن منظور: لسان العرب، مصدر سابق، باب الحاء ج10، 940.
3)علي بن محمد الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، مكتبة لبنان بيروت، [د ط]، 1985م.
4) ينظر هذه النظرية حسن كيرة: المدخل لدراسة القانون، منشأة المعارف الإسكندرية مصر، ط5، 1974م، ص431.
5)حسن كيرة: المرجع نفسه، 432.

وشرط مباشرته، وهو وجود الإرادة، لأن عديم الأهلية وناقصها تثبت لهما الحقوق ولا إرادة لهما، وكذلك الأشخاص الاعتبارية [1].

النظرية الموضوعية[2]: نظرت إلى محل الحق والغرض منه فعرفته بأنه" مصلحة مشروعة محمية قانونا"، وهذه النظرية عرفت الحق بالمصلحة، بخلاف سابقتها التي عرفته بالإرادة، وانتقدت هذه النظرية بأنها عرفت الحق بغايته، فضلا عن أن المصلحة ليست معيار وجود الحق، فقد توجد ويتخلف الحق،كما لو فرضت الدول رسوما جمركية على البضائع الأجنبية حماية للمنتجات المحلية، ففيه مصلحة للمنتجين، ولكن لم يقل أحد بحقهم في ذلك[3]، وعلى أعقاب هاتين النظريتين قامت **النظرية المختلطة** التي حاولت الجمع بين النظريتين السابقتين في تعريف الحق، معتبرة الإرادة والمصلحة ركنين أساسيين في تعريف الحق، وقد وجهت لها الانتقادات ذاتها[4].

النظرية الحديثة[5]: حاول أصحاب هذه النظرية تجنب الانتقادات الموجهة لغيرهم، حيث عرفت الحق بأنه: "استئثار بقيمة معينة يمنحه القانون لشخص ويحميه"[6]، ويرى الدريني بأن هذه النظرية وفقت إلى حد كبير في تحديد معنى الحق، حيث ابتعدت عن تعريف الحق بغايته، أو بشرط مباشرته حال النظريات السابقة[7].

ثالثا:الحق في اصطلاح فقهاء المعاصرين[8]، تعرض الكثير من الفقهاء المعاصرين إلى مدلول الحق، نقتصر على بعضها ومن أهمها:

---

1)فتحي الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، مؤسسة الرسالة بيروت، ط3، 1984م، ص53، 54.

2) ينظر هذه النظرية جميل الشرقاوي: دروس في أصول القانون، القاهرة، [د ط] 1966م، ص18.

3)فتحي الدريني: المرجع السابق، ص56.

4)عبد الباقي البكري، وزهير البشير: المدخل لدراسة القانون، بيت الحكمة بغداد،[د ط]، 1989، ص224.

5)عوان العباس الحردان: الحقوق والحريات العامة مجلة أهل البيت، [د م ط] ع:13، ص152.

6)المرجع نفسه ص 152.

7) فتحي الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، مرجع سابق، ص57.

8)ونكتفي بتعريفات المعاصرين لأنها شاملة لأنواع الحقوق-وهو ما يجب أن تكون عليه الحدود عادة- ، أما العلماء القدامى فيتكلمون عن الحق في باب المحكوم به، كما هي عادة الأصوليين في تقسيمهم الحقوق، وأما غيرهم من الفقهاء فلم تخل كتبهم من ذكر الكثير من أنواع الحقوق،

عرف الأستاذ مصطفى الزرقا الحق بأنه: "اختصاص يقرِّر به الشّرع سلطة أو تكليفا"[1]، ويرى الزحيلي بأن هذا التعريف جيد حيث يشمل أنواع الحقوق الدينية- حق الله على عباده- والحقوق المدنية، كما عبّر التعريف عن ذاتية الحق واختصاصه بشخص معين، مبينا منشأ الحق، وهو الشارع الحكيم[2].

وعُرِّف الحق بأنه:" اختصاص يقرر به الشرع سلطة على شيء، أو اقتضاء أداء من آخر، تحقيقا لمصلحة معينة"[3]، ولعل هذا التعريف أجودها[4]، حيث قيد الاختصاص المأذون به شرعا بتحقيق مصلحة معينة ومشروعة، فلو اتخذ الشخص الحق وسيلة لتحقيق غرض يتنافى مع غاية الحق التي منح من أجلها، بأن اتخذه ذريعة للإضرار بالغير، أو لتحقيق أغراض غير مشروعة، انسلخت صفة المشروعية عن هذا الاختصاص الشرعي، ولو كان في ظاهره كذلك[5].

الفرع الثالث: الفرق بين الحرية والحق، وأولاهما استعمالا في هذه الدراسة.

تعتبر الحرية والحق من أهم المصطلحات المتداخلة فيما بينها، حتى ذهب البعض إلى عدم التفرقة بينهما، معتبرين أن الحق أسمى تعبير عن حرية الإنسان وكرامته، فالحريات العامة هي حقوق ذاتية تتصل بكيان الشخص باعتباره طرفا في المجتمع، مما يجعل حمايتها حماية قانونية أمر ضروري لا بد منه، وقد وصف الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان بعد نجاح الثورة الفرنسية سنة 1789م حقوق الإنسان بأنها حريات، تسمح لكل فرد أن يعيش حياته الخاصة بالشكل الذي يراه مناسبا، كما أن بعض الإعلانات لم تميز بينهما معتبرة الحرية

لذلك يرى بعض الباحثين بأن مقولة أن القدماء لم يعرّفوا الحق تحتاج إلى دليل، بل الدليل يقوم على نقضها، ويعطينا تعريفات للقرافي و التفتزاني، ينظر: محمد رأفت عثمان: الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، دار الضياء القاهرة، ط4، 1991م.

1)مصطفى أحمد الزرقا: المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي، دار القلم دمشق، ط1، 1999م، ص19.

2)كما توجد تعريفات أخرى لكثير من الفقهاء الذين كتبوا في الموضوع، عبر أصحابها بالمصلحة بدل الاختصاص.

3)فتحي الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، مرجع سابق، ص193.

4)اخترت هذين التعريفين لقلة الانتقادات الموجهة لهما كون الأستاذين الزرقا والدريني من المبرزين في هذا الفن .

5)فهذا التعريف للحق مقيد بنظرية التعسف في استعمال الحق، وهي نظرية أصيلة أبان عنها الأستاذ الدريني بكل جدارة، من خلال تتبعه لتراثنا الفقهي الزاخر في مختلف أبوابه ومذاهبه.

حقا[1]، من ذلك ما جاء في المادة 3 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان[2]، والمادة9 من العهد الدولي لحقوق الإنسان المدنية والسياسية[3]، والمادة 5من الاتفاقية الأوربية لحقوق الإنسان لسنة1949م[4].

كما أن الدستور الجزائري لا يميز بينهما، فيستعمل أحيانا الحق للدلالة على الحرية، كما في المادة 52 حيث استعمل حق إنشاء الأحزاب السياسية للدلالة على حرية تكوين الأحزاب السياسية، بينما استعمل في المادة 49حرية التظاهر للدلالة على أن حق التظاهر كفله الدستور[5]، بينما يذهب فريق آخر إلى التمييز بين المصطلحين، يظهر ذلك من خلال تعريف الفقهاء للحرية بأنها المكنة التي يقررها الشارع للأفراد بحيث تجعلهم قادرين على أداء واجباتهم، واستيفاء حقوقهم، فهي إذا وسيلة استفاء الحق، على أن الحقوق–مهما كان نوعها– تقابلها الواجبات بالمعنى الدقيق فهي حق الغير.

كما أن المصلحة التي يريد تحقيقها الأفراد من خلال ممارستهم لحريتهم لا تكون حقا إلا إذا تبنتها قوانين الدولة، فهذه الأخيرة هي الفيصل بين الحقوق والحريات، فإن مجموعة الواجبات التي تتعهد الحكومة بالقيام بها نحو الأفراد وتتكفل بالحماية القانونية لها هي التي تعد حقوقا لا غير، أما تلك الحريات التي تشكل قيودا على الحكومة ولا يسوغ لها القيام بها تجاه الأفراد تبقى في عداد الحريات[6]، ففكرة الحق تقوم على النظام الذي يخط لتلك الحريات مسالكها، حيث تصل بصاحبها إلى حوائجه دون اصطدام بغيره[7].

ونتوصل مما سبق إلى ما يلي :

1)محمد باهي أبو يونس: الحماية القضائية المستعجلة للحرية الأساسية، دار الجامعة الجديدة مصر،[د ط]2011م، ص41.

2)نصت على أن "لكل فرد الحق في الحياة والحرية والأمن الشخصي...".

3)ف1"لكل فرد الحق في الحرية والسلامة الشخصية..." .

4)ف1"لكل فرد الحق في الحرية والأمان..." .

5)لعل القائمين على سن الدستور يقصدون ما جاء فيه، فيكون المعنى تكوين الأحزاب حق مشروط بواجب الموالاة للسلطة لا غير، وتجنب التعبير بكلمة حرية فيكون المعنى منسجما مع مقصودها.

6) عوان العباس الحردان: الحقوق والحريات العامة ، مرجع سابق، ص154.

7)الزرقا: المدخل إلى نظرية الالتزام، مرجع سابق، ص18.

أن الحق يثبت للإنسان بقوة الشرع أو القانون، أما الحرية فهي غطاءه ولازمه، فلصاحب الحق الحرية في استعماله من عدمه وأثناء استعماله دون ضغط أو إكراه، مالم يتعلق بحق الخالق أو الخلق.

أن الحق غالبا يطلق على المراكز القانونية المحددة بينة المعالم-الأشياء المادية-بخلاف الحرية التي ترد غالبا على القيم النسبية-الأشياء المعنوية-غير المنضبطة[1]، كما تتميز الحقوق بالخصوصية عكس الحريات التي تتميز بالعمومية.

الحقوق أوسع وأشمل، حيث تشمل جميع أنواع حقوق الإنسان السياسية والمدنية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وعليه فكل حرية حق وليس كل حق حرية بالمعنى القانوني.

وخلاصة القول في هذا أن استعمال الحرية دون الحق كان للأسباب السابقة، فالدراسة تتعلق بحقوق معنوية عامة غير منضبطة فناسب استعمالها بدل الحق، وما اختلاف الفقهاء في الكثير من مضامينها وطرق ممارستها إلا دليل على ذلك ،كما أن التعبير بالحرية ينم عن جوهرها المتمثل في الإرادة عند ممارسة هذه الحقوق السياسية على وجه الخصوص، بالإضافة إلى أسباب أخرى نرجئها إلى حينها.

المطلب الثاني: مفهوم تقرير المركز وتقرير المصير، والفرق بينهما.

من المصطلحات المتداولة في القانون الدولي لحقوق الإنسان تقرير المصير وتقرير المركز، سواء في خطابات الساسة وأصحاب القرار، أم على مستوى إعلانات ومواثيق حقوق الإنسان الدولية والإقليمية، وهما مصطلحان متقاربان، إلا إن مدلوليهما مختلفان، ما يناسب استعمال كل واحد منها على مستوى معين، وحتى يتبين سبب استعمال المركز دون استعمال المصير في هذه الدراسة نحاول الوقوف على معانيهما اللغوية في فرع، وأهم فروق الاستعمال في فرع آخر.

الفرع الأول: تعريف التقرير والمصير و المركز لغة.

1)فنقول مثلا: حق المسكن، حق الرعاية الصحية، حقوق الطفل حقوق المرأة، ولا نعبر هنا بالحرية، وفي المقابل نقول حرية التعبير، حرية المعتقد، حرية الإعلام... إلخ، وإن كانت لهذه الحريات حدود لا يمكن تجاوزها لتعلقها بحقوق وحريات الآخرين .

أولا: التقرير في اللغة، التقرير اسم وجمعه تقارير وتقريرات، وهو من قرّر يقرّر تقريرا، فهو مُقرِر، واسم المفعول مُقرَر، والقرار والقرارة ما قرّ فيه الماء، فهي المكان المطمئن من الأرض الذي يستقر فيه الماء، والإقرار الإذعان للحق والاعتراف به، وكذلك إثباته[1]، وقرّ الكلام والحديث في أذنه فرغه وصبه، والإقرار الإذعان للحق والاعتراف به، ويوم القَرِّ اليوم الذي يلي عيد النحر، لأن الناس يقرون في منازلهم[2].

أما في القرآن الكريم فلم يوجد التقرير بهذا التصريف، وإنما وردت بعض مشتقاته كالقرار وأقررتم، من ذلك قوله تعالى:﴿**وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ الأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ**﴾[3]، أي مالها من أصل راسخ، وقيل من ثبات[4]، وقوله تعالى: ﴿**جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا ۖ وَبِئْسَ الْقَرَارُ**﴾[5]، أي المستقر والمكث، ومعناه المكث في عذاب جهنم[6]، وقال تعالى:﴿...**قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَٰلِكُمْ إِصْرِي ۖ قَالُوا أَقْرَرْنَا ۚ**﴾[7]، من الإقرار وهو مستعمل في معنى التحقيق بالوفاء مما أخذ من الميثاق[8]، فمن خلال هذه الآيات وغيرها يتبين أن معاني التقرير تدور حول الثبوت والاعتراف واللزوم.

ثانيا: المصير في اللغة، من الفعل صار، تقول العرب صار الأمر إلى كذا يصير صيرا ومصيرا وصيرورة، وصيره إليه وأصاره، والمصدر صيرورة، والمصير الموضع الذي تصير إليه المياه، والصير رجوع المنتجعين إلى محاضرهم، ويقال: أين مصيركم أين منزلكم، وصير الأمر بفتح الصاد وكسرها منتهاه، ومصيره عاقبته وما يصير إليه، والصير المآل والمرجع، وصيّور الشيء آخره ومنتهاه وما يؤول إليه[9].

---

1)محمد مرتضى الحسيني الزُّبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، ت: عبد الفتاح السراج، مطبعة حكومة الكويت، [د ط]1965م، ج13، 395، 396.

2)ابن منظور: لسان العرب، مصدر سابق، باب القاف، ج5، ص3580 -5382.

3)سورة إبراهيم: الآية26.

4)القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج12، ص137.

5)سورة إبراهيم: الآية29.

6)محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر تونس، [د ط]1984، ج23، ص290.

7)سورة آل عمران: جزء الآية81.

8)المصدر نفسه:ج3، ص300/القرطبي:الجامع، ج5، ص191.

9)ابن منظور: لسان العرب، مصدر سابق باب الصاد، ج4، ص 2535.

فالمصير في كلام العرب: المآل والمرجع والنهاية، وقد وردت كلمة المصير في الذكر الحكيم ثمانية وعشرين مرة، خمسة عشر مرة بصيغة الذم بئس، من ذلك قوله تعالى: ﴿...**قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلاً ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ**﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ ...**قُلْ تَمَتَّعُواْ فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ**﴾[2]، وجاءت اثنتا عشر مرة في بيان مآل العباد ورجوعهم إلى الله عز وجلّ، من ذلك: قوله تعالى:﴿ ...**وَيُحَذِّرُكُمُ اللّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللّهِ الْمَصِيرُ**﴾[3]، وذكرت مرة واحدة في بيان ثواب المتقين، قال تعالى:﴿ **قُلْ أَذَلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ كَانَتْ لَهُمْ جَزَاءً وَمَصِيراً**﴾[4]، فالمصير في اللغة هو الغاية أو النهاية التي ينتهي إليها الأمر أو الكائن، أما في الاصطلاح فله عدة معاني بحسب مجال الدراسة، ففي العلوم السياسية يذكر تعريفه مركبا بحق تقرير المصير، وفي العقيدة الإسلامية يرتبط تعريفه باليوم الآخر والجنة والنار.. الخ.

ثالثا: المركز لغة، اسم مكان من الفعل رَكَز أو المصدر الرَّكز، وهو غرزك شيئا منتصبا كالرمح ونحوه تركزه ركزا في مركزه، والمراكز منابت الأسنان، ومركز الجند الموضع الذي أمروا أن يلزموه وأمروا ألا يبرحوه، ومركز الرجل موضعه، ومركز الدائرة وسطها، وركز بمعنى أثبت، فتقول العرب ما رأيت له ركزة عقل أي ثبات عقل[5]، فالمركز يدور معناه على الثبوت.

الفرع الثاني: الفرق بين المصير والمركز، وأولاهما استعمالا في هذه الدراسة.

من خلال الوقوف على المعاني اللغوية السابقة يتبين بأن هناك فرقا جوهريا بين المصير والمركز، فالأول أهم معانيه التحول والانتقال من وضع إلى آخر، أما الثاني فأهم معانيه الثبوت والاستقرار، كما أن استعمال مصطلح تقرير المصير أقدم وأكثر تداولا من تقرير المركز، في مواثيق و إعلانات حقوق الإنسان العالمية.

1)سورة البقرة: جزء الآية126.

2)سورة إبراهيم: جزء الآية30.

3)سورة آل عمران: جزء الآية28.

4)سورة الفرقان: الآية28.

5)ابن منظور: لسان العرب، مصدر سابق، ج3، ص1717/ الزّبيدي: تاج العروس، مصدر سابق، باب الزاي ج15، ص159.

ولو رجعنا إلى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية[1]، وهي الفترة التي صاحبها إنشاء هيئة الأمم المتحدة[2]، التي أسست للقانون الدولي ونظمت العلاقات الدولية إلى اليوم، نجد أن التعبير المتداول هو تقرير المصير، حيث جاء في ف2 من المادة 1 من الميثاق، بعد نصها على وجوب إنماء العلاقة الودية بين الأمم: " وأن يكون لكل منها تقرير مصيرها"، وهو ما أكدته في المادة 55، أما الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فلم يزد على اعتبار "أن إرادة الشعب مصدر كل سلطة ويعبر عن هذه الإرادة بالانتخابات النزيهة" كما نصت ف3 من المادة21، وهي عبارة يرى فيها البعض إشارة لتقرير المصير الداخلي فقط[3].

أما التعبير بحرية تقرير المركز السياسي فكان مع إعلان منح الاستقلال للشعوب المستعمرة[4]، فبعد ذكر المهام التي تسعى إليها هيئة الأمم، والمبادئ التي تقوم عليها كمبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها، نصت المادة2:"لجميع الشعوب الحق في تقرير مصيرها، ولها بمقتضى هذا الحق أن تحدد بحرية مركزها السياسي وتسعي بحرية إلي تحقيق إنمائها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي"، وهو الاصطلاح الذي أكده العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية حيث جاء في ف1 من المادة1:"لجميع الشعوب حق تقرير مصيرها بنفسها، وهي بمقتضى هذا الحق حرة في تقرير مركزها السياسي وحرة في السعي لتحقيق نمائها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي"، وقد أدت هذه الصيغة لجميع الشعوب إلى جدل فقهي وقانوني كبير على مستوى الفقهاء وعلى مستوى الدول ،كما فعلت الهند التي اعتبرت المادة تسري على الدول المستعمرة، لا على الدول المستقلة ذات السادة، أما الإجماع الدولي على وجوب الاعتراف لكل الشعوب بحرية تقرير المركز السياسي فكان مع إعلان

1)وهي المرحلة التي بدأ يظهر فيها تقرير المصير كمبدأ قانوني، حيث يرى البعض بأنه قبل ذلك لم يكن له محتوى قانوني باستثناء الاعتراف به، في عدد محدد من المعاهدات الثنائية أو الجماعية التي أكسبته محتوى قانوني، ولكن لم يكن كافيا لوضعه على قدم المساواة مع قواعد القانون الدولي، بحيث اعتبر مجرد مبدأ سياسي، استندت إليه الحركات الثورية، التي كانت تنادي بإنهاء الأوضاع استعمارية، وترتيب أوضاع إقليمية نتيجة لظروف دولية ، لاسيما تلك التي أعقبت الحرب العالمية الأولى، ينظر:مقال السائح أحمد محمد، عبد السلام علي مصباح، إبراهيم العايش علي : مبدأ حق تقرير المصير بين النشأة السياسية والطبيعة القانونية، مجلة: جامعة سرت العلمية ليبيا، مجلد7، ع2، ديسمبر 2017م، ص336.

2)تأسست في 24 أكتوبر 1945م في مدينة سان فرانسيسكو بولاية كاليفورنيا الأمريكية.

3)سعيد الصديقي: تطور مفهوم تقرير المصير في القانون الدولي، ص128مقال منشور على موقع https://www.researchgate.net/publication/230600234.

4)اعتمد ونشر بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم: 1514د-15 المؤرخ في 14 كانون الأول/ديسمبر1960.

مبادئ القانون الدولي بشأن العلاقات الودية والتعاون بين الدول بقرار الجمعية العامة رقم 2625 في 24أكتوبر 1970م.

وقد اخترت استعمال تقرير المركز السياسي بدل تقرير المصير لسببين رئيسيين هما:

الأول: من حيث الدلالة اللغوية كما سبقت الإشارة، فتقرير المصير يوحي بالتحول والانتقال فناسب استعماله على الحالات التي تلك أوصافها، كحالة الشعوب المستعمرة المناضلة في سبيل استقلالها، و حالات الأقليات المضطهدة المطالبة بالانفصال، وغيرها من صور تقرير المصير وهو المعنى المتبادر عند إطلاق تقرير المصير، أما تقرير المركز فيوحي بوجود حق ثابت مقدس مسلم به لا نقاش فيه، ما يوجب الإذعان لإرادة الشعوب كأساس متين لشرعية السلطة في الدولة، حيث أن القوة الفعلية في الحياة السياسية يجب أن تكون للشعوب على حساب حكوماتها لا العكس، وهو موضوع دراستنا، ويعبر عنه البعض بالمصير الداخلي[1]، تميزا له عن المصير الخارجي، وهو المعنى المراد عند إطلاق عبارة تقرير المصير.

الثاني: من حيث السياق التاريخي كما أشرت، فالتعبير بتقرير المصير أقدم وأوسع[2]، وأما التعبير بتقرير المركز فكان مع إعلان منح الاستقلال للشعوب المستعمرة في ديسمبر1960م، كما جاء في المادة المادة2:" لجميع الشعوب الحق في تقرير مصيرها، ولها بمقتضى هذا الحق أن تحدد بحرية مركزها السياسي وتسعي بحرية إلي تحقيق إنمائها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي"، ومن خلال قراءة هذه المادة يظهر بأن المراد بالعبارة الأولى المصير الخارجي بغض النظر عن نوعه، كان استقلالا أو انفصالا أو اندماجا، أو حكما ذاتيا، وعند تحقق هذا

1)وقد ارتبط ظهور البعد الداخلي لتقرير المصير بشكل أساسي بالحيوية المتنامية للقانون الدولي لحقوق الإنسان الذي ترجحت مرجعيته السامية على القوانين الوطنية وأصبح معيارا أساسيا لقياس مدى صلاح الأنظمة أو فسادها،كما ارتبط أيضا برغبة الدول الغربية في امتصاص دعوات الانفصال التي اجتاحت إقليمي الاتحادين السابقين السوفياتي واليوغوسلافي.

2)رغم اختلاف الباحثين حول أصل مفهوم تقرير المصير حيث يربطه البعض بالثورتين الفرنسية والأمريكية وبكتابات جون جاك روسو، بينما يرجعه البعض الآخر إلى الحضارة الإغريقية، إلا أن هناك إجماع على أن الرئيس الأمريكي الأسبق (وودرو ولسن) هو الذي يعود إليه الفضل في تدويل هذا المبدأ، والذي أدرجه عام 1916 في ما يسمى "النقاط الأربعة عشر"، ولكنه مع ذلك أخفق في إدراجه ضمن عهد عصبة الأمم، لذلك لم يُعتبر هذا المبدأ خلال العشر سنوات التي سبقت إنشاء منظمة الأمم المتحدة مبدأ من مبادئ القانون الدولي، ينظر مقال سعيد صديقي :من تقرير المصير الخارجي إلى تقرير المصير الداخلي بتاريخ 16 أكتوبر 2017م على موقع https://www.hespress.com/writers/369172.html

النوع من المصير، يجب على الحكومات الإذعان لإرادة الشعوب في اختيار مركزها السياسي، كنوع مهم من أنواع تقرير المصير–المصير الداخلي–، وما الخلاف الذي دار بين الدول والفقهاء إلا دليل على ذلك، فمحور أمريكا والدول الغربية كانت تريد نشر مبادئ الديمقراطية في كل الدول، بتمكين الشعوب ومنع الاستبداد الذي صنع النازية والفاشية، وأدّى إلى قيام حروب عالمية، بينما دول أخرى كانت تريد أن يفسر كل ما يدل على تقرير المصير في الصياغات المختلفة إلى نيل الاستقلال، والقضاء على ظاهرة الاستعمار، التي كانت تمارسها أمريكا وأوربا الغربية.

المطلب الثالث: تعريف الشعب والأمة والفرق بينهما.

ارتبط مبدأ تقرير المصير حديثا بمدأ القوميات الذي عرفته أوربا نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، وهو شعور فياض يربط بين أفراد الأمة الواحدة لعوامل مختلفة، ومن الأمور التي ينبغي الاعتراف بها أيضا أن مبدأ القوميات ارتبط بمفهوم الأمة تاريخيا[1]، إلا أن المصطلح المستعمل في لغة القانون الدولي الشعوب كما سبق معنا، ما يستدعى الوقوف على معنى مصطلحي الشعب والأمة والفرق بينهما في ثلاثة فروع متتالية.

الفرع الأول: تعريف الشعب.

أولا: الشعب لغة، من شعبه يشعبه شعبا فانشعب، وشعّبه فتشعّب، ويطلق على الجمع والتفريق، وتقول التأم شعبهم إذا اجتمعوا بعد تفرق، وتفرّق شعبهم إذا تفرقوا بعد الاجتماع، والجمع شعوب، والشعب شعب الرأس[2]، وفي التنزيل﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**...﴾[3]، وذكر ابن جبير عن ابن عباس قال: الشعوب الجُمّاع، والقبائل البطون، وقال ابن جبير: الشعوب الجمهور، والقبائل الأفخاذ، وذهب قتادة ومجاهد أن المراد بالشعوب النسب البعيد، والقبائل النسب القريب أو ما دون

1)عمر إسماعيل سعد الله: تقرير المصير السياسي، مرجع سابق، ص25، 26.
2)ابن منظور: لسان العرب، مصدر سابق، باب الشين، ج4، ص2269.
3)سورة الحجرات: جزء الآية13.

ذلك[1]، وسميت الشعوب بذلك لأن القبائل تشعبت منها، وهي الطبقة الأولى من الطبقات السّت التي عليها العرب[2].

والصحيح في ترتيب الألقاب عند العرب ما ذهب إلية الزبير ابن بكّار[3]، حيث يكون الشعب ثم القبيلة، ثم العمارة، ثم البطن، ثم الفخذ، ثم الفصيلة، وزاد بعضهم الساق في الأسفل.

أما من جهة الأعلى فزاد البعض الجذم: وهو الأصل إما إلى عدنان وإما إلى قحطان، وبعده الجماهير، ويأتي الشعب في الطبقة الثالثة، والذي عليه أكثر النسابين تقسيم ابن بكّار[4]، وعلى ذلك: "فالشعب العربي من الشعوب السامية، التي انحدرت في الأصل من سام بن نوح، وهذه الشعوب تشمل: الأحباش والفينيقيين والبابليين، وقد جرت عادة المؤرخين من العرب على تقسيم الشعب العربي إلى: بائدة وباقية، والباقية إلى عاربة ومستعربة"[5].

ثانيا: الشعب اصطلاحا، عرفت موسوعة السياسة الشعب بأنه: "مصطلح سياسي واجتماعي يحمل معاني عديدة، أهمها أنه يطلق على الجمهور وعلى الناس، وهو مجموعة أفراد يقطنون في مكان واحد وتربطهم روابط معينة كالأصول الواحدة والعادات والتقاليد والمؤسسات المشتركة كشعوب الجمهوريات الروسية الاشتراكية، أو لا يقطنون في مكان واحد... ولهم روابط مشتركة كالشعب الفلسطيني"[6]، واتصلت كلمة الشعب في السياسة بأحد أركان الدولة في الفقه الدستوري، إلا أن المعنى الاجتماعي للشعب أوسع منه

1)ابن جرير الطبري: جامع البيان، مصدر سابق، ج21، ص385، 386.

2)أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ت: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة العبيكان الرياض، ط1، 1998م، ج5، ص583.

3)هو أبو عبد الله ويكنى بأبي بكر الزبير بن بكر بن بكار بن عبد الله بن مصعب بن ثابت بن الزبير بن العوام رضي الله عنه، من أعيان العلماء، تولى القضاء بمكة، وصنف الكتب النافعة، منها كتاب أنساب قريش، وعليه اعتماد الناس في أنساب قريش، روى عن ابن عيينة، وروى عنه ابن ماجة القزويني وابن أبي الدنيا، توفي بمكة وهو قاض عليها سنة 256هـ، وعمره رحمه الله 54سنة، ينظر: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ت: إحسان عباس، دار صادر بيروت،[د ط] 1971، ج2، ص311، 312 .

4)سمير عبد الرزاق القطب: أنساب العرب، مكتبة دار البيان بيروت لبنان، [د م ط]، ص33.

5)المرجع نفسه:ص35/ ينظر صفي الرحمان المباركفوري: الرحيق المختوم، دار الوفاء المنصورة مصر،[د ط]2004، ص22.

6)عبد الوهاب الكيالي: الموسوعة السياسية، مرجع سابق، ج3، ص479.ينظر:إسماعيل عبد الكافي: الموسوعة الميسرة، مرجع سابق، ص204.

سياسيا، حيث يشمل كل السكان المواطنين والأجانب، من يتمتعون بالحقوق السياسية وغيرهم [1]، أما عدد أفراد الشعب فلا يهم في الحقيقة، إلا من حيث اعتباره عاملا من عوامل قوة الدولة سياسيا واقتصاديا، كما أن المقومات السابقة ليست شرطا في تكوين الدولة، ولكن توفرها في شعب معين عامل قوي في وحدة الدولة، ولم تتعرض وثائق القانون الدولي لمفهوم الشعب إلى حين اجتماع خبراء القانون الدولي في باريس في نوفمبر 1989م[2]، حيث تم الوصول في تقريرهم النهائي إلى وضع معايير فقط: حتى يمكن تأهيل مجموعة معينة كشعب يجب أن تمتلك هذه المجموعة بعض أو كل الخصائص التالية:

يجب أن تتعلق المسألة بمجموعة الأشخاص الذين لهم :ميراث تاريخي مشترك، وهوية عرقية واحدة، وتشابه في الثقافة، ووحدة لغوية، وقرابة دينية أو عقائدية، امتداد جغرافي، حياة اقتصادية مشتركة.

يجب أن يبلغ تعداد مجموعة بشرية حدا ما، ولكن لا يحتاج هذا العدد أن يكون كبيرا، إلا أنه يجب أن تمتلك هذه المجموعة الإرادة حتى يتم التعرف عليها كشعب .

إلى جانب الإرادة ينبغي أن يكون لدى المجموعة البشرية تنظيمات وأدوات حتى تستطيع رعاية هويتها الجماعية وعناصرها المشتركة، وهو ما يعبر عنه سياسيا بالسلطة

أما الفقه السياسي الإسلامي المعاصر فقد تكلم عن الشعب كركن أصيل من أركان الدولة المعاصرة تحت مسمى الأمة، فرغم التباين الموجود بين حال الأمة قبل سقوط الخلافة وبعدها – دولة واحدة ثم دول متعددة، وتغير أساس الرابطة بين الفرد والدولة، من رابطة مُؤَسَسة على الدين والعقيدة، إلى رابطة مبنية على الجغرافيا، نتيجة تعرض معظم أقطار العالم الإسلامي للاستعمار، وما نتج عن ذلك من أزمات فكرية ، أوجبت على أهل

1)ينظر عبد الغاني بسيوني: نظرية الدولة في الإسلام، الدار الجامعية بيروت، [د م ط]، ص25.

2)**مقال** جيان بدرخان: المؤتمر الوطني الكردي وحق تقرير المصير، ديسمبر2011م غير مرقم، على موقع-www.yasa online.org/كاميرون حاج عبدو: الكرد وحق تقرير المصير، ص2، مقال على موقع:kamiranbekes@hotmail.com

التحقيق من العلماء فريضة إعادة قراءة التراث قراءة عصرية بالضوابط والشروط الشرعية، أهمها عدم تجاوز ما هو ثابت مجمع عليه، بعيدا عن الجري وراء الآخر الذي لا يتوقف عند حد[1].

فالأمة الإسلامية تمثل شعب الدولة الإسلامية التي جاء الإسلام لإقامتها على أساس العقيدة، لأن رابطة الجنسية لم تكن معروفة عند ظهور الإسلام[2].

الفرع الثاني: تعريف الأمة.

أولا: الأُمَّة لغة، مشتقة من كلمة الأم أي أصل كل شيء، ومن أَمَّ يؤُمُّ أي قصد واتجه، فيقال أم الرجل الجماعة أي قصد واتجه نحو القبلة، ومثلها ائتمّ وأمّه وتأمّه ويمّمه[3]، كما تطلق على معاني كثيرة كما جاء في الذكر الحكيم منها: الحين أو الدهر قال تعالى: ﴿**وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ**...﴾[4]، وتطلق على الرجل الجامع للخير كما في قوله تعالى عن سيدنا إبراهيم:﴿**إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً لِلّهِ حَنِيفاً وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾[5]، وتطلق على الدين كما في قوله تعالى: ﴿**كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً** ...﴾[6]، وقوله

1) فعلى سبيل المثال من الدراسات التي تثير الاستفهام؟ ما ذهب إليه عاصم حفني وهو باحث مصري في إطار بيانه لمفهوم الأمة وبعض المصطلحات الأخرى حيث اعتبر أن:"مفهوم الأمّة تطور ليصبح شعباً، فقد كان مصطلح الأمّة في الإطار السياسي مرتبطاً بوجود الخلافة كنظام حكم، وتبع ذلك ظهور مصطلحات سياسية تتناسب مع هذا النظام، مثل مصطلح "**أهل الحل والعقد**" الذي ارتبط ب"**الإجماع**" ثم"**الطاعة**" من قبل"**الرعية**"، واكتسبت تلك المفاهيم نوعاً من القدسيّة لاستخدامها أيضاً في المجال الديني، ولكن مع تمايز الجانب الديني عن السياسي، وصيرورة الدولة الحديثة حتمية راهنة،لم تعد تلك المفاهيم تتناسب معها سياسياً، وأضحى نزع القدسية عنها ضرورياً، أي أننا بحاجة إلى نوع من علمنة اللغة والمفاهيم، حتى يتسنّى تطويرها إلى مفاهيم تناسب الظرف السياسي الراهن، لتتحول الرعية إلى شعب، والخليفة إلى حاكم أو رئيس، وأهل الحل والعقد إلى نواب الشعب، أي أعضاء المجالس النيابية، والإجماع النزول على رأي الأغلبية دون هضم حقوق الأقلية. ينظر عاصم حفني: الدولة في الإسلام، بحث محكم قسم الدراسات الدينية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 05 يناير2017م، ص14، www.mominoun.com.

2)عبد الغاني بسيوني نظرية الدولة، مرجع سابق، ص27.

3)ابن منظور: لسان العرب، مصدر سابق، ج1، ص146/ الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مصدر سابق، ج4، ص75.

4)سورة يوسف: جزء الآية45.

5)سورة النحل: الآية120.

6)سورة البقرة: جزء الآية213.

تعالى:﴿...**إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ**...﴾[1]، وتطلق على الجيل من كل ناس أو من كل حي من غير بني آدم، كقوله تعالى: ﴿...**كُلَّ مَا جَاءَ أُمَّةً رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُ**...﴾[2]، وقوله تعالى:﴿**وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم**...﴾[3]، وتطلق على الجماعة، و عرفها صاحب مفردات ألفاظ القرآن بأنها:" كل جماعة يجمعهم أمر ما، إما دين واحد، أو زمان واحد، أو مكان واحد، سواء أكان تسخيريا أو اختيارا، وجمعها أمم"[4]، ويقصد بالتسخير أمم الحيوانات التي تعيش في جماعات دون وعي أو اختيار، وإنما طبيعة وجبلة، أما الاختيار :فالمقصود به الأمم الإنسانية.

ثانيا: الأمّة اصطلاحا، الأمة في معاجم السياسة تعني: "مجموعة بشرية تكون تآلفها وتجانسها القومي عبر مراحل تاريخية، تحققت خلالها لغة مشتركة، وتاريخ وتراث ثقافي ومعنوي، وتكوين نفسي مشترك والعيش على أرض واحدة، ومصالح اقتصادية مشتركة، ممّا يؤدي إلى إحساس بشخصية قومية موحدة، وهذه الشروط ليست نهائية ولا قاطعة"[5].

كما أن مفهوم الأمة في الفقه السياسي الغربي ارتبط بمبدأ القوميات الذي بعث في نفوس الشعوب الأوربية روح الحرية نهاية القرن18م[6]، و اختلفت النظريات الغربية في تحديد هذه الأسس وتقديم بعضها على الآخر، فذهبت النظرية الألمانية إلى أن اللغة والأصل الإيديولوجي أساس الأمة، بينما اعتبرت النظرية الفرنسية الرغبة في العيش المشترك هي أساس الأمة[7]، ويرى البعض بأن هذه النظريات غير موضوعية، كونها ارتبطت

1)سورة الزخرف: جزء الآية22.

2)سورة المؤمنون: جزء الآية44.

3)سورة الأنعام: جزء الآية38.

4)الأصفهاني أبو القاسم الحسين ابن محمد: مفردات ألفاظ القرآن، ت: صفوان عدنان داودي، دار القلم دمشق الدار الشامية بيروت، ط4، 2009م، ص86.

5)الكيالي: الموسوعة السياسية، مرجع سابق، ج1، ص308/إسماعيل عبد الكافي: الموسوعة الميسرة، مرجع سابق، ص204.

6)إسماعيل سعد الله: تقرير المصير السياسي للشعوب، مرجع سابق، ص26، كما عرّف الفرنسيون الأمة بأنها: "اسم جمع يستعمل للدلالة على كمية كبيرة من الناس، الذين يعيشون على قطعة من الأرض، داخل حدود معينة، ويخضعون لحكومة واحدة"، وعرفها رينان بأنها: "جماعة من الناس الذين اختاروا العيش سويا "، وعرفها ستالين بأنها: " جماعة من الناس تكونت تاريخيا، ذات لغة مشتركة، ذات أرض مشتركة، وحياة اقتصادية مشتركة ، وتكوين نفسي مشترك يتجسد في ثقافة مشتركة"، المرجع نفسه ص27.

7)جاسم محمد زكريا: مبادئ علم السياسة، مرجع سابق، ص106.

بالنزاع حول منطقة الألـــــزاس الغنية بالفحم، الناطق أغلب سكانها باللغة الألمانية وهي تنتمي إقليميا إلى فرنسا[1].

أما مصطلح الأمة في التراث الإسلامي فهو مصطلح قرآني أصيل ورد ذكره في عشرات الآيات، تناوله القدماء والمعاصرون على حد سواء في كتبهم، وما يلفت النظر أن الفقهاء قديما وحديثا رغم اتفاقهم على المكانة السامية للأمة، ودورها الفعال في الحياة السياسية، لم يقدموا تعريفا جامعا لها، لعل سبب ذلك تدفق معانيها في القرآن الكريم حيث وردت في أكثر من ستين موضع، كما أن الظروف السياسية والاجتماعية والحضارية التي ما فتئت تتغير من دولة إلى أخري لعبدت دورا هاما في بيان أسس الأمة[2].

ويمكن تعريف الأمة في الفقه الإسلامي بأنها:" كل جماعة من الناس لها رؤية شاملة للإنسان والحياة والكون، ينبثق عنها منهج متكامل يصبغها بصبغته ويميزها بطابعه"[3]، وعرفت بأنها:" جماعة كبيرة من الناس ينتمون إلى دين لهم تاريخ مشترك، وتجمعهم مصالح كبرى، ولهم حضارة امتدت حقبة من الدهر، والأمم السابقة اليهود والنصارى، وأمة محمد(ص) كل من أرسل إليهم من آمن به أو كفر "[4].

وقد بينت الآيات القرآنية مجموعة من الخصائص تربط أفراد هذه الأمة: كالعقيدة، والوحدة، والوسطية في كل شيء، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والاستقامة ، والاجتماع على الصواب والحق، ولهذا فكما أنّ الإسلام دين التوحيد والوحدة، فإن الأمة الإسلامية أمة واحدة، سواء كان أفرادها يقطنون في بلاد الإسلام، أو

1)ينظر حول هذه النظريات وغيرها من الأسس وجذورها لأحمد وهبان: الصراعات العرقية واستقرار العالم المعاصر،[د م ط]ص72وما بعدها.

2)فكل تعريف للأمة يجب أن يأخذ بعين الاعتبار وجود العدد من الناس –الجماعة البشرية–، ووجود العصر والمصر باعتبارهما الظرف الزماني والمكاني للأمة، والمنهاج والطريقة والقصد والمشتركات الثقافية كعوامل للاجتماع، وقد ذكر الباحث إسحاق بن عبد الله السعدي عدة تعريفات للعلماء، مبينا وجه القصور فيها، وبعدها ساق التعريف الذي بين أيدينا.

3)اسحاق بن عبد الله السعدي: دراسات في تميز الأمة الإسلامية وموقف المستشرقين منه، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر، ط1، 2013م، ج1، ص99، وأصله أطروحة دكتوراه.

4)عبد الوهاب عصام زيدان: الأمة الإسلامية،– سماتها، ومقوماتها وأهدافها(رسالة ماجيستير)، قسم الحديث كلية أصول الدين جامعة غزة، 2013م، ص15.

في غيرها، ويستنتج ذلك من ورود لفظ الأمة مفردا في أغلب الآيات القرآنية[1]، ولعلّ الفارق الجوهري بين تعريفات المسلمين وغيرهم، أن الرؤية الشاملة للإنسان والحياة والكون والمنهج المتكامل في الحياة أهم ميزات الأمة، لذلك دائما ما يطلق اللفظ مقرونا بالإسلام–الأمة الإسلامية–.

الفرع الثالث: الفرق بين الأمة والشعب وأولاهما بالاستعمال.

أمّا من الناحية اللغوية: فالشعب يتفرع عن الأمة، إذ هي الأصل كما يقول ابن عاشور: الشعوب جمع شعب بفتح الشين، وهو مجمع القبائل التي ترجع إلى جد واحد من أمة مخصوصة، وقد يسمى جذاما، فالأمة العربية تنقسم إلى شعوب كثيرة فمضر شعب، وربيعة شعب، وأنمار شعب، وإياد شعب، وتجمعها جميعا الأمة العربية المستعـــربة، وهي عدنان من ولد إسماعيل عليه السلام، وحمير وسبأ، والأزد شعوب من أمة قحطان،....والأوس والخزرج قبيلتان من شعب الأزد"[2]

أمّا من الناحية الفكرية: فارتبط مصطلح الشعب بوجود الدولة، فهي تترجم رباط سياسي، أكثر ما يدل على علاقة الجماعة بالسلطة ، لا يلزم أن تكون للشعب خصائص الأمة الواحدة، فقد تضم الدولة عدة أقوام تنحدر من أمم مختلفة، وإن كان تجانس شعب الدولة الواحدة أهم عامل في استمرار وحدتها.

أما مصطلح الأمة فيوحي برباط عقدي أكثر ما يكون بين أفراد الجماعة، كالأمة الإسلامية، والأمة العربية التي فرقتها الأهواء، وشتتها الأعداء إلى دويلات، جعلت الفقهاء –من أجازوا تعدد الحكام وهم قليل جدا – كما يقول ضياء الدين الريس:"حينما وجدوا في ضوء ما أثبتت لهم التجارب العملية أن وحدة الإمامة تكون في كثير من العصور متعذرة، قد أفتوا بأنه يجوز تعددها عند اتساع المدى وتباعد الأقطار، والذي تبرهن عليه حقائق التاريخ، أن تعدد الإمامة قد يكون في بعض الأحوال أو العصور أدعى إلى اقتدار الأمة على إصلاح حالها وتدبير شؤونها، وإلى مضاعفة قواها، بازدياد الوحدات التي تتألف منها، بينما تكون وحدة الحكومة أو

1)بوكر خلف: حق تقرير المصير الثقافي في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي المعاصر، (أطروحة دكتوراه) جامعة الجزائر، معهد العلوم القانونية والإدارية 2010/2009م، ص56، 57.

2)ابن عاشور: التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج 21، ص259.

الإدارة مع اختلاف طبائع وحاجات الأقطار والشعوب مؤدية إلى عكس هذه الأمور، فينتج عنها الإهمال أو الاضطراب"[1].

ويعتبر أحد الباحثين أن القرآن لا يمنع من تعدد الدول الإسلامية، ويشهد لذلك الآيتان التي يتكلم فيهما المولى عزّ وجلّ عن اختلاف الألسنة والألوان كمعجزات للعالمين، والآية التي يذكر فيها المولى سبحانه جعله الناس شعوبا وقبائل، فهما آيتان تدلان على مراد الله عزّ وجلّ في الخلق، وهو الإخلاف والتنوع، الدال على القدرة الباهرة، والحكمة البالغة، وهذا هو مقتضى القرآن والعقل، مع التأكيد على رفض الإسلام أن يتحول هذا التنوع إلى حروب ونزاعات، حيث يقول:" ويتّضح ممّا تقدّم أنّ الأمة الإسلامية تتكون من جماعات قومية عديدة، لا تمانع الشريعة في أن تعبّر تلك الجماعات القومية الكثيرة عن نفسها سياسيا، بتكوين دول قومية، لكل واحدة منها نظامها السياسي الملائم لشعبها"[2]، ثمّ بين الشيء المنهي عنه بقوله:" ولكن الذي يمانع فيه الإسلام أشدّ الممانعة ويحاربه أن تتحول الدول القومية التي يدين أغلب سكانها بالإسلام إلى شيع متناحرة يقاتل بعضها من أجل متاع الحياة الدنيا، منتهكة بذلك حرمة وحدة الأمة، ومضيعة لرسالتها التي كلفها الله بها"[3]، ثم إن جواز تعدد الحكومات ليس على إطلاقه، بل كما يقول الريس:" وإنما الذي يجب إذا أجيز التعدد بحسب ما تمليه مصالح الشعوب فقط، لا مصالح الأفراد أو الأسر، أن تتحقق الوحدة في الغايات والأهداف، ومن أهم الأهداف أن تقوم الأمة كلها صفا واحدا أمام الأعداء"[4]، وهي أشبه بالحالة الأولى للدولة الإسلامية التي كانت تظم مجموعة من الأقطار في شكل ولايات تابعة لمركز الخلافة الإسلامية.

كما يجب أن تسعى جاهدة للوحدة شأن بقية الأمم والشعوب، فجمهور العلماء –كما يقول أبو زهرة– يعتبرون:" أن الخلافة الدينية لا تكون إلا لخليفة واحد، لأن هذا ما كان مقررا في خلافة الراشدين وبهم يقتدى،

1)ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، دار التراث القاهرة،ط7[د ت]ص246.

2)توحيد الزهري: الحريات العامة والحقوق السياسية في القرآن والسنة، دار القلم الكويت، ط1، 2011م، ص333.

3)المرجع نفسه:ص333.

4)الريس: المرجع السابق، ص247.

كما أن سنة النبي صلّى الله عليه وسلّم دلت على ذلك، والقرآن اعتبر المسلمين أمة واحدة، فلا بد من جامعة تجمعهم"[1].

ويبقى بعد ذلك على كل دولة تريد وضع دستورها أن تلتزم الميثاق الإنساني العام، وتحافظ على القيم الأخلاقية والروحية، وكل دولة ذات سلطان كامل، ولكنّها وجب عليها أن تتنازل عن قسط من سيادتها باختيارها لصالح الأمة[2]، لأن أقوال الفقهاء قديما وحديثا متضافرة على الدور المحوري للأمة في الحياة السياسية للمسلمين، فسيادة الأمة [3]، كما يقول القرضاوي:" يفوق السيادة الشعبية في الديمقراطيات العصرية، لأن الأمة الإسلامية تضم شعوبا عديدة، وقد تحكمها دول كثيرة، فإذا كانت السيادة الشعبية تعني سيادة الشعب في الإقليم الذي تسيطر عليه كل دولة، والذي تستطيع كل حكومة أن تقره، أو تحرمه من حريته، أو تزيف إرادته، وتعمل ما تشاء باسمه، فإن سادة الأمة التي لها حق الإجماع في الشريعة، تمارسها في جميع أقطارها وأقاليمها"[4]، ولا يجوز بعد ذلك لحاكم مهما كان، أو هيئة أو حتى شعب معين أن يتجاوز ما قررته الأمة.

ومن خلال الإشارة إلى بعض الفروق بين الشعب والأمة، آثرنا استعمال المصطلح الأول، كون الأمة الإسلامية اليوم ليست دولة واحدة، بل دولا، على أن يكون استشعار قدسية الأمة حاضرا في دراستنا تأصيلا وتوجيها لأن تحرر الشعوب يعني تحرر الأمة، هذه الأخيرة التي هي محل خطاب الشارع، فإذا استطاعت الشعوب الإسلامية أن تفتك حقها من حكامها بالطرق المشروعة، بعيدا عن أوتار النزاعات العرقية والقبلية، والمصالح الضيقة للأفراد، وإحاطة بخطط الأعداء، فإن بلوغ هذه الدرجة من الإدراك والوعي العام، يجعلنا نقول

1)ينظر محمد أبو زهرة: العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربي القاهرة، [د ط]، 1995م، ص63.

2)علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مرجع سابق، ص221.

3)على أن هذا المصطلح اختلف حوله الفقهاء والمفكرون المسلمون، حيث اجتهد التيار العام في الفكر الإسلامي في إنكار هذا المبدأ، معتبرين أن السيادة في التصور الإسلامي لله ولشريعته، ودعا البعض إلى أنه لا حاجة لهذا المبدأ أصلا، ومن الذين تبنوا هذه الفكرة: عبد الحميد متولي في كتابه أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، وثروت بدوي في كتابه بحث في النظام السياسي الإسلامي، ويعقوب المليجي في مبدأ الشورى في الإسلام، بينما اعتبر آخرون أن الفكرة أو المبدأ من صميم التراث الإسلامي، ومن الذين ذهبوا إلى ذلك: حسن الترابي: الشورى والديمقراطية إشكالات المصطلح والمفهوم، وأبو الأعلى المودودي في مؤلفه نحو دستور إسلامي، وهو ما أكد راشد الغنوشي صحته، ينظر الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص223 .

4)يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق القاهرة، ط3، 2001، ص38، 39.

بأن الشعوب الإسلامية لا تختار غير الإسلام شريعة وحياة، وأن القرآن الذي تنص آياته: على أن أمتنا أمة واحدة، هو الدستور الوحيد لهذه الأمة.

أما مع الحالة التي تعيشها أمتنا العربية والإسلامية، فالحديث عن تحرر الأمة وتوحدها، ودولها تقسّم، وشعوبها تباد، وحرماتها تنتهك فهو نوع من الأمنيات الفكرية، لذلك وجب الحديث عن تحرر الشعوب حتى يصبح الكلام واقعيا، إذ هو مقدمة تحرر الأمة، وبعد عرضنا لأهم المصطلحات والمفاهيم الأساسية التي تدور الدراسة حولها، نلخص بعض ما تم عرضه، لننتقل بعد ذلك إلى تعريف الحرية السياسية وأسسها في الفكر الغربي وفي الفقه السياسي الإسلامي في الفصل الموالي، كونها تمثل جوهر المركز السياسي، وهو عنوان بحثنا.

خلاصة المبحث التمهيدي

بعد تناولني لمفهوم مفردات البحث إفرادا وتركيبا خلصت إلى ما يلي :

1– أن الحق غالبا يطلق على المراكز القانونية المحددة بينة المعالم–الأشياء المادية– الثابتة بقوة الشرع أو القانون، بخلاف الحرية التي ترد غالبا على القيم النسبية–الأشياء المعنوية–غير المنضبطة[1]، كما تتميز الحقوق بالخصوصية، رغم أنها أشمل وأوسع نطاقا، عكس الحريات التي تتميز بالعمومية، لذا يمكن اعتبار كل حرية حق وليس العكس.

2– أن استعمال الحرية دون الحق كان للاعتبارات متعلقة بالمصطلحين، فالدراسة تتعلق بحقوق معنوية عامة غير منضبطة فناسب استعمالها بدل الحق، كما أن التعبير بالحرية ينم عن جوهرها المتمثل في الإرادة عند ممارسة هذه الحقوق.

3– أن التعبير بحرية تقرير المركز السياسي في الدراسة بدل حق تقرير المصير يرجع لاختلاف دلالة المفهومين، المرتبطة بأسباب لغوية وتاريخية وقانونية.

4–كما آثرت استعمال الشعب بدل الأمة، كون الأمة الإسلامية اليوم ليست دولة واحدة، بل دولا متعددة، ولأن التعبير بالشعب يدل على الرابطة القانونية التي أساسها المواطنة، بينما التعبير بالأمة يدل على الرابطة العقدية التي تتجاوز حدود الدولة.

1)فنقول مثلا: حق المسكن، حق الرعاية الصحية، حقوق الطفل حقوق المرأة، حق الدفاع الشرعي ولا نعبر هنا بالحرية، وفي المقابل نقول حرية التعبير، حرية المعتقد، حرية الإعلام... إلخ، وإن كانت لهذه الحريات حدود لا يمكن تجاوزها لتعلقها بحقوق وحريات الآخرين .

الفصل الأول:مفهوم حرية تقرير المركز السياسي للشعوب وأسسها في الفقه الإسلامي والفكر الغربي.

تمهيد وتقسيم:

تعتبر الحرية السياسية في العصر الحديث جوهر المطالب الإنسانية، فلا تختلف الشعوب على اختلاف أجناسها ومعتقداتها وثقافاتها في تقديسها، والنضال في سبيل تحقيقها، لأنها سبيل الوصول إلى حياة طيبة، يتمتع فيها الإنسان بباقي حقوقه وحرياته، كمخلوق كرمه خالقه عز وجل، ولا شك أن التجارب الإنسانية في معركة الحرية والحياة اقتنعت أخيرا بأن الحرية السياسية للشعوب ضرورة الضرورات، وكلية الكليات، تسترخص أمامها الدماء والأعمار والأموال، وصار الإيمان بها من صميم الشخصية الجماعية للإنسان، مهما كان معتقده وفكره وموطنه، ولا أدل على ذلك من الثورات الشعبية، التي ما فتئ يسجلها التاريخ النضالي للشعوب المتعطشة للحرية في مختلف بقاع المعمورة، المواجهة للطغيان الداخلي والخارجي على حد سواء، معتمدة على أسس متنوعة، نظّر لها فلاسفة و مفكرون وعلماء على اختلاف مشاربهم، ثم أقرتها شرائع حقوق الإنسان العالمية، ونصت عليها القوانين الداخلية، وهذا ما نحاول الوقوف عليه في هذا الفصل، من خلال المباحث الآتية.

المبحث الأول: مفهوم الحرية السياسية في الفقه الإسلامي والفكر الغربي.

المبحث الثاني: أسس حرية تقرير المركز السياسي للشعوب في الفقه الإسلامي.

المبحث الثالث: أسس حرية تقرير المركز السياسي للشعوب في الفقه الإسلامي والفكر الغربي.

المبحث الأول: مفهوم الحرية السياسية في الفقه الإسلامي والفكر الغربي.

تتنوع معاني الحرية السياسية وتتعدد مشاربها حسب طبيعة المجتمع، وحسب شخصية الباحث وقناعته الفكرية وبنائه المعرفي، الذي يعتبر وليد الثقافة السائدة في مجتمعه، فهي إذا مجموعة عوامل مختلفة تتحكم في نمط التفكير الفردي والجماعي في مختلف القضايا، وقبل تعريف الحرية السياسية باعتبارها لقبا، نحدد معنى السياسة لغة واصطلاحا، أمّا الحرية فسبق تعريفها في المبحث الأول، وعلى ذلك نقسم هذا المبحث إلى مطلبين، نتناول في المطلب الأول تعريف السياسة، وفي المطلب الثاني تعريف الحرية السياسية في الفقه الإسلامي والفكر الغربي.

المطلب الأول: تعريف السياسة.

السّياسة واحدة من المصطلحات الغنية بالمعاني، والوقوف على المعاني اللغوية للمصطلحات المختلفة مدخلا هاما لاستيعاب المعنى الإصلاحي، وهو ما نحاول بيانه في هذا المطلب في عدة فروع.

الفرع الأول: السياسة لغة.

السياسة لغة مصدر ساس يسوس ومادتها (س و س) وتطلق في اللغة على عدة معان منها:

1-الرياسة والملك، جاء في لسان العرب السوس هي الرياسة، يقال: ساسوه سوسا إذا رأّسوه، ويقال: سوّس الرجل أمور الناس، إذا ملك أمرهم[1].

2-الأمر والنهي، تقول العرب: سست الرعية سياسة أمرتها ونهيتها[2].

3-التدبير والقيام بالأمر، يقال:ساس الأمر يسوسه سياسة، دبّره وقام بأمره[3].

4-الترويض والتذليل، يقال: يسوس الدواب سياسة إذا قام عليها وراضها[1].

1)ابن منظور: لسان العرب مصدر سابق، ج3، ص2149.

2)مرتضى الزبيدي: تاج العروس مصدر سابق، مادة سوس، ج16، ص157.

3)أحمد بن محمد بن علي الفيومي: المصباح المنير، دار الفكر بيروت لبنان، ط1، 2005م، ص160.

5-التجربة والتأديب، يقال: فلان مجرب، قد ساس وسيس عليه، أي: أدّب وأدّب[2]،كما ترد السياسة بمعنى الإصلاح وغيرها، ولم ترد كلمة السياسة في الذكر الحكيم، ووردت في السنة المطهرة، من ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث:« **كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلمّا هلك نبيّ خلفه نبيّ، وإنّه لا نبيّ بعدي، وإنه سيكون خلفاء فيَكْثُرون» قالوا: فما تأمرنا؟ قال: «فُوا ببيعة الأول فالأول، أعطوهم حقّهم فإنّ الله سائلهم عمّا استرعاهم»**[3]، وعن أسماء قالت: "**كنت أخدم الزبير خدمة البيت، وكانت له فرس وكنت أسوسه، فلم يكن من الخدمة شيء أشدّ عليّ من سياسة الفرس، كنت أحتشّ له، وأقوم عليه وأسوسه، قال: ثم إنها أصابت خادما، «جاء النبيّ صلى الله عليه وسلم سبي، فأعطاها خادما»، قالت: كفتني سياسة الفرس وألقت عني مؤنته...**"[4]، والمتتبع لمعاني كلمة السياسة في كلام العرب يستخلص عدة نتائج:

أولا: أنها كلمة أصيلة في لسان العرب، وليست دخيلة كما هو مبين في الدلالات المعجمية، واستعمالها في سياسة الرعية على وجه المجاز، لأن السياسة على وجه الحقيقة تطلق على ترويض الدواب، كما أشار الحديث السابق، وهو ما أشار إليه بعض أهل اللغة، كالزمخشري[5]وغيره، جاء في الكشّاف:"ومن المجاز الوالي يسوس

1)مرتضى الزبيدي: تاج العروس، مصدر سابق، مادة سوس، ج16، ص157.

2)الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مصدر سابق، باب السين، ج2، ص220.

3)أخرجه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه في الصحيح، كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، ر: 3455، ت: محب الدين الخطيب، محمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة السلفية القاهرة، ط1، 1403هـ، ج2، ص492/وأخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الإمارة، باب وجوب الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء، الأول فالأول، ر: 1842، دار طيبة الرياض، ط1، 2006م، ج2، ص895.

4)أخرجه مسلم، كتاب السلام، باب جواز إرداف المرأة الأجنبية إذا أعيت في الطريق، ر: 2182، ج2، ص1042/وروى البخاري قصة أسماء وسياستها للفرس في كتاب النكاح، باب المتتبع لما لم ينل، وما ينهى من افتخار الضرة، ر:5224،ج3، ص393.

5)هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري، الإمام الكبير في التفسير والحديث وعلوم العربية، كان إمام عصره من غير مدافع، تشد إليه الرحال في فنونه، صنف المؤلفات البديعة منها: الكشاف في تفسير القرآن، لم يصنف مثله قبله، وأساس البلاغة في اللغة، جاور بمكة طويلا فأطلق عليه لقب جار الله، ولد يوم الأربعاء السابع والعشرين من شهر رجب سنة476هـ بزمخشر، وتوفي ليلة عرفة سنة 538هـ بخوارزم، ينظر ابن خلكان: وفيات الأعيان، مصدر سابق، ص(168-173) .

الرعية ويسوس أمرهم، ويسوس أمورهم"[1]. كما جاء في تاج العروس "ومن المجاز سست الرعية سياسة أمرتها ونهيتها"[2].

ثانيا: أن المعاني المتنوعة لمفردة السياسة في اللغة تحكمها علاقة تضمنية، فمن يملّك على غيره لا شك أنه يتصرف عليهم لمصلحتهم وبما يصلحهم، مستعملا أسلوب الأمر والنهي، قصد الرعاية والصيانة، وأقدرهم فيها وأنفعهم، من دبره الزمان وجرّب الأمور.

الفرع الثاني: السياسة اصطلاحا.

يعد مصطلح السياسة على غرار الكثير من مصطلحات العلوم الإنسانية من المفردات الغنية بالمعاني وتتعدد حولها الأنظار، وهو ما نقف على بيانه.

أولا:تعريف السياسة في الفقه الإسلامي،لم يبتعد الفقهاء لدى تعريفهم للسياسة عن معانيها اللغوية عموما، كما ربطوها بالشّرع من خلال تعريفهم للسياسة الشرعية، وهو الفارق الجوهري بين النظامين- النظام الشرعي والنظام الوضعي- وهذه بعض التعريفات.

أ:عند الفقهاء القدامى، عرفت السياسة الشرعية عند الفقهاء القدامى وفق منظورين، أحدهما عام يتصل بتدبير شؤون الدولة بمقتضى الشريعة، والثاني خاص يتمثل في التوسعة على الحاكم وإمكانية اجتهاده وفق أصول الشّرع في ما لم يرد فيه نص، وهناك معنى آخر للسياسة الشرعية عند بعض الأحناف يتمثل في التعزيرات خاصة [3]، وهذه بعض التعريفات.

1)أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري: أساس البلاغة، ت:محمّد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 1998م، ج1، ص482، ينظر الزبيدي: تاج العروس، مصدر سابق، ج16،ص157.

2) ينظر الزبيدي: تاج العروس، مصدر سابق، ج16،ص157.

3)مخلوف داودي: المعارضة السياسية في الفقه السياسي الإسلامي وفي النظم الدستورية المعاصرة –دراسة مقارنة- أطروحة دكتوراه، قسم العلوم الإسلامية ،كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية جامعة وهران، مناقشة سنة 2016/2015م، ص40.

الاتجاه الأول: مسلك التعميم والاستغراق، حيث اعتبروا السياسة هي الشريعة الكاملة، ومن الذين نهجوا هذا المسلك: الغزالي(ت:505هـ) حيث عرف السياسة بأنها:" استصلاح الخلق وإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجى في الدنيا والآخرة"[1]، وهي عنده أربعة مراتب: سياسة الأنبياء، والخلفاء والسلاطين، والعلماء والوعاظ، على أن هناك فروقا جوهرية بين هذه الأنواع، وهذا المنحى في تعريف السياسة سلكه ابن الجوزي(ت:597هـ) عند بيانه لطرق إبليس في تلبيسه على الولاة والسلاطين بقوله: " إنه يحسن لهم العمل برأيهم، فيقطع من لا يجوز قطعه، ويقتلون من لا يحل قتله، ويوهمهم أن هذه سياسة، وتحت هذا المعنى أن الشريعة ناقصة تحتاج إلى تمام ونحن نتمها برأينا، وهذا من أقبح التلبيس لأن الشريعة سياسة إلاهية، ومحال أن يقع في سياسة الإله خلل يحتاج معه إلى سياسة الخلق"[2].

واختار الكفوي (ت:1094هـ) في الكليات[3]، وابن عابدين(1252هـ)[4]تعريف الغزالي، وتعريف السياسة على هذا الوجه لا شك سيفتح الباب على مصراعيه للتلاعب بالأحكام، وظلم الأنام باسم السياسة الشرعية، لذا يجب أن تنضبط بالضوابط الشرعية، التي قررها العلماء للمصلحة باعتبارها عين تصرفات الحاكم على الرعية.

الاتجاه الثاني: مسلك التخصيص، عرفها الإمام الطرابلسي بأنها: "شرع مغلظ"[5]، وهذا الاتجاه في تعريف السياسة هو الغالب في فقه الأحناف، يدل على ذلك قول صاحب المبسوط عند تأويله قتل أبي بكر الصديق امرأة اسمها أم قرفة،-والأحناف لا يرون الكفر وحده مبيح للقتل- قال:" ويحتمل أنه كان من الصديق رضي الله عنه بطريق المصلحة والسياسة ..." [6]، ونقل العيني عن المرغيناني أنه يجوز في البكر الجمع بين الجلد

1)أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ت: محمد سعيد محمد، دار البيان العربي القاهرة،ط1، 2005م، ج1، ص22.

3)أبو الفرج عبد الرحمان بن الجوزي: تلبيس إبليس، ت: أحمد بن عثمان المزيد، دار الوطن الرياض، ط1، 2002م، ص752، 753.

4)أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة بيروت، ط2، 1998م، ص510.

4)ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، ت: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار عالم الكتب للطباعة الرياض، [د ط]، 2003م، ج6، ص20.

5)علاء الدين الطرابلسي: معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، دار الفكر بيروت،[د ت ط]، ص164.

6)شمس الدين السرخسي: المبسوط، دار المعرفة بيروت، [د ت ط]، ج10، ص110.

والنفي عن طريق التعزير والسياسة، لا على سبيل الحد كما ذهب الشافعي[1]، وهذا الاتجاه يحصر السياسة في باب العقوبات، بل في زاوية واحدة من زواياه وهي التغليظ، لذلك فهو غير مستساغ عند التحقيق في معنى السياسة الشرعية كما يرى البعض[2]، إلا إن يكون استعمالا خاصا لا يلغي المعنى العام، ولعله الواقع بدليل قول ابن نجيم(ت970هـ) وهو حنفي: "وظاهر كلامهم هنا أن السياسة: هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك دليل جزئي"[3]، وكلام ابن نجيم ورد في معرض تعليقه على بعض الأحناف بجواز حبس السارق بعد قطع يده –وهو تغليظ للعقوبة–إلا أن عبارته جاءت واسعة تشعر بأن تغليظ العقوبة أحيانا داخل في السياسة وليست هي منحصرة فيه، وأما تعريف الطرابلسي السابق فهو مثل سابقه قد يفتح الباب للحكام لمجاوزة الحد من جهة، وغير شامل من جهة ثانية.

الاتجاه الثالث: مسلك التوسط–السياسة هي الاجتهاد المصلحي للحاكم–، وهو مذهب جمهور الفقهاء، نقتصر على بعض التعريفات، فبالإضافة إلى تعريف ابن نجيم السابق، عرفها ابن عقيل (ت513هـ)من الحنابلة كما نقل ابن القيم(ت751) أنها: " ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم، ولم ينزل به وحي"[4]، وعرفها ابن فرحون (ت799هـ) بأنها:" التي تخرج الحق من الظالم، وتدفع كثيرا من المظالم، وتردع أهل الفساد، ويتوصل بها إلى المقاصد الشرعية"[5].

بعد عرض بعض التعريفات للسياسة عند المتقدمين إذا استثنينا تعريف الطرابلسي من الحنفية –على أنه اصطلاح خاص استعمله بعض أئمة المذهب لا ينفي المعنى العام–، يتبين بأنها متفقة فيما بينها على ربطها

1)أبو محمد محمود بن أحمد العيني: البناية في شرح الهداية، دار الفكر بيروت، ط2، 1990م، ج6، ص229.

2)عطية عدلان: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، (دكتوراه مناقشة بالجامعة الأمريكية مصر 2008م)، دار الكتب المصرية مصر، ط1، 2012م، ص12، 13.

3)ابن نجيم: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ت: زكرياء عميرات، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1997م، ج5، ص18.

4)أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ت: نايف بن أحمد الحمد، دار عالم الفوائد السعودية [د ت ط] ج1، ص29/ المؤلف: إعلام الموقعين ت: الصبابطي، دار الحديث القاهرة، 2004م، ج4، ص570.

5)أبو الوفاء برهان الدين إبراهيم بن محمد بن فرحون المالكي: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، دار عالم الكتب الرياض، [د ط] 2003، ج2، ص115.

بالمصلحة كما يظهر في تعريف الغزالي وابن عقيل وابن نجيم، أما ابن فرحون فنص على إفضاء السياسة للمقاصد الشرعية، وهي بدورها تشمل دفع المضار وجلب المصالح.

كما ذكرت بعض هذه التعريفات موارد العمل السياسي المتمثل فيما لا نص فيه وهو احتراز دقيق، لأنه لا يجوز تجاوز النص ابتداء، واختار بعض الباحثين تعريف ابن عقيل[1].

ب:عند الفقهاء المعاصرين، عرفها الشيخ عبد الوهاب خلاف بقوله: " السياسة الشرعية هي تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار، مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية، وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين"، ثم يتابع كلامه بقوله:" وبعبارة أخرى هي متابعة السلف الأول في مراعاة المصالح ومسايرة الحوادث"[2]، ويبين أن المراد بالشؤون العامة للدولة كل ما تتطلب حياتها من نظم، سواء أكانت دستورية أم مالية أم تشريعية أم قضائية أم تنفيذية، وسواء كانت من شؤونها الداخلية أم علاقاتها الخارجية.

ومن خلال المقارنة بين تعريفات المتقدمين وتعريفات المتأخرين، يظهر بأن تعريفات المتأخرين رغم شمولها للأداء السياسي فهي مطولة تفتقد للاختصار، الذي يكون في التعريفات، لذلك سنختار تعريف ابن نجيم الحنفي على أنه تعريف وجيز جامع، حيث شمل أركان العمل السياسي من مصلحة التي هي مناط السياسة، وذكر أهم شروطها بعبارة جامعة بقوله: "وإن لم يرد بذلك دليل جزئي"، بخلاف ابن عقيل الذي عبر عن هذا الشرط بقوله: وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولم ينزل به وحي.

ثانيا:تعريف السياسة في الاصطلاح الوضعي المعاصر، ارتبطت السياسة في المذاهب الوضعية تاريخيا بالفلسفة، ولم تصبح علما قائما بذاته إلا مع نهاية القرن 19م وبداية القرن العشرين، ولم يصل المفكرون لتعريف موحد لها[3]، وهذه بعض التعريفات المتداولة.

1)وهو ما رجه عطية عدلان في أطروحته الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، مرجع سابق، ص14.

2)عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية، مؤسسة الرسالة بيروت، ط6، ص17..

3)عبد الوهاب بن خليف: المدخل إلى علم السياسة، دار طليطة الجزائر، ط2، 2004م، ص7 .

عرفها معجم ليتره"lettre" عام 1870بأن:"السياسة علم حكم الدول"[1]، وانتقد هذا التعريف بأن السياسة كانت قائمة قبل انبثاق تاريخ العلوم، كما أن أهم الساسة في التاريخ لم يتعاطوا الدراسة النظرية.

عرفها المفكر (روبيرت دوول) [2] بأنها: "فن حكم المجتمعات الإنسانية"[3]، وهذا التعريف جاء إثر النقد الموجه للتعريف السابق، وكون السياسة فنا لا يعدم كونها علما قائما بذاته.

ويفهم من التعريفات السابقة أن البحث في السياسة هو البحث في وسائل وسبل ممارسة التصرف على الغير لتحقيق غايات وأهداف، جوهرها تحقيق الصالح العام، في بيئة تحكمها المتغيرات والأضداد، على أن نمط الأداء السياسي مرهون بما يتمتع به السياسي من مواصفات مهمة، وبعد تعريف السياسة كسلوك مرتبط بأداء الحكام، ننتقل في المطلب الموالي للحديث عن الحرية السياسية كسلوك للمحكوم.

المطلب الثاني: تعريف الحرية السياسية في الفقه الإسلامي و الفكر الغربي.

بعد عرضنا لمعاني السياسة في الاصطلاح الوضعي والاصطلاح الشرعي، ننتقل إلى تعريف الحرية السياسية في الفقه الإسلامي والفكر الغربي في فرعين متتاليين.

الفرع الأول: تعريف الحرية السياسية في الفقه الإسلامي

عرفت بأنها:" جماعية القيادة وعدم استئثار فرد واحد أو فئة أو طبقة خاصة بالحكم، والتزام الحاكم برأي الجماعة والأغلبية، من غير تفريق أو تمييز بين الناس، لأي سبب سوى الكفاءة"[4].

---

1)موريس دوفرجيه: مدخل إلى علم السياسة، ت:سامي الدروجي جمال الأتاسي، دار دمشق سوريا، ط1[د ت]، ص7.

2) عالم أمريكي ولد في ديسمبر سنة 1915م درس بجامعة واشنطن وتحصل على الدكتوراه بجامعة ييل، عضو إتحاد الحريات المدنية الأمريكية والأكاديمية البريطانية، واحد من علماء السياسة المؤثرين في جيله، توفي في سنة 2014م، تنظر ترجمته ويكيبيديا الموسوعة الحرة، أخر تعديل للصفحة 27 سبتمبر 2019م.

3) RopertDqhl: Modern Political Analysis foundation of Modern Political, science Series, New Jersz, 1963, p13.نقلا عن عبد الوهاب بن خليف: المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص7.

4)أحمد شوقي الفنجري: الحرية السياسية في الإسلام، دار القلم الكويت، ط2، 1983م، ص53، 54.

وعرفت بوصف:" أن تكون الأمة هي صاحبة السيادة العليا في شؤون الحكم والدولة وسياستها، حيث تكون مشاركة في إدارة الحكم وتحمل مسؤولياته، سواء أن باشرت ذلك بنفسها وهو أمر صعب، أم أنابت عنها من يقوم مقامها كنواب أو ممثلين لها "[1].

ومن خلال التعريفين السابقين للحرية السياسية في الإسلام يتبين بأن جوهرها يتمثل في حرية الفرد والجماعة في اختيار الحاكم ومراقبته وعزله، وسيادة الشّرع في علاقة الحاكم بالمحكوم، فلا يلحق أحدا أذى بسبب مجاهرته برأيه السياسي في الحاكم والدولة، ويشمل حرية الصحافة وكل وسائل الإعلام الاحترافية في النقد السياسي في حدود الشّرع، وحرية التجمع والاجتماع، والتظاهر السلمي للتعبير عن الرأي السياسي الفردي أو الجماعي في شكل أحزاب وجمعيات، وعرفت بتعريفات أخرى تشترك جميعها في قصر معناها على منع الاستبداد، من خلال الاعتراف للأمة بحقها في اختيار الحاكم ومراقبته ومحاسبته وصولا إلى عزله، وهي تعريفات قاصرة، يرى البعض بأنها: أهملت دعامة مهمة تقوم عليها الحرية السياسية تتمثل في: فسح الطريق أمام الأمة في اختيار طبيعة النظام الذي يصلح لإدارة حياتها السياسية ويحقق أهدافها ومصالحها في الحياة مالم يخالف الشرع، وهو نقد وجيه، لذلك عرفها بقوله:" الحرية السياسية هي الحالة التي تكون الأمة فيها قادرة على اختيار من يحكمها، وقادرة على مراقبته ومحاسبته وعزله، وقادرة على اختيار النظام السياسي الذي يتوافق مع طبيعة عصرها ومتطلباته"[2]، وبهذا التعريف تفتح الآفاق وتزول الحواجز عن مقدرات الأمة، في اكتشاف ما يناسبها من الأنظمة، التي تتحقق معها الحياة الطيبة في كل المجالات، إذ الحرية السياسية جوهر الحياة الاجتماعية، ولا شك أن الطريق الموصل إلى هذه المعاني العظيمة للحرية ، لا يكون إلا مع الأخذ بالمبادئ التي اعتبرتها الشريعة منهاج الحياة في كل مجالاتها، ولعل الشورى أهم هذه المبادئ التي يحصل منها الإجماع أو الاحتكام إلى رأى الأغلبية على الأقل، فهي المنارة الكبرى والقاعدة العريضة التي تؤسس لحرية الشعوب في إسناد السلطة وإنهائها، ولا نفصل أكثر في هذه الأسس والمبادئ هنا، حيث سنقف عليها في الفصل الموالي.

1)أحمد السيد: حرية التنظيمات السياسية في الدساتير والقوانين السودانية بين الفكر الغربي والفقه الإسلامي، أطروحة دكتوراه مقدمة بجامعة الخرطوم كلية القانون،[د ت] ص66.

2)سلطان بن عبد الرحمان العميري: فضاءات الحرية، مرجع سابق، ص509.

الفرع الثاني: تعريف الحرية السياسة في الفكر الغربي.

يعتبر الفكر الغربي إلى جانب الحروب العالمية والثورات الشعبية في أوربا وأمريكا أهم أسس القانون الدولي العام، والكلام عن الحرية السياسية في الفكر الغربي والقانون الدولي يستلزم الحديث عن الديمقراطية، وهذا ما سنتكلم عنه في فصل لاحق.

أما الحرية السياسية فيعرفها لاسكي[1] بأنها:" التحرر من القيود التي تنكر على المواطن حقه في النشاط والتقدم"[2]، وهذا التعريف جعل إزالة القيود التي تحول دون الرقي أساس الحرية السياسية، وفيه جانب كبير من الصواب يشهد له الواقع، فمعظم الدول المتقدمة تلك الدول التي تتمتع شعوبها بقدر كبير من الحرية، ومعظم الدول المتخلفة شعوبها مضطهدة، وأنظمتها الحاكمة مستبدة، لا تسعى إلا لحماية مناصبها وتحقيق مصالحها.

ويعرفها كارل بوبر[3] بأنها" تمكين المؤسسات السياسية للمواطنين من الناحية العملية من تغيير حكومة قائمة دون سفك دماء، متى ما كانت الأغلبية راغبة بذلك"[4]، وهذا التعريف يتطرق للب الحرية السياسية، حيث ربطه صاحبه بالتمكين الفعلي لأغلبية الشعب المنتظمة في المؤسسات السياسية المختلفة من تغير الحكومات بطريقة سلمية، لا مجرد مراقبتها، وهذه المؤسسات قد يراد بها الأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدني، وقد يراد بها الهيئات المنتخبة كممثل لأغلبية الشعب في كل دولة.

---

1)لاسكي هارولد جوزيف(1893-1950م) عالم وسياسي واقتصادي بريطاني، تخرج في جامعة أكسفورد 1912م، درس في أعرق الجامعات البريطانية وترجع شهرته إلى مؤلفاته ونظرياته العديدة، وخطبه في المسائل السياسية والاتجاهات الاقتصادية، من أشهر مؤلفاته دراسات في مشكلة السيادة و السلطة في الدولة الحديثة، تنظر ترجمة عبد الوهاب الكيالي وأخرون: الموسوعة السياسية، مرجع سابق، ج5، ص383.

2)نقلا عن نهى بنت محمد: مفهوم الحرية السياسية في النظام الديمقراطي، رسالة ماجستير جامعة الإمام محمد بن سعود كلية الشريعة، 1434/1433هـ، ص17.

3)كارل ريموند بوبر واحد من أهم فلاسفة القرن العشرين في السياسة والاجتماع، ،إن لم يكن أهمهم على الإطلاق، نصيرا مخلصا للديمقراطية، صورة مضيئة لثراء الفكر، ومثال حي لخصوبة الفلسفة، اعتمدت كثير من دول أوربا الشرقية والصين واليابان على تدريس فكره في معاهدها العلمية، ولد في فيينا سنة 1902م، حضي في حياته من المجد والشرف مالم يحظ به إلا قلة من قادة الإنسانية، نال عدة أوسمة رفيعة في بريطانيا، والدانمرك، والنمسا، والو م أ، قضى حياته بين التفكير والتأليف والتدريس، من مؤلفاته منطق الكشف العلمي ،وأطروحته سيكولوجية التفكير، تنظر ترجمته عادل مصطفى: كارل بوبر مئة عام من التنوير، مؤسسة هنداوي سي آي سي المملكة المتحدة [د ط]2017م، ص12-19/ الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ج1، ص98.

4)كارل بوبر: في الحرية والديمقراطية، ت: عقيل يوسف عيدان، مركز الحوار والثقافة الكويت، ط1، 2009م، ص7.

أما حرية تقرير المركز السياسي فقد ارتبط بحق تقرير المصير الذي اختلف في تحديد مدلوله بحسب الفترات الزمنية والظروف الدولية، و بحسب الانتماء الإيديولوجي خصوصا بين النظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي، ولقد ادمج حق الشعوب في تقرير مصيرها في ميثاق الأمم المتحدة بفضل التعديل السوفياتي المقدم في مؤتمر سان فرانسيسكو[1]، حيث وافقت الدول الغربية على التعديل السوفيتي[2]في وقت كانوا يرفضون دمج هذا الحق في الصكوك الدولية، حتى لا ينفرد السوفيات في وضع مفهوم محدد لهذا الحق، ما يعني إلزام دول الاستعمار منح الاستقلال لمستعمراتها، لذلك لم يتعدّ مفهوم حق تقرير المصير المذكور في المادتين:1(ف2) أن يكون مبدأ عالمي مهم لتقدم الأسرة الدولية.

لذلك يمكن القول أن حق الشعوب في تقرير مصيرها يتخذ صورا عدة: فهو يعني حق الاستقلال، وحق الانفصال، وحق اختيار شكل الحكم الذي يتلاءم وآمال الشعوب، أي له مدلولان، مدلول واسع ويمكن أن نعبر عنه بالمدلول الداخلي: يعني لجميع الشعوب حق ثابت في اختيار نظامها السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي ومركزها الدولي والداخلي بملء حريتها، وأهم شيء فيه أنه يثبت أن لجميع الشعوب والأمم حرية تقرير مؤسساتها السياسية السيادية، وفي استغلال مواردها الاقتصادية، ورسم خطط تطورها الاجتماعي والثقافي، من أجل ذاتها دون تدخل، وأمّا المفهوم الضيق ويمكن أن نسميه البعد الخارجي، فيعني إقامة دولة مستقلة ذات سيادة بالنسبة للمستعمرات، أو الانفصال عن دولة أخرى أو الاندماج معها أو بقاؤها مستقلة[3].

1)انعقد في مدينة سان فرانسيسكو من 25أفريل-26جوان1945م،حضرته الدول دائمة العضوية في مجلس الأمن ماعدا فرنسا بحجة عدم حضورها في الأعمال التحضيرية، ينظر إسماعيل سعد الله: تقرير المصير السياسي، مرجع سابق، ص66-76.

2)من المفارقات العجيبة التي يذكرها السياسيون أن الاتحاد السوفياتي من أشد المدافعين عن حق تقرير المصير ومن أكثر المتضررين منه.

3)ينظر إسماعيل سعد الله: تقرير المصير السياسي، مرجع سابق، ص66-76.

إلّا أن ما يجب الإشارة إليه أن إعلان مؤتمر فيينا لحقوق الإنسان 1993م[1] كأهم وثيقة متعلقة بحقوق الإنسان في الربع الأخير من القرن العشرين بعد تأكيده في المادة 2 على حق جميع الشعوب في تقرير مصيرها، وهي بمقتضى هذا الحق تحدد مركزها السياسي بحرية، يؤكد على أنه وفقا لإعلان مبادئ القانون الدولي المتعلقة بالعلاقات الودية والتعاون بين الدول ووفقا لميثاق الأمم المتحدة يجب أن لا يعتبر هذا بأنه يرخص أو يشجّع أي عمل من شأنه أن يمزّق أو يمسّ كليا أو جزئيا السلامة الإقليمية، أو الوحدة السياسية للدول، ذات السيادة والمستقلة التي تتصرف على نحو يتماشى مع مبدأ المساواة وتقرير المصير للشعوب، وبالتالي لديها حكومة تمثل جميع السكان المنتمين إلى الإقليم دون تمييز من أي نوع.

ولعلّ الفارق الجوهري بين النظامين الشرعي والغربي، هو الانسلاخ عن الضوابط الدينية التي تحول دون طغيان ممارسة الحرية وتقديسها على الفطرة الإنسانية، وضرورة الاجتماع البشري، وهو من نفصله أكثر في المبحثين المواليين لأن الكلام عن الحرية عامة والحرية السياسية خاصة، بعيدا عن الأسس كلام لا معنى له، بل هو من لغو الحديث، فالأسس التي تقرر وفقها معنى الحرية هي جوهر الكلام.

1)انعقد في يونيو1993م بفيينا، وحضره أكثر من 7000شخص من مختلف الدول، دعا إلى إنشاء المفوض السامي لحقوق الإنسان وقد وافقت عليه الجمعية العامة للأمم المتحد بعد ستة أشهر، وعزز زخم إنشاء المحكمة الجنائية الدولية، وغيرها من المؤسسات، كما أكد على الكثير من قضايا حقوق الإنسان، وقد احتوى على مقدمة وأكثر من 100مادة مرتبطة بمختلف أنواع حقوق الإنسان.

المبحث الثاني: أسس حرية تقرير المركز السياسي للشعوب في الفقه الإسلامي.

إن بيان أهم الأسس والمبادئ التي يعتمد عليها في إقامة معالم الحرية ووضع حدودها وبيان ضوابطها في الإسلام من أكثر ما يجب بيانه، فهي تترجم للرؤيا الشمولية لحياة الفرد في المجتمع، وعلاقة المجتمع بالسلطة، وهي ليست وليدة صراعات فكرية، وثورات شعبية كما هو حال الفكر الغربي، وإن كان الإسلام لا يضيق ذرعا بكل ما هو نافع وجاد، لا يمس بكرامة الإنسان، وإنما هي نتيجة حكمة الإسلام في صياغة المبادئ التي تحكم المجتمع المسلم والدولة المسلمة، وفي هذا المبحث نعرض لأهم الأسس التي قامت عليها الحرية السياسية للشعوب في الفقه الإسلامي، حيث قامت على دعامتين كبيرتين، زاوجت في النظر إلى الإنسان بين خصوصية الذات الإنسانية وحتمية الاجتماع البشري، وهو ما نعرضه في مطلبين اثنين.

المطلب الأول: أسس حرية تقرير المركز السياسي باعتبار خصوصية الذات الإنسانية.

المقصود بخصوصية الذات الإنسانية كأساس أول للحرية السياسية، هو كرامة الإنسان في ذاته عند الله عزّ وجلّ، كرامته كفرد قبل أن تحكمه سنّة الاجتماع، فقد تأسّست الحرية السياسية للإنسان ذاتيا على جملة من القيم والمبادئ نذكرها في عدة فروع:

الفرع الأول: خضوع الإنسان للسنن الإلهية والقوانين الكونية.

واحدة من أبين هذه السنن سنة الاختلاف التي عمت كل المخلوقات: الإنسان، الحيوان، النبات، والجماد، وهو ما أشارت إليه آيات من الذكر الحكيم، قال تعالى:﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الألْبَابِ**﴾[1]، وقال تعالى:﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفاً أَلْوَانُهَا ۚ وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ (27) وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ**﴾[2]،

1)سورة آل عمران: الآية19.

2)سورة فاطر: الآية 27، 28.

وقال تعالى:﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ**﴾[1]، وقال تعالى:﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (118) إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ**﴾[2]، قال ابن عاشور عند تفسير هذه الآية: " ولكن الحكمة التي أقيم عليها نظام هذا العالم اقتضت أن يكون نظام عقول البشر قابلا للتطوح بهم في مسلك الضلالة أو في مسلك الهدى، على مبلغ استقامة التفكير والنظر والسلامة من حجب الضلالة...فلا جرم أن الله خلق البشر على نظام من شأنه جريان الاختلاف بينهم في الأمور، ومنها أمر الصلاح والفساد في الأرض، وهو أهمها وأعظمها ليتفاوت الناس في مدارج الارتقاء، ويسموا في مراتب الزلفى، إذ الاختلاف من مقتضى ما جبلت عليه العقول"[3]، ويشير بعدها إلى الاختلاف المذموم المحذر منه أنه: الاختلاف في أصول الدين الذي يترتب عليه اعتبار المخالف خارجا عن الدين، وإن كان من زعمه أنه من متبعيه[4]، أو الاختلاف والتفرق بعد مجيء البيّنات، والاختلاف المبني على التعصب المقيت للمذهب على حد تعبير صاحب المنار[5].

فالقرآن يقر بالتعدد والتنوع والاختلاف في الأديان والملل والنحل والآراء، بل عد ذلك من القوانين الدائمة والسنن الماضية، وآية من آيات الله تعالى الدالة على الحكمة التامة، والحجة البالغة، ليهلك من هلك عن بيّنة ويحى من حيي عن بيّنة، ولذلك فمن رام حمل الناس على دين واحد، أو رأي واحد بالإكراه فقد رام محالا، وطلب مستحيلا، فلم يبق إلا الإيمان بالتعدد والاختلاف ومحاولة التعايش[6]، فإذا كان الاختلاف حقيقة كونية في كل شيء، فلا مناص من تقريره في الآراء والأفكار، على مستوى الفرد والجماعة، فالاختلاف تقرير للحرية وتأسيس لها.

1)سورة الروم: الآية22.

2)سورة هود: الآية118، 119.

3)ابن عاشور: التحرير والتنوير مصدر سابق، ج12، ص188، 189.

4)المصدر نفسه ج12، ص189.

5)محمد رشيد رضا: تفسير المنار دار المنار مصر، ط4، 1367هـ، ج4، ص48، 49.

6)مخلوف داودي: المعارضة السياسية، مرجع سابق،ص113.

الفرع الثاني: تحقيق العبودية لله عزّ وجلّ بعيدا عن الإكراه في الدين.

لقد كان واضحا منذ فجر الإسلام أنه دعوة للحرية الإنسانية بمفهومها الشامل، فشهادة **أن لا إله إلاّ الله** نفي صريح لكل أنواع العبودية والخضوع لغير الله عز وجل، قال تعالى:﴿**وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ**﴾[1]، فالناس جميعا متساوون في إنسانيتهم وحريتهم، ولا سيادة لأحد على أحد، وإنما السيد هو الله وحده، وهو المستحق للطاعة المطلقة، ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم:«**لا يقولن أحدكم: عبدي وأمتي، كلكم عبيد لله، وكل نسائكم إماء لله، ولكن ليقل: غلامي وجاريتي، وفتاي وفتاتي**»[2]، وهذا توجيه نبوي في غاية الأدب، يغرس في النفوس معاني الذوق الرفيع، وهو يقرر أن لا عبودية إلا لله، وأن الحرية للجميع.

فالحرية في الإنسان أصل حتى لو طرأ عليه الرق، لذا قرر الفقهاء قاعدة "أن الأصل في الإنسان الحرية"، ولهذا جاء الإسلام بالدعوة إلى تحرير الرقاب، وجعل ذلك من أعظم القربات[3]، وأجل الطاعات، وقضى به في الكثير من الكفارات.

وقال الفقهاء: "إن الشارع متشوف للحرية" من خلال استقراء تصرفات الشريعة التي دلت على أن من أهم مقاصدها إبطال العبودية وتعميم الحرية، فحرية الاعتقادات أسسها الإسلام بإبطال المعتقدات الضالة، التي أكره دعاة الضلالة أتباعهم ومريديهم على اعتقادها بدون فهم ولا هدى ولا كتاب منير، وبالدعاء إلى إقامة البراهين على العقيدة الحقّة، ثم بحسن مجادلة المخالفين، وردهم إلى الحق بالحكمة والموعظة وأحسن الجدل، ثم بنفي الإكراه في الدين[4].

1)سورة آل عمران: جزء الآية64.

2)أخرجه البخاري: مصدر سابق، كتاب العتق، باب كراهية التطاول على الرقيق ...رقم:2552، ج2، ص222/مسلم مصدر سابق، كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها، باب حكم إطلاق لفظ العبد والأمة والمولى والسيد، رقم: 2249 ج2، ص1070، كلاهما عن أبي هريرة، واللفظ لمسلم.

3)حاكم المطيري: الحرية أو الطوفان، [د ب ط] 2003م، ص98.

4)ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص391، 396.

ومن هنا تظهر حقيقة هامة أنه لا تنافي بين معنى العبودية لله والحرية، فالعبودية الخالصة لله اقتضت الحرية بكل أطيافها من إطلاق للإرادات وتحرير للأفكار، ومن وفى بحق العبودية زالت عنه كل القيود، وتحررت إرادته، وجال فكره في الآفاق.

"وقد جربت قوة عقيدة الوحدانية في الماضي فأوجدت من العبيد أحرارا في أنفسهم، يتحملون الأذى في سبيل إيمانهم شاعرين أن السمو للعقل وحده، وفي الخضوع لله وحده فاستصغروا ملّاكهم لأن أولئك كانوا يسجدون للأحجار ويعبدون أوثانا ينحتونها بأيديهم، أما العبيد فإن خضعت رقابهم لا تخضع أرواحهم، وقد اتصلوا بالله سبحانه وأولئك انقطعوا عنه، ولذلك استهانوا بعذاب أبدانهم في سبيل ما استروحوه من الإدراك والسمو بأرواحهم"[1].

أما عدم الإكراه في الدين، وإتاحة الحرية الكاملة للأفراد أن يعتقدوا ما شاءوا من المعتقدات، فهي قاعدة قرآنية قطعية، دلّت عليها آيات الذكر الحكيم، منها قوله تعالى:﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾[2]،وهي قاعدة كبرى من قواعد دين الإسلام، وركن عظيم من أركان سياسته، فهو لا يجيز إكراه أحد على الدخول فيه، ولا يسمح لأحد أن يكره أحدا من أهله على الخروج منه[3]، فتقرر بصورة قاطعة شاملة أن الدين لا مجال فيه للإكراه، ولا يقوم على الإكراه ولا ينفع فيه الإكراه[4].

ويستدل من هذه القاعدة على مبدأ الحرية الكاملة بوجه عام في الشريعة، ذلك أن الله خالق الأكوان خلق الخلق من أجل عبادته، ولم يكره أحدا على عبادته، وكل هذا يدعم الحرية بكل أنواعها ويدعو إلى إقامتها، وهذه الآيات وأخرى تدّعم أصلا ثابتا في الشريعة الإسلامية، وهو سنة الابتلاء التي لا تقوم على الإكراه، وإنما تقوم على الاختيار المستند إلى سر التكليف بما أودع الله في الإنسان من عقل وحواس، وما كان من بعثة

1)محمد أبو زهرة: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، الدار السعودية الرياض، ط2، 1981م، ص25.

2)سورة البقرة: جزء الآية256.

3)رشيد رضا: تفسير المنار، مرجع سابق، ج3، ص39.

4)أحمد الرسوني: الفكر الإسلامي وقضايا السياسة، دار الكلمة القاهرة، ط1، 2013م، ص72.

الأنبياء والمرسلين مبشرين ومنذرين، قال تعالى:﴿**إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً (2) إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً**﴾[1].

الفرع الثالث: مبدأ الكرامة الإنسانية والخلافة في الأرض.

وهذا الأصل ثابت من أصول الخطاب القرآني، فبعد الدعوة لتوحيد الله ثنى بالإنسان وبين حقيقته، ووجوده وغايته وعلاقته بربه وبالأرض وبمجتمعه وبأخيه الإنسان[2]، وقد جاء تقرير هذا الأصل في آيات كثيرة، على أنحاء مختلفة، حيث خلقه الله سبحانه بيده، ونفخ فيه من روحه، وأسجد له ملائكة قدسه، وأودع فيه من الصفات وركب فيه من النواميس، وسخر له ما في السموات وما في الأرض تأهيلا له لعمارة الأرض وأداء لحق الخلافة، وقرر حرمة النفس، وكلها مقررات قرآنية ثابتة معلومة، تؤكد تكريم الله للإنسانية ليهدم القيم الجاهلية، التي كانت ومازالت تقوم عليها المجتمعات البشرية، كالطبقية والعصبية والقومية والعنصرية والاستبداد واستعباد الأقوياء للضعفاء، واستغلال الأغنياء للفقراء، واحتقار الرجال للنساء، إلى غير ذلك من المفاهيم الجاهلية التي أساءت للإنسانية، ولا شك أن هذا الأصل العقائدي هو الذي يعيد للإنسان مكانته وهويته التي فطره الله عليها، وبعد هذه الحقائق فلا نتعجب أن تكون حرية الإنسان مضرب أمثال القرآن، كما قال تعالى:﴿**وَضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لاَ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لاَ يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**﴾[3]، وسواء كان المراد بالأبكم الذي لا يقدر على شيء الوثن، والذي يأمر بالعدل هو الحقّ سبحانه على قول قتادة وغيره، أم كان المراد بالأبكم عبدا كافرا كان لعثمان أو أبي بكر، وقيل الأبكم أبو جهل، وأن الذي يأمر بالعدل إما عثمان أو أبو بكر أو عمّار بن ياسر رضي الله عنهم على أقوال ابن عباس وغيره [4]، فإن القـرآن لا يسوي بين من هو قادر تام التمييز، متكلم

1)سورة الإنسان: الآية2، 3.

2)والذي ما فتأت تطرح حوله أسئلة عديدة، وهي أسئلة لا جواب لها في غير عقيدة دينية، تجمع للإنسان صفوة عرفانه بدنياه وصفوة إيمانه بغيبه المجهول، تجمع له زبدة الثقة بعقله، وزبدة الثقة بالحياة، حياته وحياة سائر الأحياء والأكوان، ينظر: العقاد: موسوعة العقاد –القرآن والإنسان، دار الكتاب العربي بيروت، [د ط] 1971م، ص219 وما بعدها.

3)سورة النحل: الآية76.

4)ينظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج13، ص286.

كامل التصرف مالك لحريته، يعلم ماله وما عليه، ناطق بالحق، آمر بالعدل، وهو على صراط مستقيم، وبين إنسان عاجز عن التصرف، ضعيف معطل الحواس، بليد المشاعر، مسلوب الإرادة، ضيق المدارك، فاقد لحريته، عالة على غيره[1].

ومن إشارات القرآن في هذا المعنى أن الجيل الذي ينشأ في أجواء العبودية والقهر والذل للبشر غير مؤهل للعمارة والحضارة، لذلك يرى ابن خلدون أن ما قصه القرآن من حكم الله عزّ وجلّ على بني إسرائيل بالتيه أربعين سنة، "أن حكمة ذلك التيه مقصودة، وهي فناء الجيل الذين خرجوا من قبضة الذل والقهر والقوة وتخلقوا به وأفسدوا من عصبيتهم، حتى نشأ في ذلك التيه جيل آخر عزيز لا يعرف الأحكام والقهر ولا يسام بالمذلة، فنشأت بذلك عصبية أخرى اقتدروا بها على المطالبة والتغلب، ويظهر من ذلك أن أربعين سنة أقل ما يأتي فيه فناء جيل ونشأة جيل آخر، سبحان الله الحكيم العليم"[2].

وهو المعنى الذي نص عليه صاحب المنار بقوله: "إن الشعوب التي تنشأ في نهد الاستبداد، وتساس بالظلم والاضطهاد تفسد أخلاقها، وتذل نفوسها ويذهب بأسها، وتضرب عليها الذلة والمسكنة، وتألف الخضوع، وتأنس بالمهانة والخنوع، وإذا طال عليها الأمد تصير هذه الأخلاق موروثة ومكتسبة... فعلينا أن نعتبر بهذه الأمثال التي بينها الله لنا، ونعلم أن إصلاح الأمم بعد فسادها بالظلم والاستبداد، إنما يكون بإنشاء جيل جديد يجمع بين حرية البداوة واستقلالها وعزتها، وبين معرفة الشرائع والفضائل والعمل بها"[3]، فهذه بعض المعالم القرآنية التي تؤسس للحرية عامة، وللحرية السياسية على وجه الخصوص من حيث اعتبار خصوصية الذات الإنسانية التي خلقها الله عز وجل على هذه الحالة المعلومة لحكمة الاستخلاف والابتلاء الخاص وغيرها من الحكم الجليلة، وبعد بيان هذه المعاني ننتقل إلى الحديث عن أسس حرية تقرير المركز السياسي للشعوب باعتبار حتمية الاجتماع البشري في المطلب الموالي

1) مخلوف داودي: المعارضة السياسية، مرجع سابق،ص117.

2)عبد الرحمن ابن خلدون(732-808هـ) : مقدمة ابن خلدون، دار الفكر بيروت،[د ط] 1421هـ/2001م، ج1، ص177.

3)رشيد رضا: تفسير المنار، مصدر سابق، ج6، ص337، 338.

المطلب الثاني: أسس حرية تقرير المركز السياسي باعتبار حتمية الاجتماع البشري.

وهذه الحقيقة هي التي أشار إليها ابن خلدون بقوله: "إن الاجتماع الإنساني ضروري، ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بطبعه"[1]، ولما كان الأمر كذلك فإن الشّرع الحنيف وضع على هذه الحتمية أسسا، تعتبر ركائز وضرورات تنطلق منها الحرية السياسية في طريق بناء الدولة والمجتمع المسلم، وهو ما نوضحه في بعض الفروع.

الفرع الأول: ضرورة التدافع الإنساني.

قال تعالى: ﴿**وَلَوْلاَ دَفْعُ اللّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ**﴾[2]، قال سائر المفسرين: لولا دفع الله المؤمنين والأبرار على الكفار والفجار، لهلكت الأرض بمن فيها[3]، ولكنه تعالى يدفع فساد بعضهم ببعض، فلا تفسد الأرض، وينتظم به مصالح العالم وتصلح أحوال الأمم[4]، ولولا ذلك لفسدت الأرض لأن الكفر كان يطبقها ويتمادى في جميع أقطارها، ولكنه تعالى لا يخلي زمانا من قائم يقوم بالحق ويدعو إلى الله تعالى، إلى أن جعل ذلك في أمة محمد صلى الله عليه وسلم[5]، وقال تعالى: ﴿**وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً**﴾[6]، فدلت هاتان الآيتان علـــى سنة من سنن الله عز وجل، وهي سنة التدافع في الأرض، هذه السنة التي تحمل في مكنونها الحرية بكل أنواعها، حرية البناء لا حرية الهدم، حرية الإصلاح لا حرية الفساد، الحرية التي تحط بنا في معاني البر والخير، لأن الأرض لله يورثها عباده الصالحين.

---

1)عبد الرحمن ابن خلدون(732-808هـ) : مقدمة ابن خلدون، دار الفكر بيروت، ج1، ص57.

2)سورة البقرة: جزء الآية251.

3)أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت516هـ): معالم التنزيل، ت: بعض العلماء، دار طيبة الرياض،[د ط]،1409هـ، ج1، ص308.

4)شهاب الدين أبو الثناء محمود بن عبد الله الآلوسي(ت1270هـ) : روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ت: ماهر حبوش، مؤسسة الرسالة بيروت، ط1، 2010م، ج3، ص376.

5)أبو حيان الأندلسي محمد بن يوسف(745هـ): البحر المحيط، ت: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 1993م، ج2، ص279 .

6)سورة الحج: جزء الآية40.

والحرية لا يفهمها إلا أصحاب النفوس الكبيرة، فهي ليست حرية العدم والتشرذم، بل هي حرية الوجود والتعاون: "وهي حركة صراع العقائد في سبيل تحقيق مجتمع أفضل، وهي قضية الإنسان منذ بدأ وعيه، وهي من طبيعته وصراعه في الحياة متحديا ومناضلا في كل المحاولات الفاعلة لمصيره، كما أن التاريخ حافل بالتناقض في هذا الصراع بين الإنسان"[1]، وهي بهذا المعنى تجعل من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبات مقدسة، وفروضا شرعية، لا نوافل تطوعية، وهو عنصرنا الموالي.

الفرع الثاني: واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[2].

وننقل هنا كلام حجة الإسلام وهو يبين جوهرية المبدأ في دين الإسلام، حيث يقول: "إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين، وهو المهمة التي ابتعث الله لها النبيين أجمعين ، ولو طوي بساطه وأهمل علمه وعمله لتعطلت النبوة، واضمحلت الديانة، وعمت الفترة، وفشت الضلالة، وشاعت الجهالة، واستشرى الفساد، واتسع الخرق، وخربت البلاد، وهلك العباد، ولم يشعروا بالهلاك إلى يوم التناد"[3]، وهذا التوصيف من حجة الإسلام مستنبط من تضافر الأدلة الشرعية على ذلك، فالقرآن الكريم دل في مواضع كثيرة بصيغ مختلفة على قداسته، حملا للعقول والنفوس عليه، نقتصر على بعضها، منها:

---

1)عزيز العرباوي: مفهوم الحرية في الإسلام وفي الفكر الغربي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، [د ط]، 2016م، ص4.

2) هذا المبدأ جعله بعض المعاصرين قاعدة يتأسس عليها مبدأ التكافل الاجتماعي، ينظر: محمد رفعت عثمان: الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، دار الضياء القاهرة، ط4، 1991م، ص128 وما بعدها.

أما العلماء القدامى فيتكلمون عن المبدأ أثناء الحديث عن مؤسسة الحسبة فهذا الإمام الماوردي يعرف الحسبة بأنها:" أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا أظهر فعله". ينظر: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ت: أحمد مبارك البغدادي، دار ابن قتيبة الكويت، ط1، 1989م، ص315.

أما ابن القيم فبعد أن يبين أن الحكم بين الناس في النوع الذي لا يتوقف على الدعوى هو المعروف بولاية الحسبة يقول: "وقاعدته وأصله: هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي بعث الله به رسله، وأنزل به كتبه، ووصف به هذه الأمة، وفضلها لأجله على سائر الأمم التي أخرجت للناس، وهذا واجب على كل مسلم، وهو فرض كفاية، ويصير فرض عين على القادر الذي لم يقم به غيره من ذوي الولاية والسلطان، فعليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم، فإن مناط الوجوب هو القدرة، فيجب على القادر مالا يجب على العاجز". ينظر ابن القيم: الطرق الحكمية، مصدر سابق، ص622.

3)الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج2، ص368 .

أولا: قوله تعالى:﴿**وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾[1]، ففي الآية بيان الإيجاب، وهو ظاهر الأمر، وفيه أن الفلاح منوط به، وفيه بيان أنه فرض كفاية، وذكر القرطبي: أنّ "**من**" يحتمل أن تكون للجنس، أي لتكونوا كلكم كذلك، ويحتمل أن تكون للتبعيض وهو الصحيح، حيث يدل على أنه فرض كفاية، ولا يتعين إلا بعد التمكين في الأرض[2]، ومثله ذكر الزمخشري، وأشار إلى لطيفة أخرى بقوله:" قلت الدعاء إلى الخير عام في التكاليف من الأفعال والتروك، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر خاص، فجيء بالعـام ثم عطف عليه الخاص إيذانا بفضله، كقوله"**والصلاة الوسطى**"[3].

ثانيا: قوله تعالى:﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ**﴾[4]، ووجه الدلالة من الآية أن الله أثبت الخيرية للأمة بشرط قيامها بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولقد ثبت في أصول الفقه أن ذكر الحكم مقرونا بالوصف المناسب، يدل على أن ذلك الحكم معلل بذلك الوصف[5].

ثالثا: قوله تعالى:﴿**لَيْسُواْ سَوَاءً ۗ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ (113) يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُوْلَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ**﴾[6]، فلم يشهد لهم بالصلاح بمجرد الإيمان بالله واليوم الآخر حتى أضاف إليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو حال المؤمنين في قوله تعالى:﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ ۚ أُوْلَئِكَ**

1)سورة آل عمران: الآية104.
2)القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج5، ص253.
3)الزمخشري: الكشاف، مصدر سابق، ج1، ص606.
4)سورة آل عمران: الآية110.
5) الطبري: جامع البيان عن تأويل القرآن، مصدر سابق، ج5، ص674.
6)سورة آل عمران: الآية113، 114.

سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[1]، لذلك من هجر هذه الفريضة يلحقه ما لحق بني إسرائيل من اللعن الإلهي، وهو غاية التشديد في العقاب كما أشار القرآن، فهذه الآيات الهاديات وغيرها من الآيات والأحاديث النبوية في الموضوع تؤسس لحرية الرأي السياسي البنّاء، الذي كنّا معه خير أمة أخرجت للناس، وما فتئت الأمة كذلك حتى تركت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما تركتهما رغبة أو تهاونا بأمر الله تعالى، بل مكرهة بدخولها مرحلة الاستبداد السياسي في بداية العهد الأموي، وهو العهد الذي تغيرت معه عدة حقائق[2].

فقد كانت أيام الخلافة الراشدة كما ذكر المودودي:"حيث سلب المسلمون حريتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في حين أن الإسلام لم يجعلها لهم حقا وكفى، بل فرضها عليهم فرضا، فانضباط المجتمع الإسلامي ودولته وسيره في الوجهة السليمة كان مرهونا بيقظة ضمائر الناس وتحرر ألسنتهم،...هذه الحرية كانت مصونة ومكفولة للناس أيام الخلافة الراشدة على أكمل وجه، ولم يكن الراشدون يسمحون بها وكفى، بل كانوا يحثون رعيتهم عليها"[3]، ومن هنا ارتبطت الحرية السياسية بفريضة الأمر بالمعروف، وفرضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليست على نسق الوجوب المجرد فحسب، بل هي صورة النصيحة الصادقة التي اقتضتها الأخوة الإيمانية، وهو عنصرنا الموالي.

الفرع الثالث: واجب النصيحة.

وهي في اللغة من الفعل نصح، ونصح الشيء خلص، والناصح: الخالص من كل شيء، والنصح نقيض الغش، ونصحه نصحا ونصيحة ونَصَاحة، والأفصح نصح له، كما قال تعالى على لسان نوح عليه

1)سورة التوبة: الآية71.

2)وهي فروق بين الخلافة والملك، وكأننا نعيشها اليوم وهي: التغيير في قانون تنصيب الخليفة، التغيير في طريقة عيش الخلفاء، التغيير في وضع بيت المال، زوال حرية الرأي، زوال استقلالية القضاء، انتهاء حكومة الشورى، ظهور العصبيات القومية، زوال سيادة القانون، ينظر: أبو الأعلى المودودي: الخلافة والملك، شركة الشهاب الجزائر،[د ط، د ت] ، ص99- 111.

وهي ملامح مرحلة الخطاب السياسي المؤول الذي حصل بعد الخلافة الراشدة، حيث صودر حق الأمة في الرأي والمشاورة على حد توصيف حاكم المطيري، ينظر: تحرير الإنسان، مرجع سابق، ص554 وما بعدها.

3)المودودي، المرجع السابق ، ص104، 105.

السلام:﴿**أُبَلِّغُكُمْ رِسَالاَتِ رَبِّي وَأَنصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ**﴾[1]، وهي قول فيه دعوة إلى إصلاح ونهي عن فساد[2]، وأما عن معناها فقال ابن الأثير: "هي كلمة يعبر بها عن جملة، وهي إرادة الخير للمنصوح له، وليس يمكن أن يعبر عن هذه اللفظة بكلمة واحدة تحصـــرها وتجمع معناها غيرها"[3]، وجاء في معالم السنن:" أنها من وجيز الأسماء ومختصر الكلام"[4].

والنصيحة مبدأ إسلامي عام في إرادة الخير للناس وحضهم عليه، ونهيهم عن الفساد، وهي مبدأ إيماني يحمل قيما سياسية واجتماعية كما سيأتي في الأحاديث، إذ هي دعوة العامة لما فيه الخير والصلاح في الدنيا والآخرة، جاءت الآيات لتؤيد مبدأ النصيحة، وتؤصله من الناحية الشرعية، وتجعله جزءا من رسالة الأنبياء، قال تعالى على لسان هود:﴿**قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ أُبَلِّغُكُمْ رِسَالاتِ رَبِّي وَأَنَاْ لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ**﴾[5]، وجاء على لسان صالح عليه السلام:﴿**فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَكِن لاَّ تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ**﴾[6]، وجاء على لسان شعيب عليه السلام:﴿**فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَكِن لاَّ تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ**﴾[7]، وإنها قمة المأساة وذروة الملهاة ألا يقبل الناس نصح الناصحين الأمناء، لقد قالها صالح بعدما حمّ القضاء وحلّ البلاء، ونزل القدر المحتوم، كما قالها الصادق المعصوم لأهل بدر، هذا هو منطق الحق ينساب انسياب الماء الطهور، وينبلج انبلاج

1)سورة الأعراف: الآية62.

2)ابن منظور: لسان العرب، مصدر سابق، باب النون، ج6، ص4438/ مجمع اللغة العربية مصر: المعجم الوجيز، مجمع اللغة، ط1، 1980، ص618.

3)مجد الدين أبو السعادات المبارك محمد بن ابن الأثير الجزري (ت606هـ): جامع الأصول في أحاديث الرسول، ت: عبد القادر الأرناءوط، مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، دار البيان،[د ب، د ط]، 1972م، ج11، ص558.

4) أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي (ت 388هـ): معالم السنن، دار الطباخ حلب، ط1، 1934م، ج4، ص126.

5)سورة الأعراف: الآية67، 68.

6)سورة الأعراف: الآية79.

7)سورة الأعراف: الآية93.

الضوء يبدد غياهب الظلمات في هدوء وطمأنينة، ويمحو فلول الدجى في ثبات وشموخ ورسوخ، ولكن أهل الباطل دائمـــــا مصابين بالإفلاس الفكري والجدال العقيم[1].

كما دلت السنة المطهرة على النصيحة، بعدة أساليب، منها ما رواه تميم الداري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال:«**الدين النصيحة**»، قلنا لمن؟ قال:« **لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم**»[2]، قال النووي: "وما قاله جماعة من العلماء أنه أحد أرباع الإسلام –أي أحد الأحاديث الأربعة التي يدور عليها الإسلام– فليس كما قالوه بل المدار على هذا وحده،...وأما النصيحة لأئمة المسلمين فمعاونتهم على الحق، وطاعتهم فيه وأمرهم به، وتنبيههم وتذكيرهم برفق ولطف، وإعلامهم بما غفلوا عنه ولم يبلغهم من حقوق المسلمين"[3]، وحديث جرير بن عبد الله قال: «**بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم على إقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والنصح لكل مسلم**»[4].

فدلت هذه النصوص من الكتاب والسنة،على قيمة النصيحة في البناء الحضاري للأمة في جميع مناحي الحياة، وأنه يجب على المسلم أن لا يتجرد تصرفه عن هذا المعنى، الذي تتأسس عليه الحرية السياسية للأفراد والجماعات انطلاقا ووصولا، تأسيسا وممارسة، انطلاقا بحيث لا يمكن التزام النصيحة في جو الاستبداد والقهر وتكميم الأفواه والوعد بالسجون والمعتقلات، ووصولا بحيث يجب استحضار رقابة الشارع في ممارسة الحرية السياسية باختيار أفضل الأنظمة السياسية التي تحقق معنى الخلافة وكرامة الإنسان المسلم في ظل مقاصد الشريعة، وإقامة الأمة الوسط التي تشهد الشهود الحضاري.

1)عبد الحميد كشك: في رحاب التفسير، المكتب المصري الحديث، [د ط،د ت]، ج8، ص1339.

2)مسلم: الصحيح، مصدر سابق، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، رقم:95، ج1، ص44، ولم يخرجه البخاري وجعل كلماته عنوان الباب، ورواه بعض أصحاب السنن.

3)محي الدين أبو زكرياء يحي بن شرف النووي: المنهاج شرح مسلم بن الحجاج، المطبعة المصرية الأزهر، ط1، 1929م، ج2، ص37.

4)البخاري: الصحيح، مصدر سابق، كتاب الإيمان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: الدين: النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم، وقوله تعالى: "إذانصحوا لله ورسوله" رقم: 57، وأطرافه في عدة مواضع ج1، ص36/ مسلم: الصحيح، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، رقم:97، ج1، ص45، وأخرجه الترمذي وأبو داود والنسائي بصيغ مختلفة.

إن هذه الأسس المتينة التي بُني عليها المجتمع المسلم، والتي يجب أن تحكم العلاقة بين الرئيس والمرؤوس، تجعلنا نقول: بأن الحرية السياسية للشعوب ليست مطلقة من كل قيد، بل هي فريدة من نوعها، فبالإضافة إلى هذه القواعد التي تقوم عليها يجب أن تنضبط بجملة من الضوابط أهمها:

ألا تتجاوز المبادئ التي تتسم بالثبوت والجمود والتي لا تتغير بتغير الزمان والمكان، ويجب المحافظة على النظام العام والآداب العامة للمجتمع للمسلم والدولة المسلمة.

يجب أن تمارس في إطار الخلق الإسلامي المستمد من العقيدة الإسلامية، التي تنظم أطرها وترسم غايتها، معتبرة الحياة الآخرة الحياة الحقيقية التي يحاسب فيه العباد على أعمالهم.

كما يجب أن تقترن الحرية السياسية بالمقاصد الحسنة، والنوايا الصادقة، لأنه كما هو مقرر النّية شطر العمل، وهي أساس قبوله أو ردّه، وبعد عرضنا لبعض أهم أسس حرية تقرير المركز السياسي في الفقه الإسلامي ودعائمها، ننتقل للبحث عن أسس حرية تقرير المركز السياسي في الفكر الغربي والقانون الدولي العام في المبحث الموالي.

المبحث الثالث: أسس حرية تقرير المركز السياسي للشعوب في الفكر الغربي.

تعتبر المدارس الفكرية والفلسفية التي عرفها الغرب خلال القرون الأخيرة من الألفية الثانية مع الثورات الشعبية التي عاشتها الكثير من الدول نواة القانون الدولي العام، الذي ما فتئ في التطور، متجها نحو تكريس حقوق الإنسان وحمايتها، ولو على مستوى التنظير، حيث توجهت السياسة الدولية بعد الحرب العالمية الثانية خلال النصف الثاني من القرن المنصرم، إلى صياغة الكثير من الإعلانات والعهود التي تؤسس لحقوق الإنسان وحرياته، وخاصة الحرية السياسية التي ارتبطت بالفكر الديمقراطي والسلطة[1]، كنتيجة لنظريات فكرية وفلسفية خلال دورات التاريخ المتعاقبة، وهو ما نقف عليه في هذا المبحث، حيث نقدم لمحة عن الحرية السياسية في الفكر الغربي في المطلب الأول، وأسس الحرية السياسية في المذاهب الفلسفية في مطالب متتالية.

المطلب الأول: لمحة عن الحرية السياسية في الفكر الغربي.

أكد عدد من الباحثين على أن أول ظهور بارز للحرية في الفكر الغربي كان مع القرن السادس عشر، حيث انعطفت الحياة انعطافا حادا، خاصة في الحياة الفكرية والسياسية، حيث برزت ظاهرة نقد الدين، والثورة على تعاليمه[2]، وتجلت في تيارين أساسيين هما: التيار الرّبوبي أو ما يسمى بتيار الدين الطبيعي، الذي يرى بأن

---

1)أي وجود دولة على حد تعبير عبد الإله بلقزيز:" فقد تكون الدولة أعظم اختراع إنساني في التاريخ لأنها مكنت المجتمعات من أن تقوم، ومن أن تحسن تنظيم نفسها وتحصيل شروط بقائها، وتأمين أمنها في الداخل والخارج، فكما نهض الدين بدور سقل وجدان الأفراد...كذلك نهضت الدولة بدور تهذيب سلوك الجماعات وترشيده وضبط انفلاتاته، التي ينجم عنها عدوان على الآخرين، ولولا الدولة لكانت الحياة الاجتماعية جحيما لا يطاق، بل لكان فناء النوع الإنساني، هذا ليس غزلا في الدولة، إنه تقرير حقيقة موضوعية وتاريخية، وقد لا يعرف قيمة الدولة إلا من عاش تجربة غياب وانفلات الفوضى من كل عقال، كما حالة المجتمعات المنغمسة في حروب أهلية"، ينظر عبد الإله بلقزيز: الدولة والمجتمع، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008م، ص16.

2)للتوسع في الفكرة أكثر ينظر مقال الأستاذ عمّار جيدل: العولمة في عالم متعدد دينيا، مجلة الصراط: كلية العلوم الإسلامية الجزائر العاصمة، ع25، 1433هـ /2012م، حيث تطرق صاحبه إلى قضية مهمة، وهي تلك الآراء التي تعتبر الدين قوة تدمير تغذي التعصب والإقصاء والعنف، والبشرية من غير أديان أحسن حالا منها به، فمن غير دين سيكون الوضع أحسن، والعلاقات أكثر إنسانية، موضحا نسبية هذا الطرح الذي يقترب من الصواب عند التركيز على الصفحات المظلمة في تاريخ الإنسانية، مبررا أحقية هذا الطرح في ابتعاد تصرفات المتدينين عن الأنموذج الذي يبشرون به، سواء في المسيحية أو في الإسلام بالنسبة للبعض، وقد أصبح مشكلة حقيقية بالنسبة للديمقراطيات العربية العلمانية، فتحول من قوة إقناع بالحجة إلى الإقناع بالقوة، فهل يمكن بعد كل هذا القول بأن الدين هو جذر الشر، حيث انتهى صاحبه بأنه رغم كون الدين مصدر الكثير من التصرفات الرعناء، سواء مع المخالف في الدين الواحد أو المخالف من أهل الأديان الأخرى، فإن الدين يمثل أكبر القوى الإيجابية في العالم، وهو أحسن طريقة لضمان التأثير الايجابي للإيمان المفّعل، لما له من حكمة تثقيفية جيدة، يمثل الدين قاطرة السيطرة على قيم

الإنسان مستقل بعقله في علاقته مع الله، ولا يحتاج إلى إيمان أو نبوة أو كتاب مقدس، وثانيهما التيار الإلحادي، الذي تقوم فكرته على عدم الإيمان بالله جزما أو شكا، وقد اشترك هذان التياران معا في الحرب على الدين لتهم كثيرة، وقد بلغت درجة عالية مع الثورة الفرنسية التي كان من شعاراتها "اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس".

وانتهى الغرب في معركته إلى وجوب تحييد الدين أو انزوائه في حدود ضيقة، وأُبعدت الكنيسة عن مجالات الفكر والإبداع، حتى تعامل الفكر الغربي مع الإنسان في حدود المادية البشرية، وأصبحت تبنى التصورات عن الحرية على أساس الحق الطبيعي، الذي يعني أن الإنسان يستحق هذه الحقوق والحريات بوصفه إنسانا، ويستمدها من طبيعته الإنسانية فقط، أو على أساس نظرية العقد الاجتماعي، وهي بدورها قائمة على فكرة الحق الطبيعي، أو على أساس المنفعة المادية التي تشرعن فعل الإنسان بحسب ما يحقق له من منفعة مادية فقط، وتحييد كل الأبعاد الدينية والإلهية والميتافيزيقية، وتشكل في ظل هذه المذاهب والأفكار بعد آخر له الأثر البليغ في رسم خارطة الحرية،-بعد تحييد الدين-وهو تغليب الحرية الفردية، إلى حد تأليه الفرد، وهو ما يمكن الوقوف عليه من خلال تفكيك التداول الغربي لمسألة الحرية الذي انعكس على وثائق حقوق الإنسان الدولية والإقليمية[1].

المطلب الثاني: الأساس الطبيعي للحرية السياسية.

ملخص هذه النظرية وجود مجتمع طبيعي يعيش الأفراد فيه، وهو أسبق من المجتمع المدني أو السياسي، يحتكم أفراده إلى نظام عام صادر عن الله، تفسره السنّة الطبيعية[2]، وهو مركوز في القلوب، وهو في الحقيقة فكرة لجأ إليها أساتذة الفكر السياسي في أوربا قديما، كأداة لمقاومة الطغيان والذود عن حقوق الأفراد وحرياتهم،

الحكمة والاعتدال والشفقة والرحمة، في عالم يصبح حزينا وقاسيا بفقدها ، فالدين هو قلب الرحمة، وبفقده يصير العالم باردا ومن غير قلب، ينظر ص120-123.

1)ناصر بن سعيد بن سيف السيف: أسس الحرية في الفكر الغربي، مرجع سابق، ص24-30.

2)أن التحول الأوربي نحو التفكير المادي، وإلغاء ما وراء المادة-الغيب- جعلهم يسمون هذه المنحة الربانية حقوقا طبيعية أو حقا طبيعيا، فحلت فكرة الطبيعة محل الاعتراف بفضل الله تعالى على الإنسان، وهي كنظرية التطور والارتقاء تماما في الإلحاد.

ما مهد لظهور نظريات استقت منها الكثير من المبادئ، والتي بدورها مهدت للثورة الفرنسية التي نصت على الكثير من الحقوق الطبيعية[1].

ورغم ظهور المسيحية كحلقة ربط بين الفكر اليوناني والروماني، وما جاءت به من مفاهيم سياسية جديدة، ظلت مشدودة إلى نظرية القانون الطبيعي كنقطة انطلاق في بناء أفكارها السياسية، معتبرة إياها تجليا لإرادة الإله، الذي خلق الإنسان والطبيعة، حيث انتقصت من قيمة العقل، وأعطت لنفسها صلاحية استنباط مختلف المبادئ، وظلت فكرة القانون الطبيعي بروافدها المتعددة من الأصول المؤسسة لفكرة حقوق الإنسان في الفكر الغربي والسياسي خاصة، حتى ظهور القانون الوضعي[2].

تستمد هذه النظرية جذورها من مفهوم القانون الطبيعي، الذي ترتبط به ارتباطا جدليا، فالحقوق الطبيعية للإنسان كالحياة الحرية والمساواة هي تشريع للقانون الطبيعي، باعتباره مصدرا أساسيا للحقوق الثابتة للأفراد، التي يستمدها من طبيعته الآدمية، وهي ثابتة لا يمكن أن تنتزع تحت أي ضرورة[3].

لذلك فالحقوق الطبيعية تقتضي اعتبار الحرية هي أساس الوجود الإنساني، لأنها سابقة للوجود القانوني والسياسي، فهي تولد مع الأفراد، وهي الصفة التي صاحبت ميلادهم، قبل أن يتحولوا إلى الاجتماع، فلا يمكن لهذا التحول مهما كان سببه أن يسلبهم خصائصهم الأولى.

وانتقد هذا الأساس بأن التعاطي مع الحرية على هذا المنحى يجعها مادية بحتة، مقطوعة عن كل ما يتصل بالأخلاق، أو الواقع أو أي ضابط معنوي يضبطها، كما أن هذا المنحى في التأسيس للحرية هو نوع من الدجل والخداع باسم الفكر والفلسفة، إذ متى كانت الطبيعة الجامدة مانحة للإنسان حقوقه وحرياته[4].

1) وهي تنسب إلى الفقيه الهولندي Grotius، وخلاصته أن الفرد هو محور هذا الوجود، وأن الطبيعة قد حبته بنظام أبدي لصيق بآدميته، يكتشفه العقل، ويسبق الدولة في الوجود، ويعتبر قيدا على سلطانها، ينظر:فضل الله محمد إسماعيل، سعيد محمد عثمان: نظرية القانون الطبيعي في الفكر السياسي الغربي، مكتبة بستان المعرفة، الإسكندرية مصر، [د ط]2006م، ص21.

2)محمد نصر مهنا: علوم السياسة الأصول والنظريات، مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية، [د ط]، 2009م، ص52.

3)صفاء الدين محمد عبد الحكيم: منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، [د ط]، 1999م، ص34.

4)ويل ديورن: قصة الحضارة، ت: زكي نجيب محمود، دار الجيل بيروت،[د ط]، 1998م، ص54، 55.

المطلب الثالث: الأساس العقدي–الاجتماعي– للحرية السياسية.

استندت الحرية السياسية حسب هذه النظرية إلى فكرة تفسير السلطة، وهو ما تبناه ثلاثة فلاسفة خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، حيث بعد اتفاقهم على العقد الاجتماعي كأساس للسلطة والحرية، اختلفوا في مضمونه على ما يأتي:

الفرع الأول: نظرية توماس هوبز(1558، 1679م).

حيث يرى أن تكوين الدولة لا يعدو أن يكون أمرا صناعيا، اعتمده الأفراد للخروج من حالة الفوضى إلى حالة التنظيم، عن طريق حاكم يختارونه بموجب عقد، يتنازلون له عن حقوقهم الطبيعية ولو استبد، ما دام يعتقد أنها في صالح الجماعة، أما قبل ذلك فالإنسان فاسد بطبعه، ذئب لأخيه الإنسان.

والواقع أن هوبز من خلال نظريته أراد الدفاع عن الحكم المطلق، الذي مارسته آل ستيوارت في انجلترا أمام المعارضة المطالبة بالحرية السياسية وغيرها من الحقوق، وعليه فنظريته لا يمكن اعتمادها نواة للحرية السياسية، ويبقى الجديد في فكره أنه غير أساس الحكم، من كونه سلطة إلهية مقدسة إلى اعتباره سلطة من صنع البشر، وبذلك قد مهد الطريق لمن جاء بعده[1].

الفرع الثاني:نظرية جون لوك(1632،1704م) [2].

يتفق لوك مع هوبز في فكرة العقد كوسيلة ينتقل فيها الأشخاص من حالة الفوضى إلى حالة الاستقرار والأمن، ويختلف معه في نقطتين جوهريتين: الأولى أنه يعتبر الإنسان عاقلا واعيا يبحث عن الطمأنينة والسلام، والثانية مركز الحاكم في العقد، فتنازل الأفراد عن حقوقهم الطبيعية للحاكم يكون في حدود القدر اللازم لقيام

1)إمام عبد الفتاح: توماس هوبز–فيلسوف العقلانية–، دار الثقافة للنشر والتوزيع مصر، [د ط]، 1985، ص381/عزيز العرباوي: مفهوم الحرية في الإسلام وفي الفكر الغربي–رؤية بانورامية– مرجع سابق، ص28.

2)ولد لوك بإنجلترا وكان أبوه محاميا مغمورا، اشتغل بالتعليم وقتا طويلا، ليتحول بعدها إلى التعرف على تعاليم الأرثوذوكسية الفلسفية الخالية من الحياة، والتي كانت سائدة في عصره، كما تعلم الطب، لكن شغف بدراسة الفلسفة، وهو أحد منظري نظرية العقد الاجتماعي، ينظر: محمود زكي نجيب: الموسوعة الفلسفية المختصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، ط1، 2013م، ج1، ص270 وما بعدها.

سلطته المركزية، مما يرتب عليهم واجب الطاعة في حدود العقد، وعلى الحاكم واجب الحماية والعدل، وأي إخلال منه يعرضه للعزل[1]، ولهذا قرر معظم علماء السياسة أن الفكر الليبرالي بدأ بمفهوم جون لوك للعقد في الجانب السياسي، حيث جعل للسلطة السياسية حدودا لا يمكن تجاوزها، وهي تلك التي ارتضاها الأفراد.

الفرع الثالث: نظرية جون جاك روسو(1712،1778) [2].

يعتبر صاحب النفوذ في الفكر السياسي الغربي، حتى قيل عن كتابه العقد الاجتماعي إنجيل الثورة الفرنسية، حيث يرجع روسو العلاقة بين الحاكم والمحكوم إلى العقد الذي أمضاه مجموع الأفراد، لينتقلوا به من الحياة الفردية الطبيعية إلى الحياة الجماعية السياسية بإرادة حرة نزيهة عن العيوب، إذ السلطة هي إرادة الجماعة، وطالما كانت السيادة مردها المجموع باعتباره كائنا مجردا لا يخضع للأهواء، وإنما يخضع للعقل، فإنه لا يتصور أن تكون سلطة الحكام إلا سلطة مقيدة، فهم لا يمارسونها إلا باسم الجماعة ولصالحها، فليس هؤلاء الحكام إلا وكلاء عن المجموع، ومن ثمّ يكون للأفراد حق عزل هؤلاء الحكام إذا استبدوا واعتدوا على حقوق وحريات الأفراد[3]، ويقرر روسو أن الأساس الأصلي والأول لكل الحقوق السياسية هو أن الناس ما أقاموا الرؤساء بينهم إلا ليكونوا لهم حماة، وليسوا سادة مسيطرين[4].

وانتقدت هذه النظرية في جملتها إلى كونها تقوم على فكرة الافتراض، البعيدة عن الحقيقة التاريخية والمنطق القانوني، الذي لا يمنع من قيام الحكم المطلق[5]، كما أن الحقوق والحريات السياسية لا يمكن التنازل عنها أو

---

1)عزيز العرباوي: المرجع نفسه، ص29/ماجد راغب الحلو: النظم السياسية والقانون الدستوري، منشأة المعارف الإسكندرية مصر، [د ط]، 2005م، ص104/شيخا إبراهيم عبد العزيز: النظام الدستوري اللبناني، الدار الجامعية بيروت لينان،[د ط]1983م، ص144.

2)فيلسوف فرنسي، قضى حياته متنقلا من بلد إلى بلد، ومن عقيدة إلى أخرى، ومن عمل لآخر، أحد منظري ومهذبي نظرية العقد الاجتماعي، من خلال كتابيه: العقد الاجتماعي، ونظرات في حكومة بولندا، حيث اعتبر روسو أن الحكومة ليست شرعية إلا إذا ظلت السيادة في يد الشعب، وقد كان لآراء روسو السياسية الأثر العميق في التاريخ الأوربي، خاصة الثورة الفرنسية التي اقتبست أنوار فكره، ينظر محمود زكي: الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص169، 170.

3)شيخا إبراهيم عبد العزيز: المرجع نفسه، ص204.

4)جون جاك روسو: العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، ت: عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث الدولية، بيروت،[د ط]، 2001م، ص16-22.

5)محمد رفعت عبد الوهاب، حسين عثمان: النظم السياسية والقانون الدستوري، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية مصر،[د ط] 1999م، ص38.

التعاقد عليها[1]، ثم إن هذه الأساس للحرية ينحوا بها إلى المادية، ويجردها من الدين والأخلاق كضابط مهم حال المجتمع الإسلامي، الذي يكون معه شقاء الفرد والأسرة والمجتمع، والسلطة والشعب[2]، لذا أقل ما يقال عنها: أنها نظرية مادية بحتة، ولكن رغم ما يقال عن هذه النظرية تبقى في المجتمع الغربي أهم رافد مد الثورات الغربية بروحها وحيوتها، في وضوح الحقوق والحريات، وفي تحقيق سيادة الشعب، من خلال إقامة الحكومات القانونية بدل الحكومات المستبدة، ولذلك قيل بحق أن نظرية العقد الاجتماعي أكبر أكذوبة سياسية ناجحة[3].

المطلب الرابع: الأساس النفعي للحرية السياسية.

نظرية المنفعة كمذهب فلسفي تعتبر المنفعة هي أساس الأخلاق[4]، وهي تتمثل في حصول اللذة وغياب الألم، وهو ما يجب أن يأخذه المشرع بعين الاعتبار، فيرى ستوارت ميل وهو أحد أقطابها في العصر الحديث:" أن اللذة والتحرر من الألم هما الشيئان الوحيدان المرغوبان كغايات، وأن كل الأشياء المرغوب فيها إما بسبب اللذة الكامنة فيها أو كوسيلة لزيادة اللذة وتجنب الألم، ويؤكد على أن مبدأ السعادة هو أساس الأخلاق، إذ الأفعال تكون صوابا بقدر ما تساعد على زيادة السعادة من حصول اللذة، وغياب الألم"[5]، ويعمم ميل هذا المبدأ في الحرية بمختلف أنواعها، فبعد أن عرض أفكار غيره من الفلاسفة، اعتبر مذهبه أولى المذاهب بالإتباع، حيث اعتبر أن ما يحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر قدر من الناس لأطول مدة أولى بالعناية والتنفيذ، خصوصا في علاقة المجتمع بالسلطة، وعلاقة الأغلبية بالأقلية، ويعتبر بنتام (1748-1832م) [6]في كتابه:

1)بسيوني عبد الغاني عبد الله: النظم السياسية والقانون الدستوري، منشأة المعارف الإسكندرية مصر، [د ط]، 1997م، ص60 .

2)ناصر بن سعيد بن سيف السيف: أسس الحرية في الفكر الغربي، مرجع سابق، ص39 وما بعدها.

3)سليمان الطماوي: النظم السياسية والقانون الدستوري، دار الفكر العربي، القاهرة مصر،[د ط]، 1988م، ص31 .

4)ويعتبر جيرمي بنتام وجون ستوارت ميل من أشهر رواد هذا المذهب.

5)جون ستوارت ميل: أسس الليبرالية السياسية، مرجع سابق، ص44.

6)جيرمي بنتام زعيم القائلين بمذهب المنفعة، ولد في لندن في أسرة علم وثراء، ما أهله للإقبال على مختلف المعارف، حيث اهتم بدراسة القانون وتأثر بمبدأ السعادة القصوى، ومن ذلك الحين كرس بنتام حياته لإقامة أساس علمي للتشريع والقضاء، من خلال كتابه **مقدمة لأصول الأخلاق والتشريع**، وهو كتاب يعبر عد فكر وفلسفة بينتام في مختلف نواحي الحياة، ينظر: محمود زكي نجيب: الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ج1، ص96، 97.

"مقدمة لأصول الأخلاق والتشريع"، أن اللذة والألم هما سلطان الإنسان، يتحكمان فيه تحكما يشمل كل ما نفعله وكل ما نقوله وكل ما نفكر فيه من أمور[1]، ويؤكد بنتام مع أستاذه ميل أن المنفعة هي معيار حل كل المشكلات الاجتماعية، ويجب أن تفهم بأسمى معانيها، وهي تلك المؤسسة الحاكمة على كافة المصالح الدائمة للإنسان باعتباره كائنا يصبو إلى التقدم والحسن[2]، فيقوم هذا التنظير على اعتبار صحة الأعمال وحسنها مرهون بالنتائج المترتبة عليها، فأخضعت هذه النظرية كل شيء لمبدأ المنفعة، وجعلت النتيجة معيار الحكم على الأفعال، وأنكرت هذه النظرية وجود حقائق موضوعية وقيم مطلقة.

وانتقد هذا المنحى في التأسيس للحرية شأن جميع الفلسفات التي تنطلق في تقرير نظرياتها وآرائها من أسس خيالية، غير مسلمة لدى جميع الناس، إذا أعطيت حقها وتميز ما فيها من حق وباطل، فإنها تدل على الباطل والفساد ومجانبة الصواب، وهي نظرية قاصرة من عدة جوانب، حيث أنكرت كل القيم الأخلاقية التي هي من صميم التركيبة الإنسانية، ولها أصول ضاربة في الأعماق، كما أنه إنكار للقيم والمبادئ التي أقرها الشرع وجهلنا وجه الحكمة فيها لقصور في معرفتنا مع اعتقادنا أن الخير كل الخير فيها، ثم إن المسلم ينظر إلى اللذة في مجموعها، ولا يرضي أبدا أن ينال ما يناله غيره من اللذات المادية، إذا كان الثمن انتكاسة الفطرة، بل إن منتهى لذاته لذات روحية تجعله يحيا حياة طيبة في رحاب الإيمان.

وبعد عرضنا لأهم الأسس التي تقوم عليها الحرية بمفهومها العام في الفكر الغربي، وما خلفت من آثار وخيمة في الفكر والاقتصاد وغيرها، ونقتصر هنا على الإشارة إلى آثارها السياسية، المتمثلة في ظهور الليبرالية السياسية كمذهب سياسي يرى من المستحسن ترسيخ استقلالية السلطة التشريعية والسلطة القضائية عن السلطة التنفيذية، مع إعطاء المواطنين أكبر قدر من الضمانات في مواجهة تعسف الحكومة، وتعتبر الديمقراطية صورة ذلك كله، وهو ما سنقف عليه في فصل مستقل.

1)ينظر: محمود زكي نجيب: المرجع نفسه ج1، ص97.

2)ينظر: عطية نعيم : في النظريات العامة للحريات الفردية، الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة، [د ط] 1965م، ص42، 43.

خلاصة الفصل الأول.

بعد عرضنا لمفهوم الحرية السياسية وأسسها في المنظورين الشرعي والوضعي يمكن أن نخلص إلى مجموعة من النقاط نشير إليها كما يلي:

1– أن الفقهاء المتقدمين رغم تناولهم لعلاقة المحكوم بالحاكم من خلال البيعة والشورى، لم يعبروا عن الحرية السياسية، فكان حديثهم عن السياسة قاصرا على تصرفات الحاكم من خلال حديثهم عن السياسة الشرعية.

2– قامت الحرية السياسية في الفقه الإسلامي على دعامتين كبيرتين، وهما ضرورة الموازنة بين خصوصية الذات الإنسانية، وضرورة الاجتماع البشري، كصورة مقررة أصالة لما يجب أن تكون علية علاقة الراعي بالرعية، لترسم نموذج الدمج بين الواقعية والمثالية.

3– أن تقرير الحرية السياسية للشعوب في القانون الدولي العام كما هو الآن كانت نتيجة صراع مستمر وطويل، أسهمت فيه المذاهب الفكرية المختلفة والثورات الشعبية.

4– استحالة المطابقة والتقارب بين التصور الإسلامي والتصور الغربي للحرية السياسية، لأن الاختلافات بينهما جوهرية وعميقة إلى أبعد الحدود، ولا يعني ذلك أنه ليس بينهما أي اشتراك، بل إن التصور الغربي يتضمن قدرا كبيرا من الحق في قضية الحرية، واستحالة المطابقة ليس خاصا بقضية الحرية السياسية فحسب، وإنما هو شامل لكل حقوق الإنسان، وهو امتداد للتباين بين المنظورين الإسلامي والغربي للكون والحياة[1].

1)والجدل الفكري الإسلامي في قضية الحرية هو في الحقيقة استمرارية للنقاش في كثير من القضايا الوافدة على العالم الإسلامي، شأن الديمقراطية، وما تتضمنه من مبادئ متنوعة كسيادة الأمة وسيادة الشعب وغيرها من القضايا الفكرية والسياسية والاقتصادية الوافدة.

الفصل الثاني: آلية حرية تقرير المركز السياسي للشعوب في الفقه الإسلامي.

تمهيد وتقسيم.

يعتبر البحث في الآليات التي تؤسس لأحقية الشعوب وحريتها في إثبات دورها الفعال في الحياة السياسية للدولة في النظام الإسلامي من الأهمية بمكان، إذ تمتع الشعوب بقدر كبير من الحيوية السياسية يعطي ثمارا طيبة على مختلف الأصعدة ، من إحساس عميق بالكرامة الإنسانية على مستوى الفرد والجماعة، وشعور فياض بقيمة الإنسان في وطنه الذي يسعى جاهدا في خدمته واستقراره، الذي تظهر آثاره على مستوى الفرد والجماعة، وعلى مستوى الشعب والسلطة، إذ أن أسوأ ما يهدم الاجتماع السياسي هو الاستبداد من جهة الحاكم، والفوضى من جهة المحكوم كما يقال.

أنّ ذاكرة المسلم لا تزال مرحلة الخلافة الراشدة – بعد دولة النبوة- تمثل صورة الوعي الجمعي الإسلامي، وهي النموذج الذي تتوق إليه الشعوب المسلمة، وهي المراحل المباركة التي أخبر عنها النبي صلى الله عليه وسلم وأمرنا بالإقتداء بها، وقد احتوت على الكثير من المبادئ في شتى المجالات.

وتعد الشورى أصل أصول هذه القيم السياسية، ومن المبادئ الكبرى التي تكلم عنها الفقه السياسي إضافة إلى الحرية والعدالة والمساواة وغيرها، رغم أن الشورى مقصد وهذه البادئ غايات، أما عن العلاقة بينها وبين الحرية فهي علاقة الروح بالجسد، فلا معنى للشورى بدون حرية، ولا وجود للحرية في جو الاستبداد، وعليه سنقسم هذا الفصل إلى أربعة مباحث كما يلي:

المبحث الأول: مفهوم الشورى ومشروعيتها.

المبحث الثاني: معضلات في طريق الشورى.

المبحث الثالث: قواعد ممارسة الشورى السياسية في الفقه الإسلامي.

المبحث الرابع: المجلات السياسية العامة للممارسة الشورية في الفقه الإسلامي.

المبحث الأول: مفهوم الشورى ومشروعيتها.

الشورى مبدأ قرآني أصيل، وهي حجر الزاوية في بناء نظام الحكم في السلام، تصطبغ بفكرة مقاصد الشريعة، وعلاقتها وثيقة بالضروريات الخمس، ففي أجوائها تحفظ الكليات، وفي جو الاستبداد تنتهك حرمة الدين، وتستباح الدماء، وتستباح الأعراض وتدفن العقول، وتصادر الأموال، وإذ نتكلم في هذا المبحث عن الشورى فلأنها الطريق السلمي الوحيد لتعبير الشعوب المسلمة عن إرادتها الحرة في اختيار نظام الحكم ومؤسسات الدولة تعبيرا شوريا حرا، فهي كما يقول أحد الفقهاء: "المصدر الثاني لهداية الناس ورشدهم وصلاح أمورهم، بعد الوحي، وهي حق من حقوق المسلمين، وأن غصبه وتعطيله من أعظم المفاسد والمظالم، وأن تصحيح هذا الوضع وإعادة الشورى إلى نصابها هو أحد الشروط الضرورية، وأحد المسالك الأساسية لكل إصلاح، ونهوض ديني ودنيوي"[1].

الشورى من أصول نظام الحكم في الإسلام، ومن المبادئ الكبرى التي تبنى عليها قواعد الفقه السياسي وغيره[2]، حيث تؤسس لشرعية السلطة من جهة[3]، وتؤمن الطريق لفاعلية المحكوم من جهة ثانية، وترسم خارطة الحقوق والحريات وما يقابلها من واجبات من جهة ثالثة، وهذا ما نحاول بيانه في هذا المبحث في ثلاثة مطالب، نتطرق لتعرف الشورى لغة واصطلاحا في المطلب الأول، ومشروعية الشورى في المطلب ثاني، ثم بيان أهمية الشورى في المطلب الثالث.

1)علي محمد الصلابي: الشورى فريضة إسلامية، مؤسسة اقرأ القاهرة، ط1، 2010م، ص 131 .

2)وعدد هذه المبادئ ليس محل اتفاق، ويزيد البعض مبدأ سيادة القانون الإلهي، مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومسؤولية الحكومة، والطاعة في المعروف، وطلب السلطة ممنوع، وهدف وجود الدولة كما ذهب المودودي، ينظر كتابه: الخلافة والملك، مرجع سابق، ص37 وما بعدها.

3)فقد نص العلماء على وجوب عزل الحكم إذا ترك المشورة كما بين ابن عطية بقوله: "الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، هذا مالا خلاف فيه"، ينظر : ابن عطية القاضي أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 2001م،ج1، ص543.

المطلب الأول: تعريف الشورى.

الشورى من الكلمات التي ورد ذكرها في الكتاب العزيز لفظا ومعنى، في معرض الأمر لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم، والمدح للمؤمنين كما جاء في سورة الشورى، ونقف في هذا المطلب على بيان مدلولها اللغوي والاصطلاحي.

الفرع الأول: الشورى لغة.

أفاضت معاجم اللغة في بيان معاني متعددة، لألفاظ كثيرة مشتقة من مادة (شوَرَ، شَار) ،إذا تأملها المتأمل اتضح له أن الصلة وثيقة بين المقصود لغة واصطلاحا، و الشورى و المشورة والمشاورة مصادر[1] للفعل شاوَرَ، وهذه بعض أقوال أهل اللغة:

قال ابن منظور: شار العسل يشوره شورا وشيارا،، استخرجه من الوقبة واجتناه، وشرت العسل واشترته، اجتنيته وأخذته من موضعه[2]،وجاء فيه كذلك: شار الدابة وهو يشورها إذا راضها أو ركبها عند العرض على مشتريها، وقيل: عرضها لبيع، وقيل: بلاها ينظر ما عندها، وقيل: قلبها [3].

واستشاره طلب منه المشورة، ويقال: فلان جيّد المشُورَة والمشْوَرَة وهما لغتان، قال الفراء: المشُورَة أصلها المشورَة نقلت للتخفيف، وتقول: شاورته في الأمر واستشرته، طلب منه المشورة، وفلان خيرُ شيِّرٍ أي يصلح للمشاورة[4]، وفي المصباح المنير: شاورته واستشرته في كذا: راجعته لأرى رأيه، فأشار علي بكذا: أراني ما عنده فيه من مصلحة، فكانت إشارة حسنة والاسم المشورة[5].

1)المشهور أن الشورى مصدر، وقيل: أنها ليست كذلك، لأنها وقعت خبرا ولا يجوز الإخبار بالمصدر، ينظر الألوسي: روح المعاني، مصدر سابق، ج24، ص304.

2)ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، ج4، ص2356.

3)المصدر نفسه ج4، ص2357، 2358.

4)المصدر نفسه: ج4، ص2358 .

5)الفيومي: المصباح المنير، مرجع سابق، ص176.

قال ابن فارس: الشين والواو والراء أصلان مطّردان، الأول منهما، إبداء شيء وإظهاره وعرضه، والآخر: أخذ الشيء[1].

ومادة (شار)و (شور) ومشتقاتها كثيرة متنوعة في كلام العرب، والملاحظ أن المعاني اللغوية تدور كلها تقريبا حول الاستخراج والإظهار والاصطفاء ماديا كان كالعسل، أم معنويا كالرأي السديد.

الفرع الثاني: الشورى في القرآن الكريم.

وردت كلمة الشورى ومشتقاتها في القرآن الكريم بمبناها ومعناها، في السور المكية والمدنية على حد سواء، حيث وردت بالمبنى فيما يلي:

1- قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾[2].

2- ﴿ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾[3].

3-﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾[4].

ويمكن أن يضاف إليها موضع رابع، وهو ما جاء في **قوله تعالى:﴿ فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيّاً﴾**[5]، على اعتبار أن الإشارة هي التلويح بالشيء يفهم منه النطق، وهي ترادف النطق في فهم المعنى، وعند إطلاقها هي حقيقة في الحسية، وإذا استعملت ب(على) يكون المراد الإشارة بالرأي، وإذا استعملت ب(إلى) يكون المراد الإماء باليد، والإشارة أن يشير المتكلم إلى معان كثيرة بكلام قليل، يشبه الإشارة باليد، فإن المشير بيده يشير دفعة واحدة إلى أشياء، لو عبر عنها لاحتاج إلى ألفاظ كثيرة[6].

1)ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج3، ص227.
2)سورة البقرة: جزء الآية 233.
3)سورة آل عمران: جزء الآية 159.
4)سورة الشورى: الآية 38.
5)سورة مريم: الآية28.
6) الكفوي: الكليات، مصدر سابق ص120.

كما وردت الشورى بعدة معاني، كالأمر والفتيا في مواطن عدة منها:

الأمر كما في قوله تعالى :﴿ **قَالَ الْمَلأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ 109 يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ**﴾[1]، جاء في ظلال القرآن بعد تفسير الآية، "وهكذا قال الملأ من قوم فرعون، يتشاورون مع فرعون"[2]، وكما في قوله تعالى:﴿ **قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ (34) يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ**﴾[3]، حيث كان طلب الرأي من فرعون لا من ملئه كما في موضع الأعراف، يعلق عليها صاحب الظلال بقوله:" وتلك شنشنة الطغاة حين يحسون أن الأرض تحت أقدامهم، عندئذ يلينون في القول بعد التجبر، ويلجئون إلى الشعوب وقد كانوا يدوسونها بالأقدام، ويتظاهرون بالشورى وقد كانوا يستبدون بالهوى"[4].

الفتوى كما في قوله تعالى:﴿ **يَا أَيُّهَا الْمَلأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِن كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ** ﴾[5]، والاستفتاء مصدر استفتى إذا طلب الإفتاء وهو: الإخبار بإزالة مشكل، أو الإرشاد إلى إزالة حيرة، كما في قوله تعالى:﴿ **قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْراً حَتَّى تَشْهَدُونِ** ﴾[6]، والمراد بالفتوى هاهنا: الإشارة عليها بما عندهم فيما حدث لها من الرأي والتدبير[7].

الفرع الثالث: الشورى اصطلاحا.

وردت عدة تعريفات للشورى عند المتقدمين والمتأخرين، نذكر بعضها:

1)سورة الأعراف: الآية109، 110.
2)سيد قطب: في ظلال القرآن، دار الشروق القاهرة، ط32، 2003م، ص1348.
3)سورة الشعراء: الآية34، 35.
4)المرجع السابق: ص2594.
5)سورة يوسف: جزء الآية43.
6)سورة النمل: الآية32.
7)الزمخشري: الكشاف، مصدر سابق، ج4، ص452.

*عرفها ابن العربي بقوله:" هي الاجتماع على الأمر ليستشير كل واحد منهم صاحبه، ويستخرج ما عنده"[1].

*عرفها الراغب الأصبهاني بقوله: " استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض"[2].

*وعرفها من المعاصرين عبد الرحمان عبد الخالق بقوله:" استطلاع الرأي من ذوي الخبرة فيه، للتوصل إلى أقرب الأمور للحقّ"[3].

*كما عرفها عبد الحميد الأنصاري بقوله:" استطلاع رأي الأمة أو من ينوب عنها في الأمور المتعلقة بها"[4]، وعلق البوطي على هذه التعريفات، واعتبرها تفتقد إلى السمة الفقهية، وأن سلطان الدلالة اللغوية غالب عليها، وقدم لها تعريفا آخر بقوله:" رجوع الإمام أو القاضي أو آحاد المكلفين في أمر لم يستبن حكمه بنص قرآن أو سنة أو إجماع إلى من يرجى منهم معرفته، بالدلائل الاجتهادية من العلماء المجتهدين، ومن قد ينظم إليهم من ذلك، من أولي الدراية والمعرفة"[5].

ولعل التعريفات السابقة التي علق عليها الإمام البوطي إذا استثنينا ما ذكره عبر الرحمان عبد الخالق[6] تبين حقيقة الشورى تعريفا جامعا، على خلاف تعريفه رحمه الله الذي جاء مطولا، مفتقدا للاختصار الذي عادة ما يكون في الحدود، ويجب التنبيه هنا على حقائق مهمة تتعلق بالتعريف الجامع للشورى.

– أن الحرية في إبداء الرأي والمناقشة والاعتراض ركن الشورى، وهو ما أشار إليه الكثير من العلماء، فجوهر الشورى في الإسلام هو الحرية، ولا معنى للمشاركة والتشاور مع غياب حرية الرأي، عن طريق سياسة

1)ابن العربي: أحكام القرآن، مصدر سابق، ج1، ص389.

2)الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ت: صفوان عدنان داودي، دار القلم دمشق الدار الشامية بيروت، ط4، 2009م، ص470.

3)عبد الرحمان عبد الخالق: الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، دار القلم الكويت، [د ط] 1997م، ص14.

4)عبد الحميد الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية، منشورات الكتب العصرية بيروت، [د م ط]، ص4.

5)محمد سعيد رمضان البوطي: خصائص الشورى ومقوماتها، مقال منشور بكتاب الشورى في الإسلام، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت عمان الأردن،[د ط] 1989، ص488 .

6)وهو تعريف غير شامل لمجالات الشورى، حيث يصدق على قسم واحد منها فقط وهي استشارة أهل الخبرة.

تكميم الأفواه، التي يتبعها المستبدون والطغاة مع مخالفيهم ، "فالشورى هي حرية المجتمع في تقرير مصيره واختيار نظامه وحكامه أولا، وحرية الفرد في أن يشارك في كل ذلك برأيه مع الآخرين، ويسهم في قرارات المجتمع، متمتعا بحريته الفطرية في إبداء الرأي ومناقشة الآراء الأخرى في حوار حر، على أن يلتزم هو وغيره بما تصدره الشورى من قرارات تعبر عن رأي الجماعة سواء أحازت الإجماع أم الأغلبية"[1].

– أَنّ العموم وصف معتبر في تعريف الشورى، حتى يدخل فيها كل فرد له الحق فيها من جهة، سواء تعلق الأمر ببيان الأحكام الشرعية للقضايا والنوازل وهي منزلة علماء الشريعة، أو استشارة أهل الفن والخبرة فيما تعلق بذلك، كلٌ في تخصصه، أم استشارة عامة المكلفين فيما هم أهله، كانتخاب الحاكم وغيرها من القضايا المصيرية التي يشترك فيها الجميع دون استثناء متى كان الإنسان مستجمعا شروط التكليف والرشد، وحتى تشمل كل المجالات من جهة ثانية، لذلك يمكن أن تعرف الشورى بأنها: "**نمط من التفكير الجماعي الحر في القضية لإدراك المطلوب فيها بوصفه حكما أو خبرة أو فكرة**"[2].

المطلب الثاني: مشروعية الشورى.

تعتبر الشورى واحدة من الواجبات الشرعية، التي تجب على الإمام للرعية، وقد دلّت على مشروعيتها آيات القرآن الكريم والسنّة العملية وعمل الراشدين، وهو ما نقف عليه في عدة فروع.

الفرع الأول: القرآن الكريم.

إنّ آيتي آل عمران والشورى آيتان مركزيتان في الموضوع من عدة جوانب، ويذهب بعض المحققين إلى الاستدلال على مشروعية الشورى بالآيات التي يخبر فيها المولى عزّ وجلّ الملائكة بخلقه لآدم، وقد احتوت من المعاني اللطيفة ما يعزّز الاستشهاد بها، قال تعالى:﴿ **وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا**

1)توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، دار الوفاء المنصورة مصر، ط2، 1992م، ص290.

2)هذا التعريف ذكره هشام بن عبد الكريم البدراني: نظام الشورى، [د م ط]، ص24، وكلمة الحر أضفتها للتعريف باعتبارها جوهر عملية الشورى.

لاَ تَعْلَمُونَ (30) وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (31) قَالُواْ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا ۖ إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (32) ﴾[1]، يقول ابن عاشور في تفسير هذه الآيات:" وعندي أن هذه الاستشارة جعلت لتكون حقيقة مقارنة في الوجود لخلق أول البشر حتى تكون ناموسا أشربته نفوس ذريته"[2]، وكأن الإمام ابن عاشور يقول لنا إن الشورى وجدت مع خلق آدم إعلانا بقيمتها في الحياة، ويعتبر الريسوني هذا التأويل ملحظا لطيفا واستنباطا طريفا، ثم يقول:" فإن الشورى هي أول سنة اجتماعية سنها الله لخلقه ولعباده، ليقتدوا بها وليهتدوا بهداها"[3].

وإذا تتبعنا نصوص القرآن الكريم وجدنا الشورى ثابتة في علاقة الزوج بزوجته، وفي علاقة الأب مع ابنه، وفي كثير من القضايا الخاصة، فكيف تكون ضرورتها وأولويتها في الشؤون العامة؟، نجد إجابة ذلك واضحة جلية في آيتي الباب وهما[4]:

الآية الأولى قال تعالى:﴿ **وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ**﴾[5]، وهناك دلالات مهمة لقيمة الشورى في الإسلام في ضوء تفسير هذه الآية، منها: أن سورة قرآنية كاملة سميت بها، وهو تنبيه لأهميتها وتنويه بمنزلتها وقيمتها، وهي من السور المكية، حيث أن القرآن المكي من خصائص مضمونه أنه جاء لغرس أسس وقيم جديدة، أقرب إلى فطرة الإنسان وألصق بآدميته، بدل قيم جاهلية منكرة، لعل الشورى واحدة من تلك القيم التي أراد القرآن غرسها في المجتمع، كقيمة اجتماعية، قبل أن تصبح قيمة سياسية من الأحكام السلطانية بعد بناء الدولة عقب الهجرة، وهي تدل على جلالة الشورى، حيث وقعت بين ركنين عظيمين الصلاة والزكاة، وبذلك تكون الشورى من أثمن خصال المسلمين[6].

1)سورة البقرة: الآيات30، 31، 32.

2)ابن عاشور: التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج1، ص400.

3)الريسوني: الشورى معركة البناء ، دار الرازي عمان الأردن، ط1، 2007م ، ص16.

4)المرجع السابق، ص20.

5)سورة الشورى: الآية 38.

6)ينظر علي محمد الصلابي: الشورى، مرجع سابق، ص19.

الآية الثانية في قوله تعالى:﴿ **فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ**﴾[1]، وهذه الآية من سورة مدنية والخطاب فيها للحبيب صلى الله عليه وسلم، "والمراد بالأمر الأمر العام الذي هو سياسة الأمة في الحرب والسلم والخوف والأمن وغير ذلك من مصالحهم الدنيوية... والأمر المعرف هنا هو أمر المسلمين المضاف إليهم في القاعدة الأولى التي وضعت للحكومة الإسلامية في سورة الشورى المكية في بيان ما وجب أن يكون عليه أهل هذا الدين"[2].

من هاتين الآيتين الكريمتين وغيرها يظهر مدى اهتمام القرآن الكريم بتقرير مبدأ الشورى، وفرضها منذ بداية الدعوة في مكة باعتبارها منهج بناء المجتمع المسلم، وقاعدة النظام الاجتماعي في الإسلام، ثم أعاد تأكيد ذلك المبدأ في المدينة بعد أن أصبح للمسلمين دولة مستقلة، فجعلها أساس نظام الحكم، وقاعدة جوهرية في شرعية النظام السياسي، ثم إن مجيء الأمر بالشورى بصيغة العموم وصيغة الجملة الاسمية يدل على شمول الشورى لكل المجالات التي هي من شأن المسلمين، وأنها قاعدة ثابتة لا يمكن تجاوزها، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم أول من أدرك هذه المعاني والتزم بها في حياته، حتى تكون دروسا حية لأصحابه رضي الله عنهم، وهو ما نتناوله في العنصر الموالي.

الفرع الثاني: السنة النبوية.

الشورى في السنة النبوية المطهرة ترجمة عملية للشورى في القرآن الكريم، فقد شاور النبي عليه السلام أصحابه في أمور كثيرة، في شؤونه الخاصة[3]، وفي شؤون الدولة في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية في حالة الحرب والسلم، مقدما لأمته صورة متكاملة مشرقة عن ماهية الشورى ومجالاتها، تاركا مجال التنظيم للظروف الزمان والمكان، وهنا نشير إلى نقطة جوهرية، "فحينما نتحدث عن مشاورات رسول الله صلى

1)سورة آل عمران: جزء الآية 159.

2)محمد رشيد رضا: تفسير المنار، مرجع سابق، ج4، ص199، 200/ الريسوني: الشورى، مرجع سابق، 21.

3)من مشاوراته للصحابة في شؤونه، مشاورته علي بن أبي طالب وأسامة بن زيد في فراق عائشة، جاء في حديث الإفك الذي أخرجه البخاري عن عائشة رضي الله عنها:«...**دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب وأسامة بن زيد حين استلبث الوحي، يسألهما ويستشيرهما في فراق أهله**...»، البخاري: الصحيح مصدر سابق، كتاب المغازي، باب حديث الإفك، ر4141، ج3، ص123/ وكذلك استشارة سعد بن عبادة رضي الله عنه في شأن ابن أبي بن سلول، والحديث في الصحيحين .

الله عبيه وسلم، وأنه كان أكثر الناس مشورة، وأنه كان يترك رأيه لرأي جمهور أصحابه وحتى لرأي آحادهم أحيانا، فلا ينبغي أن نغفل عن مقامه ومنزلته، ولا عن صفاته وخصائصه، بل نحتاج أن يقال لنا كما قيل لمن هم خير منّا: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ ۚ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ**﴾[1]، فإذا وجدناه في حالات كثيرة لا يتوقف على الشورى، ولا ينتظر رأي أحد، فلأن هذا هو الأصل فيه، فهو رسول الله قبل كل شيء وفوق كل شيء" [2]، ولهذا نص العديد من العلماء على اعتبار التصرفات بالتشريع العام هي الغالب على تصرفاته عليه السلام[3]، ونكتفي هنا بمثالين فقط.

أولا: الشورى في يوم بدر، حيث قدمت هذه الغزوة صورة مشرقة عن الشورى من البداية إلى النهاية، سجل القرآن الكثير من مشاهدها وأطوارها، فخرج النّبي صلّى الله عليه وسلّم ومن خرج لأخذ العير، ولكنّ العير تفر وجيش الكفر يصر على قتال المسلمين، فاستشار أصحابه في الأمر، في مشهد جدالي خلده القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿ **كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِن بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقاً مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ (5) يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنظُرُونَ**﴾[4]، فبعد أن طلب رسول الله صلى الله عليه وسلم الرأي من أصحابه في القتال من عدمه، تكلم قادة المهاجرين أبو بكر وعمر والمقداد ابن عمرو، يطلب الرأي مرة أخرى كما أخرج مسلم عن أنس «**أن رسول الله صلى الله عليه وسلم شاور حين بلغه إقبال أبي سفيان، قال: فتكلم أبو بكر فأعرض عنه، ثم تكلم عمر فأعرض عنه، ثم قام سعد بن عبادة فقال: إيانا تريد؟ يا رسول الله، والذي نفسي بيده لو أمرتنا أن نُخِيضَهَا البحرَ لأخضنَاهَا** » [5]، وعلق ابن حجر على حديث مسلم، بأن نسبة القول لسعد ابن عبادة فيه نظر، لأنه لم يشهد بدرا، مقدما احتمال مشاورة الرسول للأنصار مرتين بالمدينة وبعد الخروج منها، وذكر حديث ابن إسحاق وغيره، وهي أن النبي استشار الناس وبعد

1)سورة الحجرات: جزء الآية 7.

2)الريسوني: الشورى، مرجع سابق، ص93، 94.

3)سعد الدين العثماني: تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة الدلالات المنهجية التشريعية، دار الكلمة القاهرة، ط2، 2013، ص33.

4)سورة الأنفال: الآية 5، 6.

5)مسلم: الصحيح، مصدر سابق، كتاب الجهاد والسير، باب غزوة بدر، رقم:1779، ص855.

سماعه لآراء المهاجرين، لم يقتنع فأعاد أشيروا علي أيها الناس، فعرفوا أنه يريد الأنصار، فتكلم سعد بن معاذ[1]، فسر النبي صلى الله عليه وسلم لقوله ونشطه، وفيه استشارة الأصحاب وأهل الرأي والخبرة[2]وأعيان الصحابة وزعمائهم، ثم إن حرص النبي صلى الله عليه وسلم على مشاورة أصحابه في الغزوات بالذات فيه تأكيد على أهمية الشورى في الحروب، لأنها تقرر مصير الأمم إما إلى العلياء، وإما تحت الغبراء[3]. وشاور الرسول صلى الله عليه وسلم في ميدان المعركة، وشاور بعدها في أسرى المعركة كما ذكر القرآن الكريم[4]، بل هو شأنه في معظم حياته في حله وترحله.

ثانيا: مشاورته صلى الله عليه وسلم السّعدين في غزوة الخندق. فلما طال الحصار على المسلمين أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يصالح غطفان على ثلث ثمار المدينة، وينصرفوا عنها، وجرت المراوضة على ذلك، فاستشار سعد بن معاذ وسعد بن عبادة في ذلك، فقالا: يا رسول الله! إن كان الله أمرك بهذا فسمعا وطاعة، وإن كان شيئا تصنعه لنا، فلا حاجة لنا فيه، والله لا نعطيهم إلا السيف، فصوب رأيهما[5].

إن هذه المناقشات العظيمة وغيرها[6] التي انطوت عليها نفوس الصحابة عرفت أسمى معاني المشورة وأصول إبداء الرأي، وأدركت مفهوم السمع والطاعة، ومفهوم المناقشة ومفهوم الرأي المعارض[7].

---

1) ، ينظر أحمد بن علي بن حجر العسقلاني(773-852هـ) : فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب المغازي، الباب 4، ر3952، دار طيبة الرياض ،ط1، 2005، ج9، ص19.

2)محي الدين بن يحي بن شرف النووي: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، مطبعة الأزهر، ط1، 1929، ج12، ص124.

3)الصلابي: الشورى، مرجع سابق، ص22.

4) المرجع نفسه: ص22، 23/ البوطي: فقه السيرة، دار الفكر دمشق سوريا، ط11، 1991م،ص157، 158.

5)ينظر: شمس الدين أبو عبد الله ابن القيم الجوزية (691-751هـ): زاد المعاد في هدي خير العباد، ت: شعيب وعبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت لبنان، ط27، 1994م،ج3، ص227/ عماد الدين أبو الوفاء إسماعيل ابن كثير (701-774هـ): البداية والنهاية، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة الجيزة ، ط1، 1997م، ج6، ص39، 40.

6)ومثله ما ذكره ابن إسحاق أن الحباب بن المنذر قال: يا رسول الله، أرأيت هذا المنزل أمنزلا أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟، ينظر أبي محمد عبد الملك ابن هشام المعافري (ت218هـ): السيرة النبوية، ت:سعيد اللحام، دار الفكر بيروت لبنان، [د ط] 2012م، ج2، ص204.

7)الصلابي: الشورى، مرجع سابق، ص23، 24.

فهذه الأمثلة يعطينا النبي صلى الله عليه وسلم من خلالها دروسا عملية، كيف راجعه الصحابة في قراراته، نازلا في أحيان كثيرة عند أرائهم إذا كان التصرف مبناه الاجتهاد والرأي، أما إذا فصل الوحي في الأمر فإن تم عرضه على الصحابة فلمقاصد أخرى، وهذا ما كان في صلح الحديبية[1]، حيث أمضى الرسول صلى الله عليه ما أمضاه، دون التفات إلى أحد ولو كان عمر بن الخطاب، الذي جعل الله الحق على لسانه وقلبه، حيث كان الأمر وحيا وتدبيرا ربانيا، كما دلت أمور كثيرة على ذلك:

منها بروك الناقة التي أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أنه حبسها الفيل، ومنها جواب الرسول صلى الله عليه وسلم لعمر عندما راجعه بأنه رسول الله، وأن الله ناصره ولن يعصه أبدا، فواضح أن الأمر وحي، ومنها نزول القرآن مبشرا المسلمين بالفتح[2]، فهذه بعض المقتطفات من السيرة العطرة التي أخذت فيها الشورى منزلتها السامية التي بينها القرآن الكريم، وهو المنهج الذي تمت من خلاله بيعة الراشدين، وبالشورى ساسوا الرعية، وهو ما سنقف عليه لاحقا في موضعه، وقد أخذت الشورى هذه المكانة في القرآن الكريم والسنة العملية لما تنطوي عليه من حكم جليلة نبينها في العنصر الموالي.

1)الحديث بطوله أخرجه البخاري في الصحيح عن المسور بن مخزمة ومروان نقتصر على بعضه، فبعد كتابة وثيقة الصلح، جاء عمر بن الخطاب إلى النّبي صلى الله عليه وسلّم فقال: « **ألست نبيّ الله حقا؟ قال: بلى، قلت: ألسنا على الحقّ وعدونا على الباطل؟ قال: بلى، قلت: فلم نعطى الدنية في ديننا إذا؟ قال: إني رسول الله ولست أعصيه، وهو ناصري**"» ،كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط، ر:2731، ج2، ص282/ وأخرج مسلم بعضه بعبارات مختلفة عن أبي وائل، منها أن عمر قال:« **أليس قتلانا في الجنة وقتلاهم في النار، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: إني رسول الله ، ولن يضيعني أبدأ، فنزل القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالفتح، فأرسل إلى عمر فأقرأه إياه... فطابت نفسه ورجع**»، مصدر سابق، كتاب الجهاد والسير، باب صلح الحديبية في الحديبية، ر:1785، ص859.

2)الريسوني: الشورى، مرجع سابق، ص95.

المطلب الثالث: أهمية الشورى ومقاصدها. تنطوي الشورى على الكثير من المقاصد والحكم في بناء الفرد والجماعة، والسلطة والمجتمع على حد سواء، لذلك مدحها الكثير من الحكماء، وقد قيل: "المشاورة لقاح العقل، ورائد الصواب، ومن شاور عاقلا أخذ نصف عقله"[1]، ونذكر هنا أهم مقاصدها في عدة فروع .

الفرع الأول: إحراز الصواب أو الأصوب.

وهذا هو المقصد الأساسي، فالشورى عادة ما تكون في أمور تتعدد فيها الاحتمالات، فيحتاج المستشير إلى معرفة وجه الحق والصواب، ومسلك الرشد والسداد، وقد لا تكون المشاورة لتمييز الخطأ من الصواب، بل لاستخراج الرأي الأصوب، والعمل الأحسن، لأن الاشتباه بين الصواب والأصوب أكثر من الاشتباه بين الصواب والخطأ، وقد قيل: ليس العاقل الذي يعرف الخير من الشر، ولكن العاقل من يعرف خير الخيرين وشر الشرّين، والالتباس بين درجات الصواب أكثر من الالتباس بين الأضداد [2].

وقول الأحسن وإتباع الأحسن من الأوامر التي أوجبها القرآن الكريم وامتدحها، قال تعالى: ﴿ **وَقُل لِّعِبَادِي يَقُولُواْ الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾[3] ، وقال تعالى: ﴿ **الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ**﴾[4]، فلنتصور كم نربح وكم نكسب حين تعم الشورى حياتنا، وتسدد قراراتنا واجتهاداتنا وتدابيرنا، إن أحد الأسباب الكبرى لتخلفنا وانحطاطنا على كل الأصعدة هو التعطيل الواسع للشورى في حياتنا العامة والخاصة، عبر قرون وقرون[5]، "وإذا كانت الشورى مفضية إلى الرشد والصواب، وكان من أفضل آثارها أن اهتدى بسببها الأنصار إلى الإسلام أثنى الله بها على الإطلاق دون تقييد

1)أبو عبد الله ابن الأزرق(ت896): بدائع السلك في طبائع الملك، ت: علي سامي النشار، دار السلام القاهرة مصر، ط1، 2008م، ج1، ص263، واعتبرها ابن الأزرق الركن العاشر من أركان وقواعد بناء الملك.

2) الريسوني: الشورى، مرجع سابق، ص37.

3)سورة الإسراء: جزء الآية 53.

4)سورة الزمر: الآية 18.

5)المرجع نفسه: ص 38.

بالشورى الخاصة التي تشاور بها الأنصار في الإيمان وأي أمر أعظم من أمر الإيمان"، وذلك بعد دعوة نقبائهم[1].

الفرع الثاني: منع الاستبداد وإشاعة الحرية.

إنّ الاستبداد والشورى نقيضان لا يجتمعان، الاستبداد هو الداء وهو أهم أسباب تخلف المسلمين، ولا يمكن الشفاء إلا باستبداله بالشورى، لأنّه في ظل الحكم الاستبدادي يصاب المواطن بالقلق وعدم الاستقرار فتتعطل طاقاته، وتقتل طموحاته، فتحرم البلاد من طاقات أبنائها، وتتسع الهوة بين الحكومات والمواطنين، ويحل الجهل والخراب، لأن المستبد يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم، ويحكمهم بهواه لا بشريعتهم[2]، وقد قدم المسلمون قديما وحديثا نماذج مثالية في الدفاع عن الشورى ومقاومة الاستبداد، والشورى كما تحمي الشعوب من استبداد حكامها، فإنها تحمي الحكام أنفسهم من نزعة الاستبداد والقابلية له، الكامنة في نفوسهم، حين نقرأ قول الله عز وجل: ﴿ **فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْماً فَاسِقِينَ**﴾[3]، فيجب أن نتساءل: لو أن فرعون حين استخف قومه لم يطيعوه، هل كان سيتمادى في تجبره؟، طبعا لا، فلو ردعوه لارتدع، ولو وجد أول الأمر قيودا وحدودا على سلطته لتعقل ورشد، فإذا كان الحاكم مسئولا عن صلاح الأمة، فالأمة مسئولة عن صلاحه وفساده، وغيه ورشاده[4].

الفرع الثالث: تعلم التواضع من الحاكم والثقة من المحكوم فيحصل تقاسم المسؤولية.

التواضع أحد حِكَم الشورى خصوصا في حق سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو متفرع عن خلق الرحمة الذي أرسل به كما جاء في القرآن، وقد ذكر أغلب المفسرين أن من بين مقاصد الشورى في حقه عليه

1)ابن عاشور: التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج25، ص112.

2)عبد الرحمان الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار النفائس بيروت لبنان، ط2، 2006م، ص17وما بعدها.

3)سورة الزخرف: الآية 54.

4)الريسوني: الشورى، مرجع سابق، ص40.

السلام تطييب نفوس أصحابه، وحصول البركة في الأمور، ثم ليقتدي به الصحابة[1]، لذلك كانت الشورى منهجا نبويا في مختلف أطوار حياته صلى الله عليه وسلم، وهي في حق أصحابه ومن جاء بعدهم من المسلمين من باب أولى، فالمشاورة ليست عيبا أو نقصا في صاحبها، بل هي فضيلة وكمال، تدل على اكتمال عقل صاحبها، وأصالة نفسه، وعظيم شأنه.

ثم إن الكثير من الحكم التي ذكرها العلماء للشورى تعود إلى هذه المعاني إجمالا، فتناصح الأفكار، وتكامل المعرفة النظرية، وتسديد النظر إلى المسألة من زوايا متباينة، وتفجير الطاقات الكامنة في أفراد الأمة، وتضيق الخلاف بين الراعي والرعية[2]، كل هذه الحكم تعود إلى المقصد الأول، كما أن الشورى تضيق الخلاف بين الراعي والرعية وتحارب نزعات التطرف والعنف ما يعطي قوة وتماسكا للمجتمع بالإضافة إلى معاني أخرى عند التفصيل، تعود إلى هذه المقاصد العامة.

1)ينظر: جلال الدين السيوطي(849-911هـ): الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ت: عبد الله التركي، مركز هجر للبحوث القاهرة، ط1، 2003م، ج4، ص88، 89/ أبو الفداء عماد الدين إسماعيل ابن كثير الدمشقي (ت774هـ): تفسير القرآن العظيم، ت: مجموعة من العلماء، مؤسسة قرطبة القاهرة، ط1، 2000م، ج2، ص234.

2)ينظر هذه المقاصد الصلابي: الشورى، مرجع سابق، ص100/ الريسوني: الشورى مرجع سابق، ص25-40/عبد الرحمان طالب: الشورى في العهد النبوي والخليفتين من بعده، مقال بمجلة المجلس الإسلامي الأعلى ،ع4، 2000م، الجزائر، ص140 وما بعدها.

المبحث الثاني: معضلات الشورى.

رغم تنويه العلماء قديما وحديثا بمكانة الشورى وأهميتها كقيمة قرآنية، وسنة نبوية في مختلف مجالات الحياة ،لم يفلح جانب من الفقه في ترجمة "وأمرهم شورى بينهم" إلى منظومة فكرية حقيقية توجّه الحياة، وتعبّد الطريق نحو ممارسة شورية رائدة، نتج عنها فتح الباب نحو تغييب الأمة كليا أو جزئيا، من خلال أقوال لا تزال حاضرة عند بعض الفقهاء تصيب عملية الشورى في الصميم، من ضرب هل الشورى واجبة أم مندوبة على ولي الأمر؟، وهل هي بعد ذلك ملزمة أم معلمة؟، ومن هم أهل الشورى؟ وما هي حدودها؟، وهي أهم المسائل التي فتحت الباب من الناحية النظرية لتغييب الأمة وصنع الاستبداد، نحاول الرجوع بهذه المسائل إلى قواعد الشريعة، للبحث في أسباب الانحراف عن المسار الحقيقي الذي يجب أن تكون عليه الشورى في ثلاثة مطالب، نذكر في المطلب **الأول** السبب النظري والمتمثل في: إغفال بعض القواعد الأصولية، ونتناول في المطلب الثاني: إساءة استعمال القياس، ونبحث في المطلب الثالث: مأسسة الشورى وتنظيمها .

المطلب الأول: إغفال بعض القواعد الأصولية.

تعتبر قواعد الفقه والأصول سُلم الوصول إلى الأحكام الشرعية، وكلما كان تطبيقا سليما كانت الأحكام المستنبطة تعبيرا عن مراد الشارع، فصواب الاجتهاد من حسن الاستدلال وحسن توظيف نصوص الشريعة، لذلك فإنّ بعض الفقهاء ممن تكلّم عن الشورى لم يلتزم ببعض القواعد الأصولية التي تضبط عملية الاجتهاد، و تستنبط في ضوئها الأحكام الشرعية، فكانت النتيجة تغييب حقيقة الشورى، وهو ما نقف عليه في هذا المطلب من خلال عدة فروع.

الفرع الأول: إغفال دلالة اللفظ العام. فالاتجاه السائد لدى الأصوليين أن ألفاظ الشارع تنقسم إلى عامة وخاصة، واللفظ العام كما عرفه الرازي: "هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بسبب وضع واحد"[1].

1)فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي(544-606): المحصول في علم أصول الفقه، ت: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة [د م ط] ج2، ص309.

وقد احتوت آيتا الشورى على عمومين مهمين كان الأولى التوقف عندهما، ولا يصار إلى التخصيص إلا بدليل:

أولا: من ألفاظ العموم الاسم الموصول الذي مفردا ومثنى وجمع[1]، وهو من آية الشورى " **والذين** " وكذلك ضمير هم، من "**وأمرهم شورى بينهم**"، وهو يعود على الذين استجابوا لربهم وهم جميع المؤمنين برسالة الإسلام، وهو ما يعني أن التداول في شؤون الأمة والتقرير فيها يعود إلى جميع أفرادها، والأصوليون يقولون "العموم على عمومه حتى يرد المخصص"، والمخصصات أنواع، متصلة: وهي: الاستثناء والشرط والصفة، والغاية ومنفصلة: وهي: الحس، العقل، النص، العرف، الإجماع، [2].

ومن المؤكد أن عموم الضمير "**هم**" الراجع إلى كل المؤمنين مخصص بالعقل، إذ من البديهي أن المساهمة في الشورى تتطلب قطعا القدرة على الفهم وإبداء الرأي ومناقشة المخالف، وهو ما يعجز عنه الصبي والمجنون، ومثله ما ذكره الرازي من عدم دخولهما في عموم الناس الذين وجب عليهم الحج بشروطه لعدم الفهم في حقهما[3].

ولا نقصد بالقدرة التوفر على معرفة عالية أو التخصص ولا حتى القراءة والكتابة، لأن ممارسة الشورى على قسمين: استشارة عامة الشعب في الأمور العامة التي لا تتوقف على خبـــرة ويسمى بلغة اليوم الاستفتاء، والنوع الثاني استشارة أهل الخبرة كل في مجاله، وهم المتبوعون في الأمة على عهد النبي صلى الله عليه وسلم و عهد الراشدين، وهم نواب الشعب وممثلوهم ومن يدخل في زمرتهم بلغة العصر، وسنعود إلى هذه النقطة لاحقا[4].

1) محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ت: سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة الرياض، ط1، 2000م، ج1، ص540 .

2) وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر المعاصر بيروت، دار الفكر سوريا، ط2، 1998م، ج1، ص255 وما بعدها.

3) المصدر السابق: ج3، ص73.

4)ينظر: أحمد الخمليشي: الشورى في الإسلام بين قواعد أصول الفقه وتفسير الفقهاء، مقال بمجلة المجلس الإسلامي، مرجع سابق ص268 وما بعدها/ منير البياتي: النظام السياسي الإسلامي، دار وائل عمان الأردن، ط1، 2003م، ص 179-181.

ثانيا: ومن ألفاظ العموم الاسم المفرد المعرف بال الاستغراقية، أو المعرف بالإضافة[1]، وهو في الآيتين **الأمر**، ﴿ **وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ** ﴾، ﴿ **وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ** ﴾، فالأمر من الموضع الأول مفرد معرف ب**ال**، وفي الموضع الثاني معرف بالإضافة إلى ضمير الجمع الغائب ، وهي في الموضع الأول للجنس كما ذكر ابن عاشور، وتدخل في كل ما يهم الأمة ومصالحها وشؤونها كلها، وقيل للعهد وهو أمر الحرب[2]، ويذكر ابن عطية قراءة ابن عباس "وشاورهم في بعض الأمر"، وقراءة الجمهور إنما هي باسم الجنس الذي يقع للبعض وللكل [3]، كما ذكر المفسرون حدود الأمر الذي جعله الله تعالى شورى بين المؤمنين، وهو ما عدا الوحي، الذي لا يمكن أن نتقدم أو نتأخر عنه.

الفرع الثاني: التساهل في دلالة الأمر.

وكذلك يمكن أن يدخل في هذا الباب ما نقل عن بعض العلماء أن مدلول الأمر في "**وشاورهم**" للاستحباب دون الوجوب، ونسبه ابن عاشور للشافعي، وروي مثله عن قتادة والربيع وابن إسحاق[4]، وليس المراد هنا التأكد من نسبة هذه الأقوال لأصحابها، بل المراد هو العودة إلى الجذور التي يمكن أن يستدل بها، و يسلكها كل حاكم مستبد بأمره.

وعليه فإنّ الاحتكام الصحيح إلى قواعد الاستنباط، وحسن توظيف دلالات الألفاظ وغيرها من المبادئ الأصولية، يضيق دائرة الخلاف إلى حد كبير، بل ويسد الباب على كل مغتصب لأمر المسلمين محتج بقول زيد أو عمرو من الفقهاء في وجوب الشورى في مسائل دون غيرها، أو في مشاورة البعض دون مشاورة عامة المسلمين، رغم أن الرسول صلى الله عليه وسلم رسم لأمته خارطة شورية فريدة، من خلال سيرته العطرة، التي احتوت نماذج من مشاوراته العامة لجمهور الصحابة ، ومشاوراته الخاصة لبعض أعيان الصحابة، في معظم أمور

1)وهبة الزحيلي: أصول الفقه، مرجع سابق، ج1، ص248.
2)ابن عاشور: التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج4، ص147، 148.
3)ابن عطية: المحرر الوجيز، مصدر سابق، ج1، ص534.
4)ابن عاشور: التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج4، ص148.

المسلمين إن لم تكن كلها، بل في أموره الخاصة، طبعا هذا في مالم يوحى إليه، وهو ما ذكره عامة الفقهاء[1]، وعلى العموم فإن من أبرز المجالات الشورية التدبير السياسي بشقيه المدني والعسكري، ويتقدمه التشاور في اختيار الحاكم وطبيعة نظام الحكم، وتشاور الحكام والقادة العسكريين مع نوابهم ومستشاريهم في التدابير العامة والخطط العسكرية وتنفيذها، وهي مجالات يمكن اعتبارها محل إجماع بين الفقهاء[2].

كما يمكن أن تدخل الشورى في تنزيل الأحكام القطعية كالتشاور في مسائل تتعلق بالجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبعض أحكام الحج والصيام ومصارف الزكاة..، لأنّ هذه الأركان قد تعتري تطبيقها ملابسات ومستجدات تحتاج إلى نظر وتناظر، وموازنة وحسن تدبير، كما تدخل الشورى في الأحكام الاجتهادية وفي القضاء، بل وتدخل الشورى في عملية تنظيم الشورى نفسها[3].

المطلب الثاني: إساءة استعمال القياس.

أفاض الأصوليون في تعريف القياس وأهميته، ومن ثم اعتبر المصدر الرابع من مصادر التشريع، فهو على حد تعبير إمام الحرمين: " مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه، وأساليب الشريعة،...فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة...، والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس، وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال، فهو إذا أحق الأصول باعتناء الطالب"[4]، ثم إن سوء توظيف دليل القياس في مسألة الشورى عند البعض أفرغ آيتي الشورى من مضمونها، وحال دون تطبيقها، وهذه بعض النماذج.

1) ينظر أمثلة عن النوعين منير البياتي: النظام السياسي الإسلامي، ص180، 181.

2)الريسوني: الشورى، مرجع سابق، 25، 26.

3) المرجع نفسه، ص26 وما بعدها، حيث ذكر المؤلف المجالات التي تدخلها الشورى وجوبا أو ندبا، ونصب عليها الأدلة من عهد النبي صلى الله عليه وسلم ومن جاء بعده من الخلفاء الراشدين خصوصا، كما استشهد بكلام أهل العلم في ذلك/وكذلك من الأمور المهمة التي تدخلها الشورى بعد رقابة الحاكم وتسديده، توجيه النظام المالي للدولة، ومنها راتب رئيس الدولة، لا كما هو حال الملوك والرؤساء والأمراء اليوم مع المال العام، وربما باسم الإسلام وتحت ظله، ينظر :عبد الرحمان عبد الخالق، الشورى، مرجع سابق، ص68-76.

4)إمام الحرمين الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف(419-478): البرهان في أصول الفقه، ت: عبد العظيم الديب، طبعة قطر، ط1، 1399هـ، ج2، ص743.

الفرع الأول: قياس بعض الفقهاء مكانة الخليفة على مكانة الرسول صلى الله عليه وسلم.

والمقصود بالخليفة الخليفة الشرعي الذي استجمع شروط الخلافة، ومنها الاجتهاد خاصة، ومن ثم إعطاؤه كل السلطات قياسا على سلطات النبي صلى الله عليه وسلم، ويظهر ذلك من تعريفهم للخلافة أو الإمامة على حد تعبير الماوردي بأنها: " موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"[1]، وتبعا لذلك أعطيت له جميع الصلاحيات الدينية والدنيوية، له أن يتولاها بنفسه، أو ينيب غيره، كما أن الخليفة المجتهد لا تجب عليه المشورة، وإن كانت مستحبة، ولكن هذا القياس فاسد من وجوه عدة:

أولا: إن قياس الخليفة على الرسول صلى الله عليه وسلم قياس مع الفارق، وأي فارق أكبر من ذلك الذي يفصل بين الرسول المعصوم وخاتم المرسلين، ونطقه وسلوكه موجهان بالوحي، وبين حاكم سياسي وإن يكن من خيرة الأمة فهو فرد من أفرادها، كيف يستوي أي مسلم اختاره المسلمون لقيادتهم، مع من وصفه خالقه[2]بقوله:﴿ **وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**﴾ [3]، بل لا يمكن أن يقاس إي حاكم مهما استجمع من شروط الإمامة على أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم.

ثانيا: كذلك الذي تدفع إليه الشريعة أن الخليفة في الإسلام لا يقوم مقام النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما يقوم مقام الأمة الإسلامية التي تولت هي في مجموعها مهمة النبي صلى الله عليه وسلم، وهو ما تشير إليه آيات القرآن الكريم[4]، ﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ**﴾[5]، ولا يتعدى دوره أن يكون وكيلا عن الأمة، لأن العلاقة القائمة بين الأمة وحاكمها الأعلى هي علاقة نيابة ووكالة، ومن هنا كانت الشورى، وكانت السلطة التي يتقــلدها الحاكم لتنفيذ الشرع مستمدة من

1)أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (450هـ): الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ت: أحمد مبارك البغدادي، دار ابن قتيبة الكويت، ط1، 1989م، ص3.

2)أحمد الخمليشي: الشورى في الإسلام، مرجع سابق، ص276

3)سورة النجم: الآية 3، 4.

4) عبد الرحمان عبد الخالق: الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص101.

5)سورة آل عمران: جزء الآية 110.

الأمة صاحبة المصلحة الحقيقية، بمقتضى عقد البيعة[1] ، فهي الطرف الأصيل في عقد الإمامة، ذاتها مستقلة محورية[2]، والصواب أنه لا يملك أحد من البشر أن يقعد أحدا في مقعد النيابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في رياسة أمته، فحفظ الدين وسياسة الدنيا به واجب على الأمة، كما يجب عليها أن تنصب من تثق به لتحقيق هذا المقصد النبيل[3].

الفرع الثاني: قياس جواز ولاية العهد على تولية أبي بكر لعمر رضي الله عنهما.

إن الإفراط في الاستدلال بالقياس في قضايا الشورى من غير تدقيق ، جعل بعض كبار الفقهاء قديما يقولون بآراء جد خطيرة على دور الأمة وفاعليتها في أهم القضايا السياسية، ومهّد الطريق لفقهاء السلطان على حد تعبير العصر، لإصباغ الشرعية على الكثير من مغتصبي السلطة من الأمة وتوريثها أبنائهم، وهذه بعض الاستدلالات الخطيرة التي مهّدت الطريق لغصب حق الأمة في الحكم:

يعتبر الجويني: أن ولاية العهد مسلك شرعي ارتضاه كافة علماء الدين، وهو محل إجماع بينهم، وإنما اختلفوا في بعض جوانبه التطبيقية، كجواز تولية الوالد والولد، وهي مسألة خلافية مظنونة، ويذهب إلى جواز ذلك، وهل يتوقف تنفيذ العهد على رضا أهل الاختيار أم لا؟ وقع فيه الخلاف، والذي يجب القطع به أن ذلك لا يشترط[4]، وهو ما ذهب إليه الماوردي بعد ذكر الخلاف في اشتراط رضا أهل الاختيار من الأمة، معتبرا أن الصحيح هو انعقاد البيعة، وأن الرضا بها غير معتبر قياسا على تولية أبي بكر لعمر، كما جوّز انفراده بعقدها لأقاربه من غير أصله وفرعه، كتولية الأخ وغيره[5]، وهو القياس الذي اعتمد في اليوم الأول عند تغيير قانون تنصيب الخلافة من الشورى إلى أخذ البيعة، حين سعى مروان بن الحكم –وهو عامل الخليفة على الحجاز– لأخذ البيعة ليزيد، فقد أخرج البخاري أصل القصة عند تفسير سورة الأحقاف، ونقل تفاصيلها ابن حجر في

1)الدريني: خصائص التشريع السياسي، مرجع سابق، 448.
2)الريس: النظريات السياسية، مرجع سابق، ص216.
3)أحمد الغامدي: تجديد الفقه السياسي في المجتمع الإسلامي، دار ابن رجب مكة المكرمة، ط2، 2013م، ج2، ص14.
4)الجويني: غياث الأمم في إلتياث الظلم، ت: مصطفى حلمي، فؤاد عبد المنعم، دار الدعوة الإسكندرية،[د م ط]، ص101، 103.
5)الماوردي: الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص12، 13.

شرحه: "لما بايع معاوية رضي الله عنه لابنه قال مروان: سنّة أبي بكر وعمر، فقال عبد الرحمان بن أبي بكر رضي الله عنهما: سنة هرقل وقيصر"[1]، والمراد بها سنة الأعاجم الفرس والروم في توريث الحكم لأبنائهم، والقول بجواز الاستخلاف وولاية العهد باطل وفاسد من وجوه كثيرة، نشير إلى بعضها لأهميتها ومحوريتها في الموضوع، فأبو بكر لم يقم باستخلاف عمر من تلقاء نفسه، بل لما طلب منه الصحابة ذلك، ثم إنه رضي الله عنه شاور الكثير منهم رغم أنهم فوضوه ذلك، خصوصا في المدينة المنورة، وأبو بكر رضي الله عنهم استخلف عليهم عمر ولم يستخلف أحد أبنائه وأقاربه، ثم نقول بعد ذلك: من هو أفضل من عمر بعد أبي بكر رضي الله عنهم، وستكون لنا عودة إلى الطرق التي تولى من خلالها الراشدون الخلافة.

وكذلك يدخل في باب القياس الفاسد، القول بعدم إلزامية الشورى قياسا على تعصب أبي بكر لرأيه في قتال المرتدين، وهو قياس مع الفارق، فأبو بكر لم يتعصب لرأيه، وإنما تعصب للفهم الصحيح لحديث النبي صلى الله عليه وسلم في قتال الناس، وهو الفهم الذي بان لعمر رضي الله عنه بعد ذلك.

فهذه بعض نماذج القياس الفاسد، التي قد يستند إليها كل مستبد، لأن كثيرا من الآراء الفقهية الاجتهادية التي كانت وليدة ظروف خاصة، تحولت إلى أصول عقائدية عند البعض عن طريق التقليد –اعتقد ولا تنتقد–، لتكون النتيجة هذه العبودية التي تعيشها الأمة، باسم الكتاب والسنة وفهم سلف الأمة، ولتصبح بعد ذلك سنن الأكاسرة والقياصرة التي حذر منها النبي صلى الله عليه وسلم هي التي تحكم أكثر حياتنا، بل هي السنن التي يتصدى للدفاع عنها الأحبار والرهبان والكثير من الأئمة، فهم الذين أفسدوا على الناس دينهم ودنياهم، فعبدوهم للطغاة والظالمين من الرؤساء المستبدين والغزاة المحتلين، باسم السنة والدين، حتى احتل العدو الطاغية

1)ابن حجر: فتح الباري، مصدر سابق، ج10، ص589/ونقل ابن الأثير: أنه لما أراد معاوية البيعة ليزيد لم يبق إلا أهل الحجاز فقصدها بنفسه، والتقى بالحسين بن علي وابن عمر وابن الزبير وعبد الرحمان بن أبي بكر الصديق، ودار بينها جدال في المدينة، وبعدها في مكة حيث انفرد بهم، وحاول استرضاءهم ليبايعوا يزيد، فتكلم ابن الزبير بلسان الجميع، وقال له: " نخيرك بين ثلاث: تصنع كما صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ لم يستخلف أحدا فارتضى الناس أبا بكر، أو تصنع كما صنع أبو بكر، فإنه عهد إلى رجل من قاصية قريش ليس من بني أبيه فاستخلفه، أو تصنع كما صنع عمر جعل الأمر شورى في ستة ليس فيهم أحد من ولده ولا من بني أبيه" ثم يذكر بعده رد معاوية وترهيبه إياهم بالسيف حتى انعقد الأمر لابنه، ينظر: ابن الأثير أبو الحسن عبي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني (630هـ): الكامل في التاريخ، ت: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1987م، ج3، ص354.

الأرض وعاث في الأرض فسادا وأهلك الحرث والنسل، وعلماء الفتنة ومراجع الباطل يأمرونهم بالسمع والطاعة لولي الأمر المحكوم من قبل العدو المحتل[1]، فقد صارت الثقافة السلطانية التي شاعت بين كثير من العلماء تفسر الأحاديث التي تنهى عن الإحداث في الدين تفسيرا مختزلا، وتقصرها على البدع دون الانحرافات في باب الإمامة، مع أنه هو المقصود أصلا من تلك الأحاديث[2].

المطلب الثالث: مأسسة الشورى وتنظيمها.

لعّل من بين أهم أسباب تغييب الشورى السياسية عن حياة الأمة بعد سوء توظيف النصوص الشرعية، أو الوقائع التاريخية –نتيجة ما ذكرناه سابقا– هو عدم وجود أو قيام نظام مفصل ومحدد، في أي مرحلة من تاريخ المسلمين، وفي أي دولة من دولهم، إلا ما كان عابرا أو استثناء ومحدودا[3]، ولم تقم لها مؤسسات قارة، كما قامت مؤسسات للإمارة والإدارة، والزكاة والوقف، وللحسبة والأسواق، والقضاء والمظالم، وللشرطة والأمن...، ففي الوقت الذي كانت الدول والمجتمعات الإسلامية تتمدد وتنشئ وتطور ما تحتاجه من نظم وأجهزة بما يخدم احتياجاتها الدينية والدنيوية، فإن الشورى لم تأخذ شكل خطة أو نظام، لقد كان ينبغي المحافظة على المستوى الشوري الرفيع الذي أقامه الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدون، ثم كان ينبغي الانتقال من النمط العفوي البسيط المرن في العهد الأول إلى التنظيم المفصل المضبوط المتطور، مجاراة لتطور الحياة من جهة، ومجاراة لتطور تنظيم غيرها من الوظائف والخطط من جهة أخرى[4].

إن السير الطبيعي للأمور والأشياء والكائنات هو النمو والنضوج، وفي الشورى هو أن تتلاقح الأفكار وتتراكم حتى تصل للصورة المثالية المرجوة، فندير خلافاتنا بطريقة شورية حضارية، ونتجنب السقوط في إدارة

1)حاكم المطيري: تحرير الإنسان وتجريد الطغيان، [د م ط] ص21، 22.

2)المرجع نفسه: ص26.

3)حيث أن الشورى طبقت بمعناها القرآني في دولة النبوة، وفي عهد الخلافة الراشدة، ويضاف إليها خلافة عمر بن عبد العزيز، وبعض الدول التي التزم فيها الحكام باستشارة العلماء كدولة المرابطين التي حكمت الأندلس والمغرب غرب إفريقيا خلال النصف الأول من القرن الخامس وبداية القرن السادس هجري، وكانت توصف بدولة الفقهاء. ينظر الريسوني :الشورى، مرجع سابق، ص121.

4)المرجع نفسه: ص123، 124.

الخلافات بالسيف والرصاص والدبابة والطائرة التي يكون منطق الحكم فيها للأقوى، مع نفاذ الكثير من القوة في غير محلها، وإعطاء المزيد من الفرص لأعداء الأمة المتربصين بها.

والذي يجب أن ننبه عليه أن الشورى التي تعطلت هي الشورى في مجال الحكم، أي فيما يتعلق بالبيعة واختيار ولاة الأمر ومراقبتهم –السلطة التنفيذية– وأمّا في مجال الفقه والأحكام فإنها استمرت ولو على نحو غير منظم في أجواء رائعة من الحرية سجلتها المناظرات العلمية، والرسائل المتبادلة بين الكثير من العلماء في المسائل المختلفة، في جو من الحرية، والشعور بواجب النصيحة، مع التزام الأدب في حق العلماء[1].

ويمكن القول أنه رغم القيمة الكبيرة للشورى في حياة الأمة على جميع الأصعدة فقد تم تغييبها في المجال السياسي لأسباب كثيرة، وبعد عرضنا لها ننتقل للوقوف على الصورة المثالية والخطة الشورية التي رسمتها الممارسة النبوية، والتزمها الخلفاء الراشدون من بعده، وبيّنها العلماء في كتاباتهم في المبحث الموالي.

1)توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، مرجع سابق، ص404.

المبحث الثالث: قواعد الممارسة الشورية في الفقه السياسي الإسلامي وأدلتها.

تعتبر الممارسة العامة للشورى في المجال السياسي في الفقه الإسلامي جوهر الحديث عن الحرية السياسية كما أشرنا، ثم إن دولة النبوة على صاحبها أزكى تحية أرست جملة من القواعد والمعالم الأساسية، اهتدى بها الراشدون من بعده، ونص على وجوب العمل بها المحققون من العلماء، فالأصل في عملية الشورى أن يشترك فيها المكلفون جميعا بأنفسهم، حصل إجماع أو أغلبية، خصوصا ما تعلق بالمصلحة العامة، ولصعوبة تحقق ذلك من الناحية العملية، وجدت قواعد شرعية تيسر السبيل، وتسهل العسير، ونكتفي هنا بذكر قاعدتين أساسيتين في عملية الشورى، وهما قاعدتا: التمثيل النيابي، وقاعدة الحكم للأغلبية، وهو ما نحاول الوقوف عليه في هذا المبحث في مطلبين اثنين.

المطلب الأول: قاعدة النيابة عن الأمة.

والمقصود بهذه القاعدة في المجال السياسي وجود مجالس أو هيئات نيابية تتولى ممارسة السلطة نيابة عن الأمة ولصالحها، ثم إن فكرة النيابة أو الوكالة عن الأمة ليست منتوجا غربيا خالصا، بل هي قبل ذلك نظرية شرعية أصيلة، دلّت عليها شواهد من السنة المطهرة وسيرة الراشدين، لنعلم بعد ذلك أنها قواعد دستورية، حري بالمسلمين أن يبنوا عليها نظامهم السياسي، ونبين هنا بعض الأدلة على ذلك.

الفرع الأول: دلالة السنة على نظرية النيابة عن الأمة.

أما الاستدلال على أصالة النظرية من القرآن الكريم فليست قطعية[1]، وإن أمكن الاستئناس بقصص قرآنية كقصة اختيار سيدنا موسى سبعين رجلا للميقات، لذلك اكتفينا بالسنّة المطهرة التي دلت دلالة قطعية على المطلوب من جهة، متضمنة أقسام الشورى من جهة ثانية، فبالإضافة إلى الشواهد السابقة على مشروعية

---

1)بعض الباحثين يستدل بقوله تعالى من سورة آل عمران ﴿**وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ الآية 104، وأصح الأقوال كما ذكر القرطبي أن من للتبعيض لا للجنس، وفيه دلالة على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض على الكفاية ينظر القرطبي: الجامع، ج5، ص253.

وبقوله ﴿**وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيباً ۖ**﴾جزء الآية 12من سورة المائدة.

الشورى من السنّة التي تعتبر دليلا قاطعا على أصالة فكرة النيابة من خلال مشاورة أعيان القوم وسادة الناس، وردت أدلة أخرى منها:

أولا: ما ذكره ابن هشام أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لمن حضروا بيعة العقبة: «**أخرجوا إلي منكم اثني عشر نقيبا ليكونوا على قومهم بما فيهم** »، **ثم إن رسول الله قال للنّقباء:** « **أنتم على قومكم بما فيهم كفلاء ككفالة الحواريين لعيسى ابن مريم، وأنا كفيل على قومي**»[1]، واعتبر القرطبي اختيار النبي صلى الله عليه وسلم اثني عشر رجلا من السبعين اقتداء بموسى عليه السلام[2]، ويفهم مما تقدم أن فكرة النيابة من السنن التي سنّها النبي صلى الله عليه وسلم.

ثانيا:ما رواه البخاري وغيره عن عروة ابن الزبير أن مروان بن الحكم والمسور بن مخرمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال حين أذن لهم المسلمون في عتق سبي هوازن في غزوة حنين: «**إني لا أدري من أذن فيكم ممّن لم يأذن، فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم أمركم فرجع الناس، فكلمهم عرفاؤهم، فرجعوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبروه أن الناس قد طيّبوا وأذنوا**»[3]، قال ابن حجر: "والعريف هو القائم بأمر طائفة من الناس... وسميت كذلك كونه يتعرف أمورهم حتى يعرّف بها من فوقه"[4]، فهذا الحديث يدل دلالة صريحة على أن النيابة سنة نبوية لما فيها مصالح متنوعة كالقدرة على التعرف على جميع وجهات النظر خصوصا مع كثرة الجمهور وتفرقهم، واختصار الوقت وغيرها.

1)ابن هشام: السيرة النبوية، مصدر سابق، ج2، ص68، 70. وجاء ذكر النّقباء في الصحيحين في عدة مواطن، منها ما ذكره البخاري في كتاب مناقب الأنصار، باب وفود الأنصار إلى النبي صلى الله عليه وسلم، 43،ر: 3893، عن عبادة بن الصامت ونصه: «**إني من النّقباء الذين بايعوا رسول الله**...»، مصدر سابق، ج3، ص65.

2)القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج7، ص376 .

3)البخاري: الصحيح، مصدر سابق، كتاب الأحكام، باب العرفاء للناس، ر:7176، ج4، ص337 .

4)ابن حجر: فتح الباري: مصدر سابق، ج16، ص404.

الفرع الثاني: دلالة عمل الراشدين على نظرية النيابة عن الأمة.

ومن عمل الصحابة فعل عمر رضي الله عنه الذي أخبر بأن اختيار الحاكم هو حق الأمة كلها، في الحديث الطويل الذي أخرجه البخاري[1]، ومما جاء فيه رد عمر رضي الله عنه على من يريد الانفراد بالبيعة لرجل بعد وفاته من غير مشورة معتبرا بيعة أبي بكر رضي الله عنه كانت فلتة قائلا ومحذرا:« **إني إن شاء الله لقائم العشيّة في الناس فمحذرهم هؤلاء الذين يريدون أن يغصبوهم أمورهم**»، ثم ذكر بعدها كيف تمت بيعة أبي بكر واجتماع السقيفة إلى أن قال: «**فمن بايع رجلا على غير مشورة من المسلمين فلا يتابع هو والذي بايعه تغرة أن يقتلا**»، فهذا التصرف من سيدنا عمر رضي الله عنه دل على أن اختيار رئيس الدولة حق لعامة الناس، ومن سولت له نفسه غصب هذا الحق فجزاؤه كما قال رضي الله عنه، وهو الذي بينته السنة المطهرة.

ثم إن الذي ثبت من فعل عمر رضي الله عنه أن الناس طلبوا منه أن يستخلف لهم، كما جاء في حديث ابن عمر رضي الله عنهما: « **قيل لعمر ألا تستخلف[2]؟ قال: إن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني أبو بكر، وإن ترك فقد ترك من هو خير مني رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأثنوا عليه فقال: راغب وراهب، وددت أني نجوت منها كفافا، لا لي ولا علي، لا أتحملها حيا وميتا**»[3]، وعند مسلم زيادة ابن عمر رضي الله عنه فعرفت أنه، حين ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم، غير مستخلف، ثم إن الفاروق رضي الله عنه مع إلحاح الناس عليه بالاستخلاف، واعتباره بيوم السقيفة الذي كاد يعصف بوحدة المسلمين جعل أمير المؤمنين ينهج نهجا فريدا، جامعا بين التأسي برسول الله صلى الله عليه وسلم في عدم تعيين الخليفة، وبين ضرورة إيجاد مخرج يحفظ أمر المسلمين ووحدتهم، وقد وقع ما كان يتخوف منه رضي الله عنه بعد مقتل عثمان رضي الله عنه، وهذه القصة فيها دروس متنوعة ودلائل كثيرة، منها ما يتعلق بمسألتنا من وجهين، أن سيدنا

1)البخاري: الصحيح، مصدر سابق، كتاب الحدود، باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، ر: 6830 ج4، ص257.

2)وطلب الناس من عمر الاستحلاف مذكور في عدة مواطن منها بعبارة أوصي يا أمير المؤمنين، استخلف كما في البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب قصة البيعة، والاتفاق على عثمان بن عفان رضي الله عنه، ر: 3700، ج3، ص20.

3)البخاري: الصحيح، مصدر سابق، كتاب الأحكام، باب الاستحلاف، رقم: 7218، ج4، ص346/مسلم: الصحيح، مصدر سابق، كتاب الإمارة، باب الاستحلاف وتركه، رقم: 1823، 883.

عمر قبل النيابة عن الأمة وتحمل ما كلف به، فحصر المرشحين لمنصب الخليفة من غير أن يقضي بها لواحد بعينه، وهؤلاء الستة يقومون نيابة عن الأمة باختيار واحد منهم.

إن هذه النماذج تؤسس لفكرة النيابة، التي تيسّر الأداء السياسي، وقد تكلم العلماء عن هؤلاء الذين يمثلون الأمة بأسماء متعددة، وشروطهم من عدالة جامعة وعلم وحكمة ورأي وغيرها[1].

فقاعدة التمثيل السياسي نظرية عملية أصيلة في الإسلام، وقد تحول الصحابة المقيمون في المدينة خلال الحقبة الراشدة نوابا عرفيّين عن الأمة المشتتة في الأقطار الأخرى، لِمَا كان لأولئك الصحابة من الثقة عند المسلمين والسابقة في الإسلام، فكانوا يتولون اختيار الخليفة الراشد حين فراغ المنصب فتتبعهم الأقطار الأخرى، لاعتبارات ذلك الزمان، من اتساع رقعة الدولة، وبدائية المواصلات، ووجود أعيان الأمة في المدينة عاصمة الخلافة، وضرورة نصب حاكم للمسلمين، تفاديا لكل المخاطر والاحتمالات، وقد كان أهل المدينة نواب الأمة وممثليها، وأما بيعة عثمان رضي الله عنه فشارك فيها القادة وجمهور الحجيج لأنها توافقت مع أيام الحج[2].

وحتى أهل الشورى في زمن الصحابة لا ينتخبون عن طريق الاقتراع، ولكن بما لهم من علم غزير وسابقة في الدين وبما عانوا في حياتهم من المحن والشدائد، وهي طريق أكثر صحة وأدنى إلى العقل من طريق التصويت، فلا يصح ظن من يرى بأن الخليفة يشاور من يشاء ومتى يشاء، بل عليه أن يشاور في أمر المسلمين من هو حائز على ثقة العامة[3]، كممثلين شرعيين ونواب حقيقيين أوصلتهم أعمالهم وأوصافهم وسابقتهم إلى مقام تمثيل الأمة.

وهذه القاعدة تكملها القاعدة الموالية، التي تجعل الرأي رأي الأغلبية، لأن الإجماع على الشيء إن لم يكن مستحيلا فهو نادر، وسنعود للحديث عن اختيار الحاكم لاحقا.

---

1)وقد سمّيت هذه الفئة بأسماء مهمة، للدلالة على دورها المحوري في الحياة السياسية، أما الاسم الغالب في استعمال العلماء فهو أهل الحل والعقد، ينظر: عطية عدلان: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية (أصله أطروحة دكتوراه) دار الكتب المصرية القاهرة، ط1، 2011م، ص115

2)محمد المختار الشنقيطي: الأزمة الدستورية، مرجع سابق، ص173.

3)المودودي: تدوين الدستور الإسلامي، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، [د ط] 1985م، ص50وما بعدها.

المطلب الثاني: قاعدة الرأي رأي الأغلبية.

وهو لزوم الأخذ برأي أغلبية آراء المجالس النيابية في القضايا العامة التي يفصل فيها الخاصة، وهي المسائل التي يحتاج الفصل فيها إلى دراية خاصة لا تتوفر في عموم الأمة، فيكون البت فيها قاصرا على الهيئات النيابية، أو برأي أغلبية الناس في المسائل العامة، وسنعود إلى هذين النوعين من القضايا بعد ذكر أدلة اعتبار قاعدة الرأي رأي الأغلبية.

الفرع الأول: من القرآن الكريم.

مما لا شك فيه أن القرآن الكريم ليس فيه ذكر لهذه المسألة ولا تصريح بحكمها، ورغم ذلك فذهب بعض الباحثين إلى الاستدلال بالقرآن الكريم لتسفيه رأي الأغلبية، وترشيد رأي الأقلية، وهو استدلال باطل وتحميل القرآن غير ما يحتمل، لأن من لوازم الاستدلال استحضار السياق، والجمع بين النصوص، والتزام الموضوعية، فمدح الأقلية أو الكثرة وذمهما يوجب النظر في سبب المدح أو الذم، حتى نصل إلى الحكم الصحيح، بل كيف نفهم نصوص القرآن السابقة الملزمة بالشورى؟ إن لم ينتج عن هذه الشورى إجماع وهو نادر عسير، أو رأي الجمهور وهو الغالب اليسير، وهو ظاهر القرآن الذي لا يصار إلى غيره إلا بدليل، بل هو الأمر الذي شهدت له السنة النبوية وعمل الراشدين.

الفرع الثاني: من السنة النبوية.

إذا كان القرآن الكريمّ لم يذكر صراحة الاحتكام لرأي الأغلبية، فإن السنة المطهرة حوت نماذج كثيرة تدل على مراعاة هذه القاعدة والعمل بها، فبالإضافة إلى ما ذكرناه سابقا، خاصة الشورى يوم بدر، حيث أصرّ النّبي صلى الله عليه وسلم على معرفة رأي الأنصار من خلال سادتهم وممثليهم كونهم يمثلون أغلبية الجيش، وما فيه من دلالة قوية على اعتبار القاعدة، إضافة إلى ذلك يمكن الاستشهاد بيوم أحد، وقد حملت هذه الغزوة على غرار باقي الغزوات دروسا بليغة في التدبير السياسي، والحكم الرشيد، الذي يرغب فيه الحاكم والمحكوم، ويحقق مقصود الشارع.

خَيَّر الرسولُ صلى الله عليه وسلم الصحابةَ بين الخروج من عدمه، وكان يميل إلى عدم الخروج، والبقاء في المدينة المنورة، وقد روى جابر بن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان رأي ابن سلول كذلك[1]، لكن كما روى ابن إسحاق لم يزل الناس برسول الله صلى الله عليه وسلم الذين كان من أمرهم حب لقاء القوم، حتى نزل على رأيهم فدخل بيته ولبس درعه، ثم إن الناس لما رأوا خروج الرسول إليهم قد ندموا وقالوا: « **يا رسول الله: استكرهناك، ولم يكن ذلك لنا، فإن شئت فاقعد صلى الله عليك، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما ينبغي لنبي إذا لبس لأمته أن يضعها حتى يقاتل**»[2]، ويفهم من كلام ابن هشام لم يزل الناس أمران: هو أنهم ليسوا كل الناس، وإنما غالبيتهم خصوصا الأنصار، كما جاء في بعض الروايات ممّن فاتتهم غزوة بدر، وأنهم ألحوا على النبي صلى الله عليه وسلم بالخروج، فنزل عند رأيهم رغم ميله إلى عدم الخروج.

فهذه السوابق النبوية وغيرها كثير، توحي بضرورة الأخذ برأي الأغلبية في الأمور الكبرى، خاصة إذا كان التعليل وجيها، وقد عبر الصحابة رضي الله عنهم ومن معهم من المنافقين بكل حرية، ودافع كل فريق عن رأيه مبينا وجه المصلحة فيه، ولما كانت الأغلبية خاصة من الأنصار تميل إلى الخروج، خرج النبي صلى الله عليه وسلم ونزل على مرادهم[3] .

وهذه السنة- وهي الترجيح بالأكثرية في الشورى- هي إحدى المرجحات عند الفقهاء في الكثير من المسائل الاجتهادية المصلحية، وبما أن الناس أدرى بمصالحهم كان اختيارهم مرجحا لأن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة، ومصلحة الأكثرية مقدمة على مصلحة الأقلية إذا لم يمكن الجمع بينهما.

1)طبعا موافقة ابن سلول لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم ليس من باب الطاعة لله ولرسوله، ولكن هي عادة المنافقين في المدينة المنورة التثاقل عن الجهاد والتخلف عليه، وبث الذعر في النفوس، وبذل أسباب الفتنة وغيرها من أوصافهم التي جاء بيانها في القرآن الكريم، كما فصلّت سورة براءة وغيرها.

2)ابن هشام: السيرة، مرجع سابق، ج3، ص19، وله طرق عدة وشواهد وصححه الألباني ينظر، محمد الغزالي: فقه السيرة تخريج الألباني، مرجع سابق، ص 191.

3)ينظر حجج الفريقين الصلابي: الشورى، مرجع سابق، ص26، 27.

المبحث الرابع: المجالات السياسية العامة للممارسة الشورية في الفقه الإسلامي.

يعتبر الحديث عن المجالات العامة للشورى في الفقه السياسي من صلب ما تتجلى فيه الحرية السياسية للشعوب في الفقه الإسلامي، وهي مجالات كثيرة تعبر عن مركزية إرادة الشعوب ومحوريتها في المجال السياسي، الذي يعتبر مضمارا فسيحا للاجتهاد، والنظر الفردي والجماعي على حد سواء، ونحاول في هذا المبحث الوقوف على أهم مجالات الشورى السياسية في أربعة مطالب، نخصص المطلب الأول للمشاركة في وضع الدستور، كونه يبين المبادئ الأساسية التي تنظم الحياة السياسية في الدولة الإسلامية، ونتناول في المطلب الثاني اختيار رئيس الدولة، ونخصص المطلب الثالث لاختيار ممثلي الأمة، و المطلب الرابع في مشاورة الأمة أو من يمثلها في الأمور العامة والقضايا الكبرى.

المطلب الأول: المشاركة في وضع الدستور في الفقه الإسلامي.

يعرف الدستور في الأنظمة القانونية المعاصرة بأنه: " مجموعة القواعد الأساسية التي تبين شكل الدولة، ونظام الحكم فيها، ومدى سلطاتها نحو الأفراد"[1]، فالدستور في الأنظمة الديمقراطية يعد الأساس الأول في خضوع الدولة– السلطة– للقانون، سواء كان مسطورا أو عرفيا، بغض النظر عن نوعية النظام السياسي، لأن غاية الدستور في الأنظمة المعاصرة هو بناء دولة القانون، حيث يتضمن إجمالا أهم الأسس التي تنظم الحياة السياسية في الدولة، فيحدد نوعية نظام الحكم، والعلاقة بين السلطات من جهة، وبين السلطة والشعب من جهة ثانية، ناصا على مركزية حقوق وحريات الشعوب، وغيرها من المسائل المهمة، ونبين في هذا المطلب أهم خصائص الدستور في الفقه الإسلامي، ودور الشعب في صياغته في الفقه الإسلامي في فرعين.

الفرع الأول: وضوح معالم الدستور في الفقه الإسلامي.

خلافا للنظريات الغربية التي اعتاد الفقه الدستوري الغربي فيها على تقسيم نشأة الدساتير، وفقا لتطور الأحداث التاريخية إلى أسلوبين رئيسيين: أولهما أسلوب غير ديمقراطي–ويشمل أسلوبي المنحة والعقد–،

1)ثروت بدوي: النظم السياسية، دار النهضة العربية القاهرة، [د ط] 1972م، ص173.

وثانيهما أسلوب ديمقراطي[1]، وهي تشير عموما إلى تلك المراحل النضالية التي خاضتها الشعوب الغربية حتى وصلت إلى الأنظمة الديمقراطية، أما في الحياة السياسية الإسلامية فلا وجود لهذه النظريات، ثم إن الوحي هو الدستور الواضح البين الذي يجب أن يرجع إليه كل مسلم، حاكما كان أو محكوما، وأحكامه سامية فوق كل القوانين، وهو ليس وليد صراعات وتطورات، وإنما هو هداية من رب العالمين للناس أجمعين، فالكثير من المبادئ الدستورية نص عليها القرآن، أو السنة، أو هما معا، ودلّت عليها تصرفات الراشدين، واجتهادات الأئمة.

وهذه الخاصية للدستور يعبر عنها العلماء **بالرّبّانية** في المصدر وفي الغاية، كواحدة من أهم مميزات هذا الدين، وما تثمره من أحكام، كالعصمة، وسهولة الانقياد، وتحقيق العبودية لله وحده[2]، ووضوح مصدرية الدستور الإسلامي من المسلمات، وقد كتب الكثير من الفقهاء المعاصرين[3] في هذه المسألة، ما تنجلي معه كل شبهة، وما لا يدع مجالا للشك بشهادة المنصفين من الغربيين أنفسهم، أما الفقهاء المسلمون فقد بينوا مصادر الدستور الإسلامي[4] التي تؤسس مجتمعة الكيان القانوني أو الشرعي للهيئات الحاكمة في النظام الإسلامي، وتحدد الإطار القانوني لنشاطها، مع بيان تفصيلي لمنظومة الحقوق والحريات.

وليس الغرض هنا ذكر الآيات المتعلقة بالأحكام الدستورية، وإنما الغرض هنا إيضاح مصدرية القرآن الكريم لها، وكذلك السنة المطهرة، للإجابة على واحدة من أمهات المسائل المطروحة في الفكر الغربي وهي **مسألة**

1)حسن بحري: القانون الدستوري والنظم السياسية، الجامعة العربية السورية، [د ط] 2018م، ص85 وما بعدها.

2)سليمان بن قاسم العيد: النظام السياسي في الإسلام، دار الوطن الرياض السعودية، ط1، 2002م، ص9 وما بعدها.

3)من أمثال أبي الأعلى المودودي، والسنهوري، وعبد الوهاب خلاف، وضياء الدين الريس، ومنير البياتي، وعبد الحليم متولي وغيرهم .

4)من الكتب المباشرة في الموضوع: تدوين الدستور الإسلامي لأبي الأعلى المودودي حيث ذكر أربعة مصادر للدستور في الفقه الإسلامي، وهي: القرآن الكريم، والسنة المطهرة، وعمل الراشدين، ومذاهب المجتهدين، مبينا بعض معوقات التدوين، ذاكرت أهم مسائل الدستور الإسلامي، ومن الكتب المباشرة كذلك: أصول التشريع الدستوري في الإسلام لإبراهيم النعمة، وأصله رسالة أكاديمية ديوان الوقف السني بغداد ط2009م، حيث ذكر المصادر الأصلية وهي القرآن الكريم والسنة المطهرة، والمصادر التبعية المشتملة على الإجماع والقياس، والمصلحة، والعرف، والاستحسان.

السيادة، التي عرّفت بأنها:" السلطة العليا المطلقة التي تفردت وحدها بالحق في إنشاء الخطاب الملزم المتعلق بالحكم على الأشياء والأفعال"[1]، وهي مسألة اختلفت حولها الآراء في الفكر الغربي أولا[2].

كما اختلفت فيها الفقهاء المعاصرون من عدة جوانب، من حيث المصطلح، ومنشأه، ومفهومه، ومن حيث مجال إعماله، نشير إليها بإيجاز لأن الكلام فيها متشعب طويل، ولاعتقادنا أن الاختلاف فيها ليس جوهريا ، بل هو اختلاف لفظي يمكن تجاوزه و الجمع بين الأقوال كما أشار الغنوشي وغيره، مع الإشارة إلى بقاء دائرة ضيقة من الاختلاف لا يمكن إنكارها، ونكتفي هنا بالإشارة إلى هذه الأقوال.

أولا: السيادة في الدولة الإسلامية للأمة[3]، وهذا الاتجاه يرى أن الأمة هي صاحبة السيادة، وأنها صاحبة السلطة العامة، وهي مصدر السلطات، ويعبر عن هذا المعنى الغزالي بقوله:" ومن ثم فالأمة وحدها هي

---

1)عطية عدلان: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، (أصله أطروحة دكتوراه مناقشة بالجامعة الأمريكية 2008م)، دار الكتب المصرية القاهرة مصر، ط1، 1432هـ/2011م، ص68.

2)حيث وجدت نظريتان أساسيتان، وهما القول بأن السيادة للأمة، والقول الثاني بأن السيادة للشعب، ومختصر هاتين النظريتين ما يلي: أن الأولى ظهرت أيام الثورة الفرنسة 1789م، ومفادها أن السيادة للأمة ككائن متميز عن الأفراد، ولا يمكن أن تقسم بينهم بل تشترك فيها الأجيال السابقة والأجيال اللاحقة، وهي تتناسب مع طموح طبقة البورجوازية التي تسعى لاستبعاد الأرستقراطية من الحكم، مانعة الكتل الشعبية من التصويت الذي يوصلهم للحكم، وقد تحقق لها ذلك رغم تناقض النظرية، ومن نتائج هذه النظرية: حرمان المواطنين من المشاركة في الحكم بعد وجود ممثلي الأمة، الذين يحكمون باسم الأمة، حيث لا يمكن سؤال النائب من طرف الناخبين، لأن الأمة أعطتهم توكيلا جماعيا باسمها ولصالحها العام، ووفق هذه النظرية يمكن أن تكون الهيئة المنتخبة لممثلي الأمة مخصوصة في فئة معينة تتمتع بنسبة من التعليم أو تنتمي لطبقة معينة، حيث تؤدي واجبا وليس حقا، وبعد ذلك فكل تصرفات الممثلين هي باسم الأمة ولصالحها، وقد قامت هذه النظرية في وجه نظرية الحق الإلهي في تلك المرحلة، رغم انطوائها على الكثير من الخيال من جهة، وتناقضها من جهة ثانية، بل قد تؤدي إلى استبداد ممثلي الأمة من جهة ثالثة.

أما نظرية سيادة الشعب فتقضي بأن السيادة موزعة على جميع المواطنين، ويمكن أن يشاركوا جميعا في شؤون الحكم بأنفسهم، أو عن طريق انتخاب نوابهم الذين يعتبرون ممثلين لهم، وهم بذلك مسئولون أمامهم لا أمام الأمة، كما أن القانون تعبير عن إرادة الأغلبية لا عن إرادة الأمة، وقد شجع منطق هذه النظرية وطابعها الديمقراطي على ازدياد الاتجاه إليها وتبنيها في الكثير من الدول.

وأيا كان فإن هذه النظرية لا تسلم من العيوب رغم واقعيتها، خصوصا عند تقييد رأي النائب بوجهة منتخبيه رغم عدم اقتناعه برأيهم، وعلى أي حال فهي النظرية السائدة في الفكر السياسي الغربي، ينظر ماجد راغب الحلو: الاستفتاء الشعبي بين الأنظمة الوضعية والشريعة الإسلامية، مكتبة المنار الكويت، ط1، 1980، ص(14-22) / فتحي عبد الكريم: الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، مكتبة وهبة مصر، ط2، 1984م، ص(20-80).

3)معظم من كتب في السياسة الشرعية أو نظام الحكم في الإسلام، يعتبر الأمة صاحبة الحق في انتخاب الحاكم عن طريق البيعة، ويعبر عن ذلك بقوله الأمة مصدر السلطة، أو صاحبت السيادة من غير تفريق بين المصطلحين أحيانا، وعليه فلا يمكن تجاوز مرادهم وتحريف كلامهم، والأشد من ذلك مناقضة مرادهم، كما نسب الأستاذ راشد الغنوشي للمودودي انتصاره لمبدأ سيادة الأمة، رغم أن هذا الأخير كان من أشد المدافعين عن

مصدر السلطة والنزول على إرادتها فريضة، والخروج على رأيها تمرد ...ونصوص الدين وتجارب الحياة تتضافر كلها على ذلك"[1]، و اعتبر المفكر حسن الترابي أن نظرية السيادة في الفكر الغربي قد أخذت مفهوما من التراث الإسلامي بسبب صلة المفكرين الغربيين القائلين بذلك بالمسلمين الذين عرفوا هذه المبادئ يوم آمنوا بالله تعالى، وعرفوا علوية شرعه، ثم عرفوا أنهم يستوون بعبادة الله ويتولون الخلافة في الأرض، فما قرره سوادهم الأعظم صدورا عن الإيمان بالشريعة كان أعلى مما يقرره فرد، أو فئة من دونهم، فكان الإجماع عند المسلمين هو أصل السلطة الأرضية، وإن كان بإيمانهم يتبع الشريعة، الذي عرف جوهر الديمقراطية أو حكم الشعب [2].

ثانيا: أن السيادة في الدولة الإسلامية لله وحده[3]، إنّ إرادة الأمة من خلال إجماع علمائها من إرادة الله سبحانه، فالسيادة تتمثل في إرادة الله تعالى، سواء ظهرت هذه الإرادة في نصوص صحيحة صريحة قطعية الثبوت، وقطعية الدلالة، أم جاءت في شكل قواعد كلية تاركة للناس قدرا من التقدير والاختيار عن طريق الاجتهاد، الذي يجب أن يستند إلى أصول الشريعة ومبادئها [4]، فتعاليم الإسلام أكدت على أن السيادة للشّرع وليس للشعب، وعلى الحاكم والمحكوم الإقرار بها والالتزام بمقتضاها، "فالدولة لا تستمد سلطة التشريع من الأمة لأنها لا تملكها أصلا، ومن لا يملك شيئا فليس له أن يملكه غيره بداهة"[5].

مبدأ الحاكميّة وما يتفرع عنه من أحكام، ولعه نسبه إليه سهوا، ينظر الغنوشي: الحريات العامة، ص223، للوقوف على وجهة نظر المودودي ينظر: الدستور الإسلامي، مؤسسة الرسالة بيروت، ط5، 1401هـ/1981م، ص 18 وما بعدها،

1)محمد الغزالي: الإسلام والاستبداد السياسي، شركة نهضة مصر القاهرة، ط6، 2005م، ص59.

2) حسن الترابي: الشورى والديمقراطية، إشكالات المصطلح والمفهوم، مجلة المستقبل العربي، جامعة الخرطوم،ع75، ماي 1985،ص12، 13.

3)من القائلين بهذا الرأي محمد سلام مدكور، حيث يقول:" إن الحاكميّة لله وحده، وليس لأحد أن يأمر وينهى من غير أن يكون له سلطان من الله، وأن التشريع لله ويستمده المجتهدون مما جاء به الرسول من كتاب وسنة"، ينظر مناهج الاجتهاد في الإسلام، جامعة الكويت، ط1، 1973م، ص463، وهو قول الكثير من المعاصرين، وقول الخميني من الشيعة الذي اعتبر أن حكومة الإسلام حكومة قانونية، والحاكم هو الله وحده، وهو المشرع وحده لا سواه، ينظر الخميني: الحكومة الإسلامية،[د م ط] ص42.

4)ماجد راغب الحلو، الاستفتاء الشعبي، مرجع سابق، ص26، 27.

5)الدريني: خصائص التشريع، مرجع سابق، ص42.

ويهدف هذا القول إلى وجوب التزام الحاكم والمحكوم على حد سواء بشرع الله سبحانه، وإلى وجوب استمداد القوانين في الدولة من الشريعة الإسلامية، وعدم جواز إحداث تشريعات تخالف الدين، وهذا أساس قاعدة الحاكميّة، وتشهد لهذا الرأي الآيات القرآنية المخبرة بأن الخلق والأمر لله، ووجوب الاحتكام لشرع الله عزّ وجلّ في كل شؤون الحياة من غير تخصيص وأن الحكم لله، وحرمة الخروج عن شرعه المنزّل، ثم أن أصحاب هذا الرأي يقولون بسيادة الشّرع مع تفويض الأمة مباشرتها.

ثالثا: السيادة في الدولة الإسلامية مزدوجة، وهو رأي بعض المعاصرين، فالسيادة لله تعالى في مجال النصوص القطعية الواضحة، ولجماعة المسلمين في حالة عدم وجود النص أو وجوده محتملا التأويل، وممن قال بهذا الرأي ضياء الدين الريس في نظرياته وغيره معتبرا: "أن الأمة والشريعة معا هما صاحبا السيادة في الدولة الإسلامية"[1]، فسيادة الله تعالى تتمثل فيما أنزل من أحكام قاطعة واضحة، أما سيادة المسلمين فمقيدة ومحدودة في سيادة الله عزّ وجلّ، فللأمة معالجة المسائل التشريعية فيما لم يرد نص قاطع عن طريق أهل الاجتهاد وفق قواعد الشريعة ومبادئها.

وبعد عرضنا لآراء الفقهاء المعاصرين حول مسألة السيادة تبين لنا أنّ الاختلاف فيها شكلي وليس جوهريا كما أشار الغنوشي[2]، فالجميع متفقون أنه لا سلطة تعلو سلطان الشريعة، أما المدافعون عن سيادة الأمة فاستشعروا قدسيتها من عقد البيعة، ودورها في نصب الحاكم، وخطاب الشارع الموجه لها، أما من قال بسيادة الشّرع فاحتكم إلى ظواهر نصوص القرآن المبينة بأن الحكم لله، مبتعدين عن مجاراة الغرب في المصطلحات والمناهج، لأن التراث الإسلامي زاخر بالمصطلحات الأصيلة الكافية عن الغرب وقوانينه في مختلف شؤون الحياة.

1)الريس: النظريات السياسية، مرجع سابق، ص385.

2)الغنوشي: الحريات العامة، مرجع سابق، ص223، حيث اعتبر أن الاختلاف الحقيقي هو اختلافهم في دور كل من النخبة والجماهير في العملية السياسية، وسنعود إلى هذه المسألة لاحقا.

كما يظهر لنا أنّ استعمال البعض لمصطلحي السلطة والسيادة بمعنى واحد ساهم في وجود هذا الاختلاف، أمّا البعض فأضافوا السيادة للشّرع والسلطة للأمة[1]، وهو أولى الاستعمالين، فترجح لدينا أن السلطة بيد الأمة بجعل الشارع في حدود سيادة الشريعة، وهو ما نوضحه أكثر في العنصر الموالي.

الفرع الثاني: مثالية الدستور الإسلامي وواقعيته، والجمع بين الثابت والمتغيّر.

تعتبر هذه الأوصاف من أجل خصائص هذه الشريعة، فالحياة الإسلامية كما هو معروف تسير على سكتين متوازيتين جنبا إلى جنب، وهما: النص المتمثل في الوحي والاجتهاد، أو الثابت والمتغير، وقد دلّت النصوص على الكثير من الثوابت والأصول، التي جعلها الشارع قطعيات لا يجوز الاجتهاد فيها، ولا تتغير أو تتبدل مهما تقادمت العهود، وطالت الدنيا، بينما سكت عن الكثير من الأحكام، تاركا مجال الاجتهاد فيها لأهل الرأي، حسب الظروف والأحوال والأزمنة والأمكنة وضرورات المجتمع، في إطار مقاصد الشريعة وكلياتها، فالثوابت والمتغيرات تعبير يقصد منه في المقام الأول التفريق بين مواضع الإجماع والنصوص القطعية التي لا تحل المنازعة فيها، والخروج عنها خروج عن جماعة المسلمين وإتباع لغير سبيل المؤمنين، وبين موارد الاجتهاد[2].

وبناء على هذا الفهم فإن الأمة تجتمع على الثوابت، ويباح لها أن تختلف تنوعا في المتغيرات، وهي مسألة دقيقة جدا في الفقه السياسي الإسلامي، فما أحوج أمتنا إلى أن تتنوع في مناهج العمل لإثراء حركة الأمة، وتكاملها في مواجهاتها الحضارية، وتحديات النهوض والتقدم، بينما تتوحد في القطعيّات والثوابت[3]، وكذلك ينبغي أن يكون دستور الدولة في الفقه الإسلامي، الذي يتميز عن غيره من الدساتير الوضعية، ولعل من أجلّ

1)ممّن نحا هذا المنحى على سبيل المثال عطية عدلان في أطروحته الأحكام الشرعية للنوازل السياسية تحت الأسس العامة لنظام الحكم في الإسلام، معتبرا أن السيادة للشرع، والسلطان للأمة، والأمة مصدر السلطات ينظر ص68-77/ سلطان العميري في فضاءات الحرية، معتبرا أنّ من الأصول التي قامت عليها الحرية السياسية في الإسلام الهيمنة المطلقة والسيادة العليا للشريعة الإسلامية، والأمة هي صاحبة الحق والسلطة، ينظر: ص 519-551/عبد العزيز عدة الخياط: النظام السياسي في الإسلام، دار السلام القاهرة، ط1، 1420هـ 1999م، حيث اعتبر سيادة الشرع محل إجماع بين المسلمين، وإنما اختلفوا في مصدر السلطة حيث ذهب الشيعة معتبرين أنّ الإمامة ليست من المصالح العامة، بل هي من أركان الدين وقواعده، وهو معيّنٌ من الله، وليس مفوضا إلى الأمة، وهو معصوم، ينظر ص73، 74.

2)الفهدوي: الفقه السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص301.

3)المرجع نفسه، ص304.

الثوابت التي نصت عليها الشريعة أحقية الأمة في الشورى[1] مباشرة أو عن طريق من ينوبها من أولي الأمر من العلماء والمجتهدين وأهل الاختصاص، ومسؤولية الراعي الدينية والدنيوية في إقامة العدل بين الرعية، والتأكيد على الحريات العامة وفي مقدمتها حرية الرأي والمعتقد.

وبناء على ذلك استنتج بعض الباحثين أن الأمة شريك أساسي في اتخاذ القرار السياسي المتعلق بمصالحها العامة، الذي ثبت من خلال أصول تشريعية كثيرة، تأسيسا على الخطاب الشرعي الموجه إلى عموم الأمة جمعاء، وعليه كانت مشاركة الأمة في تبني السياسات الكبرى والمصالح العامة يندرج في منطق الإسلام ومنهجه، من خلال مبدأ الشورى، ومشاركة الأمة الذي يعتبر ضابط ثاني مع المصلحة تتقيد بهما تصرفات الحاكم[2]، على أن الكثير من المبادئ الدستورية التي عرفها الغرب بعد تضحيات ونظريات، أبان عنها المسلمون عمليا ونظريا في عصور الإسلام الذهبية، من سمو الدستور، ومسؤولية الحاكم المزدوجة، واستقلال القاضي، والفصل بين السلطات، ومركزية الأمة في العملية السياسية، ومشاركتها في ترتيب السياسة المالية العامة، وحماية الحريات، وأن كانت الشورى في عهدها الأول –على العموم– قاصرة على أهل الرأي من المتواجدين في عاصمة الخلافة، كما أن الشورى أسهمت مباشرة في التأسيس لفكرة الإجماع كوجه مهم للتشريع السياسي، وهو ما نتناوله في العنصر الموالي.

الفرع الثالث: دور الأمة في صياغة الدستور.

يعتبر الإجماع المصدر الثالث من مصادر التشريع ،كما هو مبين في الدراسات الأصولية، وقبل أن نتكلم عن الإجماع لابد أن نشير إلى حقيقة هامة، مفادها أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد خلف وراءه عند وفاته أمة قبل أن يخلف إماما، وأنه لو لم تكن الأمة لما وجب من يؤمها، وبالتالي فإن وجود الإمام وجود منسوب، لأن الأمة هي مستودع الرسالة المحمدية، وهي وعاء القرآن الكريم، كما كانت دولة الإسلام أول دولة في تاريخ الدنيا

1)بل وجوبها عليها وعلى الحاكم معا، وليست مجرد حق، وهي مسؤولية مشتركة بينهما، وبذلك خرجت الشورى من كونها واحدة من المبادئ العامة فقط إلى دائرة الحكم التكليفي، ينظر رحيمة بن حمو: البعد السياسي للمصلحة الشرعية، دراسة في الولاية العامة للدولة،(رسالة دكتوراه) جامعة باتنة كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، قسم الشريعة، 2010م/1431هـ، ص341.

2)المرجع نفسه: ص354.

عرفت مبدأ الشرعية، أي الفصل بين إرادة الحاكم وبين القانون، وعلوية إرادة القانون على إرادته، فالدولة شيء ورئيس الدولة شيء آخر[1]، كما أن الإجماع عند التحقيق هو إحدى صورتي الشورى[2]، التي تفرز إما أمرا مجمعا عليه، أو أمرا حاصلا على الأغلبية، لذلك يمكن اعتباره وصفا شوريا، فالشورى هي مقدمة الإجماع، حتى أن لفظ الإجماع على حد قول الإمام محمد عبده لم يرد في الكتاب والسنة بالمعنى المعروف في اصطلاح الأصوليين، ولكن ورد في الأخبار والآثار لفظ الجماعة بالمعنى المقصود من الإجماع الأصولي الصحيح المختار، لذلك يذهب الكثير من المعاصرين أن الشورى هي الأصل الثاني للنظام الإسلامي بعد النص[3]، وهي بذاتها نص، نص على الإقرار للأمة المستخلفة بحقها في المشاركة العامة في شؤون الحكم، فهي ليست حكما فرعيا من أحكام الدين، يستدل عليه بآية أو آيتين وبعض الأحاديث والوقائع، إنما هي أصل من أصول الدين ومقتضى

1)الغنوشي: الحريات العامة، مرجع سابق، ص 105.

2)ولعنا هنا نطرح سؤالا مهما، مفاده بأيّهما نستدل على مشروعية الآخر، وما العلاقة بينهما؟، خصوصا مع وجود مصطلحات عديدة، كأهل الشورى، أهل الحل والعقد، أهل الاجتهاد، أهل الاختيار وغيرها من المصطلحات التي وإن كانت تشترك في المعنى العام، فإن كل اصطلاح له مدلول خاص لا يوجد لغيره، خصوصا عند البحث في تاريخ استعمال المصطلح من جهة، وقد توصل عبد الحميد الأنصاري بعد البحث عن معاني هذه المصطلحات في التراث الفقهي إلى ما يلي: أن مدلولها واحد عند علماء السياسة الشرعية، وأن مقصودهم بأهل الحل والعقد زعماء الأمة وأهل المكانة فيها الذين نالوا رضا السواد الأعظم، وهو غير المعنى المراد في استعمال علماء الأصول الذين يشترطون العلم والاجتهاد، ينظر عبد الحميد الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص237.

ومن جهة ثانية مهمة، هي وجود مصطلح قرآني أصيل ذي علاقة مباشرة بالشورى، وهو **أولو الأمر** الذين أمرنا بطاعتهم طاعة تبعية مشروطة بطاعة الله ورسوله، فنكون أمام البحث عن معنى **أولي الأمر** الذين تكلم عنهم المفسرون،كما بحثنا معنى الأمر من آيتي **وشاورهم في الأمر، وأمرهم شورى بينهم**، خصوصا أن لهذا المصطلح علاقة مهمة بمفاهيم أساسية في السياسة والتشريع كما ذكر الغنوشي، المرجع نفسه ص108.

ونقتصر هنا على بعض ما ذكره المفسرون، فذهب ابن العربي بعد ذكر بعض الآراء إلى بيانهم بقوله: "والصحيح عندي أنهم الأمراء والعلماء جميعا، أما الأمراء فلأن أصل الأمر منهم والحكم إليهم، وأما العلماء فلأن سؤالهم واجب متعين على الخلق، وجوابهم لازم، وامتثال فتواهم واجب، لاسيّما وقد قدمنا أن كل هؤلاء حاكم، وقد سماهم الله تعالى بذلك"، ينظر ابن العربي: أحكام القرآن، مصدر سابق، ج1،ص574، وذكر القرطبي جملة من الأقوال مرجحا ما ذهب إليه ابن العربي مستشهدا بكلامه، ينظر القرطبي: الجامع، مصدر سابق، ج6، ص430، وذهب الشيخ محمد عبده إلى أن المراد بأولي الأمر جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين، وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة– وهو قول الرازي– مشترطا فيهم: أن يكونوا منّا، ومختارين في قرارهم الذي ينبغي أن يكون في المصالح العامة، وغير مخالفين للشرع الحنيف، ينظر، رشيد رضا: تفسير المنار، مرجع سابق ج5، ص181

3)رشيد رضا: تفسير المنار، مرجع سابق، ج5، ص213.

من مقتضيات الاستخلاف، أي أيلولة السلطة الربانية إلى العباد، ومن ثمة كانت العمود الفقري في سلطان الأمة [1].

وكما أوضحنا سابقا أن التشريع الأساسي-الدستوري- بالمعنى القانوني هو الوحي، وأما التشريع الفرعي تنظيما للمباح والأحكام الظنية في إطار الأحكام القطعية ومقاصد الشريعة، اختلفوا في صاحب هذا الحق، هل هو للأمة، أو لطائفة منتخبة، أو لأهل الاجتهاد، أم هو حق لولي الأمر[2]، والذي تدور حوله أغلب الآراء أنه لجماعة مخصوصة، سميت بأسماء مختلفة في التراث الفقهي كما أشرنا، أما المسائل المصيرية: كالأحلاف، والمعاهدات، والسياسات العامة للدولة، والبيعة العامة، فلا سبيل لإقصاء الشعب عن ممارسة حقه عن طريق الاستفتاء، أو الانتخاب العام[3]، وقد دقَّقَ وجهةَ النظر هذه الأستاذ خلاف بعد بيان من يتولى سلطة التشريع في الدولة الديمقراطية، معتبرا أن السّلطة التشريعية في الدولة الإسلامية من اختصاص أهل الاجتهاد والفتيا[4]، وهذا لا يعني انتقاصا لدور الأمة، ولكن هو الطريق الذي لا مناص منه، فالنخبة ترسم الطريق وتقرر، والأمة تصادق، وعلى حد تعبير أحد الباحثين الإجماع عند المسلمين إجماعان: خاص وعام، فالخاص هو إجماع أصحاب الرأي في العلم والشريعة وأهل الحل والعقد من القادة والرؤساء وذوي الاختصاص في المسائل الفنية، والعام هو إجماع الخاصة والعامة والعلماء والجهّال، والأول مطلوب في السيادة التشريعية، والثاني مطلوب في السيادة السياسية[5]،كما سنبينه في المطلب الموالي .

وكنقطة مهمة لا بد من التحري والبحث عن المجال الفسيح الذي تباشر فيه الأمة مباشرة اختصاصاتها والتعبير عن إرادتها دون الرجوع إلى سلطة نيابية أو غيرها، خصوصا مع التقدم التكنولوجي الهائل، من خلال هذه التكنولوجيا التي يمكن لعموم الشعب أن يبن كل فرد رأيه من منزله، مبينا وجهة نظره أو اعتراضه أو موافقته في مسألة معروضة للتشاور.

1)الغنوشي: الحريات العامة، مرجع سابق، ص 105.
2)المرجع نفسه: ص114.
3)المرجع السابق: ص138.
4)عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص44.
5)عباس محمود العقاد: الديمقراطية في الإسلام، دار المعارف القاهرة، ط3 [د ت ط]، ص66.

المطلب الثاني: اختيار رئيس الدولة في الفقه الإسلامي.

يعتبر اختيار رئيس الدولة في الفقه الإسلامي جوهر الحديث عن الشورى عند غالبية الفقهاء إذا استثنينا الفقه الشيعي ومن وافقه، وهو ما يدل على محورية الشورى في بناء السلطة على أعلى مستوى[1]، مع أن هناك جانبا من الفقه السنّي نظّر لوسائل أخرى موصلة للسلطة، قد تهدم مبدأ الشورى كما هو الحال عند الشيعة، ثم إن الكلام في باب الخلافة طويل، نقتصر على بيان الطريقة التي تولّى من خلالها الخلفاء الراشدون أمر الأمة ومدلولاتها التشريعية، في مجموعة من الفروع، كونها تمثل بعد مرحلة النّبوّة المرحلة المثالية لترجمة الإسلام إلى واقع عملي في مختلف مناحي الحياة.

الفرع الأول: خلافة أبي بكر رضي الله عنه.

روى البخاري وغيره قصة بيعة أبي بكر الصديق عن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما في عدة مواضع، فبعد وفاة النّبي صلى الله عليه وسلم اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة لمبايعة سعد بن عبادة رضي الله عنه، فقدم عليهما أبو بكر وعمر، وقد تكلم خطيب الأنصار مبينا فضل الأنصار، وأهليّتهم للأمر بعد النّبي صلى الله عليه وسلم، فتكلم بعده أبو بكر الصديق وأقره على مقالته، إلا ما كان منها بأنهم أهل الأمر، مبينا أحقية المهاجرين بذلك منهم، ليتكلم بعدها الحباب بن المنذر رضي الله عنهم جميعا، مقترحا اشتراك الفريقين في الأمر، من خلال تولية أميرين، ليقول له أبو بكر الصديق: « **منا الأمراء ومنكم الوزراء...فبايِعُوا عمر أو بايِعُوا أبا عبيدة، فقال عمر: بل نبايعك أنت، فأنت سيدنا وخيرنا وأحبنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم،**

---

1)وقد وقع الإجماع على وجوب نصب الخليفة، وإن شذ من شذ كالأصم من المعتزلة وبعض الخوارج كما ذكر العلماء، يقول ابن خلدون" ثم إن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين"، ينظر المقدمة: مصدر سابق ج1، ص239/ الماوردي: الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص3/الجويني: غياث الأمم، مصدر سابق، ص16.

واختلفوا في موجبها، هل هو العقل، أم الشّرع ؟،كما هو مذهب جماهير علماء المسلمين سنة وشيعة، ثم إن الشيعة بمختلف مذاهبهم اعتبروا الإمامة ركن الدين، وقاعدة الإسلام، وهي ثابتة بالنص على اختلاف طفيف بينهم، وليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة، ويتعين القائم بها بتعينهم، وقد ذكر ابن خلدون مختلف مذاهبهم معتبرا أكثر أدلتهم موضوعة أو مطعونا في طريقها أو فاسدة التأويل، ينظر المقدمة ج1، ص246 وما بعدها.

لذلك تولى علماء السنة بيان بطلان حجج الشيعة من حيث الدليل أو الاستدلال كما فعل الجويني على سبيل المثال، ينظر الجويني: غياث الأمم، مصدر سابق، ص28 وما بعدها، وقد أطال في الرد على مختلف التأويلات الفاسدة.

فأخذه عمر بيده فبايعه وبايعه الناس»[1]، وفي الحديث الطويل الذي يروي فيه سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه اجتماع السقيفة وما دار فيها رادّا على من قال بأن بيعة أبي بكر الصديق كانت فلتة، إلى أن قال عمر رضي الله عنهما: «**حتى فرقت من الاختلاف، فقلت: أبسط يدك يا أبا بكر فبسط يده، فبايعته وبايعه المهاجرون ثم بايعه الأنصار...قال عمر: وإنا والله ما وجدنا فيما حضرنا من أمر أقوى من مبايعة أبي بكر، خشينا إن فارقنا القوم ولم تكن بيعة أن يبايعوا رجلا منهم بعدنا، فإما بايعناهم على ما لا نرضى، وإما نخالفهم فيكون فسادا، فمن بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فلا يتابع هو والذي بايعه تغرّة أن يقتلا**» [2]، وفي اليوم الموالي تمت البيعة العامة في المسجد، وقد قدم عمر بن الخطاب أبا بكر الصديق وأصعده المنبر، مبينا فضله وأحقيته بالخلافة، ليلقي بعدها أبو بكر الصديق رضي الله عنه كلمة جامعة مانعة، حتى تطمئنّ النفوس وتهدأ الأرواح وتجتمع الكلمة، مبينا ثقل المسؤولية وبنود البيعة وحدود الطاعة، ليبايعه الناس البيعة العامة بعدها، وهكذا تمت خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وقد أبانت عن كثير من الأسس الدستورية والمبادئ السياسية الخالدة.

إن بيعة أول خليفة للمسلمين كانت تجسيدا للخطاب القرآني **وأمرهم شورى بينهم**، وما اجتماع الصحابة وتبادلهم لوجهات النظر إلا دليل على ذلك، وأن الشورى هي الطريقة المثلى، وأن البيعة هي أصل من أصول الاختيار وشرعية القيادة، وأن الأمر يتولاه الأصلب دينا، والأكفأ إدارة، ثم إن ترشيح أبي بكر لعمر وأبي عبيدة رضي الله عنهم لمنصب الخليفة فيه دلالة واضحة أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينص على خلافة أبي بكر وإن بين فضائله، وأمره بإمامة الناس وغيرها، وهي تدل على توجيه النّبي صلّى الله عليه وسلّم لأمته من بعده –وهو الناصح الأمين– وترشيحه لأبي بكر، وأنه أولى بالخلافة من غيره، وحتى ما كان من هم النّبي صلى الله عليه وسلم بكتابة عهد لمن بعده وتراجعه عن ذلك، يدخل في هذا المنحى، ويمكن أن تدخل في أقسام

1)البخاري: الصحيح، مصدر سابق عن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها، كتاب فضائل الصحابة، باب فضل أبي بكر بعد النبي صلى الله عليه وسلم، ر:3668، ج3، ص11.

2)المصدر نفسه: كتاب الحدود، باب رجم الحبلى إذا أحصنت، ر:6830، ج4، ص257.

التصرفات النبوية ماعدا الوحي والتبليغ، فكل هذه التصرفات النبويّة تدل على وجوب تحكيم وأمرهم شورى بينهم.

الفرع الثاني: خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

روى أصحاب السير أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه لما حضرته الوفاة أطلق رقاب العباد من بيعته، وطلب من المسلمين –وهو حي بينهم– أن يأمروا عليهم من يرضونه خشية الفتنة، وقد رأى ما كان يوم السقيفة، ولكن المسلمين ردّوا الأمر إليه، فطلب مهلة، حتى ينظر لله ولدينه ولعباده، فاستشار الكثير من أعيان الصحابة[1]، وكلهم كانوا على رأي واحد، إلّا ما كان من تخوف طلحة بن عبيد الله من شدة عمر، فبين لهم أبو بكر الصديق سبب ذلك، ثم كتب العهد، وأمر بأن يقرأ في المدينة والأمصار، و أوصى الخليفة بواجباته، وتوجه إلى الله بالدعاء.

فهذه هي الطريقة التي تُوّج بها ثاني الخلفاء الراشدين أميرا للمؤمنين، وقد حملت معاني كثيرة، نتيجة الخبرة بالحياة واستشراف للمستقبل، ولم تخرج عن إطار الشورى وقواعدها، فقد اختار الصديق للأمة أفضلها وأقومها، كما جاء في كلامه بعد أن طُلِبَ منه ذلك وأصروا عليه، بل حتى ولو لم يطلب منه فتصرفه عين الحكمة، ثم استشار أعيان عاصمة الخلافة لعلمه بأحقية الأمة في ذلك، فلما توافقهم على ترشيحه لعمر رضي الله عنه كتب له العهد، وأخذ له البيعة في حياته، وتمت خلافة عمر برضا من الصحابة رضي الله عنهم جميعا.

الفرع الثالث: خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه.

لما طعن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه طلب منه الصحابة أن يستخلف عليهم، وقد جاء في الصحيحين قوله رضي الله عنه: « **إن استخلف فقد استخلف من هو خير مني أبو بكر رضي الله عنه، وإن أترك فقد**

1)منهم: عبد الرحمان بن عوف، وعثمان بن عفان، وأسيد بن حضير، وسعيد بن زيد، وطلحة بن عبيد الله، وعددا من المهاجرين والأنصار، ينظر قصة خلافة عمر ابن الأثير: الكامل، مصدر سابق، ج2، ص272/ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، مصدر سابق، ج3، ص428/ ابن خلدون: التاريخ، مصدر سابق، ج2، ص517/ الصلابي: الشورى، مرجع سابق، ص47.

ترك من هو خير مني رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأثنوا عليه فقال: راغب وراهب، وددت أني نجوت منها كفافا، لا ليّ ولا عليّ، لا أتحملها حياّ وميّتا»[1].

كما روى البخاري القصة بطولها، وفيها مقتل عمر بن الخطاب من حديث عمرو بن ميمون، وفيه أن الرجال استأذنوا في الدخول على الفاروق فأذن لهم، فقالوا: « **أوص يا أمير المؤمنين، استَخلف، قال: ما أجد أحق بهذا الأمر من هؤلاء النفر–الرهط–الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض: فسمى عليّا وعثمان والزبير وطلحة وسعدا وعبد الرحمان، وقال يشهدكم عبد الله بن عمر، وليس له من الأمر شيء»**[2]، وفيه الكيفية التي تم خلالها اختيار الخليفة، ووصية أمير المؤمنين عمر للخليفة من بعده، وقد ذكرها البخاري في موضع آخر، نذكر شيئا منها لتعلقه بالموضوع، حيث: «**أن الرهط الذين ولّاهم عمر اجتمعوا فتشاوروا، فقال لهم عبد الرّحمان: لست بالذي أنافسكم على هذا الأمر، ولكنكم إن شئتم اخترت لكم منكم، فجعلوا ذلك إلى عبد الرّحمان...ومال الناس على عبد الرّحمان يشاورونه تلك الليالي...فلما صلّى للنّاس الصبح واجتمع أولئك الرهط عند المنبر، فأرسل إلى من كان حاضرا من المهاجرين والأنصار، وأرسل إلى أمراء الأجناد–وكانوا وافوا تلك الحجة مع عمر–فلما اجتمعوا تشهّد عبد الرّحمان ثم قال: أما بعد يا علي إني قد نظرت في أمر الناس فلم أر أنهم يعدلون بعثمان، فلا تجعلن على نفسك سبيلا، فقال: أبايعك على سنّة الله وسنّة رسوله والخليفتين من بعده: فبايعه عبد الرحمان وبايعه الناس: المهاجرون والأنصار ورؤساء الأجناد والمسلمون»**[3].

وهكذا تمت بيعة عثمان بن عفان رضي الله عنه، حيث جمعت بين طريقتي بيعة أبي بكر وعمر رضي الله عنها، فبعد طلب النّاس من عمر أن يستخلف لهم وجراحه تنزف، قال لهم ما قال، ثم نهج طريق قويما جمع فيه

1)البخاري: الصحيح، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما وبدايته قيل عمر ألا تستخلف؟، كتاب الأحكام، باب الاستخلاف، ر: 7218، ج4، ص346واللفظ له/ وأخرجه مسلم: كتاب الإمارة، باب الاستخلاف وتركه، ر:1823، ص884، بألفاظ مختلفة مع زيادة قول ابن عمر رضي الله عنهما: فعرفت أنه حين ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم غير مستخلف، ولم يكن ليعدل رسول الله صلى الله عليه وسلم أحدا.

2) البخاري: الصحيح، مصدر سابق، كتاب فضائل الصحابة، باب قصة البيعة والاتفاق على عثمان، ر:3700، ج3، ص20.

3)المصدر نفسه، كتاب الأحكام، باب كيف يبايع الإمام الناس، ر:7208، ج4، ص343.

الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحبه أبي بكر رضي الله عنه، واجتهد في النصح لأمته وهو على فراش الموت كما نصح لها وهو صحيح معافى، واختار الأصلح لخلافة المسلمين ووحدتهم، ونأى بنفسه أن يعهد لأحد بعينه حتى لا يتحملها ميّتا كما تحمّلها حيّا، وبعد أن أحاط العملية الانتخابية بسياج من الضوابط والقيود، رد الكلمة الأخيرة للأمة، وقد كان الذين اختارهم عمر رضي الله عنهم جميعا على قدر عظيم من شرف العقل، ونبل النفس، وإيثار مصلحة المسلمين، حتى اختاروا جميعا سيدنا عثمان رضي الله عنه، بعد مشاورات تجلّت فيها عبقرية هؤلاء، وخاصة عبد الرحمان بن عوف كما قال الذهبي:"ومن أفضل أعمال عبد الرحمان عزله نفسه من الأمر وقت الشورى، واختياره للأمة من أشار به أهل الحل والعقد، فنهض في ذلك أتم نهوض على جمع الأمة على عثمان، ولو كان محابيا فيها لأخذها لنفسه، أو لولاها ابن عمه وأقرب الجماعة إليه سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه[1].

الفرع الرابع: خلافة علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

بعد استشهاد الخليفة الراشد عثمان بن عفان رضي الله عنه، قام من كان بالمدينة من الصحابة رضي الله عنهم بمبايعة علي رضي الله عنه، ولم يقبلها إلا بعد إلحاح شديد من الصحابة، وخوفه من ازدياد الفتنة وانتشارها، والذي نريده هنا هو بيان الطريقة التي تمت بها بيعة الإمام علي رضي الله عنه، وهي الشورى كالتي تمّت بها بيعة الصديق رضي الله عنه، فروى أبو بكر الخلال بإسناده إلى محمد بن الحنفية قال:«**كنت مع علي إذ أتاه رجل فقال: إن أمير المؤمنين مقتول الساعة، فقام علي، وقمت معه، فأخذت بوسطه تخوفا عليه فقال لي: خل لا أمّ لك، فانطلق حتى أتى الدار وقد قتل الرجل، فرجع علي فأتى داره، فدخل عليه الناس فقالوا: إن هذا الرجل قد قتل ولابد للناس من خليفة، ولا نعلم أحدا أحق بها منك، قال: إن أبيتم**

1) شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي: سير أعلام النبلاء، ت: شعيب الأرناءوط، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط2، 1432هـ 2011م، ج1، ص86 .

عَليّ فإنّ بيعتي لا تكون سرّا، ولكن أَخرُج إلى المسجد فمن شاء يبايعني بايعني، قال: فخرج إلى المسجد فبايعه الناس»[1].

وقد واجه استخلاف علي رضي الله عنه صعوبات كثيرة، لم تواجه من سبقه، منها: استشهاد عثمان رضي الله عنه، ودخول القتلة في صفه، ومطالبة بعض الصحابة بالقصاص من قتلة الخليفة، وعدم مبايعة بعض الأمصار، وغيرها من الفتن التي استقبل بها عليّ رضي الله عنه الخلافة، وكان سببا في عدم استقرار الأمور له رضي الله عنه وأرضاه.

وبعد عرضنا لطرق تولية الخلفاء الراشدين، وقد تضمنت مجموعة من الدروس والعبر، نستخلص أن الشورى كانت السبيل الوحيد لتولي الخلافة، وقد أسفرت الممارسة الشورية الراشدة عن صورة متكاملة في بناء السلطة، حيث احتوت نموذجين فريدين كما ذكر الفقهاء: **طريقة الاختيار** من أهل الحل والعقد بالشروط التي ذكرها العلماء وحددوها، **وطريقة الاستخلاف** بعد طلب أهل الاختيار لذلك وموافقتهم بالضوابط الشرعية، وفي الحالتين لا تنعقد الولاية إلا بالبيعة العامة، وهذه الصورة تؤول إلى الحالة الأولى، ولكنها أحكم منها، وأحوط إن طبقت على الطريقة التي انتهجها الراشدون، لما فيها من اتقاء فتنة الفرقة، وسلاسة انتقال وتسليم السلطة، من خلال رعاية السلطة الموجودة للعملية الانتخابية وضمان ممارسة الأمة لحقها في الاختيار بكل حرية[2]، وهي

1) أبو بكر أحمد بن محمد ابن هارون بن يزيد الخلال ت:(311هـ): السنّة، ت: عطية الزهراني، دار الراية الرياض، ط1، 1410هـ 1989م، ج1، ص416.

وذكر الطبري أن الصحابة قالوا له: "لا نجد اليوم أحدا أحق بهذا الأمر منك، لا أقدم سابقة ولا أقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم...فدخل المهاجرون والأنصار فبايعوه، ثم بايعه النّاس"، وذكر أنّهم طلبوا من علي رضي الله عنه الأمر مرارا حتى قبله، ينظر الطبري: التاريخ، مصدر سابق، ج4، ص427.

وذكر الذهبي أنه لما قتل عثمان جاءه الناس يهرعون إليه ليبايعوه، فقال لهم: ليس ذلك إليكم، ولكنه لأهل بدر، وكان أول من بايعه طلحة ثم سعد والزبير والصحابة جميعا، ينظر الذهبي: تاريخ الإسلام، ت: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي بيروت لبان، ط2، 1410هـ 1990م، ج3، ص459.

2) قمت بترجيح هذه الطريقة، حفاظا على استمرارية النظام وسدا لباب الفتنة، حيث تطمئن السلطة الموجودة على اجتماع كلمة الأمة بعدها بشرط عدم التعصب لحزب أو شخص معين، والمحافظة على نزاهة عملية الانتخاب، وهذه الطريقة تختلف تماما عن ولاية العهد التي يذكرها بعض الفقهاء، وهي موجودة في بعض الدول الملكية اليوم وإن كانت تشبهها في المظهر فهي بعيدة عنها في الجوهر، وقريبا من طريقة الاستخلاف في الفقه الإسلامي ما يطبقه النظام السياسي الأمريكي كما تبين لي بعد الدراسة.

أصول في الممارسة السياسية الحرة البناءة، التي تستنير بها الأمة في مختلف الأزمنة والأمكنة، مهما تقدّمت في العلوم.

المطلب الثالث: اختيار ممثلي الأمة.

سبقت الإشارة إلى بعض قواعد الممارسة الشورية، كقاعدة النيابة عن الأمة، واعتبرنا إعمال هذه القواعد ضرورة عملية لا مناص منها، وتحديد نواب الأمة من الأهمية بمكان في الحياة العامة، ورغم أن الفقهاء لم يتفقوا على اسم واحد لهذه الفئة فإنهم يتفقون على وجود جماعة تنوب عن الأمة، يناط بها القيام بمجموعة من الاختصاصات التي لا بد منها، ويرى السنهوري وجوب انتقال الفقهاء من الكلام عن وجود أهل الحل والعقد في تراثنا الحضاري إلى إيجاد الوسائل العملية التي تمكن كل شعب مسلم من تعيين الأشخاص المكونين لهذه الجماعة التي تقع على عاتقها واجبات جوهرية[1].

فوجود جماعة من الناس يقومون بواجبات الأمة كلها من الواجبات الشرعية، ذلك أن الأمة كلها بجميع أفرادها لا تستطيع واقعا وعقلا أن تقوم بهذه الواجبات إلا عن طريق التمثيل والنيابة عن الأمة فيما اختصها الله به من الواجبات والحقوق العامة[2].

والناظر في السوابق التاريخية في عصر الإسلام الأول يجد أهل الشورى معروفين لدى العامة واضحين لا يخفى أمرهم على أحد، يشار إليهم بالبنان، وإليهم يرجع الناس، لأن الأمر لم يكن وفق نظام محدد أو منهج بين، وإنما جرى بحسب طبيعة الناس في ذلك الزمان، وما صاحبه من أحوال وظروف، فلم ترد طريقة محددة عن النبي صلى الله عليه وسلم أو صحابته رضي الله عنهم.

لذلك فكل جيل يجتهد في هذا الأمر على ضوء ظروف الحياة في العصر الذي يعيشه، مع وجوب الالتزام بالأصول والأسس الثابتة في النظام الإسلامي[1]، ونلاحظ أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينهج طريقة واحدة

1) السنهوري عبد الرزاق أحمد: فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ت: توفيق الشاوي ونادية السنهوري، مؤسسة الرسالة بيروت، ط1، 2001، ص120.

2) غرايبة رحيل: الحقوق والحريات السياسية، مرجع سابق، ص301.

في اختيار أهل الشورى، وقد عرضنا جانبا من هذه المشاورات، وهذا التصرف النبوي له دلالات عميقة في التأسيس لممارسة الشورى، فقد شاور الرسول صلى الله عليه وسلم الرجال والنساء، والخاصة والعامة، والسادة والمتبوعين، وأهل الدراية في المسائل التي يستحسن فيها الاستعانة بالمختصين، وكل سلوك منه عليه السلام يشير إلى معاني جليلة في رسم الصورة المثالية للشورى.

وكذلك أبو بكر رضي الله عنه عندما وجد نفسه ملزما بنص آية الشورى بأن يكون لديه مجلس يعاونه في الاضطلاع بأعباء الحكم لجأ بطريقة غريزية إلى استخدام نظام أقرته تقاليد المجتمع العربي، ولم تنكره الشريعة، وهو النظام الذي يسمح لزعيم القبيلة أن يتحدث باسمها، ولهذا كان مجلسه يتكون من رؤساء القبائل وشيوخ البطون، وهذا كان منه تصرف صحيح من غير شك، فلقد كان المجتمع العربي مازال يحتفظ بطابعه القبلي إلى حد بعيد[2]، ومن الممكن القول أنه لو أجريت عملية انتخابية كما هو الحال اليوم لفاز هؤلاء السادة والقادة بعضوية مجالس الشورى.

لذلك يعتبر حسن البنّا أن مصطلح أهل الحل والعقد ينصرف إلى أحد الفئات الثلاث: إما الفقهاء المجتهدون الذين يعتمد على أقوالهم في الفتيا واستنباط الأحكام الشرعية، أو أهل الخبرة في الشؤون العامة، أو من لهم نوع من القيادة أو الرئاسة في الناس، كزعماء البيوت والأسر، وشيوخ القبائل، ورؤساء المجموعات[3].

ولعل موضوع الشورى كان من الأسباب الرئيسية في تعدد أسماء هذه الهيئة كما هو معلوم، وينال أهل الشورى مكانهم اليوم في هذه المجالس عن طريق الانتخاب كما يذهب الكثير من الباحثين، يقول البياتي:" والذي نراه أن الشريعة الإسلامية تتسع لنظام الانتخاب لاختيار أهل الحل والعقد، لأن مقصود الشّرع إيجاد أهل الحل والعقد، فما يوصل إلى هذا المقصود يكون مندوبا أو واجبا، والذي يوصل إليه هو نظام الانتخاب

1)بسيوني حسن السيد: الدول ونظام الحكم في الإسلام، عالم الكتب القاهرة، ط1، 198م، ص82.

2)أسد محمد: منهاج الإسلام في الحكم، دار الملايين بيروت، ط1، 1964م، ص105.

3) البنّا حسن عبد الرحمان : مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، المؤسسة الإسلامية بيروت، ط1، 1988م، ص377.

الذي ينتخب بمقتضاه أهل الحل والعقد أو أعضاء مجلس الشورى، ليقوموا بالواجبات التي جعلها الشرع إليهم بشرط أن يوضع نظام الانتخاب بما يتفق مع ما جاء في الشرع"[1].

ويمكن أن نشير إلى اقتراح مهم حتى تكتمل صورة اختيار الأمة لنوابها في الدول الإسلامية، فيمكن أن تتضمن قوانين الانتخاب آليات يتم من خلالها الترشح لعضوية المجالس النيابية الوطنية أو الولائية عن طريق القوائم بحسب الاختصاصات، والاعتماد على الشهادات العليا، من غير دمج بينها، بحيث يجب أن تتكون الهيئات النيابية في الأخير من جميع أهل الخبرة والدراية في الاقتصاد والقانون والسياسة والشريعة والطب والدفاع وغيرها من المصالح الهامة في الدولة، ويكون دور أهل الشريعة في المجالس بيان الأحكام الشرعية لمختلف أعمال الهيئات النيابية التي لا يجوز أن تتعارض مع أحكام الشريعة.

المطلب الرابع: مشاورة الأمة أو من يمثلها في الأمور العامة والقضايا الكبرى.

وهذه الصورة الكاملة للشورى رسمها النبيّ صلى الله عليه وسلم كما مر معنا، وهو ما أكده الخلفاء الراشدون وخاصة عهد أبي بكر وعمر رضي الله عنها الذين حرصا على إتباع نهج النبوة، وقد نقل المؤرخون وأصحاب السير تلك المشاورات التي كانت تدور بين الخليفة والحاضرين من الصحابة، والتي كانت تشمل أغلب القضايا العامة، من تحديد لقب رئيس الدولة ومرتبه وحقوقه وواجباته، إلى قضايا الاقتصاد التي تشمل موارد الدولة ومصاريفها، وأمور الحرب والسلم، وحتى تعيين كبار الولاة والقادة، وهو ما نحاول بيانه في بعض الفروع.

الفرع الأول: مشاورة الأمة أو من يمثلها في وضع السياسة المالية للدولة.

تعتبر السياسة المالية في الدولة المعاصرة من أهم القضايا التي تسعى الدول لترشيدها والاهتمام بها ، لذلك يعد البت في الميزانية العامة مسألة في غاية الأهمية والتعقيد، وتعمل الحكومات على الموازنة بين موارد الدولة ومصاريفها، وإذا رجعنا إلى صدر الإسلام نجد أن الأمة كان لها دور هام في هذه العملية، وقد سبقت الإشارة إلى استشارة النبي صلى الله عليه وسلم السّعدين في مصالحة غطفان على ثلث ثمار المدينة وما كان من جوابهما.

1) البياتي: النظام السياسي الإسلامي، مرجع سابق ص177.

وكذلك ما حصل في غزوة هوازن، حيث أصاب المسلمون غنائم كثيرة، فكان السبي ستة آلاف، والإبل أربعا وعشرين ألف بعبر، والغنم أكثر من أربعين ألف شاة، وأربعة آلاف أوقية فضية، فانتظر رسول الله صلّى الله عليه وسلم السبي أن يقدم عليهم قومهم، وبدأ بالأموال فقسمها وأعطى المؤلفة قلوبهم أول الناس، وقدم وفد هوازن بعد ذلك وهم أربعة عشر رجلا فسألوا النّبي أن يمنّ عليهم، فخيرهم بين أبنائهم ونسائهم وبين أموالهم، فلم يعدلوا بأنسابهم شيئا، فردّ لهم الحبيب عليه السلام ما كان من نصيبه ونصيب بني عبد المطلب، وسأل لهم الناس أن يردوا عليهم أموالهم، فقبل المهاجرون والأنصار، وامتنع بعض من لم تكن لهم سابقة في الدين منهم الأقرع بن حابس وقومه، وعيينة بن حصن وقومه، والعباس بن مرداس وقومه[1].

وذكر ابن سعد عن الزهري أن النبي عليه السلام قام خطيبا فقال:"إن هؤلاء قد جاءوا مسلمين، وإنا قد خيرناهم بين الذراري والأموال فلم يعدلوا بالأحساب شيئا، فمن كان عنده منهم شيء فطابت نفسه أن يرده قبل ذلك، ومن لا فليعطنا قرضا علينا حتى نصيب شيئا فنعطيه مكانه، قالوا يا رسول الله قد رضينا وسلّمنا، قال: إني لا أدري لعلّ فيكم من لم يرض فمروا عرفاءكم يرفعوا ذلك إلينا، فرفع إليه العرفاء أن قد رضوا وسلموا"[2]، وهذا التصرف النبوي فيه دلالات عميقة على عدة مسائل لأمته من بعده، منها ما يتعلق بموضوعنا أن تنظيم بيت المال وصرف موارده من حق الأمة أن تشارك في تسييره وتنظيمه وليس لرئيس الدولة ولو كان خليفة المسلمين أن يستأثر بتسييره بهواه، ويحابي به من يشاء.

لذلك نقل ابن الأثير في التاريخ " أن سيدنا عمر قال لسلمان رضي اله عنهما: أملك أنا أم خليفة؟ فقال له سلمان: إن أنت جبيت من أرض المسلمين درهما أو أقل أو أكثر وضعته في غير حقه، فأنت ملك غير خليفة فبكى عمر"[3].

1) ينظر محمد ابن سعد ابن منيع الزهري(ت230هـ): الطبقات الكبير، ت: علي محمد عمر، الشركة الدولية للطباعة القاهرة، ط1، 1421هـ/2001 م، ج2، 141، 142.

2) المصدر نفسه، ص143، 144.

3) ابن الأثير، أبو الحسن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني المعروف بابن الأثير: الكامل في التاريخ، ت: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1408هـ/1987م، ج2، ص455.

ويؤكد حق الأمة في المشاركة في وضع السياسة المالية للدولة فعل سيدنا عمر رضي الله عنه بأرض السواد من العراق والشام حيث جعلها أراضي خراج[1]، كوارد دائم لبيت مال المسلمين التي تعددت نفقاتها داخليا وخارجيا، فكان لابدّ من سياسة رشيدة حكيمة، ولكن بعض الصحابة كالزبير بن العوام وبلال بن رباح ومن وافقهم رضي الله عنهم رأوا تقسيمها، فرأى عمر رضي الله عنه عدم قسمتها معلِّلا رأيه بعلل وجيهة، مستدلا بآيات سورة الحشر، قائلا: **هذا رأيي** فطلبوا منه الاستشارة، فأرسل إلى عشرة من الأنصار من كبرائهم وأشرافهم فخطبهم، وكان ممّا قال لهم:" **إني واحد كأحدكم، وأنتم اليوم تقرّون بالحق خالفني من خالفني، ووافقني من وافقني، ولست أريد أن تتبعوا هذا الذي هواي**"، فتكلم المخالفون، وتكلم الخليفة جامعا قوة الدليل وروعة البيان واستمالة المخالف بعيدا عن السياسة وخداعها، وانتهى المجلس وهم **يقولون: "الرأي رأيك، فنعم ما قلت ورأيت"**[2]، بعيدا عن النفاق وأهله، ولكن هي النصيحة والدين.

وفي هذا نظر عميق إلى التطبيق العملي لروح الشريعة ومقاصدها العظيمة ومراعاة المتغيرات الكبيرة، إذ النظر الإصلاحي يجب أن يصحب الحاكم وأعضاء مجلس الشورى، الذين هم مستودع الأفكار في دعم وإسناد الحاكم في تطبيق روح الدستور، وفعاليته في المجتمع والدولة[3]، ثم إن هذه الواقعة تدل على شيء مهم جدا، وهو حق الأمة أو من ينوبها في رسم السياسة المالية العامة للدولة، وعدم جواز تفرد رئيس الدولة بالأمر، بداية من نفقات الخليفة التي يجب أن تحدد بمشورة المسلمين، وهي سنة الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما[4].

---

1)وكان علي بن أبي طالب رضي الله عنه هو من أشار إلى عدم التقسيم، وشاركه معاذ بن جبل رضي الله عنه، معتبرا ذلك هو الرأي الحصيف، وفيه مصلحة الإسلام والمسلمين.

2)ينظر: علي محمد الصلابي: سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه شخصيته وعصره، مؤسسة اقرأ القاهرة، ط1، 1426هـ/ 2005م، ص247، 248. .

3)الريسوني: الشورى، مرجع سابق، 175.

4)أخرج ابن سعد عن عطاء بن السائب قال: لما استخلف أبو بكر أصبح غاديا على السوق وعلى رقبته أثواب يتّجر بها، فلقيه عمر بن الخطاب، وأبو عبيدة بن الجراح رضي الله عنهم جميعا فقالا له: أين تريد يا خليفة رسول الله؟ قال: السوق، قالا: تصنع ماذا وقد وليت أمر المسلمين؟ قال: فمن أين أطعم عيالي؟ قالا له: انطلق حتى نفرض لك شيئا، فانطلق معهما، ففرضوا له كل يوم شطر شاة وكسوة في الرأس والبطن، كما أخرج عن سليمان بن المغيرة عن حميد بن هلال قال: "لما ولى أبو بكر قال أصحاب رسول الله: افرضوا لخليفة رسول الله ما يغنيه، قالوا : نعم، برداه إذا أخلقهما وضعهما وأخذ مثلهما، وظهره إذا سافر، ونفقته على أهله كما كان ينفق قبل أن يستخلف، قال: أبو بكر: رضيت"، ينظر محمد ابن سعد ج3، ص168، 169.

ويؤكد حق الأمة في التدبير المالي تشديد الشّرع على الحفاظ على المال العام، وعد المال من مقاصد الشريعة، فلا يجوز لأحد ولو كان رئيس الدولة أن يتصرّف فيه إلا في حدود الشريعة ومشاورة الأمة أو من ينوبها، وهو ما يدل عليه تسمية بيت مال المسلمين.

الفرع الثاني: مشاورة الأمة في تعيين ومراقبة الولّاة وغيرهم من المسئولين التنفيذيين.

وهذا باب مهم من أبواب الشورى التي يجب أن تشارك فيها الأمة مباشرة أو عن طريق ممثليها، وهو امتداد لحرية الأمة في اختيار من يحكمها، فلا يمكن أن يسلط على الناس من لا يرضونه لما في من فتن وفساد للمجتمع، وقد جاء في مجموعة الوثائق السياسية أن رسول الله عليه السلام عقد مع أهل مقنا عهدا جاء فيه" وأن ليس عليكم أمير إلا من أنفسكم، أو من أهل رسول الله"[1]، وهذا يعني أن السلطة التنفيذية ليست مطلقة اليد في تعيين المسئولين الإداريين وغيرهم، بل لا بد من تزكية الأمة لهم ولو عن طريق ممثليها.

وذكر الطبري قصة حصلت لما بويع مروان بن محمد بالخلافة سنة 127هـ، حيث أمر وجهاء كل مصر أن يختاروا لولاية أجنادهم، فاختار أهل دمشق رامل بن عمرو الجبراني، وأهل حمص عبد الله بن شجرة الكندي، وأهل الأردن الوليد بن معاوية بن مروان، وأهل فلسطين ثابت بن نعيم الجذامي، فأخذ عليهم العهود المؤكدة والأيمان المغلظة على بيعته[2]، ويعتبر القاسمي أن هذه الطريقة أي طريقة اختيار والي الجند من قبل نفر من رؤساء القوم ومصادقة الخليفة بعد ذلك على قرار الاختيار لم تقع كثيرا في التاريخ الإسلامي[3].

وإذا توقفنا قليلا عند حادثة الفتنة في زمن سيدنا عثمان رضي الله عنه والتي أدت إلى مقتله، نجد أن شرارة الفتنة انطلقت من نقمة الناس في الأمصار على توليته بعض الولاة والأمراء من أقاربه غير الأكفاء، وهو ما فتح عليه رضي الله عنه باب الفتنة، واتخذه الثوار ذريعة في الهجوم على الخليفة، لذلك فإشراك الراعي الأمة أو من

واستشار ابن الخطاب الصحابة في نفقتة بعد توليه الخلافة كما ذكر أهل التراجم والسير وأثر عنه رضي الله عنه قوله: إني أنزلت مال الله منّي بمنزلة مال اليتيم، فإن استغنيت عففت عنه، وإن افتقرت أكلت بالمعروف، ينظر المصدر نفسه: ج3، ص256، وقد أسست هذه التصرفات الراشدة لبعض القواعد الفقهية القيمة.

1) حميد الله محمد: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس بيروت، ط5ن 1405هـ/ 195م، ص120.

2) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف القاهرة، ط2، 1967م، ج7، ص213.

3) القاسمي ظافر: الجهاد والحقوق الدولية العامة في الإسلام، دار العلم للملايين بيروت، ط1، 1982م، ص296.

يمثلها في التعيين في مختلف المسئوليات حنكة سياسية وتدبير مصلحي يجعل الأمة شريكة في تحمل مختلف النتائج والتبعات، وليس المراد من هذا القول مصادرة حق الرئيس في اختيار وزرائه ومستشاريه، ولكن إشراك الأمة بالقدر المطلوب، خصوصا فيما يتعلق بالرتب القريبة من الناس حنكة سياسية وهو ما تعتمده الدول الحديثة من خلال انتخاب المجالس المحلية.

وبعد هذا العرض الذي بينا فيه أن الشورى هي الطريق المثالي الوحيد أمام الأمة في تقرير مركزها السياسي تأسيسا وممارسة، وهو ما نقتصر عليه في هذه الدراسة، نقول بأن حق الشعوب المسلمة لا ينتهي عند هذا الحد، بل إن عقد البيعة الذي نص عليه القرآن الكريم، والسنة المطهّرة، وتكلم عنه الفقهاء يكرس حق الأمة في إبداء الرأي، وحرية الكلمة، والرقابة على السلطة، وعلى النواب وفي كل شيء يدخل في عموم الأمر، فصلاحيات الأمة لا تنتهي عند اختيارها السلطة مثلا، أو عند عقد البيعة لها، بل يثبت حقها حتى بعد ذلك في الرقابة عليها، ومحاسبتها، بل وخلعها عند الضرورة، كما دل عليه قوله صلى الله عليه وسلم: « **وعلى أن نقول بالحق أينما كنا، لا نخاف في الله لومة لائم** »[1]، ففي هذا النص ضمان حق الأمة في الرقابة على السلطة، مقابل ما يجب لها من الطاعة، ليتحقق التوازن بين الأمة والسلطة، أو بين الأصيل والوكيل, كما دلّت على ذلك بنود بيعة العقبة، كأول عقد سياسي دستوري اجتماعي قبل ظهور الأنظمة السياسية الوضعية المعاصرة[2].

1)أخرجه مسلم: الصحيح، مصدر سابق، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، ر:1840/البخاري: الصحيح، مصدر سابق، كتاب الأحكام، باب كيف يبايع الإمام الناس، ر:7200، بلفظ نقوم ج4، ص343.

2) حاكم المطيري: تحرير الإنسان وتجريد الطغيان، مرجع سابق، ص191.

خلاصة الفصل الثاني:

بعد تناولنا لمبدأ الشورى في الحرية السياسية وأسسها وأهم مجالاتها يمكن أن نلخص ذلك كما يلي:

1- تعتبر الشورى مبدأ قرآني أصيل ونهج نبوي قويم وسنة راشدة تتربع على قمة أصول الممارسة السياسية الشرعية، التي لا غنى عنها لجميع أفراد الأمة، وهي ترسم نوعية الالتزام بها، وتنقله من حدود الحق المجرد إلى رتبة القيام بالواجب.

2- توجد الكثير من الأسباب التي ساهمت في تغييب الشورى عن حياة الأمة، تتقدمها إساءة استعمال الأدلة الشرعية، و سوء توظيف القواعد الأصولية، من جانب بعض الفقهاء ممّا مهد وعبدّ الطريق للاستبداد السياسي.

3- تعد الشورى آلية عامة يمكن ممارستها مباشرة من عموم الأمة، أو عن طرق الاستعانة ببعض القواعد الإجرائية التي تشهد لاعتبارها الأدلة الشرعية.

4- من حق الأمة أن تقول كلمتها مباشرة في مختلف القضايا العامة، كاستشارتها في القضايا التي تتعدد فيها الأنظار لقول كلمتها فيها بكل حرية، وتوقف مباشرة الولاية العامة أو المجالس النيابية على اختيارها ومبايعتها. وبعد عرضنا للشورى في الفقه الإسلامي ننتقل للحديث عن الديمقراطية في القانون الدولي في الفصل الموالي، كونها أقوم نظام يرتضيه الفكر الغربي وينصّ عليه القانون الدولي العام.

الفصل الثالث: آلية حرية تقرير المركز السياسي للشعوب في القانون الدولي العام.

تمهيد وتقسيم:

إن الأحداث الكبرى في العالم تترك بصماتها على العلاقات بين الدول، ولابد للقانون الدولي بوصفه المنظم لهذه العلاقات من التكيّف مع الحاجات الجديدة للمجتمع الدولي، فبعد الحرب العالمية الأولى كانت الحاجة جلية لتغيير طريقة معالجة الأمن الجماعي فظهرت عصبة الأمم، وبعد الحرب العالمية الثانية حلت مكانها هيئة الأمم كمنظمة أكثر تمثيلا وتنظيما، و أشد حرصا على حماية الأمن والسلم العالميين، فمنع استخدام القوة في العلاقات الدولية، ورفع لواء حقوق الإنسان، وما كان للحرب الباردة أن تشذ عن هذه القاعدة، فما إن انتهت حتى بدأت المناداة بميلاد نظام عالمي جديد، ولأن الديمقراطية خرجت منتصرة على بقية الإيديولوجيات خصوصا الشيوعية، فقد احتلت الصدارة في الخطاب السياسي العالمي ، وغدت في الفكر الغربي وفي القانون الدولي العام حجر الزاوية ، الذي لا بد للدول المعاصرة أن تكرسه في بناء أنظمتها الدستورية، فأخذت حيزا كبيرا من اهتمام منظمات المجتمع الدولي – الفكر الغربي– وأعماله إلي جانب قضية حقوق الإنسان، فعقدت عدة مؤتمرات دولية للديمقراطيات الجديدة أو المستعادة بداية من سنة 1988م تحت مضلة الأمم المتحدة، وإقرار المؤتمر البرلماني الدولي سنة 1997بالقاهرة الإعلان العالمي للديمقراطية، وصل هذا الاهتمام إلى إنشاء صندوق الأمم المتحدة للديمقراطية سنة 2005م، وسنة 2007م اعتمد يوم 15 سبتمبر يوما عالميا لها، لذا نحاول في هذا الفصل الوقوف على مفهوم الديمقراطية، وأسسها، ومجالاتها السياسية في ثلاث مباحث كما يلي:

المبحث الأول: مفهوم الديمقراطية وتطورها في المواثيق والمؤتمرات الدولية المعاصرة.

المبحث الثاني: أسس الممارسة الديمقراطية في القانون الدولي العام والأنظمة الغربية.

المبحث الثالث: مجالات الممارسة الديمقراطية في الأنظمة الغربية والقانون الدولي العام.

المبحث الأول: مفهوم الديمقراطية وتطورها في المواثيق والمؤتمرات الدولية المعاصرة.

تعتبر الديمقراطية واحدة من أبرز الظواهر السياسية في القرن العشرين، ففي حين لم يتجاوز عدد الدول الموصوفة بالديمقراطية عدد أصابع اليد الواحدة في بداية القرن الماضي، فإن هذا القرن لم ينته إلا وقد أصبح أكثر من ثلثي دول العالم موصوفا بالديمقراطية، هذا التطور الذي عرفته الديمقراطية، وأدى إلى اكتساحها كل أنظمة الحكم الأخرى يعود لسببين رئيسيين: أولهما انتصار الثورات التحررية الكبرى كالثورة الأمريكية والثورة الفرنسية أواخر القرن الثامن عشر اللتين جعلتا من الديمقراطية مبدأ جوهريا يجب اعتماده داخليا والعمل على نشره خارجيا، وثانيهما بروز الولايات المتحدة الأمريكية كقطب واحد نهاية القرن الماضي وإيمانها بعالمية الديمقراطية، فعملت على نشرها وترسيخها بكل الوسائل[1]، ونحاول في هذا المبحث الوقوف على مفهوم الديمقراطية وتطورها في المواثيق والمؤتمرات الدولية في مطلبين متتالين.

المطلب الأول: مفهوم الديمقراطية.

يكاد لا يوجد مفهوم استحوذ على اهتمام الفكر السياسي المعاصر ونظمه مثل مفهوم الديمقراطية، فهو مفهوم ذائع الانتشار منذ أقدم العصور، بل يكاد لا يوجد نظام حكم لا يعتبر الديمقراطية من سماته وخصائصه الرئيسية، ذلك أنّ الديمقراطية في تطورها الحديث لها تطبيقات متنوعة ومتعددة، تشمل مختلف الدول الغربية والاشتراكية، بل حتى الدول الغربية ــ أمريكا وبريطانيا وفرنسا مثلا ــ كلها تتبنى الديمقراطية في بنائها السياسي، ولكن تختلف في تطبيقاتها، ما يستدعي الإشارة إلى بعض ملامحها قبل تبيان مدلولها اللغوي والاصطلاحي، وهو ما نعرضه في عدة فروع.

الفرع الأول: ملامح عن الديمقراطية:

أولا:الديمقراطية نهج سياسي وشعار يرفع على نطاق واسع، وهي قديمة قدم الحضارات الإنسانية، وعلى الرغم من ذلك فان مصطلح الديمقراطية يكتنفه الغموض، لذلك فأن نقطة البداية في تحديد مفهوم الديمقراطية،

1)الشيباني منصور أبو همود: الديمقراطية في القانون الدولي بين المشروعية والقوة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1، 2017م، ص9.

تتمثل في التأكيد على أن الديمقراطية لا يوجد لها تعريف جامع مانع، ولا تطبيق واحد صالح لكل زمان ومكان، تأخذ به جميع نظم الحكم الديمقراطية في العالم، طالما استمر تنوع الأمم والشعوب والدول والمجتمعات، ثقافيا واجتماعيا، ووجدت التجارب السياسية المتنوعة.

ثانيا: مرونة المصطلح والاختلاف في الفهم والتأويل زمانا ومكانا، صعّب من التوصل إلى تعريف محقق لإجماع الفكر الفلسفي والسياسي والقانوني، ولكن يبقى الهدف من هذا التغير الملائمة للواقع، لتحقيق الغاية المنشودة، وهي الاستقرار في شتى الجوانب، فالديمقراطية ليست غاية في حد ذاتها، بل تمثل حلا سلميا لمختلف التناقضات[1].

ثالثا: مصطلح الديمقراطية من أكثر مفردات الفكر السياسي قدما وحضورا في عالمنا اليوم[2]، على مستوى الأبحاث والتقارير الدولية والإعلام، لكن مفاهيمها وتطبيقاتها اختلفت عبر العصور، وهكذا فكل الدول من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار[3] تعتبر نفسها كذلك، حتى أعتى الديكتاتوريات في العالم تمسحت بها وجعلتها شعارا وعنوانا لاستبدادها[4]، وعليه فالفكر الديمقراطي الحديث هو وليد هذا العصر، وما الديمقراطية كمفردة

1)سمري سامية: تطبيق مفهوم الديمقراطية في الدول المغاربية (أطروحة دكتوراه)، جامعة الجزائر كلية الحقوق، 2012/2011م ص21.

2)وقد جاءت الديمقراطية المعاصرة كتتويج لصراع تاريخي مرير بين الأغلبية وهي الشعب، ضد الأقلية ممثلة في الحكام المستبدين، المتحالفين مع الكنيسة وطبقة النبلاء، فالديمقراطية تعد بديلا لكل أشكال الحكم التي سبقتها، ويرى كثير من الباحثين أن البداية التاريخية للديمقراطية المعاصرة تعود إلى الأحداث الكبرى التي عرفتها أوروبا، ممثلة في بروز بعض الأفكار والفلسفات، كفلسفة الأنوار وكذا بروز الرأسمالية والليبرالية، وبسبب هذه النشأة اعتبر البعض أن الديمقراطية عبارة عن مذهب سياسي غربي، فيما يرى آخرون أنها آلية إجرائية فقط، للوقوف على التاريخ الطويل للديمقراطية ينظر جون دن: قصة الديمقراطية، مرجع سابق.

3)وهو مجال متبع في تقسيم وتقييم المواقف، والأفكار السياسية للأحزاب، ونظرتها للنظام القائم في الدولة، ووسائل التغيير ومدة التغيير، فيكون في أقصى اليسار الراديكاليون، وفي الوسط المحافظون والليبراليون، ويكون في أقصى اليمين الرجعيون، وهذا التقسيم ليس مطردا في كل الدول، ينظر باتريك أونيل: مبادئ علم السياسة المقارن، دار الفرقد دمشق، ط1، 2012م، ص96، 97.

4)غاني بودبوز: إشكالية الديمقراطية في الجزائر وموقف النخبة السياسية منها، (رسالة ماجستير)، جامعة الجزائر كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2005/2004 م، ص33.

سوى استعارة لفظية للتعبير عن هذا الفكر، وعلى هذا الأساس يجب أن تنصرف التعريفات[1]بشأنها عند تناولها، من حيث: شكلها ومضمونها وممارستها في إطار مفهومها الحديث.

رابعا: هناك تقسيمات عديدة للديمقراطية، وذلك حسب الزاوية التي ينظر منها للمفهوم، فالتقسيم حسب الأشكال الدستورية والتنظيمية نجد: الديمقراطية المباشرة، والنيابية، وشبه النيابية، ونقصد بالديمقراطية في هذا البحث "الديمقراطية الليبرالية الغربية المعاصرة التي تسود معظم دول العالم الآن، والتي تطورت في غرب أوروبا في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وهي عبارة عن شكل إجرائي وآلية للحكم والتداول على السلطة، وهو ما نقف عليه بشيء من التفصيل في الفرع الموالي.

الفرع الثاني: تعريف الديمقراطية.

أولا: الديمقراطية لغة، لغويا الديمقراطية دخيلة على اللغة العربية، مثل الكثير من المصطلحات كالفلسفة وغيرها، في عام 1863م ألقى **أبراهام لينكولن**[2] خطابا تاريخيا جاء فيه:" إن حكومة من الشعب، يختارها الشعب من أجل الشعب، يجب أن لا تزول من على وجه الأرض"، هذه الجملة أصبحت أشهر تعريف للديمقراطية في العالم، وهو يتطابق مع الأصل اليوناني للكلمة المتكون من مصطلحين، كلمة ديموس demos وتعني: الشعب، وكلمة كراتوسcrates وتعني: السلطة أو الحكم، ومعناها المركب: حكم الشعب، أو سلطة الشعب[3]، والمعنى اللغوي للديمقراطية يمكن أن نسميه التعريف الكلاسيكي للمصطلح، وهو غير ممكن على حد تعبير واحد من أعلام الفكر السياسي الغربي في القرن الماضي، "فالديمقراطية لم تكن أبدا حكم الشعب، لا

1)يُعتبر مفهوم الديمقراطية من أكثر المفاهيم اتساعا إلى الحد الذي تكاد الكلمة أن تفقد معناها الأصلي، فتلك الكلمة التي تعني في الأصل اللفظي لها:"**حكم الشعب**"،قد أصبح لها على مستوى الاستخدام الاصطلاحي والسياسي مالا يقل عن ثلاثمائة تعريف مختلف، وقد عملت الأنظمة السياسية المختلفة على هذا الخلط، فتلك الأنظمة بالرغم من الاختلاف فيما بينها إلا أنها لا تكاد تتردد في أن تعلن عن نفسها أنها أنظمة ديمقراطية، ينظر نيفين عبد الخالق مصطفى:المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، مكتبة الملك فيصل الإسلامية القاهرة، ط1، 1985، ص38،39.

2)الرئيس السادس عشر للو- م- أ، عاش ما بين (1809-1865م) ، وتولى الحكم في الفترة ما بين (1860-1865م).

3)أحمد عطية الله: القاموس السياسي، دار النهضة العربية القاهرة، ط3، 1968م، ص 547/ الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية: الموسوعة العربية الميسرة، المكتبة العصرية بيروت، ط1، 2010م، ص1580.

يمكنها ولا يجب أن تكون كذلك"[1]، واعتبر العقاد أن التسمية تسمية سلبية، يراد بها أن الحكم الديمقراطي غير حكم الفرد المطلق، وغير حكم الأشراف، وغير حكم الكهان، وغير حكم القادة العسكريين، وغير ذلك من ضروب الحكم التي ليس للشعب فيها نصيب أو لا يرتضيها الشعب[2].

ثانيا: الديمقراطية عند بعض المفكرين الغربيين، لها تعريفات كثيرة، نذكر بعضها.

عرفها جون ستوارت بأنها:" شكل من أشكال الحكم، يمارس فيه الشعب كله أو القسم الأكبر منه سلطة الحكم، من خلال نواب ينتخبهم بنفسه بصورة دورية"[3].

وعرفت بأنها" نظام سياسي يسمح للفاعلين الاجتماعيين أن يتكونوا وأن يتصرفوا بحرية، وأن المبادئ التي تشكل الحرية هي نفسها التي تقتضي وجود الفاعلين الاجتماعيين أنفسهم، وأن الفاعلين الاجتماعيين لن يوجدوا إلاّ إذا توافق الوعي الداخلي بالحقوق الشخصية والجماعية مع الاعتراف بتعدد المصالح والأفكار"[4].

عرفها شومبيتر[5] بأنها: "ذلك الترتيب المؤسساتي الذي يمكّن من الوصول إلى قرارات سياسية، والذي يكتسب فيه الأفراد القدرة على التقرير بواسطة صراع تنافسي على أصوات الشعب"[6].

1)كارل بوبر: درس القرن العشرين، ت: الزاوي بغورة، لخضر مذبوح، الدار العربية للعلوم والنشر بيروت، ط1، 2008م، ص86.

2)العقاد: الديمقراطية في الإسلام، مرجع سابق، ص7.

3) حسين عبد الحميد، أحمد رشوان: الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان، دراسة في علم الاجتماع السياسي، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، [د ط] 2006م، ص11.

4)جمال علي زهران: الأصول الديمقراطية والإصلاح السياسي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة،[د ط]، 2005، ص12، وهذا التعريف لآلان تورين وهو من أهم علماء الاجتماع في العصر الحديث، فرنسي الأصل من مواليد 1925م، له الكثير من المؤلفات منها: نقد الحداثة 1998، الحركات الاجتماعية، ما هي الديمقراطية، ، والعديد من الأعمال في مختلف المجلات، نال الدكتوراه الفخرية من عدة جامعات في أمريكيا اللاتينية. ينظر مقال محمد المستاري: من هو آلان تورين 11يونيو2012 http//:sociomaroc.blogspot.com

5)منظر اقتصادي، ورجل دولة نمساوي، عاش ما بين (1883-1950م) تلقى العلم في فيينا حيث تحصل على شهادة الدكتوراه، عمل محاميا ومدرسا في بعض الجامعات، هاجر بعدها إلى و_ م _ أ، له عدة مؤلفات أشهرها الرأسمالية و الاشتراكية والديمقراطية، ينظر الكيالي وآخرون: الموسوعة السياسية مرجع سابق،ج3،ص505.

6)توم بوتومور: علم الاجتماع السياسي، ت: وميض نظمي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1986م، ص33.

ويسوق كارل بوبر عدة تعريفات لفلاسفة ومفكرين ثم يعرفها بأنها:" القدرة على إقالة الحكومة دون إراقة الدماء، قبل أن تتولى حكومة أخرى زمام الحكم"[1]، ويقول:" تكون الدولة حرة من الناحية السياسية إذا كانت مؤسساتها السياسية تمكن مواطنيها من الناحية العملية من تغيير حكومة قائمة، دون سفك الدماء متى ما كانت الأغلبية راغبة بذلك"[2]، فثمة معيار واحد أو معياران متشابهان للدولة الحرة والدولة الديمقراطية لدى بوبر، ذلك هو القدرة على إزالة الحكومة بدون إراقة الدماء، فالبلد الديمقراطي لدى بوبر هو البلد الذي يتيح لمواطنيه سلط الاختيار، الذي يحس أنه حر ومسئول، ما يؤدي للتداول السلمي على السلطة، والعلاقة تلازمية بين الديمقراطية والاختيار والحرية، فلا يمكن تصور الحرية في مجتمع العبيد.

وبعد النظر في هذه التعريفات يمكن أن نتوصل إلى ما يلي:

أنه لا يوجد تعريف واحد للديمقراطية إذا استثنيا التعريف اللغوي، وإنما هي أسس تم الالتقاء حولها من ناحية التعميمات[3]، خصوصا مع وجود الاختلاف في الثقافات، والإيديولوجيات، والمصالح، والتخصص العلمي الذي ينظر منه الباحث.

أمّا تعريف ميل فهو أقرب إل التعريف اللغوي الاشتقاقي، من خلال إسناد الحكم للشعب، مع ما فيه من التناقض، فممارسة الشعب كله سلطة الحكم يعني ذلك تطبيق الديمقراطية المباشرة التي لا نحتاج معها إلى نواب منتخبين، كما أن هذه الصورة من صور الديمقراطية شبه مستحيلة في الدولة المعاصرة التي يفوق تعداد سكانها مئات الملايين.

أما تعريف آلان تورين فتميز بعدة خصائص مهمة في حقيقة الديمقراطية:

أنها نظام سياسي يحرص عل ركنية الحرية في بناء الفاعلين السياسيين وممارستهم للسلطة، وأن المبادئ التي تقوم عليها الديمقراطية هي نفسها المبادئ التي قامت عليها الحرية، كما اشتراط قدر من توافق الوعي الداخلي

1)كارل بوبر: درس القرن العشرين، مرجع سابق ، ص90.

2)المرجع السابق، ص7.

3)زهير فريد مبارك: الديمقراطية بين الفكر والفعل،[د م ط] ص364.

بالحقوق الشخصية والجماعية لدى الفاعلين الاجتماعيين، هذا الوعي الذي يوجب الاعتراف بتعدد الأنظار والمصالح، ما يعني الأخذ برأي الأغلبية، من غير هضم لرأي الأقلية، مع تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة من غير تجاوز.

أما تعريف شومبيتر فقد عبر عن تكوين الفاعلين الاجتماعين بالترتيب المؤسساتي، وأهمها المجالس المنتخبة التي تجسد إرادة الشعب وتقررها، من خلال التنافس على الأصوات التي تعد وسيلة الديمقراطية.

أما تعريف بوبر فهو يتلاقى مع تعريف تورين وغيره، من اعتبار أن الحرية جوهر الديمقراطية، فلا معنى لكل الترتيبات من اقتراع وتنافس وحتى قانون بدون حرية اختيار.

كما تضمن تعريف بوبر الإشارة إلى واحدة من أهم أوصاف البلدان الديمقراطية، وهو القدرة على تغير الحكومة القائمة دون إراقة الدماء، طبعا ليس عن طريق التزوير ومصادرة إرادة الشعب في انتخابات صورية هزيلة حال الكثير من دول العالم الثالث، بل حتى أمريكا في الانتخابات الرئاسية بين ترامب الرئيس الحالي، وبايدن الرئيس السابق عرفت فوضى كبيرة، اهتزت معها قواعد الديمقراطية على الأقل في الو-م-أ.

وأما تعريفها عند المفكرين المسلمين فلا يختلف عن مفهومها في الفكر الغربي فعرفت أنها:" نظام سياسي من أنظمة الحكم الذي يكون فيها الشعب هو صاحب الحكم أو السلطة، أي سلطة إصدار القوانين وسن التشريعات، وتطلق الديمقراطية على النظام السياسي الذي يكون فيه الشعب رقيبا على أعمال الحكومة بواسطة المجالس النيابية، ويكون لنواب الأمة سلطة إصدار القوانين وسن التشريعات"[1].

ويمكن القول أن الديمقراطية: نظام سياسي جوهره سلطة الشعب وحريته في تقرير مركزه السياسي دون إكراه، وبعد عرضنا لمفهوم الديمقراطية، ننتقل لتطورها في المواثيق و المؤتمرات الدولية في المطلب الموالي.

1)محمد قطب: مذاهب فكرية معاصرة، مرجع سابق، ص178.

المطلب الثاني: تطور الديمقراطية في المواثيق والمؤتمرات الدولية[1].

منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وقضية حقوق الإنسان تتصدر اهتمامات دول العالم، فبعد ثلاث سنوات من ذلك تم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان[2]، وبعد أقل من عقدين أعيد طرح المسألة بطريقة أكثر دقة وجدية، فاعتمد وعرض العهدين الدوليين للتوقيع والتصديق والانضمام[3]، ومع نهاية الألفية الثانية سنة 1993م عقد بفيينا المؤتمر العالمي الثاني لحقوق الإنسان[4]، كواحد من أهم المؤتمرات العالمية، بمشاركة أكثر من 7000شخص، حيث أكدّ المشاركون على أهمية حقوق الإنسان وترابطها وعالميتها، وواجب الدول في ترسيخها وحمايتها، ومع مطلع الألفية الثالثة وخلال شهر سبتمبر سنة 2000م تم إعلان الأمم المتحدة بشأن

---

1)ونقتصر هنا على أهم المواثيق والأعمال الدولية، بداية من **الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة 1948** وصولا إلى **المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان المنعقد بفيينا سنة 1993م**، وهي الحقبة التي اكتمل فيها إيمان الأمم المتحدة بالديمقراطية كأفضل نظام سياسي يجب أن تكرسه دول العالم، وبعدها **إعلان الأمم المتحدة بشأن الألفية سنة 2000م**، ثم **إنشاء صندوق الأمم المتحدة للديمقراطية سنة2005م**، وفي **2007م اعتبر يوم 15سبتمبر يوما عالميا للديمقراطية**، والمراحل التي بين أيدنا من أهم مراحل تطور الديمقراطية، فهي إذا أشبه بالجنين الذي يمر بمراحل معقدة قبل ميلاده .

أما اليوم فلم تعد قضية الديمقراطية مرتبطة بالو-م-أ ولا بغيرها من الدول الأوربية، فقد أصبحت مسألة شبه إنسانية أو بمثابة توافق عالمي ملزم، فلم تعد التزاما أمريكيا خالصا، بل تحولت إلى التزام دولي، ما يجعل دولنا العربية ملزمة بها أدبيا، وإلا اعتبرت دولا إرهابية مارقة، وخارجة عن القانون والشرعية الدولية. ينظر: مصطفى أسعيد: الديمقراطية في المنظومتين الفكريتين الغربية والإسلامية دراسة مقارنة(أطروحة دكتوراه) كلية الحقوق والعلوم السياسية جامعة محمد خيضر بسكرة 2011/2010م، ص5.

2)اعتمد بموجب قرار الجمعية العامة 21700 المؤرخ في 10كانون الأول ديسمبر 1948م، يتكون من ديباجة و30مادة، وقد طلبت الجمعية العامة نشره بكل الوسائل، دون تمييز بسبب المركز السياسي للبلدان، وقد أسهم أكبر إسهام في جعل حقوق الإنسان لغة مشتركة بين الإنسانية ولو على مستوى التنظير، بل يعتبر البعض أنه صار للإعلان سلطة ما كان بوسع واضعيه أن يتنبئوا به.

3)**العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية** اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة2200ألف د -21 المؤرخ في16كانون الأول/ديسمبر1966م، تاريخ بدء النفاذ :3كانون الثاني/ يناير1976، وفق اللمادة27 ، وهو يشتمل: على ديباجة و5أجزاء و31مادة.

أمّا **العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية** اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة2200ألف د -21 المؤرخ في16كانون/ديسمبر1966م، تاريخ بدء النفاذ :23آذار/مارس1976م وفقا لأحكام المادة49، يحتوي على: ديباجة و6أجزاء و 53 مادة ،27مادة في حقوق الإنسان، و26مادة تناولت الأمور التنظيمية.

4)**إعلان و برنامج عمل فيينا** المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان في 25حزيران يونيو 1993م بفيينا، احتوى على 100مادة، تميّز بضرورة تحقيق تنسيق أفضل بين الصكوك الدولية المتعددة، متماشيا مع مرحلة تنفيذ هذه الصكوك.

أمّا المؤتمر الأول بطهران الذي كان سنة 1968م أيام الحرب الباردة فقد أكدّ على الرؤيا الشاملة المتكاملة لحقوق الإنسان وعدم قابليتها للتجزئة.

الألفية[1]، ولا شك أن الديمقراطية كواحدة من المفاهيم التي تتقاطع مع حقوق الإنسان السياسية أخذت مساحة معتبرة من الاهتمام ذاته، حتى اعتبرت أنها منهج سياسي يجب أن تكرسه مختلف الدول طواعية، أو يفرض عليها بالقوة كعادة أو كسلوك قامت به الو-م-أ في الكثير من الدول.

الفرع الأول:موقع الديمقراطية في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

لم يرد مصطلح الديمقراطية في إعلان حقوق الإنسان إلاّ **مرة واحدة** في المادة 29، عندما تكلم الإعلان عن خضوع الفرد في ممارسته لحقوقه وحرياته للقيود التي يقررها القانون فقط، في نطاق معين وفي **مجتمع ديمقراطي**، بينما وردت بكثرة مصطلحات ومفاهيم وعبارات دالة عن معاني الديمقراطية،كالحرية التي تعتبر جوهر الديمقراطية، فربما تكررت عشرات المرات، إضافة إلى ورود مواد من الإعلان معبرة عن أبجديات النظام الديمقراطي، كالمادة21 الفقرة1بنصها: "لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة أو بواسطة ممثلين يختارون اختارا حرا"، والفقرة 3بنصها:"إن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة، ويعبر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجري على أساس الاقتراع السري وعلى قدم المساواة بين الجميع، أو حسب أي إجراء مماثل يضمن حرية الشعوب"، كما تضمن الإعلان الإشارة إلى أنواع من الحقوق والحريات كحرية الفكر والتعبير و الرأي، وغيرها من الحريات التي لا بد منها في المجتمعات الديمقراطية.

ولهذا يمكن القول أن الإعلان العالمي حاول توجيه السياسة العالمية لاعتماد للديمقراطية كنظام سياسي في النصف الثاني من القرن العشرين، وهو يجسد رؤية الحلفاء-المنتصرين على النازية والفاشية-، من خلال ذكرها ولو مرة واحدة، ومن خلال النص على بعض آليات العمل الديمقراطي.

1)اعتمدته الجمعية العامة للأمم المتحدة بمقرها في نيويورك من 6إلى 8أيلول سبتمبر 2000م، بمناسبة ألفية جديدة لتأكيد الإيمان بالمنظمة ومقاصدها السامية، وقد تضمن هذا الإعلان 32مادة موزعة على 8فصول، حيث عنون الفصل الخامس بحقوق الإنسان والديمقراطية والحكم الراشد .

الفرع الثاني: موقع الديمقراطية في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.

ورد مصطلح الديمقراطية في هذه الوثيقة ثلاث مرات: فذكر في **المادة 14**عند ذكر حقوق المتهم، وفي **المادة21**عند ذكر الحق في التجمع السلمي، **والمادة22 ف2**عند الكلام عن الحق في تكوين الجمعيات وإنشاء النقابات، وقد جاء ذكرها في المواضع الثلاثة كشرط من شروط تقييد الحقوق السابقة، فلا يمكن منع الصحافة من حضور جلسات المحاكمة إلاّ في إطار القانون وللمصلحة العامة بشرط أن يكون كل ذلك في مجتمع ديمقراطي، كما لا يمكن تقييد الحق في التجمع السلمي إلا في إطار القانون وبهدف حماية النظام العام، شريطة أن يكون التقييد في مجتمع ديمقراطي.

كما نصت **المادة1**"بأن لجميع الشعوب حق تقرير مصيرها بنفسها، وهي بمقتضى هذا الحقّ حرة في تقرير مركزها السياسي..."، كما أكدّ العهد الدولي على الكثير من الحقوق السياسية التي هي من لوازم النظام الديمقراطي كحرية الفكر والرأي والتعبير، واعتناق الآراء دون مضايقة، والعمل النقابي، والمشاركة في إدارة شؤون الدولة مباشرة، أو بواسطة ممثلين في انتخابات دورية ونزيهة، وحق الترشح والانتخاب، وما ميّز وثيقة العهد الدولي كوثيقة لاحقة لإعلان حقوق الإنسان أنها أكدت ضمنيا على ضرورة تبني الدول للنظام الديمقراطي من خلال تكرار هذا المصطلح عدت مرات، ومن خلال اشتراط وجود مجتمع ديمقراطي، كقيد على كل تضييق تضعه السلطة على حقوق وحريات الأفراد.

كما أكد العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية على تعهد كل دولة طرف في هذا العهد على احترام الحقوق المعترف بها في هذه الوثيقة، وعلى وجوب مسايرة دساتير الدول ونظمها القانونية هذا العهد في تكريس الحقوق والحريات المعترف بها وحمايتها، ما يعني أن القانون الدولي العام ومن خلال أهم الوثائق الدولية يدعوا إلى ضرورة تبني الديمقراطية كنظام سياسي عالمي عادل.

الفرع الثالث: موقع الديمقراطية في المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان المنعقد بفيينا سنة 1993م.

يعتبر هذا الإعلان أهم وثيقة متعلقة بحقوق الإنسان في الربع الأخير من القرن الماضي، وقد انعقد في ظروف عرفت أحداثا كثيرة على الساحة الدولية، وأهمها نهاية الحرب الباردة، بتصدع الاتحاد السوفياتي، ممّا أدّى

إلى وجود مناخ ملائم لبلورة رؤيا عالمية جماعية بشأن حقوق الإنسان، حيث أكد المؤتمر التزام جميع الدول رسميا بالوفاء بالتزاماتها المتعلقة باحترام وتعزيز حقوق الإنسان، التي تعتبر عالمية، يكتسبها كل البشر مع الولادة، غير قابلة للنقاش، وكانت الديمقراطية واحدة من المفاهيم التي طرحت بقوة في المؤتمر في عدة مواد، وبدلالات متنوعة، يمكن حصرها على النحو الآتي:

أولا: التأكيد على الارتباط الوثيق بين الديمقراطية والتنمية وحقوق الإنسان وحرياته الأساسية كما ورد في **المادة8**:"إن الديمقراطية والتنمية واحترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية أمور مترابطة ويعزز بعضها بعضا..."، كما قدمت هذه المادة مقاربة عن معنى الديمقراطية، بنصها:" وتقوم الديمقراطية على إرادة الشعب، المعبر عنها بحرية في تقرير نظمه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ومشاركته الكاملة في جميع جوانب حياته"، بل أكدت هذه المادة مسؤولية العالم أجمع على تعزيز الديمقراطية بنصها:" وينبغي للمجتمع الدولي أن يدعم تقوية وتعزيز الديمقراطية والتنمية واحترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في العالم أجمع".

ثانيا: تأكيد الإعلان دعم العالم للدول النامية الملتزمة بعملية الانتقال الديمقراطي كما نصت **المادة9**:" يؤكد المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان من جديد أنه ينبغي للمجتمع الدولي أن يدعم أقل البلدان نموا الملتزمة بعملية إقامة الديمقراطية، وتنفيذ الإصلاحات الاقتصادية، ويقع الكثير منها في إفريقيا، كي تجتاز بنجاح مرحلة انتقالها إلى الديمقراطية والتنمية الاقتصادية".

ثالثا: التأكيد على خطورة الأعمال والنشاطات الإرهابية ودورها في تقويض الديمقراطية وحقوق الإنسان كما نصت **المادة17**:"إن أعمال وأساليب وممارسات الإرهاب بجميع أشكاله ومظاهره، فضلا عن ارتباطه في بعض البلدان بالاتجار بالمخدرات هي أنشطة تهدف إلى تقويض حقوق الإنسان والحريات الأساسية والديمقراطية، وتهدد السلامة الإقليمية للدول وأمنها، وتزعزع استقرار الحكومات المشكلة بصورة مشروعة، فينبغي للمجتمع الدولي أن يتخذ الخطوات اللازمة لتعزيز التعاون من أجل منع الإرهاب ومكافحته".

رابعا: التأكيد على الارتباط الوثيق بين استقلالية القضاء وسيادة القانون وبين عمليتي الديمقراطية والتنمية المستدامة، كما نصت **المادة27**:"...وجود قضاء مستقل ومهنة قانونية مستقلة بما يتماشى تماما مع المعايير

الواجبة التطبيق والواردة في الصكوك الدولية لحقوق الإنسان أمورا أساسية بالنسبة إلى الإعمال التام وغير التمييزي لحقوق الإنسان، وأمورا لا غنى عنها لعمليّتي الديمقراطية والتنمية المستدامة...".

خامسا: دعم الأمم المتحدة والحكومات للبرامج الهادفة لنشر الفكر الديمقراطي وزيادة مواردها المادية كما نصت **المادة 34**:"... ويرجى بإلحاح من الحكومات ومن منظومة الأمم المتحدة وكذلك من المنظمات الأخرى المتعددة الأطراف أن تزيد بدرجة كبيرة الموارد المخصصة للبرامج الهادفة إلى إقامة وتقوية التشريعات الوطنية والمؤسسات الوطنية والهياكل الأساسية المتعلقة بها التي تدعم سيادة القانون والديمقراطية، والمساعدة الانتخابية، والتوعية بحقوق الإنسان من خلال التدريب، والتعليم والتثقيف، والمشاركة الشعبية، والمجتمع المدني..."، وهو ما أكدته**المادة67**بنصها:"...وفي هذا السياق تعتبر المساعدة المقدمة بناءً على طلب الحكومات لإجراء انتخابات حرة ونزيهة، بما في ذلك المساعدة في الجوانب المتصلة بحقوق الإنسان من الانتخابات والإعلام العام بشأن الانتخابات ذات أهمية خاصة، وممّا له أهمية مماثلة المساعدة التي تُقَدَّم لتقوية سيادة القانون، وتعزيز حرية التعبير وإقامة العدل، والمشاركة الحقيقية والفعالة من جانب الشعب في عمليات اتخاذ القرار"، وهو ما أكدته **المواد 68،74**.

وبهذا يتبين أن مؤتمر فيينا قدّم صورة شبه كاملة للديمقراطية من خلال ربطها بعدة قضايا كحقوق الإنسان والتنمية، وجعلها متقاطعة معها، وهو ما يدل على محوريتها في النظام العالمي الجديد، فهي القبلة التي يجب أن تتوجه إليها الأنظمة السياسية، كما حاول إعلان فيينا تقديم مفهوم للديمقراطية[1]، والتنويه على بعض الأسس التي لا بدّ منها للعملية الديمقراطية: كسيادة القانون، واستقلالية القضاء، وحرية الإعلام، ووجوب زيادة الدول لموارد المؤسسات التي تتبنى القيم الديمقراطية، وتعمل على توطيد دعائم الديمقراطية في المجتمع، على غرار الاهتمام بنشر الفكر الديمقراطي من خلال المناهج التعليمية، والتحذير ومحاربة كل النشاطات الإرهابية التي تقيض الديمقراطية.

1) من خلال نصها تقوم الديمقراطية على إرادة الشعب. إلخ، وهي على غير عادة النصوص القانونية، التي لا تقدم تعريفات للمفاهيم، وهو ما تكرر في القمة العالمية سنة 2005، كما نصت المادة 135.

بعد عرضنا لتطور الديمقراطية في المواثيق والمؤتمرات الدولية يمكن القول أنّ القانون الدولي العام أو على الأقل الدول المهيمنة على العالم –أمريكا وحلفائها الغربيين– استطاعت أن توجه العالم وتقنعه بضرورة اعتماد الديمقراطية كوسيلة مثالية تؤسس وتضمن حرية الشعوب في تقرير مركزها السياسي من خلال تكريسها في مختلف الوثائق الدولية كما بيّنا، وعليه سننتقل إلى المبحث الثاني لبيان أسس وقواعد الممارسة الديمقراطية في الأنظمة السياسية الغربية، كونها بوصلة القانون الدولي العام، والمهيمنة على توجيه السياسة العالمية.

المبحث الثاني: أسس الممارسة الديمقراطية في القانون الدولي العام والأنظمة الغربية.

إنّ مصطلح الديمقراطية من الكلمات التي تحمل في طيّاتها معاني متنوعة في مختلف المجالات، بل في المجال الواحد كما أشرنا، فبيان الأسس الحقيقية للديمقراطية في مجال الفكر السياسي ذو أهمية بالغة ، وهذا ما يشير إليه بعض المفكرين بقوله " لم نعد نريد ديمقراطية تشاركيه، لم نعد بوسعنا أن نكتف بديمقراطية تشاوريه، إنّنا بحاجة لديمقراطية تحررية...لم نعد نتصور وجود ديمقراطية إلّا إذا كانت تعددية و علمانية بالمعنى العريض للكلمة" [1]، ثمّ إنّ من الأسس ماله علاقة مباشرة بحرية تقرير المركز السياسي للشعوب، ومنها ماله علاقة أدنى من ذلك، وعند أمعان النظر في أسس بنية الديمقراطية ومحاولة تفكيك مدلولها نجد منها ما هو من أسسها حقا، ومنها ما هو من ضماناتها[2]، ونحاول في هذا المبحث بيان أهم الأسس التي تقوم عليها الممارسة الديمقراطية في عدة مطالب.

المطلب الأول: الإرادة العامة أساس بناء السلطة.

درجت مختلف الدساتير في الأنظمة الديمقراطية على التنصيص بأن الشعب مصدر السلطة وأن السلطة ملك للشعب، أما في القانون الدولي فعلى سبيل المثال نصت المادة 21 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على هذا الأساس كالآتي":(1) لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إمّا مباشرة وإمّا بواسطة ممثلين يختارون اختيارا حرّا (2) لكل شخص نفس الحقّ الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد(3) إنّ إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة، ويعبّر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجري على أساس الاقتراع السرّي وعلى قدم المساواة بين الجميع أو حسب أي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت"، ثم إنّ هذه الإرادة تتعلق بها عدة متغيرات، تحتاج إلى توضيح أكثر، وهو ما نوضحه في عدّة فروع.

1)ينظر ألان تورين: ما هي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، ت:حسن قبيسي، دار الساقي بيروت لبنان، ط3، 2016م، ص17، 18.

2)فالكثير من الباحثين يمزجون بين أسس الديمقراطية وضمانتها بسبب تقارب المعنى، رغم أنهما متغايران عند تدقيق النظر، فالأسس تقريبا هيكل الديمقراطية كاعتماد الانتخاب والتصويت في الاحتكام لرأي الأغلبية، أمّا استقلالية القضاء والفصل بين السلطات فهي من ضمانات وجود الديمقراطية.

الفرع الأول: مدلول الإرادة العامة.

آثرنا التعبير بالإرادة العامة بدل التعبير بالشعب لإعطاء المراد أكثر قوة، فجوهر الشعب إرادته الحرة، فهي الخطوة الأولى في طريق العملية الديمقراطية في الفكر الغربي، وهي شعور كل مواطن أنه معني بالعملية السياسية، وأنّ الدولة تحكمه برضاه، وأنها أداة تنفيذية بيد الإرادة المجتمعية العامة، وهذا يتطلب توفير عوامل الأمن والاطمئنان لدى المواطنين، وعدم الخوف من مواجهة الدولة، كما يتطلب آليات ومؤسسات مقنعة للمواطن تؤّمن مشاركته السلمية في الحياة السياسية العامة، فالوصول إلى السلطة والبقاء فيها من عدمه يجب أن يكون انعكاس لإرادة المحكومين، الذين ليس لهم فقط حق انتقاد السلطة، أو المشاركة في الحكم واتخاذ قراراته، وإنما لهم حق الرقابة والإقالة مباشرة أو عن طريق نوابهم، وكل ذلك بطريقة سلمية وانسيابية، لا تدخل المجتمع في صراعات عنيفة ولا تقود إلى انقسامات حادة، وهذا يتطلب وجود آليات ومؤسسات حقيقية لا وهمية، منبثقة عن الإرادة العامة الحرة النزيهة، وهي الفكرة الأساسية في العملية الديمقراطية، وعليها تمحورت أراء كبار المفكرين الغربيين كما سبقت الإشارة إلى ذلك عند تعريف الديمقراطية[1].

الفرع الثاني: الانتخابات النزيهة أساس الإرادة العامة.

الانتخابات الحرة النزيهة التي يجب أن تستبعد فيها كل أسباب الضغط ووسائل الإكراه ولو كانت غير ظاهرة للعيان، فالمنافسة الشريفة في جو من الأمن والشعور بالمواطنة مع إتاحة الفرصة للجميع على قدم المساواة دون تميز هي الطريقة القويمة لمعرفة إرادة المجموع، وعلى حد تعبير البعض:" فإن الدولة المعاصرة ديمقراطية بقدر ما يتم اختيار صنّاع القرار فيها من خلال انتخابات حرة ونزيهة وعادلة، يستطيع فيها المرشحون أن يتنافسوا بحرية، ويتمتع فيها كل البالغين بحقّ التصويت، وطبقا للتعريف الإجرائي للديمقراطية فإنّ الانتخابات هي جوهر الديمقراطية"[2].

1)ينظر عبد الرزاق عيد محمد عبد الجبار: الديمقراطية بين العلمانية والإسلام دار الفكر المعاصر بيروت لبنان، ط1، 1999م، ص135، 136.

2)المرجع نفسه: ص140.

فالديمقراطية الحقيقية تقوم على صناديق الاقتراع اقتراعا حقيقيا لا صوريا، كما يجب أن تقوم على شيئين أساسيين: هما سيادة القانون بما يضمن مختلف الحريات باعتبارها الغاية الأساسية التي يتطلع لها الأفراد بطبيعتهم، ونكون أمام سؤال يجيب عنه واقع الكثير من الدول، هل يمكن للانتخابات أن تكون غير ديمقراطية؟، والإجابة بنعم، فقد حصل في الكثير من الأوقات في العديد من الدول إلى يومنا هذا انتخابات صورية، خصوصا في دول العالم الثالث، تحتكر السلطة الحكم متسترة بالديمقراطية، فلكي تعتبر الانتخابات ديمقراطية، يجب أن تكون نزيهة وحرة وشفافة، وأن تجر تحت إشراف هيئة مستقلة، وأن يحق لكل مؤسسات المجتمع المدني ووسائل الإعلام مراقبة العملية الانتخابية، وتكون هذه الانتخابات ذات معنى عندما تكون نتائج الانتخابات غير محسومة لآخر لحظة وصدور النتائج الرسمية، وإذا أدت إلى تغيّر في الحزب الحاكم، وفي السياسة العامة للحكومة[1].

إن نزاهة الانتخابات مؤشر جد مهم لكسب السلطة الحاكمة ركنا مهما من أركانها وهو الشرعية، وهذا مضمون الديمقراطية، الشعب مصدر السلطة يمارسها بنفسه أو ينتخب من ينوب عنه في ممارستها

الفرع الثالث: ملامح الانتخابات النزيهة.

من ملامح ديمقراطية الإرادة العامة، وكونها مصدرا وحيدا للسلطة والتشريع أن نجنب العملية الانتخابية كل أنواع الإكراه أو الجبر، فلا يمكن التصويت تحت الضغوط العسكرية أو الأمنية كما هو الحال في الكثير من الدول[2]، حتى غدت هذه الممارسات وغيرها من الصور القاتمة التي جعلت الكثير من الشعوب تمتنع عن المشاركة في الانتخابات، وهو من أسباب تدني نسبة المشاركة في الانتخابات التي صارت سمة بارزة في معظم

1)ينظر وائل السواح الديمقراطية، بيت المواطن دمشق سوريا، ط1: 2014م، ص24، 25.

2) هذا في العلاقة بين الشعب والسلطة العسكرية بمختلف مكوناتها، أمّا في العلاقة بين السلطة المدنية المنتخبة من الشعب أو ممثليه والسلطة العسكرية فيجب أن تكون هيمنة المدنيين على المؤسسة العسكرية شرط أساس من شروط الديمقراطية، بل لا يجوز للعسكريين في الديمقراطية المتقدمة خوض الانتخابات أساسا، والحرب والسلم والأمن القومي قضايا جوهرية، ورغم ذلك لا يمكن أن يقررها إلا الشعب عن طريق ممثليه المنتخبين، والقادة العسكريون يقدمون المشورة للقادة المدنيين الذين يقررون ويتحملون المسؤولية، وبناء على ذلك فإنّ فكرة سيطرة السلطة المدنية على القوات المسلحة تمثّل مبدأ جوهريا من مبادئ الديمقراطية، فالسيطرة المدنية تضمن أن قيم البلد ومؤسساته وسياساته هي الخيارات الحرة للشعب، لا للقوات المسلحة. ينظر وائل السواح: الديمقراطية، مرجع سابق، ص32.

المواعيد الانتخابية في الكثير من الدول التي كرست الديمقراطية في الشكل والصورة، وغابت في المعنى والمضمون.

كذلك من ملامح نزاهة الانتخابات تجنب إكراه المواطنين تحت أي طائل، كما يحصل في أحيان كثيرة إجبار المواطنين وخاصة فئة العمال التصويت لصالح مرشح أو حزب أو قائمة معينة بالتهديد بلقمة العيش، أو حتى شراء الذمم وبيع الأصوات وغيرها من السلوكيات التي تصيب العملية الانتخابية في الصميم هذا داخليا، وأمّا خارجيا فالمقاطعة الاقتصادية التي تفرضها الدول الكبرى والمساعدات المالية التي تقدمها الدول المهيمنة للدول الفقيرة تكون غالبا سببا من أسباب توجيه سياسات هذه الدول بما يتماشى مع مصالحها على حساب إرادة الشعوب الداخلية ومصالحها.

ومن ملامح نزاهة الانتخابات التي تجسد إرادة الشعب القيام بإصلاحات في قانون الانتخابات وقانون الأحزاب حيث يتم الاعتماد على القوائم ذات البرامج لا على العصبية والجهوية، كما يجب تعديل القوانين التي تمكّن منظمات المجتمع المدني وأحزاب المعارضة للقيام بالدور الحقيقي، مع وجوب قيام قضاء مستقل يشرف على العملية الانتخابية لا يخضع لأي سلطة إلاّ لسلطة القانون.

ولا يمكن الوصول إلى هذه الملامح الايجابية للعملية الانتخابية إلاّ من خلال شيئين اثنين: أحدهما يتعلق بالسلطة الحاكمة وهو وجود الإرادة السياسية لتجسيد ديمقراطية فعلية، والثاني وعي الشعب.

ويذكر محمد الجابري نماذج من المحاولات الفاشلة للانتقال الديمقراطي في الكثير من الأقطار الإفريقية وآسيا وأمريكا اللاتينية وأوربا الشرقية، مؤكدا أنّ طرح المسألة الديمقراطية لا يمكن أن يكون بنّاء وجديّا إلّا من خلال النظر إليها في ضوء الواقع كما هو، معتبرا الديمقراطية نظام سياسي واجتماعي واقتصادي له ثلاثة أركان:حقوق الإنسان، ودولة المؤسسات، وتداول السلطة على أساس حكم الأغلبية مع حفظ حقوق الأقلية[1]، وهي النقطة التي نتناولها في المطلب الموالي.

1)محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، اليونسكو كتاب في جريدة، ع95، تموز2006م، ص5.

المطلب الثاني: الإرادة العامة أساس ممارسة السلطة.

إذا كانت الإرادة العامة شرط جوهري في بناء السلطة، وقيام مؤسسات الدولة، فلا يعني ذلك انتهاء دور الشعب، حيث تنفرد هذه المكونات بممارسة السلطة وتغيب الشعب، فهذا المنطق غير مقبول في بنية الديمقراطية، إذ لا بد أن تتجسد الديمقراطية في الوصول إلى السلطة أولا، ثم ممارسة هذه السلطة بطريقة ديمقراطية، إلّا أن هذه الممارسة قد تعترضها بعض العقبات أثناء التطبيق والممارسة، ما يستدعي الوقوف عليها في بعض الفروع.

الفرع الأول: الإرادة العامة بين حكم الأكثرية وضمانات الأقلية.

إن الثقافة الديمقراطية تعرف بما هي جهد مبذول في سبيل الجمع بين الوحدة والتنوع، بين الحرية والتوحيد، فهي توفيق وجمع بين عدد من القواعد المؤسساتية المشتركة، بين تنوع المصالح والثقافات فوجب الكف عن ذلك القول: الذي يقضي بتعارض بين سلطة الأكثرية وحقوق الأقلية، فلا وجود لديمقراطية إلا باحترام هذه وتلك، فالديمقراطية هي النظام الذي تعترف الأكثرية فيه بحقوق الأقلية، إذ نسلم أن أكثرية اليوم قد تتحول إلى أقلية غد [1]، بل يجب علينا أن نذهب إلى أبعد من ذلك، من خلال الاعتراف بحقوق الأقليات العرقية في الدول، لا الأقليات السياسية فقط، والعمل على إيجاد قواعد تحفظ حقوق الأقلية السياسية وغير السياسية، ولعلّ الاحتكام إلى فكرة الحقوق الطبيعية للإنسان من جملة الضمانات التي تصون حقوق الأقلية.

فلا يمكن الاعتماد على الانتخابات وحدها خصوصا في المجتمعات المنقسمة، فهي عبارة عن إحصاء يقيس عدد السكان في كل جانب، لأن الناس يصوّتون عادة لجماعاتهم، وقليل جدا منهم يرون الانتخابات من منطق آخر، وليس وسيلة لتعزيز مصالح الجماعة المتنوعة [2].

لذا يذهب بعض الفلاسفة إلى القول بأن السلطة لا تمثل الإرادة العامة، وإنما تمثل إرادة الأكثرية وهنا قد تتعرض الأقلية للاستبداد، لذا لابد من حماية الحرية الفردية وصيانتها، أقلية كانت أم أفرادا، وهي من لوازم

1)ينظر آلان تورين: ماهي الديمقراطية، مرجع سابق، ص25.

2)زولتان باراني، روبرت موزر: هل الديمقراطية قابلة للتصدير، ت: جمال عبد الرحيم، جداول بيروت، ط1، 2012م، ص149.

الديمقراطية، وعليه فالفرد مسئول عن سلوكه في المجتمع فيما يمس الآخرين، أما تأثر صاحب السلوك فهو حر حرية لا حدود لها، فللفرد سيطرة كاملة على نفسه، وعلى بدنه وعقله [1].

ويعتبر البعض أنه لا مفرّ من العبور من الإرادة العامة إلى إرادة الأكثرية، فيتحول الإجماع بسرعة إلى سجال ونزاع وتنظيم لأكثرية وأقلية، لذا يجب أن لا تمنح الإرادة العامة ممثلة في الأغلبية سلطة لا حدود لها، فيجب أن يدخل على الحياة السياسية مبدأ معنوي هو **مبدأ الملاذ الآمن** الذي يحتاج إليه من لا يمارسون السلطة، من أجل الدفاع عن مصالحهم وتعهد آمالهم وطموحاتهم، بدون هذا تتحول الديمقراطية إلى النقيض، فالحياة السياسية مجبولة على وجود تضاد قائم بين قرارات سياسية وقانونية تعزّز أوضاع الجماعات المسيطرة، وبين اللجوء إلى أخلاقيات مجتمعية تدافع عن مصالح المغلوبين على أمرهم وعن الأقليات، وهي أخلاقيات يصغي إليها المسيطرون، لأنها تساهم في توحّد المجتمع وتكامله، فالديمقراطية لا يمكن اختزالها إطلاقا في آليات أو إجراءات أو حتى إلى مؤسسات، إنها القوة المجتمعية والسياسية التي تسعى إلى تغيير دولة الحق بما يتلاءم مع مصالح المقهورين[2].

وقد أشارت المؤتمرات الخاصة بالديمقراطية الجديدة أو المستعادة التي تنظمها هيئة الأمم المتحدة إلى هذه المعاني الايجابية للديمقراطية، جاء في مؤتمر قطر:" الديمقراطية حق من حقوق الإنسان والشعوب، ولجميع المواطنين الحق في الديمقراطية بوصفها بيئة تمكينية ضرورية، وشرطا للاستمتاع الكامل بحقوق الإنسان، ولا غنى عن حق المشاركة في القرارات السياسية التي تمس حياة المواطنين ومجتمعاتهم، بجانب سائر حقوق الإنسان الأساسية، وبدون ضمان هذا الحق فلن تعدو الديمقراطية سوى حكم الأغلبية خاوية من احترام حقوق الأقليات(العرقية واللغوية والنوعية) والفئات المستضعفة بمن فيها المهاجرون"[3].

1)زهير فريد المبارك: الديمقراطية بين الفكر والفعل، مجلة جامعة القدس المفتوحة، ع26، كانون الثاني 2012م، ص384.
2)ينظر آلان تورين: مرجع سابق، ص33، 34، 35.
3)المؤتمر الدولي السادس للديمقراطيات الجديدة أو المستعادة المنعقد بقطر مابين 29أكتوبر-1نوفمبر2006م، ص16.

الفرع الثاني: الإرادة العامة بين مبدأي سيادة الأمة وسيادة الشعب.

وهي فكرة تتقاطع مع ما سبق، وتصبّ في نفس الاتجاه، حيث تبين المعنى الحقيقي للإرادة العامة، وقد ظهرت نظريتان لتوضيح هذه الفكرة، وقد ذكرتهما سابقا بشيء من الاختصار، وهما:

أوّلا: نظرية سيادة الأمة، ظهرت هذه النظرية مع الأيام الأولى للثورة الفرنسية عام1789م، ومفادها أن السيادة في الدولة ليست للمواطنين فرادى بحيث يختص كل فرد أو مجموعة بجزء منها، وإنما هي للأمة بأكملها ككائن متميز عن الأفراد، وهي تشمل الأجيال السابقة واللّاحقة، ويعتبر القانون الصادر عن البرلمان تعبيرا عن إرادة الأمة، ولو كان صادرا عن الأغلبية، بل إنها الإرادة الصحيحة للأمة، بخلاف الأقلية التي أخطأت في التعبير عن إرادة الأمة، ويترتب على الأخذ بهذه النظرية عدة نتائج منها[1]:

1-حرمان المواطنين من ممارسة شؤون الحكم بأنفسهم، استنادا إلى أن الأمة لا تستطيع التعبير عن إرادتها إلا بواسطة نوابها، وبالتالي فلا مجال لاستفتاء المواطنين أو اعتراضهم أو اقتراحهم.

2- استقلال النواب عن منتخبيهم، نظرا لأن الأمة هي التي توكل النواب توكيلا جماعيا، فالنائب يمثل الأمة كلها، ولا يمثل دائرته الانتخابية، وتعبيرهم تعبير عن إرادة الأمة كلها.

3-إمكانية أن يكون التصويت مقيدا، لأن الأمة هي صاحبة السيادة وليس المواطنين المكونين لها، وعليه فالأمة تمنح الصلاحية الانتخابية لمن تراه أهلا لها، على اعتبار أنّ الانتخاب وظيفة وليس حقا، كما يمكن أن يكون التصويت خاصا، ومشروطا بقسط من التعليم أو الثروة أو الانتماء لطبقة معينة.

إنّ الأخذ بنظرية سيادة الأمة لا يؤدي إلى النزول عند إرادة أغلبية الناخبين دائما، لأنها قد تمثل رغبات عارضة، لذلك يكون مشروعا الأخذ بنظام المجلسين في البرلمانحسب هذه النظرية، فيكون أحدهما ممثلا لاتجاهات الأمة، حتى يتأكّد التعبير عن إرادة ثابتة ومستقرّة للأمّة[2].

1)ماجد راغب الحلو: الاستفتاء الشعبي، مرجع سابق، ص15، 16، 17.

2) فتحي عبد الكريم: الدولة والسيادة، مرجع سابق، ص108.

وقد وّجهت لهذه النظرية عدة انتقادات أهما: أنها تنطوي على جانب كبير من الخيال، حيث اعترفت للأموات وللذين لم يولدوا بعد بالإرادة، وهي نظرية تجعل إرادة الأمة واحدة وثابتة لا تتغير، كما أنها تتنافى مع تغيّر الأعراف عند الأمة الواحدة، وما تقرّه أمة اليوم قد لا تقرّه غدا، بل إن هذه النظرية تؤدي إلى نتائج عكسية، فجاءت لمنع استبداد الملوك باسم التفويض الإلهي، وأدّت إلى استبداد النواب باسم إرادة الأمة، هؤلاء النواب الذين يمثلون طبقات معينة في المجتمع، ويدافعون عن مصالحهم الخاصة لا عن مصالح الأمة كلها، إلاّ أنهم يتسترّون باسم الأمة.

ثانيا: نظرية سيادة الشعب، تقضي هذه النظرية بأن السيادة في الدولة مجزأة على جميع أفراد الشعب بمعناه السياسي، لكل فرد جزء منها، وسيادة الشعب هي مجموع هذه الأجزاء، ويعتبر القانون وفق هذه النظرية مجرد تعبير عن رأي الأغلبية في لحظة من اللحظات[1]، ومن أهم نتائج الأخذ بهذه النظرية ما يلي:

1–احتفاظ الأفراد بمساحة هائلة في ممارسة شؤون الحكم إلى جانب النواب، فهي تتفق مع الديمقراطية المباشرة وشبه المباشرة التي تمكّن الشعب مباشرة من اتخاذ عدة قرارات عن طريق الاستفتاء أو الاعتراض أو الاقتراح أو عزل رجال السلطة في حدود الإمكان.

2–تؤدي نظرية سادة الشعب إلى خضوع النائب لإرادة الحزب الذي رشحه، والدائرة الانتخابية التي يمثلها، باعتباره وكيلا عنهم، أو على الأقل ممثلا لهم، ما يجعل النائب يلتزم بتعليماتهم، وإلا جاز عزله.

3– من مقتضيات هذه النظرية أن يكون الانتخاب حق لكل من يملك جزء من السيادة، ليس مجرد وظيفة، ومن ثمّ تودي هذه النظرية إلى تطبيق الاقتراع العام كفكرة يمكن تقييدها في مبدأ سيادة الأمة[2].

وقد شجّعت واقعية هذه النظرية وطابعها الديمقراطي حديثا على زيادة الاتجاه إليها في الكثير من الدول، ولا يعني ذلك أنها منزهة عن العيوب، وخالية من النقائص، فإخضاع النواب لمنتخبيهم هضم ومصادرة لإرادتهم، بصرف النظر عما يمكن أن يتمتع به النائب من العلم والمعرفة والممارسة، أو ما يتصف به الناخبون من أميّة

1)ماجد راغب الحلو: المرجع السابق: ص19.

2)المرجع نفسه: ص19، 20/ فتحي عبد الكريم: الدولة والسيادة، مرجع سابق، ص107، 108.

وجهل، وتقديمهم مصالح الحزب أو الجماعة على مصلحة الأمة والوطن، كما أنّ الأخذ بفكرة الاقتراع العام ليس علامة على سلامة الإرادة العامة، فسيطرة أصحاب المصالح على الأحزاب وعلى الحياة السياسية في الكثير الدول، وغياب الوعي العام في دول كثيرة جعل الاقتراع العام صوريا لا معنى له.

ثم إنّ أحد أهم الانتقادات التي يوجهها خصوم النظام الديمقراطي[1] هو انتشار عدم الثقة بالأحزاب والبرلمانات وغيرها من الأجسام الوسيطة بين المواطن ومصدر صنع القرار، إذ تصبح هذه العملية في نظر الجمهور مسرحا للمساومات، وائتلاف المصالح والصفقات الحزبية، وطبخ القرارات بناء على المصالح الحزبية والشخصية، وحلبة للمتسلّقين الذين يبيعون مواقفهم وولائهم مقابل المناصب[2].

لقد أصبح الادعاء بالتمثيل الشعبي مبررا لسيادة البرلمان المطلقة غير مقبول، لأن هذا التمثيل لا يجب أن يؤدي بالضرورة إلى افتراض التطابق التام بين إرادة الشعب وإرادة ممثليه المنتخبين، إنما الشعب يعبر عن إرادته العليا في الدستور، وليس في القانون الذي هو في الحقيقة تعبير عن إرادة الممثلين، ويجب أن تكون هذه الأخيرة ثانوية وخاضعة في الوقت نفسه لإرادة الشعب التأسيسية والأصيلة المعبر عنها في الدستور[3].

لذلك ينبغي في تحليل الديمقراطية ألاّ نقتصر على مجموعة من الضمانات القانونية الشكلية، أو حتى على مبدأ سيادة الأغلبية فحسب، إن الديمقراطية هي احترام التطلعات الفردية والجماعية التي توفق بين تأكيد الحرية الشخصية، وحق التماهي مع جماعة اجتماعية أو قومية أو دينية خاصة.

وبناء على انتقادات النمط التمثيلي للديمقراطية يرى الكثير وجوب الانتقال من الديمقراطية التمثيلية إلى الديمقراطية الدستورية، المعبرة عن دولة القانون من خلال استيفائها ما يلي: منافسة حقيقية وواسعة بين الأفراد والجماعات المنظمة على المناصب كلها المؤثرة في سلطة الحكومة في فترات دورية منتظمة، بعيدا عن العنف، ومستوى مشاركة سياسية شامل لاختار القادة والسياسات على الأقل من خلال انتخابات نزيهة، ومستوى

1)حيث توجه هذه الانتقادات للنظريتين معا.

2)عزمي بشارة:الشعوبية والأزمة الدائمة للديمقراطية، مجلة سياسات العربية، ع40 سبتمبر 2019م، ص16، 17.

3)زهير شكر: النظرية العامة للقضاء الدستوري، دار بلال للطباعة بيروت،[د ط] 2014م، ج1، ص38.

كاف من الحريات المدنية والسياسية، مثل حرية التعبير والصحافة، وحرية تشكيل المنظمات والانضمام إليها يضمن نزاهة المنافسة والمشاركة السياسية[1].

وبعد بيان مدلول الإرادة العامة ضمن بعض المفاهيم والمتغيرات نحاول الوقوف على مجالات الممارسة الديمقراطية كأهم آلية في تقرير المركز السياسي للشعوب في الأنظمة السياسية الديمقراطية في المبحث الموالي.

1)غيورغ سورنسن: الديمقراطية والتحول الديمقراطي، السيرورات والمأمول في عالم متغير، ت: عفاف البطاينة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت الدوحة،[د ط]2014م، ص32.

المبحث الثالث: مجالات الممارسة الديمقراطية في الأنظمة الغربية والقانون الدولي العام.

تختلف الأنظمة الغربية في اعتماد الديمقراطية وتطبيقها، وهو ما يدل على مرونتها ، وهو ما أشار إليه مؤتمر القمة العالمي لعام 2005م خلال الدورة الستّين للجمعية العامة بنيويورك: "نؤكد من جديد أن الديمقراطية قيمة عالمية تستند إلى إرادة الشعوب المعبر عنها بحرية في تحديد نظمها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ومشاركتها الكاملة في جميع نواحي الحياة، كما نؤكد أنه في حين أن هناك سمات مشتركة بين النظم الديمقراطية فليس ثمة نموذج وحيد للديمقراطية...ونؤكد أن الديمقراطية والتنمية واحترام جميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية أمور مترابطة ومتآزرة" [1]، فأكّد المجتمعون من خلال هذه المادة على حقيقة هامة، وهي أن مستند الديمقراطية هو إرادة الشعوب كما بيّنا، وأنها ليست نموذجا واحدا، بل هي نماذج، إلّا أن لها سمات تجمعها، وهي ترتبط ارتباطا وثيقا بقضايا التنمية وحقوق الإنسان، ونبين في هذا المبحث أهم المناحي السياسية التي تعبر فيها الشعوب عن إرادتها في مختلف الأنظمة الديمقراطية، من وضع الدستور، وانتخاب رئيس الدولة أو من يقوم مقامه في السلطة التنفيذية، وانتخاب نواب الشعب –السلطة التشريعية–، وهي أهم ثلاثة مناحي تتجلى فيها الإرادة العامة، وهو ما نحاول بيانه في ثلاث مطالب.

المطلب الأول: مشاركة الشعب في صياغة الدستور وتعديله في الأنظمة الديمقراطية.

تعتبر هذه المشاركة تحولا في التاريخ السياسي للشعوب في الأنظمة الغربية، فبعد كفاح مرير انتصرت إرادة الشعوب وانتقلت السيادة من الحكّام إليها، وأصبحت وحدها صاحبت السيادة ومصدر السلطات في الدولة، كما تؤكد الكثير من الدساتير، وهي المرحلة الأخيرة من نشأة الدساتير في الدول الديمقراطية[2]، وتتضمن

1)الجمعية العامة الدّورة الستّون البندان 120/46 من جدول الأعمال المنعقدة بنيويورك من 14إلى16سبتمبر2005م، ص40.

2)وقد سبق هذا الأسلوب كما يشير أساتذة الفقه الدستوري أسلوب المنحة الذي يتولّى فيه الحكّام من ملوك وغيرهم تحت أسماء متنوعة إصدار القوانين، التي تنظم الحياة العامة في الدولة، وما يغلب على هذه القوانين أنها تكرس لمصالح الحكام ونزواتهم، ولا تجعل من عامة الشعب إلا مجرد خدم، ثم أعقب هذه الحالة أسلوب التعاقد بين الحاكم ورجال الإقطاع والملاك حيث مكنت هذه الطريقة لخاصة الشعب دون عامتهم، وبعد نضال طويل ظهر أسلوب الجمعية التأسيسية.

طريقتين لوضع الدستور، وهما: أسلوب الجمعية التأسيسية، وأسلوب الاستفتاء الشعبي[1]، وفقا لدور الشعب في وضع أحكام الدستور، وإن كان هذا الأخير يؤول إلى أسلوب الجمعية التأسيسية ، وهو ما نتناوله في فرعين.

الفرع الأول:مشاركة الشعب في صياغة الدستور –التأسيس السياسي– في الأنظمة الديمقراطية

يعد الدستور الوثيقة الأسمى في الدولة فهو يحدد نظام الحكم، وتنظم السلطات، والعلاقة فيما بينها من جهة، وعلاقتها بالشعب من جهة ثانية، كما يؤكد على مركزية الحقوق والحريات، وهو عبارة عن صياغة قانونية لتطلعات الجماعة السياسية، إذ يجب أن يعبّر الدستور عن إرادة الشعب ورضاه، لأن هذه الإرادة تمثل الركن المادي لكل القوانين، وهي أحد أهم عوامل استقرار الدولة ودوامها، وعادة ما يصدر الدستور جمعية تأسيسية منتخبة، أو يستفتي عليه الشعب مباشرة.

أولا: مضمون أسلوب الجمعية التأسيسية، يتولى الشعب صياغة الدستور[2] من خلال الجمعية أو اللجنة التأسيسية أو المجلس، و هي طريقة ارتبطت تاريخيا بمبدأ سيادة الأمة، الذي يرفض أن تكون السيادة لغير الأمة صاحبة السلطة ومصدرها، ولتعذر مشاركة جميع أفراد الأمة في صياغة الدستور لأسباب عديدة ووجيهة، من

---

1)أسلوب الاستفتاء الشعبي يذكره الفقهاء كأسلوب للتأسيس والبناء الدستوري، كما يعدونه أسلوب للتعديل الدستوري، ونكتفي بذكره عند الحالة الثانية، لأن عده أسلوبا مستقلا للتأسيس فيه نوع من التجوز، حيث ينتهي دور الشعب باختياره **لنعم** أو **لا**، وإن كان هذا الدور أحيانا حاسما، كما حصل في فرنسا عند الانتهاء من صياغة دستور 1946م عرض على الشعب فصوّت عليه **بلا**، فأعيد انتخاب جمعية تأسيسية جديدة، عملت على صياغة دستور جديد فحضي بقبول الفرنسيين، بخلاف الجمعية التأسيسية التي من شروط عدها كذلك أن لا يتوقف عملها على قبول أحد، فمشاركة الشعب إذا على ثلاث مراتب عموما: عند وضع الدستور انتخاب جمعية تأسيسية، واستفتاء الشعب على الدستور الجديد، واستفتاؤه على تعديل الدستور وإقراره أو رفضه.

2)الأسباب عديدة، والنماذج كثيرة، تستدعي ميلاد دستور جديد خصوصا المتعقلة بالتحولات السياسية والأمثلة كثيرة،كانتقال الدولة من حالة سياسية إلى أخرى، كاستقلال دولة عن دولة مستعمرة، والوقائع كثيرة، بلادنا بعيد الاستقلال صدر دستور 1963م وهو حال كثير من الدول التي نالت استقلالها، وفي حالة انفصال إقليم عن الدولة الأم،كما هو حال دستور دولة جنوب السودان لسنة 2011، ودساتير الدول المنفصلة عن الاتحاد السوفيتي، أوفي حالة انضمام دولة لأخرى أو اتحاد مجموعة من الدول، الحالة الأولى كالدستور المؤقت للجمهورية العربية المتحدة (مصر وسوريا) أيام الوحدة، والحالة الثانية الدستور الأوربي الموحد الذي وقع علية في روما سنة 2004م.

أو في حالة الثورة الشعبية على النظام القائم، أو انقلاب الجيش واستيلاؤه على السلطة، ولكل حالة إفرازاتها السياسية الخاصة، وهاتان الحالتان الأخيران حصلت في مصر في العقد الماضي، فمثلا بعد سقوط نظام حسني مبارك بعد ثورة 25يناير 2011م برزت عدة أقطاب تتصارع على السلطة، جهاز الدولة ونواته الجيش، والتيار الإسلامي ونواته جماعة الإخوان، والتيار الليبرالي ونواته الإعلام، حالة مصر ينظر طارق البشري: ثورة 25يناير والصراع حول السلطة، دار البشر مصر، ط1، 2014م، ص11ومابعدها.

وجود عدد كبير للشعب في الدولة قد يصل إلى عشرات أو مئات الملايين، وعدم امتلاك كل الشعب للثقافة القانونية والسياسية وغيرها من العلوم اللازمة لصياغة دستور، تقل فيه المساوئ الشكلية والموضوعية، ما يحول دون مناقشة الجميع، ويفضي إلى إعمال قواعد الديمقراطية التمثيلية–النيابية– من خلال تفويض جمعية منتخبة تعمل جاهدة على صياغة دستور، يحقق آمال الجميع، وينظم جوانب الحياة السياسية المختلفة، بحيث يصير نافذا بمجر إقراره دون الرجوع إلى السلطة أو إلى الشعب.

ثانيا:تاريخ أسلوب الجمعية التأسيسية، أول من لجأ إلى أسلوب الجمعية التأسيسية المستعمرات الأمريكية بعد حرب الاستقلال عن التاج البريطاني عام 1776م، حيث عملت كل ولاية على انتخاب جمعية نيابية لوضع دساتير محلية خاصة بكل ولاية، ثم انتخب الشعب الأمريكي جمعية نيابية أصدرت دستور 1781م، وبعد سنوات كادت النزاعات أن تعصف بالإتحاد الكونفيدرالي، اجتمع ممثلون عن مختلف الولايات، خلصوا بالأغلبية إلى وضع دستور جديد سنة1787م[1]، حيث تم اعتماد الإتحاد الفدرالي بدل الإتحاد الكونفيدرالي[2].

واعتمد الأسلوب نفسه في فرنسا بعد قيام الثورة الفرنسية سنة 1789م "حيث أدى تحول الهيئات العامة المنتخبة إلى جمعية وطنية إلى تحويل ملكية لويس السادس عشر المطلقة إلى ملكية يحدها برلمان منتخب، وحين قررت أن تصبح سلطة مؤسِّسة، أقامت الجمعية الوطنية الدستور الأول لفرنسا دستور3أيلول1791م الذي دام أقل من سنة"[3]، ثم اعتمد الأسلوب ذاته في وضع دستوري سنة1848م، و1875م، وطبق أسلوب الجمعية التأسيسية بعد ذلك إلى يومنا هذا في بلدان كثيرة عقب الحرب العالمية الأولى والثانية، حيث صدر دستور ألمانيا

1)يعتبر **الدستور الأمريكي** من الدساتير العتيدة وقد مضى على وجوده أكثر من قرنين، يحتوي على ديباجة وسبع مواد، كل واحدة تحتوي على الكثير من الفقرات، حيث تناولت كل مادة موضوعا معينا، فالمادة الأولى مثلا تناولت السلطة التشريعية، تكوينها ومهامها، والمادة الثانية السلطة التنفيذية، وهكذا، وقد تم تعديله 27مرة آخرها سنة 1992م.

2)ينظر حسن مصطفى البحري: القانون الدستوري النظرية العامة[دم،دب]ط1، 2009م، ص151.

3)موريس دوفيرجيه: المؤسسات السياسية والقانون الدستوري الأنظمة السياسية الكبرى، ت:جورج سعد، المؤسسة الجامعية بيروت، ط1، 1992م، ص230.

لسنة1919م والدستور النمساوي لسنة1920م، والدستور الإسباني لسنة1931م، والدستور الياباني لسنة1948م، والإيطالي لسنة1948م، والهندي لسنة1949م[1].

ثالثا: شروط الجمعية التأسيسية، يشترط الفقه الدستوري مجموعة من الشروط في الجمعية التأسيسية حتى تعتبر هيئة مؤسِسة للنظام السياسي في الدولة، يمكن إجمالها فيما يلي:

طريقة تكوينها: يشترط في الهيئة الموكول لها عملية صياغة دستور تأسيسي للدولة أن يكون أعضاؤها منتخبين مباشرة من طرف عامة الشعب، بحيث يكون وجودهم تجسيدا للإرادة العامة، التي تريد الانتقال إلى حياة سياسية معينة يترجمها الدستور التأسيسي، فلا عبرة بالتعيين من طرف الحاكم أو هيئة أخرى.

تحديد مهامها: الرأي السائد في الفقه الدستوري أن تكون مهام الهيئة التأسيسية محصورة في صياغة وثيقة الدستور لا غير، حتى ينصبّ كل اجتهادها على عمل واحد، فيكون متقنا إلى حد ما، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نتفادى الاستبداد الذي قد يكون نتيجة سلبية لاحتكار هذه الهيئة مجموعة من الاختصاصات، فيجب أن ينتهي عملها بمجرد صدور الدستور ونفاذه، تاركة مجال صياغة القوانين وتفصيلها للسلطات التي ينشئها الدستور ويخولها ذلك.

نفاذ عملها: يجب أن يصير الدستور الذي تمّ الاتفاق عليه بين اللجنة المؤسِسة نافذا بمجرد الانتهاء منه وإصداره، فلا يتوقف نفاذه على موافقة الحاكم أو غيره، لأن الحاكم وغيره يستمد شرعية وسلطته المستقبلية من الدستور، وليس العكس، ومتى توقف نفاذ الدستور التأسيسي على جهة ما نكون أمام أسلوب المنحة أو التعاقد أو غيرها من المسميات.

فهذه الشروط جوهرية[2] لعد اللجنة أو الهيئة تأسيسية بالمعنى الحقيقي للكلمة، ورغم كل هذه الشروط التي تبرز أهمية هذا الأسلوب في التأسيس، فإنه يأخذ عليه أنه يقزّم دور الشعب، الذي لا يتجاوز المساهمة في اختيار أعضاء هذه الجمعية الذين ينوبون عن العامة في صياغة الدستور، ثم إن من تمام جودة الدستور أن يحدد

1)المرجع السابق: ص153.

2)موريس دوفيرجيه: المؤسسات السياسية والقانون الدستوري الأنظمة السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص232 وما بعدها.

الجهة المخولة دستوريا مراجعته وتعديله، مع إعطاء عموم الشعب حق المشاركة في هذا التعديل،كأحد أهم ملامح ترسيخ الديمقراطية في الدولة، وهو ما نبينه في العنصر الموالي.

الفرع الثاني: مشاركة الشعب في تعديل الدستور وإلغائه في الأنظمة الديمقراطية.

أوّلا: الاستفتاء الشعبي حول تعديل الدستور، تعتبر عملية تعديل الدستور[1] في جميع الدول عملية حتمية، وضرورة اجتماعية لا بدّ منها، فلا يمكن لدستور ما مهما بلغت جودته أن يحيا عصورا بعد موت واضعيه، وليس من المنطق أن تتحكم أجيال غابرة في حياة من يأتي من بعدهم، فدورة الحياة تصاحبها الكثير من المتغيرات في مختلف مناحي الحياة، ومن هنا قد يصبح تعديل الدستور وغيره من القوانين ظاهرة صحية في الدولة[2]، وتكون مشاركة الشعب من خلال الاستفتاء الذي يعد أهم ما يجسّد الديمقراطية شبه المباشرة، هذه العملية التي يقول عنها البعض:"أنها أقرب الوسائل للديمقراطية، بل هي تطبيق حي للديمقراطية، ومشاركة حقيقية للشعب في تقرير أسس النظام الذي يرغبه، ويريد العيش في كنفه والتمتع بما يقرره ....فأسلوب الاستفتاء الشعبي يبقى الأسلوب الحقيقي للممارسة الديمقراطية، والمباشرة من قبل الشعب، وتقريره المبادئ الرئيسية التي يريدها ثوابت لحياة أفراده في كافة جوانبها"[3]، ثمّ أنّ عملية تعديل الدستور عملية نوعية في غاية الأهمية، وهي ليست محصورة في الشعب وحده، فمعظم الدساتير تمنح أكثر من جهة حق تعديل الدستور

1)وتقسم الدساتير من حيث إجراءات التعديل إلى مرنة وجامدة، فالدساتير المرنة هي التي يتم تعديليها وفق أسلوب تعديل بقية القوانين، أمّا الجامدة في فهي التي يستدعي تعديلها إجراءات خاصة أكثر تشدّدا، صيانة للدستور كأسمى قانون في الدولة، فلا يجوز العبث به بكل سهولة، لذلك دساتير بعض الدول عندما أعطت حق اقتراح التعديل الدستوري للبرلمان قضت بوجوب حل البرلمان المقترح للتعديل، ومنحت الشعب الحكم على مقترح التعديل، من خلال انتخاب برلمان جديد يتناول موضوع التعديل، الذي يعرض على الشعب لقبوله أو رفضه.

2)كما يمكن أن يعتبر التعديل ظاهرة مرضية في الدولة تدل على هشاشة النظام السياسي، الذي يميل نحو الاستبداد، وجمع السلطات، وتصفية المعارضة، والمنع من الحريات، كما هو حاصل في الكثير من دول العالم الثالث، فغالبا ما تستعمل الأنظمة الحاكمة ورقة التعديل الدستوري لتمديد العهدات الرئاسية وتطويلها، وغيرها من السلوكات التي تصيب العملية الديمقراطية في الصميم، لذا يجب أن تكون عملية تعديل الدستور عملية مقدسة في أسبابها وكيفيتها ونتائجها، محاطة بعوامل الثبات ومدركة لأسس التغيير .

3)نعمان أحمد الخطيب: الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، دار الثقافة عمان، ط7، 2011م، ص491، 492.

والإجراءات المتبعة[1] ، ويبقى دور الشعب محصورا في القبول أو الرفض من خلال الاستفتاء، فهو آخر مرحلة من مراحل تعديل الدستور في الدول التي تتضمن دساتيرها حق مشاركة الشعب في عملية التعديل[2].

لذلك يذهب الكثير إلى عد الاستفتاء الشعبي أفضل وسيلة لمشاركة الشعب مباشرة في وضع معالم للدولة، وهو المثال الأقرب للديمقراطية شبه المباشرة، وهو" إعطاء كل فرد من أفراد الشعب السياسي القدرة على القول نعم أو لا، موافق أو غير موافق، على مشروع دستور معروض للاستفتاء عليه"[3]، وعلى الرغم ممّا يقال عن الاستفتاء الشعبي، فإنه يبقى الصورة الديمقراطية الحقيقية المعبرة عن مشاركة الشعب في تقرير أسس النظام السياسي الذي يرغب العيش فيه، والحياة السياسية التي يطمح إليها، لذا يجب أن يعطى الاستفتاء كعملية معبرة عن الإرادة العامة مباشرة المكانة اللائقة، سواء عند وضع الدستور، أو عند تعديله، أو عند إلغائه، ولا يحصل ذلك إلاّ إذا قرنت عملية الاستفتاء في مختلف المواعيد السياسية بحالة من الوعي الجماعي، من خلال تكثيف حملات التوعية بمضمون التعديل في وسائل الإعلام، والندوات العامة وغيرها، مع إعطاء الشعب كامل الحرية في القبول أو الرفض.

1)أما الدستور الجزائري لسنة 2020م فقد تضمن الباب السادس منه التعديل الدستوري، حيث نصت المادة219:"لرئيس الجمهورية حق المبادرة بالتعديل الدستوري.."، ومنحت المادة222 الحق نفسه لثلاثة أرباع البرلمان، وفي الحالتين يعرض على الشعب لأخذ رأيه فيه، إلاّ أن المادة221 لم تشترط الاستفتاء متى عللت المحكمة الدستورية رأيها بعدم مساس التعديل مواضيع محددة، وحضي بموافقة ثلاثة أرباع البرلمان، وهو نوع من مصادرة لإرادة الشعب، إلّا إذا كان الأمر في الظروف الاستثنائية.

2) هذا فيما يتعلق بنفاذ التعديل، أمّا من له حق اقتراح التعديل فتختلف دساتير الدول في تقرير حق المبادرة ، وهو أمر مرتبط بطبيعة النظام السائد في الدولة، فبعض الدساتير تمنح حق المبادرة بالتعديل للحكومة، ومنها من تجعله من اختصاص البرلمان أو الهيئة المنتخبة من الشعب، وبعض الدساتير تفوض الجهتين معا الحكومة والبرلمان كالدستور الجزائري، وأخرى تقرر حق اقتراح تعديل الدستور للشعب مباشرة، وهذا ما أخذت به دساتير بعض الدول التي تميل إلى ترسيخ قواعد الديمقراطية شبه المباشرة، ويذكر فقهاء القانون الدستوري مثاله دستور الإتحاد السويسري ومعظم دساتير الولايات المتحدة الأمريكية وغيرها، ثمّ إنّ مسألة تعديل الدستور تترجم العلاقة بين السلطات في الدولة، هل هي مبنية على نوع من التوازن بين السلطات، أو تميل إلى تغليب سلطة معينة على غيرها من السلطات، وهي تعبر في النهاية عن بنية الديمقراطية في الدستور ووجهة المشرع الدستوري في دولة ما.

3)المرجع السابق، ص493.

ثانيا:الاستفتاء الشعبي حول إلغاء الدستور، إذا كان مسلما به، أن كل دستور مكتوب، سواء كان جامدا أو مرنا يتضمن طريقة تعديله، فإنه غريب إلى حد ما، أن يتناول الدستور طريقة إنهائه، ومن هنا يثار تساؤل مفاده، هل يمكن للجهة المخولة دستوريا تعديل الدستور إلغاؤه نهائيا؟.

يذهب غالبية فقهاء القانون الدستوري إلى منع الجهة المخولة دستوريا تعديله، من تعديله تعديلا كليا، وبتعبير آخر إلغاؤه، معلّلين ذلك أنّ مسألة إلغاء الدستور من اختصاص الأمة صاحبة السيادة في الدولة، فإذا اتضح للأمة عدم مسايرة الدستور القائم التطورات الحاصلة في المجتمع، وعدم مواكبته لآمال وتطلعات الشعب، جاز لها فعل ذلك، لأنها صاحبة الإرادة ومصدر السلطة، ولو لم يرد نص في الدستور القائم متى أرادت ذلك، عن طريق الجمعية التأسيسية والاستفتاء، حيث لا يشترط أن تكون الجمعية التأسيسية ذاتها التي وضعت الدستور محل الإلغاء، بل العبرة بالتعبير الحقيقي عن إرادة الأمة في الوقت الذي تتخذ فيه قرارا مصيريا مثل وضع دستور جديد[1].

وإذا كانت السلطة المخولة بتعديل الدستور تعديلا جزئيا يمنع عليها إلغاؤه كليا مرة واحدة، فيذهب جانب من الفقه إلى إمكانية إلغاء الدستور عن طريق تعديله مرات متعاقبة، حيث تشمل التعديلات المتكررة كل نصوصه، فنكون أمام دستور جديد مغاير لما قبله، ويكون هذا الطريق ممكنا وسليما، متى اعتمدت الإجراءات المنصوص عليها في الدستور، وكان التغيير انعكاسا لإرادة الشعب مصدر السلطة[2].

بقي معنا أن نقول: إنّ بعض الدول تأخذ بنموذج الديمقراطية شبه المباشرة، حيث لا يقتصر دور الشعب في الاستفتاء فقط، بل يمكن أن يشارك الشعب مباشرة في تسيير شؤونه إلى جانب المؤسسات الدستورية، من خلال الاقتراح للتعديلات الدستورية أو الاقتراح للقوانين، أو ما يسمى بالمبادرة الشعبية ، وهي"طريقة دستورية تسمح لعدد معين من الناخبين اقتراح قانون وتقديمه للبرلمان لمناقشته والبث فيه، غير أن شكل الاقتراح قد يكون معقدا باشتراط أن يكون مبوبا ومصاغا في مواد، أو يكون عاما بالاقتصار على بيان موضوعه والفكرة

1)ينظر عوض الليمون: الوجيز في النظم السياسية ومبادئ القانون الدستوري، دار وائل عمان، ط2، 2016م، ص331/نعمان الخطيب: الوسيط، مرجع سابق، ص596.

2)ينظر عوض الليمون: الوجيز في النظم السياسية، مرجع سابق، ص331/نعمان الخطيب: الوسيط، مرجع سابق، ص596.

التي يدور حولها، ويترك الأمر للبرلمان لصياغته ووضعه في شكل مواد"[1]، غير أن غالبية الأنظمة لا تتبناه، وأمّا الدساتير التي تأخذ به فهي تختلف في طريقة تطبيقه، وقد وجد هذا النموذج من التشريع في دستور الإتحاد السويسري لسنة 1999م المعدّل سنة 2014م، الذي نص على دستورية اقتراح الشعب التعديل الدستوري متى تقدم به أكثر من 100ألف مواطن سويسري[2].

كما يمكن أن يمنح الشعب في بعض الأنظمة القانونية سلطة الاعتراض على القوانين، وهو ما يسمى بالاعتراض الشعبي، ويقصد به:"حق مجموعة من المواطنين الاعتراض خلال مدة معينة على القوانين التي وافق عليها ممثلوا الشعب، واكتسبت الصفة القانونية، وبقي أمر سريانها معلّق على عدم الاعتراض عليها، خلال المدة المحددة في الدستور"[3]، والاعتراض على القانون إذا تم بشروطه لا يلغي القانون من أصله، وإنما يوقف نفاذه إل حين قول الشعب كلمته فيه، وأمثلته قليلة، ولكن كفرة وجدت، وأول ما قررها الدستور الفرنسي لسنة 1793م.

المطلب الثاني: مشاركة الشعب في اختيار مسئول الجهاز التنفيذي في الأنظمة الديمقراطية.

درج الفقه الدستوري والسياسي على تقسيم الأنظمة الديمقراطية النيابية بحسب العلاقة بين السلطات[4]إلى ثلاثة أنماط رئيسية: النظام الرئاسي[5]، والنظام البرلماني، ونظام الجمعية، ويعتبر انتخاب رجال السلطة التنفيذية

1)سعيد بو الشعير: القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية بن عكنون الجزائر، ط4، [د ت]، ج2، ص93.
2)ينظر المواد 138، 139، 139مكرر، 140، 141 من دستور 1999م المعدل سنة 2014م.
3)المرجع السابق، ص92.
4)يعتبر مبدأ الفصل بين السلطات عماد الديمقراطية وحجر الزاوية فيها، وهو نتاج جهد فلسفي متواصل عبر القرون للمنع من الاستبداد، فقيل بضرورة الفصل بين السلطات حتى تحرس كل واحدة الأخرى، وقد اختلفت النظم السياسية في كيفية تطبيق هذا المبدأ، فذهبت بعض الأنظمة إلى الفصل الشديد بين السلطتين التنفيذية والتشريعية كالنظام الرئاسي ومثاله النظام الأمريكي ، بينما ذهبت نظم أخرى إلى الفصل المرن والتعاون بين السلطات وهو ما يتميز به النظام البرلماني، ومثاله النظام البريطاني، في حين اختارت بعض النظم دمج صلاحيات السلطتين في يد هيئة منتخبة مباشرة من الشعب تعبر عن إرادته، لها صلاحية اختيار هيئة تنفيذية تابعة لها، تباشر بعض المهام التنفيذية، وهو ما يسمى بنظام الجمعية النيابية، ومثاله النظام السويسري.
5)وقد تراجع الأخذ بالنظام الرئاسي في الكثير من الدول، حيث تم اعتماد النظام شبه الرئاسي أو النظام المختلط، وهو نظام هجين بين النظامين الرئاسي والبرلماني، خصوصا في دول أوربا وأمريكا اللاتينية ، التي كانت لها معه تجارب مؤلمة نتيجة الصراع بين سلطات الدولة، والدخول في دوامة الفوضى السياسية وما ينتج عنها من أزمات وانقلابات، كما حصل في الانقلاب الذي قاده نابليون في 2ديسمبر سنة1851 على دستور

من رئيس الدولة، أو رئيس الوزراء وغيرهما من مسئولي الجهاز التنفيذي، في هذه الأنظمة من أهم مظاهر ممارسة الحرية السياسية، التي تتولاها الشعوب مباشرة، تعبيرا عن إرادتها الحرة، واعترافا بدورها المحوري في المشاركة الفعلية في الحياة السياسية، وتجسيدا للديمقراطية كنظام سياسي تدعوا إليه مختلف الوثائق الدولية، وهو ما نحاول بيانه في هذا المطلب في عدة فروع.

الفرع الأول: دور الشعب في انتخاب رئيس الدولة في النظام الرئاسي الأمريكي.

يعد النظام الرئاسي من بين أهم الأنظمة السياسية السائدة في العالم، التي تجسد الديمقراطية وتحتكم إلى إرادة الشعب، خصوصا في اختار رئيس الجهاز التنفيذي كأهم مظهر لسيادة الشعب، ويعتبر النظام السياسي الأمريكي أنموذجه العتيد رغم تعقيده، ولا أدّل على ذلك من قول أحد رؤساء الو-م-أ"إن الرئيس هو صوت الشعب في كافة الأمور، ولن تستطيع أية قوة الوقوف أمامه، ولا تستطيع أي قوى أن تتضافر لتتألب عليه"[1]، ويتسع النظام الرئاسي لعدة نماذج في انتخاب رئيس الدولة، فقد يكون الانتخاب من الشعب مباشرة، كما هو حال غالبية النظم، كما يمكن أن يكون دور الشعب محدودا، حيث تتولى مكونات أخرى من خلال الأحزاب وجماعات المصالح الترشيح والانتخاب نيابة عن الشعب، كما هو الحال في و-م-أ، رغم عراقتها، ، ويمكن بيانها كما يلي:

أولا:انتخاب الرئيس في الولايات المتحدة الأمريكية، بين إرادة الشعب والمتغيرات الأخرى،يحتل منصب الرئاسة مكانا مرموقا في الحياة السياسية في أمريكا[2]، فقد يجهل الكثير من الشعب الأمريكي ممثليهم في الكونغرس إلاّ أنهم يعرفون الرئيس، وليدهم علم بجوانب مختلفة من شخصيته وتوجهاته وأدائه، خصوصا مع

1848الذي كرّس النظام الرئاسي، مما دفع الطبقة السياسية بعدها إلى اختيار النظام المختلط كما نص دستور 1858 ، وقد أخذت دول عديدة به كفنلندا وايرلندا والنمسا ودول أوربا الشرقية بعد سقوط الإتحاد السوفيتي وغيرها من الدول.

1)نعمان الخطيب: الوسيط، مرجع سابق، ص367.

2)نظمت المادة الثانية من الدستور الأمريكي السلطة التنفيذية، حيث أشارت الفقرة1إلى: تناط السلطة التنفيذية برئيس للولايات المتحدة الأمريكية، كما أشارت في الفقرات التي بعدها إلى طريقة انتخابه من خلال حصوله على أغلب أصوات، ينظر في أهم خطوات انتخاب الرئيس الأمريكي لاري إلويتز: نظام الحكم في الولايات المتحدة الأمريكية، ت: جابر سعيد عوض، الجمعية المصرية للنشر، القاهرة، ط1، 1996م، ص وما بعدها107.

ما توفره وسائل الإعلام[1]، وما تظهره الدعاية الحزبية، بل إنّ انتخابات الرئاسية في و-م-أ في مختلف مراحلها تجذب انتباه العالم كله بمختلف طبقاته لاعتبارات عدة، فهي الدولة الأقوى في العالم، ولها دور بارز وحاسم في مختلف القضايا الدولية، ورغم أهمية الحدث فإن دور الشعب في انتخابات الرئاسة محصور في دور أساسي، وهو انتخاب مندوبين من أحد الحزبين للمجمع الانتخابي على مستوى كل ولاية من الولايات الخمسين، وهؤلاء المندوبون هم الذين ينتخبون الرئيس مباشرة نيابة عن الشعب الأمريكي، حيث تحظى كل ولاية بعدد من المقاعد في هذا المجمع بحسب عدد سكانها، وهو نفس العدد الذي يمنح لكل ولاية على مستوى مجلس النواب كأحد غرفتي الكونجرس، وهو ليس ثابتا ثبوتا مطلقا، لأن هجرة السكان من ولاية لأخرى قد يزيد هذه وينقص الأخرى، ويبلغ عدد المندوبين في جميع الولايات الأمريكية 538، وهذا العدد يمثل مجموع أعضاء الكونجرس الأمريكي، 100عضو في مجلس الشيوخ، عن كل ولاية من الولايات الخمسين عضوان، بينما يظم مجلس النواب 435عضو لكل ولاية نواب بحسب عدد السكان، و3 أعضاء لمقاطعة كولومبيا التي فيها العاصمة واشنطن، كما يشير الدستور الأمريكي في المادة 2 والقوانين المنظمة لذلك.

ثانيا:مرشح الرئاسة يجب أن يفوز على المرشحين من حزبه أولا، وتسبق عملية انتخاب مرشح الرئاسة ونائبه، الكثير من المؤتمرات الحزبية على المستوي المحلي والقاعدي لكل مقاطعة على حدا، ويمثل المؤتمر الحزبي الذي يبدأ عادة في شهر فيفري من السنة الأخيرة للعهدة الرئاسية، بداية فعلية لحملة انتخابات الرئاسة، ومن خلال عمليات معقدة يقوم معظم الأحزاب[2] في مختلف المقاطعات باختيار مندوبيهم للمؤتمر القومي العام[3]،

1)تلعب وسائل الإعلام أدوارا هامة في المواعيد الانتخابية، تتمثل إجمالا في: إعلام الجماهير بالمتغيرات الجديدة، بلورة الرأي العام، الربط بين الجمهور والقادة، وإعطاء صورة أكثر وضوحا عن المرشحين لذلك فوسائل الإعلام في و-م-أ السلطة الرابعة بكل معاني الكلمة، فهي تمثل سلطة الرقابة، ولا تتوانى في كشف حقائق المرشحين للرأي العام، ينظر لاري إلويتز: نظام الحكم في الولايات المتحدة الأمريكية، ص60.

2)تعرف أمريكا من الناحية العملية نظام الحزبين، الحزب الجمهوري والحزب الديمقراطي، وهي النظام الذي تتبناه بعض الدول، كأستراليا والنمسا وكندا وبريطانيا ونيوزيلندا.

3)يعتبر المؤتمر القومي للحزب الذي يدوم بضعة أيّام حدثا هاما في انتخابات الرئاسة الأمريكية، حيث يلقى فيه خطاب رئيسي من أحد الشخصيات البارزة والمفوّهة يمدح من خلاله الحزب الذي ينتمي إليه الجميع، ويحاول بيان عيوب الأحزاب الأخرى والانتقاص منها، كما يقدم للمندوبين في المؤتمر المتنافسين على الترشح باسم الحزب، وتتخلله كلمات وخطب قصيرة من مختلف مندوبي الولايات، كل يمدح من يراه الأجدر بتمثيل الحزب ويدعوا زملاءه إلى التصويت عليه، وبعد انتهاء خطب الترشيح يدعى مندوبو كل ولاية حسب الترتيب الأبجدي للتصويت الذي يحسم المرشح النهائي للحزب.

الذي تتم خلاله انتخابات أولية بين المرشحين من نفس الحزب كمرحلة حاسمة يجب على المنافس أن يبلي بلاء حسنا في كسب أصوات المندوبين من مختلف الولايات، حتى يصير المرشح النهائي للحزب لخوض غمار المنافسة الرئاسية، كما يمكن لهيئة المندوبين العليا مساعدة أحد المرشحين الذي حضي بأصوات قليلة، كما فعل الديمقراطيون في انتخابات1984و1988م، ويجب على مرشح الرئاسة أن يأخذ بعين الاعتبار برنامج الحزب، ويعمل على تنفيذه بكل جدية.

ويرى النقاد أن الانتخابات الأولية وما تمر به من مراحل معقدة، وما تفوته من وقت ومال ترهق المرشحين والجمهور على حد سواء، ومن هنا يقترح دعاة الإصلاح إلغاء هذا النوع من التنافس والترشيح، وتعويضه بنظام انتخابي عبر كامل التراب الأمريكي فيه يتم اختيار مرشح كل حزب مرة واحدة[1].

ثالثا: مرشح الرئاسة يجب عليه الفوز بأصوات المندوبين لا بأصوات الشعب الأمريكي، لا يقوم الناخبون في النظام السياسي الأمريكي باختيار الرئيس مباشرة، ولكنهم يقومون بدلا من ذلك باختيار قائمة ناخبي الرئيس في إطار كل ولاية على حدا كما بيّنا، وينتهي دور الشعب عند ذلك، والذي يجب أن يبن هنا أن من يحصل على أغلب أصوات الناخبين في كل الولاية يحصل على جميع الأصوات المخصصة للولاية في انتخاب الرئيس مباشرة، وهو ما يسمى بالمجمع الانتخابي، فمثلا ولاية كاليفورنيا لها أكبر عدد من الأصوات وهو 55صوت، فأي قائمة تحصلت على أغلبية أصوات الشعب في كاليفورنيا تستحوذ على 55صوت في انتخاب الرئيس، وهكذا في كل الولايات باستثناء ولايتي: **ماين** و**نبراسكا** اللتين تقسمان أصوات المجمع الانتخابي بحسب الأصوات التي تتحصل عليها كل قائمة[2]، ولكن الذي يجب أن نبينه عليه في الانتخابات الأمريكية، أنه من الممكن أن يفوز المرشح بأكبر عدد من أصوات الشعب على المستوى الوطني، ولكن لا يفوز بمنصب الرئاسة الذي تحسمه المجمعات الانتخابية التي لها صلاحية انتخاب الرئيس مباشرة، وهو من جملة المفارقات العجيبة في التنظيم السياسي كما سنبينه.

1)ينظر لاري إلويتز: نظام الحكم في الولايات المتحدة الأمريكية، مرجع سابق، ص135.

2)ينظر تفاصيل أوفى عن مختلف الانتخابات الأمريكية مقال: الانتخابات الأمريكية 5مرات الفائز خسر تصويت الشعب، موقع www.skynewsarabia.com

رابعا: **انتخابات الرئاسة والجمع بين التناقضات،** من أهم التناقضات في هذا الحدث الهام أن نفاذ إرادة الشعب متوقفة على إرادة أعضاء المجمعات الانتخابية، فقد يتحصل أحد المرشحين على أغلبية أصوات الأمريكيين ورغم ذلك لا يفوز بمنصب الرئيس، وهو ما يثير استياء الهيئة الناخبة الأصلية المتمثلة في الشعب، التي ترى بأن أصواتها ذهبت أدراج الرياح، وقد حصل هذا الأمر في التاريخ الأمريكي خمس مرات، في سنة 1824، 1876، 1888، 2000، وآخرها سنة 2016م الذي شكل صدمة انتخابية هائلة، فعندما تفوقت هيلاري كلينتون على دونالد ترامب في أصوات الشعب بقرابة 3 مليون صوت، ورغم ذلك خسرت في انتخابات المجمعات الانتخابية ب 236 صوت مقابل306 صوت لمنافسها الجمهوري[1]، وسبب حصول هذه التناقضات يرجع إلى أمرين اثنين تقريبا، هما:

1: طبيعة النظام الأمريكي القائم على فلسفة أن المتحصل على أغلبية الأصوات يأخذ أصوات المجمع الانتخابي كله، فلو كسب أحد المتنافسين الولايات 11 الكبرى[2] بفارق ضئيل عن المتنافس الآخر يعني أنه كسب 270 صوت المطلوبة للفوز بالرئاسة الأمريكية، فلا يهم حتى وإن لم يأخذ ولا صوت في 39 ولاية المتبقية، فهو الفائز إن التزم عضو المجمع الانتخابي بالتصويت لمرشح الحزب.

2: وجود ما يعرف بظاهرة العضو غير الملتزم أو المخلص في المجمع الانتخابي، حيث يصوت لصالح مرشح الحزب المنافس، ولا يلتزم بتفويض الشعب الذي صوت عليه تبعا لتصويته على مرشح الرئاسة، ولا يوجد في الدستور الأمريكي ما يوجب الالتزام بتفويض الشعب والتصويت لصالح مرشح الحزب، وإن نصت بعض القوانين المحلية على معاقبة مثل هؤلاء الأعضاء وتغريمهم، وهو ما قضت به المحكمة العليا سنة 2020م التي أجازت للولايات معاقبة كبار الناخبين الذين يخالفون خيار المواطنين.

1)المرجع نفسه.

2)وهي بهذا الترتيب: كاليفورنيا55، تكساس38، فلوريدا29، نيويورك29، إيلينوي20، بنسلفانيا20، أوهايو18، جورجيا16، ميشيغان16، نورث كولوراينا15، نيوجرسي14، مجموع الأصوات 270صوت، ويبلغ عدد الأمريكيين الذين لهم حق الانتخاب قرابة 240مليون، ما يعني احتمالية الانهزام بعشرات الملايين والفوز بمنصب الرئاسة.

لذا يرى النقاد أن الهيئة الناخبة الحالية قد استمرت أكثر مما وضعت لأجله، فلقد أنشأها واضعو الدستور بهدف الحيلولة دون الانتخاب الشعبي المباشر، وتمكين الهيئة النائبة المصغرة للتعبير عن رؤيتها الخاصة، وما نتج عن ذلك من أزمات عملية جعلت الكثير من الأمريكيين يدعون إلى ضرورة الإصلاح، مقدمين عدة نماذج عملية، يمكن أن يأخذ بها الدستور الأمريكي[1]، وهو ما يجعلنا نعتقد بأن الشعب الأمريكي ليس هو صاحب القول الفصل في انتخاب الرئيس، وهو نوع من الاختزال للعملية الديمقراطية التي طالما دافع عنها الساسة الأمريكيون، واحتلوا دولا وأزالوا أنظمة تحت ما يسمى بنشر الديمقراطية.

الفرع الثاني: دور الشعب في انتخاب رئيس الوزراء في النظام البرلماني البريطاني.

يعتبر النظام البرلماني أحد أهم الأنظمة السياسية التي تتبنى القيم الديمقراطية، وتجعل من الشعب صاحب السلطة الفعلية، وتسمية هذا النوع من الأنظمة السياسية بالبرلماني، لا يعني ذلك أن الأنظمة السياسية الأخرى ليست فيها برلمانات، إذ أن أغلب أنظمة الحكم في العالم سواء كانت أنظمة ديمقراطية أم استبدادية تحتوي على مجالس نيابية، سواء في نظام المجلس الواحد أو في نظام المجلسين، والبرلمان أحد أهم السلطات في الدولة، وهي تمثل الشعب وتجسد نمط الديمقراطية التمثيلية، ويعتبر النظام السياسي البريطاني الأنموذج التاريخي للنظام البرلماني، وله خصائص عديدة، وقد طبع في كل دولة بطابع خاص وأخذ شكلا يختلف كثيرا أو قليلا عن الأصل، فلا يوجد نظام برلماني واحد، وإنما هي أنظمة برلمانية مختلفة باختلاف البلاد والدساتير، ونركز في هذا الفرع على بعض الملامح التي تتجسد فيها إرادة الشعب في اختيار الجهاز التنفيذي في النظام البرلماني.

أولا: ثنائية السلطة التنفيذية في النظام البرلماني: من أهم ملامح النظام البرلماني ثنائية السلطة التنفيذية، بين الملك أو الرئيس غير المسئول سياسيا، والوزارة المسئولة أمام البرلمان.

1:رئيس الدولة بصلاحيات محدودة وهو رمز للملكية التاريخية: النظام البرلماني واحد من الأنظمة النيابية العتيدة التي أخذت معالمها بعد صراع طويل استمر عدة قرون مع الملوك في بريطانيا، وتعتبر طبقة البورجوازية نواة البرلمان في بريطانيا، حيث استطاعت هذه القوة الناشئة فرض وجودها في الحياة السياسية،

1)ينظر لاري إلويتز: نظام الحكم في الولايات المتحدة الأمريكية، مرجع سابق، ص140وما بعدها.

وبالتالي تراجع وانهيار تدريجي لفكرة الإقطاعية والتبعية للملك وحلول فكرة رأسمالية الربح محلها على مستوى البرلمان الإنجليزي الذي أصبح يمارس سلطته الفعلية المحددة بالنص أو العرف دون تدخل الملك، واستحوذ البرلمان نهائيا على الاختصاص التشريعي سنة 1707م، أي بعد 58سنة من إعدام شارل الأول[1]، حيث جاءت تسمية هذا النظام السياسي بالبرلماني كإشارة للدّور الذي يجب أن يلعبه البرلمان في الحياة السياسية كجهة ممثلة لإرادة الشعب، وقد اكتملت صورته نهاية القرن الثامن عشر، وبعدها اعتمدته الكثير من الدول[2]، وهذا النوع من الأنظمة يصلح في الدول الملكية والجمهورية على حد سواء، حيث يوجد الملك أو رئيس الجمهورية حسب طبيعة النظام السياسي السائد في الدولة على رأس السلطة التنفيذية ويتمتع بدور رمزي[3].

وهذا النظام كان نتيجة تطور تاريخي طويل وليست له صلاحيات فعلية، فهو كما يقال: يسود ولا يحكم، كما أنه غير مسئول سياسيا أمام البرلمان، فالقاعدة العامة في الحكم والسياسة أنه حيث توجد السلطة توجد المسئولية[4]، وكلما انتفت السلطة انتفت المسئولية، وقد شبه البعض دور رئيس الدولة في الأنظمة البرلمانية بدور الحكم المحايد في المقابلات الرياضية، فلا يتدخل إلا في حالة الاعتداء، أمّا اختيار رئيس البلاد فيكون وراثيا في الأنظمة الملكية ويسمى بأسماء مختلفة، ويكون بالانتخاب في الجمهوريات بواسطة البرلمان عادة.

وتختلف مهامه بحسب طبيعة النظام الدستوري لكل دولة، وأهم ما يقوم به: تمثيل البلاد في المحافل الدولية، واستقبال البعثات الدبلوماسية، والتصديق على القوانين، كما يعين رئيس الوزراء أو رئيس الحكومة، وهذا الحق لا يمارسه على إطلاقه، فهو مضطر لأن يعهد لرئيس الأغلبية البرلماني بتشكيل الحكومة، إلا أن القول: أن رئيس الدولة لا يعمل منفردا لا يعني أنه لا يعمل إطلاقا، فلرئيس الدولة نظرا لمركزه السياسي دور أدبي وتأثير في شؤون الحكم، وهو دور متوقف على شخصية وشخصية رئيس الوزراء، فله سلطة تقديرية كبيرة في اختيار رئيس الوزراء عندما لا تكون لحزب واحد الأغلبية المطلقة في البرلمان، وإن كان من حقه التدخل في شؤون الحكم

1)سعيد بو الشعير: القانون الدستوري، مرجع سابق، ص61/ موريس دوفرجيه: المؤسسات السياسية، مرجع سابق، ص31، 32.

2)محمد كاظم المشهداني: القانون الدستوري، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، [د ط] 2011م، ص158.

3)هذا الكلام ليس على إطلاقه، فالكثير من الدول الملكية خاصة في عالمنا العربي رغم إدعائها تطبيق النظام البرلماني، ووجود رئيس الحكومة أو رئيس الوزراء إلى جانب الملك، تبقى السلطة الفعلية للملك أو للأمير، ما ينفي وجود النظام البرلماني من الناحية الواقعية.

4)عبد الحميد متولي: نظرات في أنظمة الحكم في الدول النامية، منشأة المعارف الإسكندرية، ط2، 1992م، ص128.

للمناقشة وإبداء الرأي، إلا أن كفة الوزراء هي التي ترجح عند احتدام الخلاف، ولذا ليس له الحق في منطق النظام البرلماني وأسسه أن يرفض التوقيع على الأعمال التي تقدمها له الوزارة، وليس له إقالة وزارة مؤيدة من الأغلبية البرلمانية[1].

2:الوزارة صاحبة السلطة التنفيذية الفعلية وهي نتاج الثورات الشعبية: الوزارة هي الطرف الثاني في السلطة التنفيذية، وهي المحور الفعال والحقيقي في الجهاز التنفيذي، وهي المسئولة سياسيا أمام البرلمان، سواء كانت مسؤولية تضامنية لهيئة الوزارة بكاملها، أو مسؤولية فردية تقع على كل وزير على حدا، وتتكون عادة من رئيس الوزراء أو رئيس الحكومة وعدد من الوزراء حسب ما تقتضه الحاجة وينص عليه القانون أو جرى به العرف، ويجتمعون في مجلس واحد لوضع السياسة العامة يسمى بمجلس الوزراء، ويذهب الرأي السائد في الفقه إلى جواز حضور رئيس الدولة ملكا كان أم غيره مجلس الوزراء دون الاعتداد بصوته في تكوين الأغلبية المطلوبة في المجلس[2].

وتحرص معظم الدساتير على النص صراحة على أن مراسيم وقرارات رئيس الدولة لا تكون نافذة إلا إذا وقّع عليها رئيس الوزراء والوزير المختص بالمسألة موضوع المرسوم أو القرار، ورغم أن الوزراء يعينون من قبل رئيس الدولة وله حق إقالتهم، فإن ذلك مجرد موافقة على ما اختاره زعيم الأغلبية البرلمانية، الذي له صلاحية اختيار طاقمه الوزاري، الذي يكون نتيجة تشاورات سياسية وحزبية بالدرجة الأولى، حتى وإن كانت هذه الاختيارات ليست محل رضا من الملك، وهو الأمر ذاته في حالة سحب البرلمان الثقة من الحكومة، وكأن دور رئيس الدولة كما ذكرنا ينتهي عند شهادته وتوثيقه أعمال السلطات المختلفة[3].

ولعل التعاون و التقارب الموجود بين مختلف السلطات في النظام البرلماني كقاعدة عامة مميزة له عن النظام الرئاسي الذي يقوم على فكرة الفصل التام بين السلطات راجع إلى طريقة انتخاب أعضاء البرلمان–مجلس

1)محمود عاطف البنا: الوسيط في النظم السياسية، دار الفكر العربي، [د ب] ط2، 1994م، ص379، 380.

2) نعمان الخطيب: الوسيط، مرجع سابق، ص378.

3)محمد رفعت عبد الوهاب، عاصم أحمد عجيلة: النظم السياسية، دار الطباعة الحديثة، القاهرة، ط5، 1992م، ص379.

العموم- والوزير الأول، وعلاقة ذلك بالنظام الحزبي السائد في البلاد التي تطبق النظام البرلماني، وخاصة بريطانيا مهد هذا النوع من الأنظمة، وتأثيره على اختيارات الشعب، وهو ما نعرضه في العنصر الموالي.

ثانيا: انتخاب الوزير الأول بين اختيار الشعب ودور الأحزاب في النظام السياسي البريطاني[1]، والقاعدة العامة عند الفقهاء أن لطريقة اختيار الرئيس دور كبير في مباشرة الحكم، فكلما كان اختيار الرئيس مباشرة من طرف الشعب كانت له صلاحيات واسعة وسلطة فعلية، وكلما جرى انتخابه من قبل البرلمان أو من طرف هيئة أخرى تقلصت صلاحيته، وخضعت سلطته للكثير من القيود[2]، والكلام ينطبق على رئيس الوزراء كذلك، وأكثر من ذلك أن الانتخابات العامة في بريطانيا رمز النظام البرلماني تجمع بين انتخاب نواب مجلس العموم البالغ عددهم 650نائبا موزعين على كل الدوائر الانتخابية،-كأهم مجلس مكون للسلطة التشريعية- وما ينبثق عن هذه الانتخابات من اختيار زعيم الأغلبية البرلمانية لمنصب رئيس الوزراء، وتوليه تشكيل الحكومة صاحبة السلطة التنفيذية الحقيقية في الدولة، وكأن المواطن البريطاني يصوت على سلطتين في نفس الوقت.

فانتخاب الهيئة الناخبة للبرلمان يعني المشاركة غير المباشرة في اختيار رئيس الحكومة وأعضائها، فرغم كون الناخب ينتخب في دائرته نائبا عنه إلا أنه باختياره لممثل الحزب يعلن موافقته تولي رئيس ذلك الحزب رئاسة الحكومة، وتثار مشكلة عندما يرغب المواطن البريطاني انتخاب رئيس الحزب، ولكن لا يرغب في انتخاب قائمة حزبه أو العكس، ليس أمام المواطن البريطاني إلا قبول الجميع أو رفض الجميع، وهو ما يعني في نهاية المطاف انتخاب برنامج الحزب أكثر منه انتخاب الأشخاص.

ورغم كون المواطن البريطاني يدرك هذه الحقيقة ويعمل على إيصال أحد الحزبين إلى سدة الحكم، فأحيانا يصل أكثر من حزبين إلى البرلمان، ولا يمكن للحزب المتقدم في عدد المقاعد تشكيل حكومة إلا بعد تحالفه مع غيره، وهو ما يعني عدم القدرة على الوفاء بالوعود التي قدمت في الحملات الانتخابية، أو الوفاء بها بشكل

1)يعتبر الدستور في بريطانيا دستورا عرفيا، ومع ذلك توجد بعض الوثائق التي تنظم بعض جوانب الحياة السياسية وهي: وثيقة العهد الأعظم التي صدرت عام 1215م، وملتمس الحقوق لسنة 1628، ووثيقة الحقوق لسنة1689م، وقانون توارث العرش لسنة 1701م، ويدعو الكثير من الفاعلين السياسيين في بريطانيا إلى وجوب تدوين الدستور، وتجاوز الأعراف السائدة.

2)علي يوسف الشكري: الوسيط في الأنظمة السياسية المقارنة، دار الصادق الثقافية، دار صفاء، عمان،[د ت ط] ص226.

منقوص، وتشتد الأزمة في الدول البرلمانية التي تتعدد فيها الأحزاب ويشارك الكثير منها في الائتلافات الحكومية، حيث يظهر التعثر في تشكيل الحكومة وعملها واستمرارها[1]، ولهذا يمكن القول أن الناخب في مثل هذه الأنماط السياسية لا يصوت على تشكيلة سياسة بقدر ما يصوت لصالح برنامج معين من خلال تصويته على حزب معين، ورغم ذلك يبقى تصويته رهين تحالفات الأحزاب والمساومات السياسية التي غالبا ما تقدم المصالح الشخصية والحزبية على المصلحة العامة.

والأخذ بنظام الثنائية الحزبية في النظم البرلمانية تتولد عنه عدة نتائج، لا تحصل في غيره، منها:

1الانسجام بين الحكومة والبرلمان، فتشكيل حكومة من الحزب صاحب الأغلبية يسهل نيل ثقتها لدى البرلمان الذي ينتمي له نفس الحزب، مما يجعلها قادرة على الوفاء ببرنامجها الانتخابي، وتحمل مسؤولية الفشل دون تحميلها للغير، كما هو الحال في الائتلاف الحكومي الذي يضم عدة أحزاب.

2:الانتخابات العامة انتخاب للسلطتين التنفيذية والتشريعية معا، فالمواطن البريطاني أو غيره في البلاد التي تطبق الثنائية الحزبية وتأخذ بأعراف النظام البريطاني يصوت لصالح السلطتين معا، من خلال انتخاب النواب عن الدوائر الانتخابية، وهو ما يعني الانتخاب لصالح الحزب الذي سيتولى زعيمه الفائز تشكيل الحكومة، وهو ما يمكن القول معه أن فكرة الفصل بين السلطات شبه غائبة كون الحزب الفائز هو المهيمن على السلطتين معا، ولا يوجد فصل إلا بين الحزب المهيمن على الحكم والمعارضة التي تراقب أعمال الأغلبية[2]، لأنه كلما كان القائمون على السلطتين التنفيذية والتشريعية ينتمون لأحزاب مختلفة كلما كان تطبيق الفصل بين السلطات مناسبا، ومحققا لنتائجه المرجوة التي يتقدمها المنع من الاستبداد، رغم ما يمكن الوصول إليه من الانسداد السياسي أحيانا، كامتناع البرلمان الائتلافي عن الموافقة على الحكومة وبرنامجها في حالة سيطرة تشكيلة سياسية على المجالس المنتخبة من غير الحزب الذي ينتمي إليه رئيس الحكومة أو الوزير الأول.

1) ينظر سعيد بو الشعير: القانون الدستوري، مرجع سابق، ص186/ موريس دوفرجيه: المؤسسات السياسية، مرجع سابق، ص63.
2) ينظر سعيد بو الشعير: القانون الدستوري، مرجع سابق، ص186.

الفرع الثالث: دور الشعب في انتخاب السلطة التنفيذية في نظام الجمعية.

ويسمي البعض هذا النوع من الأنظمة بنظام المجلس، ومناسبة تسميته بذلك أشارة إلى المكانة التي تحتلها السلطة التشريعية بين مختلف السلطات التي تعتبر مصدر السلطتين التنفيذية والقضائية، ونشير إلى أهم ما يتعلق بالسلطة التنفيذية في النظام المجلسي، وتطبيقه في الإتحاد السويسري في عدة عناصر.

أولا: مركزية السلطة التشريعية في نظام الجمعية ومعناه، وتقوم فكرة نظام حكومة الجمعية على الاندماج لصالح السلطة التشريعية، على منطق وجوب احتلال السلطة المنتخبة مكان الصدارة في الدولة، وممارستها للسلطة باسم الشعب كونها منتخبة منه، فهي الممثل الحقيقي للشعب، وصاحبة الولاية الأصيلة في التعبير عن إرادته باسمه ولصالحه، ويعد هذا النظام إعمالا لمبدأ سيادة الأمة الذي ظهر في أوربا، وهو يعطي الهيئة المنتخبة مباشرة من عموم الشعب حق تمثيل الأمة والعمل بما ترتضيه، وهو تفويض صريح يجب أن يقدس، لذا فالمجلس النيابي عندما ينتخب هيئة لمباشرة بعض الوظائف التنفيذية لا يعني ذلك تقاسم السلطة معها بقدر ما يعني الاستعانة بها على القيام ببعض المهام الحصرية في شكل التبعية له، ويلاحظ أن التوجه لهذا النظام ساد في الدول التي عانت شعوبها من ويلات استبداد السلطة التنفيذية، فكان تغليب الجهة المنتخبة في الحياة السياسية نتيجة حتمية لذلك، منعا للاستبداد، وصونا للحرية[1].

ثانيا: طريقة انتخاب المجلس الاتحادي ومهامه، تختلف الدول في تطبيق هذا النظام، فلا يوجد نموذج واحد له، وإن تشابهت في أهم سماته، كانتخاب موظفي السلطة التنفيذية من طرب البرلمان صاحب السلطة المستمدة من الشعب، فهو الذي ينتخبها ويشرف عليها ويحدد مهامها ويراقب أعمالها ويعدلها، وتصل هذه التبعية إلى حد تقرير المسؤولية الفردية والجماعية للمجلس التنفيذي، فالسلطة التنفيذية وطريقة تشكيلها وعملها في حكومة الجمعية على هذا النحو من أجل عدم استئثار شخص واحد للسلطة واحتكاره لها، مما يعطي مساحة حقيقية للشرعية وسيادة القانون، والبعد عن الحكم الدكتاتوري، لذلك يعتبر هذا النوع عند التأمل من

1) ينظر نعمان الخطيب: الوسيط، مرجع سابق، ص387.

أهم الأنظمة النيابية التي تطبق الديمقراطية تطبيقا حقيقيا، كونه يجعل من الهيئة المنتخبة مباشرة من الشعب صاحبة السلطة الفعلية في البلاد تغليبا لكفتها خلافا لباقي الأنظمة.

ثالثا: انتخاب السلطة التنفيذية في النظام السياسي السويسري، حسب المادة 174 من الدستور السويسري[1] يعتبر المجلس الاتحادي أعلى سلطة قيادية وتنفيذية في البلاد، ونصت المادة 175على طريقة تكوينه وانتخابه، فهو يتكون من سبعة أعضاء منتخبين من الجمعية الاتحادية لمدة أربع سنوات، يتم تجديدهم بعد كل انتخاب شامل لمجلس الشعب، ويراعى في انتخابهم تمثيل المناطق والجماعات اللغوية، وينتخب رئيس المجلس ونائبه لمدة سنة واحدة لا يجوز تجديدهم، لذا يمكن القول أن الدستور السويسري حسم النزاع نظريا بين السلطات العامة في الاتحاد، مرجحا كفة السلطة التشريعية، فالمواطن السويسري فوض البرلمان المكون من المجلس الوطني ومجلس الولايات ممارسة انتخاب السلطة التنفيذية كما ينص الدستور.

رابعا: تقدير نظام الجمعية، لا يخلوا نظام سياسي من مزايا وعيوب ومؤيد ومعارض، وما يصلح في هذه البلاد قد لا يصلح في أخرى، وما ينجح في وقت قد لا ينجح في وقت آخر، وهو ما ينطبق على نظام الجمعية كفكرة وأسلوب في الحكم، فبعيدا عن التبريرات السياسية والأسباب التاريخية التي دعت إلى هذا النوع من النظم، يمكن أن يعتبر نظام الجمعية أوضح صورة عملية في تطبيق الديمقراطية، خصوصا مع جماعية القيادة وتعدد الأحزاب بشرط عدم سيطرة حزب على أغلبية الجمعية، ورغم ذلك يعتبر البعض هذا النمط السياسي طريق للاستبداد ودمج جميع السلطات في يد هيئة واحدة ولو كانت منتخبة، وهو ما وقع بالفعل في بعض الدول التي تبنته كما حصل في تركيا سنة1924م، لذا يمكن القول أنه ما من نظام إلا وفيه مزايا وعيوب، وهو ما يفسر تطور النظم السياسية وكثرتها وتمايزها عن بعضها رغم اشتراكها في المبادئ، فلا نقول النظام الرئاسي وإنما هي أنظمة رئاسية لما بينها من فروقات جوهرية، وهكذا في باقي الأنظمة، بل في البلاد الواحدة أحيانا تتغير من نظام لآخر لعوامل مختلفة، وأحيانا نكون أمام أنظمة هجينة أخذت بعض مواصفات هذا النوع

1) أول دستور لسويسرا كان سنة 1848 ثم عدل سنة 1874، ثم عدل تعديلا جذريا سنة 1999م وهو النسخة المعتمدة مع باقي التعديلات التي طرأت عليه.

ومواصفات من ذلك النوع، فلم تعد الأسس التي أشار إليها فقهاء القانون الدستوري كمبدأ الفصل بين السلطات، وطبيعة السلطة التنفيذية كافية في تصنيف النظم.

ولعّل القاسم المشترك بين هذه الأنظمة الثلاثة، على الأقل في البلدان التي تعد مهدها أمريكا وانجلترا وسويسرا في انتخاب القائمين على السلطة التنفيذية–رئيس الدولة أو غيره– أنها لا تكون من الشعب مباشرة، وإنما تتولى ذلك هيئات أخرى بطرق متنوعة من نظام لآخر، وهو ما يعتبر على الأقل تجاوزا إجرائيا على حرية الشعوب في تقرير إرادتها السياسية في اختيار من يحكمها ويمثلها خارجيا، بخلاف الكثير من النظم الديمقراطية التي يصوت فيها الشعب مباشرة بلا واسطة على رئيس الدولة، وهو ما يدل مرة أخرى على عدم وجود نسق واحد أو صورة واحدة ثابتة للديمقراطية، كآلية لحكم الشعب نفسه بنفسه كما يشير المعنى اللغوي للمصطلح، وربما هذا الاختلاف في التطبيق على مستوى الغرب –الدول التي تتبنى الفكر الديمقراطي– صوغ للكثير من المستبدين في مختلف الدول التغني بها وجعلها شعارا لنظمها السياسية رغم تكذيب الواقع لادعاءاتهم، وهو ما يستدعي البحث عن آليات أكثر جدية، أو على الأقل العمل على التوافق على مؤشرات أكثر واقعية للعمل الديمقراطي.

المطلب الثالث: مشاركة الشعب في انتخاب السلطة التشريعية في الأنظمة الديمقراطية.

يعتبر انتخاب البرلمان كسلطة ممثلة للشعب من أهم مظاهر الديمقراطية الدالة على ممارسة الشعب للحكم ومساهمته في الحياة السياسية بواسطة نوابه[1]، الذين يجب أن تترجح كفتهم في بنية السلطة في الدولة كونهم وكلاء الشعب، ويعبرون عن إرادته ويطمحون إلى تحقيق آماله وطموحاته ورفاهيته، لذا تعتبر القوانين التي تسنها الهيئات التشريعية، أكثر شرعية كلما كانت مؤَسَسَة عن إرادة عامّة حقيقية، ومعبرة عنها في الوقت ذاته، تحقيقا للمصلحة المشتركة والخير العام، وهو ما نحاول بيانه في هذا المطلب في جملة من الفروع، نتطرق في كل فرع إلى مشاركة الشعب في بناء السلطة التشريعية في أحد الأنظمة السياسية السابقة.

1) كما أشار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان م21 ف1:" لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون اختيارا حرا"، وهو ما تؤكده الكثير من الوثائق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان.

الفرع الأول: مشاركة الشعب في بناء السلطة التشريعية في النظام الرئاسي الأمريكي.

طبقا لاستطلاعات الرأي العام في الو م أ فإن الكثير من الأمريكيين غير راضين نسبيا عن الكونغرس كمؤسسة سيادية، فقرابة 50بالمئة من الشعب الأمريكي يعتقدون أن الهيئة التشريعية في أمريكا تقوم بعملها بشكل غير كفئ[1]، ورغم ذلك تبقى هذه المؤسسة أحد المكونات الحيوية الهامة في النظام السياسي الأمريكي، ويبلغ عدد أعضاء الكونغرس الأمريكي بمجلسيه538عضوا، يتم انتخابهم عن طريق الاقتراع العام المباشر من الشعب، مع وجوب استيفاء الترشح لأحد المجلسين الشروط القانونية، وهو ما نقف عليه في هذا الفرع، حيث نتطرق إلى طريقة انتخاب أعضاء الكونغرس وأهم مهامه، في عنصرين متتاليين.

أولا: تشكيلة الكونغرس وتنظيمه، بعد استفاء الشروط الدستورية[2] للترشح لعضوية أحد المجلسين تلعب التنظيمات الحزبية وجماعات المصالح وغيرها من المكونات الفاعلة وما تقوم به من حملات انتخابية، وخطابات سياسية، ومقابلات إعلامية، ولقاءات دورية مع الجماهير واستعطاف للهيئة الناخبة، دورا بارزا في تعريف جمهور الناخبين بالمرشحين لعضوية أحد المجلسين، حيث يتم الانتخاب من الشعب الأمريكي مباشرة، والملاحظ على الانتخابات التشريعية الأمريكية سيطرة الأحزاب، وتلعب الثروة والمهنة والتعليم دورا حاسما للترشح، فغالبية أعضاء الكونغرس يعتبرون من أصحاب الثروة، وممّن يمتهنون مهنة المحاماة أو من رجال البنوك والأعمال.

ويمنح أعضاء الكونغرس بعد انتخابهم قدرا هائلا من أوقاتهم لمنتخبيهم، فيستمعون لانشغالاتهم، ويبذلون جهدهم في حل مشاكلهم من خلال زيارات ميدانية لولاياتهم التي منحتهم ثقتها، وفي العادة يتبنى عضو الكونغرس عدة نماذج في العلاقة مع الهيئة الناخبة، فقد يكون **وصيا** بحيث لا يكون تمثيله مجرد انعكاس لرغبة

1) لاري إيلويتز: نظام الحكم في الولايات المتحدة، مرجع سابق، ص148.

2) ينص الدستور الأمريكي في المادة الأولى على تشكيل وتنظيم وصلاحيات الكونغرس، فهو صاحب السلطة التشريعية ويتكون من مجلسين منتخبين مباشرة من الشعب الأمريكي هما: مجلس النواب وهو يمثل كل الولايات بحسب عدد السكان، ويشترط للترشح فيه بلوغ25سنة ومواطن أمريكي لمدة تزيد عن 7سنوات، ومقيم في الولاية التي يترشح فيها، وينتخب لمدة 4سنوات يجدد نفيا بعد سنتين، ومجلس الشيوخ يمثل جميع الولايات بنائبين عن كل ولاية، ويشترط للترشح فيه بلوغ30سنة ويتمتع بالجنسية الأمريكية لأزيد من 9سنوات، ومقيم في الولاية التي يترشح عنها، وينتخب لمدة 6سنوات يجدد ثلثه كل عامين.

الناخبين، حيث يتبع النائب قناعاته الشخصية بما يحقق الخيارات الصحيحة، ولو لم تمثل هذه الخيارات رؤية الناخبين، وقد يكون العضو **مندوبا** حيث يختار التعبير عن رؤية الغالبية من الناخبين، ولو تعارض هذا السلوك مع رغبة الحزب وقادته أو جماعة معينة، مقدما الإرادة الشعبية التي أوصلته للسلطة على غيرها من الأطراف والفواعل، وقد يكون العضو **حزبيا** فلا يتعدى خيارات الحزب في المناقشة والتصويت وإن تعارضت مع طموحات منتخبيه، كما يمكن أن يكون العضو في إحدى المجلسين سياسيا حيث يقوم بدور خليط من الأدوار السابقة[1].

ونشير في الانتخابات التشريعية الأمريكية إلى أمرين:

الأول: أن اختيار أعضاء مجلس الشيوخ كان من اختصاص المجالس المنتخبة على مستوى الولايات كحال انتخاب ثلثي مجلس الأمة عندنا، ثم بدأت الكثير من الولايات في بداية القرن العشرين اعتماد الانتخاب المباشر من الشعب، ليستقر الأمر بعدا ذلك على جميع الولايات الأمريكية من خلال التعديل السابع عشر للدستور الأمريكي سنة1913م[2].

والثاني: أن السباق بين الحزبين يكون على أشده من أجل الحصول على الأغلبية التي تشكل حجر الزاوية في بناء الهيئة التشريعية، وما له من قوة في توجيه السياسة الأمريكية داخليا وخارجيا، بما أولاها الدستور الأمريكي من مكانة هامة كونها تمثل الشعب والديمقراطية في النظام الأمريكي، وما منحها من صلاحيات، نقف عليه في العنصر الموالي.

ثانيا: اختصاصات الكونغرس الأمريكي، يلعب الكونغرس دورا هاما في الحياة السياسية الأمريكية، وقد منح الدستور الأمريكي هذه الهيئة التي تمثل الشعب سلطات واسعة داخليا وخارجيا، وهي سلطات تدل على المكانة الحقيقية التي يتبوؤها ممثلو الشعب، نذكر بعضها إجمالا[3]:

1) لاري إيلويتز: نظام الحكم في الولايات المتحدة، مرجع سابق، ص156.

2)ويكيبيديا موقع:http// ar.wikipediq.org

3) حيث استهل الدستور الأمريكي في المادة الأولى النص على الكونغرس وتكوينه ومهامه إجمالا وتفصيلا، وهو يدل على مكانتها

1الاختصاصات التشريعية، وهو ما أشارت إليه **ف1من المادة 1**من الدستور:"تناط جميع السلطات التشريعية الممنوحة منا إلى كونغرس و م أ"، كما أشارت **ف 8 من المادة 1** من الدستور إلى **27** من اختصاصات الكونغرس نذكر بعضها على سبيل المثال: سلطة فرض الضرائب، تنظيم التجارة مع الدول الأجنبية وبين الولايات المختلفة، سلطة سك العملة، سلطة الاقتراض، إعلان الإفلاس، منح الجنسية الأمريكية، إقرار الميزانية وغيرها من الاختصاصات المتعلقة بتنظيم حياة المواطن الأمريكي.

2الإختصاصات الرقابية، عهد الدستور الأمريكي حسب **ف2من المادة2** إلى مجلس النواب سلطة الاتهام لرئيس الدولة أو لكبار الموظفين الإدارة الأمريكية والقضاة، ويباشر هذه السلطة عن طريق مجلس الشيوخ كما أشارت **ف3من المادة2،** كما يتمتع مجلس الشيوخ بصلاحية المصادقة أو الرفض على التعيينات الرئاسية لمناصب الوزراء أو المحكمة الدستورية العليا، كما يتمتع بالتصديق على المعاهدات أو رفضها بأغلبية الثلثين.

3الإختصاصات السيادية، من جملتها سلطة تعديل الدستور إذا قدمه ثلثا أعضاء الكونغرس، أو ثلثا أعضاء المجالس التشريعية المحلية لمختلف الولايات كما تقضي **المادة 5،** كما يتمتع بسلطة إعلان الحرب عن دولة معادية **ف8من المادة2** رغم أن رئيس الدولة هو القائد الأعلى للقوات المسلحة، وفي حالة عدم حصول أحد المرشحين على أغلبية أصوات المجمع الانتخابي يقوم مجلس النواب باختيار الرئيس، بينما يقوم مجلس الشيوخ باختيار نائب الرئيس كما ينص التعديل12للدستور الأمريكي.

وعليه يمكن القول أن الكونغرس الأمريكي كسلطة تشريعية يتمتع باختصاصات متنوعة تتعدى الجانب التشريعي، لتشمل اختصاصات قضائية من خلال سلطة اتهام ومحاكمة الرئيس والمسئولين الكبار في الدولة، واختصاصات تنفيذية وسياسية تتمثل في الموافقة على تعيين كبار المسئولين أو رفضهم، والموافقة على المعاهدات أو رفضها، وغيرها من الصلاحيات التي تدل على المكانة السيادية التي يحتلها البرلمان الأمريكي الجهة الممثلة للإرادة العامة، والنهج الديمقراطي المطبق في النظام الأمريكي، وهو مظهر من مظاهر الاحترام للمواطن الأمريكي.

الفرع الثاني: مشاركة الشعب في بناء السلطة التشريعية في النظام البرلماني البريطاني.

يعتبر النظام البرلماني البريطاني المثال العتيد للأنظمة النيابية ذات المجلسين، ويعتبر البعض أن التاريخ الحقيقي للثنائية البرلمانية ليس مرتبطا بظهور البرلمان كمؤسسة تشريعية في انجلترا، بل يرتبط بظهور صراع بين جماعة الأشراف ورجال الدين ككتلة من جهة، وبين ممثلي المدن والمقاطعات من جهة أخرى، حيث تعقد هذه الأخيرة اجتماعاتها في مكان مستقل، أدّت هذه الحالة إلى نشأت غرفتين منفصلتين[1]، سميت الأولى بمجلس اللوردات، والثانية بمجلس العموم، حيث انتزعت هذه الأخيرة الكثير من الاختصاصات لصالحها، وصارت المسيطرة على الحياة البرلمانية في بريطانيا إلى جانب الحكومة المباشرة للسلطة التنفيذية الفعلية، كمرحلة أخيرة من الصراع مع الملكية[2]، ويمكن أن نبين هذا أكثر من خلال التطرق لكيفية تشكيل البرلمان الإنجليزي وعمله في عنصرين متواليين.

أولا: تشكيل البرلمان الإنجليزي: يأخذ النظام السياسي الإنجليزي بنظام الثنائية البرلماني كما يلي:

1مجلس اللوردات: وهو الغرفة الأولى في البرلمان الإنجليزي ورغم أنه من رواسب الماضي فهو يعبر عن تاريخ طويل للنظام البريطاني، ويرجع أصله إلى مجلس النبلاء والأشراف الذين كان يعينهم الملك، وهو عرف جار إلى يومنا هذا، وهو يضم أكثر من 1000عضو بأسماء مختلفة وكل أعضائه لا حق للشعب في انتخابهم[3]، حيث تشارك الحكومة في تعيين البعض، ورغم ما تعرض له المجلس من محاولات الإصلاح، من ذلك مشروع ويلسون سنة 1969م وكان يهدف إلى إلغاء نظام الوراثة لكنه رفض، ثم جاء بعده مشروع انتخاب الثلثين من اللوردات سنة1978م لكنه استبعد، وفي سنة 1999م تقدمت الحكومة بمشروع إصلاحي

1) العربي شحط عبد القادر وعدة جلول محمد:دعائم وخصوصيات نظام الغرفتين في الأنظمة السياسية المقارنة،(الملتقى الوطني حول نظام الغرفتين في التجربة البرلمانية الجزائرية والأنظمة المقارنة تنظيم وزارة العلاقات مع البرلمان)، ج2، المؤسسة الوطنية للنشر والإشهار، الجزائر، ص14، 15.

2) محمد بدران: النظم السياسية المعاصرة دراسة تحليلية مقارنة، دار النهضة العربية، القاهرة، [د ط]، 2003م، ص431.

3) ينظر في تكوين هذا المجلس موريس دوفيرجيه: المؤسسات السياسية والقانون الدستوري الأنظمة السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص211 وما بعدها.

يريد تشكيل المجلس مناصفة بين التعيين والانتخاب، وهو مالم يحصل أيضا، واكتفى بتقليص عدد أعضاء اللوردات بالوراثة الذين له حق حضور دورات المجلس إلى92عضو فقط[1].

كما فقد هذا المجلس الصلاحية القضائية التي كان يمارسها اللوردات القانونيون قضاة اللجنة العليا بقانون 2005م، وتم تحويلها إلى المحكمة العليا، وبدأ العمل بذلك في 10أكتوبر 2009م[2].

لذلك وفي أحيان كثيرة يبدي اللوردات استقلالية كبيرة وجريئة في وجه مختلف الحكومات حفاظا على مناصبهم الدائمة، فكونهم أعضاء في البرلمان مدى الحياة فلا تعنيهم الحسابات السياسية الضيقة كثيرا، خصوصا تلك التي تتعارض مع مصالحهم الشخصية، لذلك تبقى طريقة تشكيل هذا المجلس من القضايا التي يختلف حولها الساسة، والتي في أحيان كثيرة تدور حولها معارك الأحزاب[3].

2مجلس العموم: وهو الغرفة الثانية أو الأدنى في البرلمان الانجليزي، كل أعضائه البالغ عددهم 650 نائبا منتخبين من الشعب مباشرة بالاقتراع السري المباشر على دورة واحدة لمدة 5سنوات، وإن كان الواقع يدل على خلاف ذلك، ففي مرات كثيرة يحل المجلس قبل أن تنتهي ولايته، والحزب الحاصل على الأغلبية هو الذي له حق تشكيل الحكومة، التي يترأسها زعيم الأغلبية الذي عينه الملك[4]، وصلاحيات هذا المجلس في التشريع والرقابة البرلمانية أوسع من صلاحيات مجلس اللوردات، وهو صاحب الكلمة الحقيقية في البرلمان الانجليزي، رغم ما يكون بينهما من اختلاف خصوصا في تلك المسائل المتعلقة بطريقة تكوين الغرفة الأولى وصلاحياتها كما أشرنا سابقا.

---

1) ينظر مقال مركز الاتحاد لأخبار بعنوان: مجلس اللوردات بين شرعية الانتخاب وتقاليد التعيين على موقع https://www.aletihad.ae

2) ينظر في تكوين هذا المجلس موريس دوفيرجيه: المؤسسات السياسية والقانون الدستوري الأنظمة السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص211 وما بعدها.

3) والمعركة من أجل إصلاح مجلس اللوردات لا تزال قائمة إلى اليوم، حيث تعهد حزب العمال بتشريع فوري لعزل أعضاء مجلس اللوردات بالوراثة في حال انتخابهم للحكومة في 2024 كمرحلة أولى، وبعدها تحسين عملية التعيين لتعزيز التوازن الوطني والإقليمي والسياسي في المجلس، ينظر مقال بعنوان: حزب العمال يخطط لوضع حد أقصى لسن أعضاء مجلس اللوردات، وإنهاء نظام النبلاء الوراثيين فورا، على موقع https://theconversation.com منشور بتاريخ 13يونيو2024م.

4) جبارين لحسن زين الدين: الطبيعة القانونية للنظام البرلماني الحديث، مجلة الحوار المتوسطي مج13، ع1، مارس 2022م، ص97.

ثانيا: اختصاصات البرلمان الانجليزي، وأهم ما يقوم به **مجلس اللوردات** ثلاث وظائف أساسية: سن القوانين، والتحقيق في السياسات العامة، ومحاسبة الحكومة، ورغم كونه المجلس الأعلى، فهو الأدنى من حيث الفعالية في الحياة السياسية، فلا يحق له عزل الحكومة، ولا يحقّ له سوى تأخير صدور القوانين من خلال عدم الموافقة عليها لا نقضها من أساسها، وكانت البداية عندما فقد صلاحياته في الجانب المالي بموجب القانون الصادر سنة 1911م، حيث لا يمكنه اقتراح تعديلات على قوانين المالية، التي تصدر بعد 30 يوما من التصويت عليها في مجلس العموم بغض النظر عن موقفه منها، وفي مجال الاعتراض التوقيفي بموجب قانون صادر في 1949م تقلصت مدة الاعتراض من سنتين إلى سنة واحدة[1].

أما **مجلس العموم** فهو صاحب السلطة التشريعية المستمدة من الشعب، ويمكن حصر صلاحيته في ثلاث مهام أساسية: مراقبة الحكومة، فهو يستطيع حجب الثقة عنها، ونظرا لتغلغل الثنائية الحزبية رغم وجود أحزاب أخرى ومستقلون، فإن الأغلبية البرلمانية تتلاءم مع الحكومة المشكلة من نفس الحزب، فنادرا ما يلجأ مجلس العموم لسحب الثقة عنها، وإن وقع فهو يدل على عدم فاعلية الحكومة، كما يمكن أن يقع في حالة عدم حصول الحكومة على الأغلبية اللازمة لاستمرارها في الحكم، وأما المهمة الثانية فهي سن القوانين رغم أن المبادرة الحكومية هي الغالبة على أكثر القوانين، والصلاحية الثالثة هي المتعلقة بالجانب المالي كما أشرت سابقا[2]، وعليه يمكن القول أن البرلمان البريطاني رغم كونه مؤسسة دستورية عريقة تجسد الديمقراطية شبه المباشرة، فلا يزال يتطور إلى يومنا هذا من أجل تجاوز العبء التاريخي، والاحتكام إلى الإرادة الشعبية، وتبقى الأحزاب السياسية وقياداتها بمختلف مكوناتها صاحبة المبادرة والتغيير.

الفرع الثالث: مشاركة الشعب في بناء السلطة التشريعية في نظام الجمعية السويسري.

وقد أشرت إلى طبيعة السلطة في النظام السياسي السويسري خلال الحديث عن السلطة التنفيذية المتمثلة في المجلس الاتحادي، حيث تعتبر السلطة التشريعية أهم السلطات في البلاد بل هي مصدر باقي السلطات، ونحاول في هذا الفرع الوقوف على طبيعة السلطة التشريعية ومهامها في عنصرين متتاليين.

1) موريس دوفيرجيه: المؤسسات السياسية والقانون الدستوري الأنظمة السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص212، 213.

2)إبراهيم شيخ محمد رفعت عبد الوهاب: النظم السياسية والقانون الدستوري، مطبعة أبو العزم، الإسكندرية، [د ط]، 2005م، ص336-338.

أولا: طريقة تكوين السلطة التشريعية في النظام السياسي السويسري، تعرف السلطة التشريعية في النظام السويسري باسم الجمعية الاتحادية أو الفدرالية، وهي أعلى سلطة في البلاد بمقتضى الدستور كما تنص **المادة 148ف1**:" بعد الخضوع لحقوق الشعب والمقاطعات، الجمعية الاتحادية هي السلطة العليا للاتحاد"، وهي تتكون من مجلسين مجلس الشعب ومجلس المقاطعات، ولهما مكانة متساوية، **ف2**.

1مجلس الشعب: نظمته المادة149، فهو يتكون من 200عضو ينتخبون لمدة 4سنوات من الشعب طبقا للنظام النسبي، وكل مقاطعة لها ممثلون بحسب عدد السكان، حيث يزيد وينقص عدد النواب تبعا لذلك، ويجب أن تمثل كل مقاطعة من المقاطعات26 ولو بمقعد واحد.

ويشترط لعضوية مجلس الشعب أن يكون المرشح متمتعا بالجنسية السويسرية، وبجميع الحقوق المدنية والسياسية مستوفيا للشروط القانونية، حيث يعقد المجلس دورة واحدة كل سنة، ويجدد انتخاب رئيسه ونائبا له في كل دورة، على أن لا يتم انتخاب نفس الأشخاص لدورتين متتاليتين[1].

2مجلس المقاطعات: يتم تمثيله بالتساوي بين المقاطعات شأن مجلس الأمة عندنا أو مجلس الشيوخ في و م أ، حيث تحض كل مقاطعة بمقعدين، وأما نصف المقاطعة فلها مقعد واحد، ويبلغ عدد أعضاء هذه الغرفة 46عضوا حسب المادة 149من الدستور، وترك الدستور السويسري طريقة انتخابهم للتشريعات الخاصة بكل مقاطعة كما أشارت المادة150ف3:"تضع المقاطعات التشريعات المتعلقة بانتخاب ممثليها في مجلس المقاطعات"، ولمجلس المقاطعات دورة عادية شأن مجلس الشعب حيث ينتخب في كل دورة رئيسا ونائبا له، على أن لا يتولى هذين المنصبين نواب من نفس المقاطعة دورتين متتاليتين، وهو ما نصت عليه المادتان 152و 151من الدستور.

كما يمكن للمجلسين عقد دورات استثنائية إذا دعا له ربع أعضاء أحد المجلسين كما نصت ف2 من المادة151من الدستور،

1)ينظر زياد سمير زكي الدباغ: دراسة في النظام السياسي السويسري، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية جامعة الموصل، مج11، ع1، جوان2011م، ص572.

و أهم ما يميز السلطة التشريعية في سويسرا أنها لا تتوقف عند نظام الحزبين من الناحية العملية شأن بريطانيا و الو م أ، بل تعرف التنافس بين عدة أحزاب[1]، ويمكن لحزب حاصل على أكبر نسبة في انتخابات مجلس الشعب يحصل على عدد قليل من المقاعد في مجلس المقاطعات،كما في آخر انتخابات تشريعية ففي 2023م، فحزب الشعب مثلا له 53مقعد في مجلس الشعب بنسبة25,6بالمئة له 6مقاعد فقط في مجلس المقاطعات[2]، ولعل من بين أسباب هذه النتائج كذلك طبيعة الانتخابات حيث يكون انتخاب مجلس الشعب من عموم الشعب السويسري، بينما انتخاب مجلس المقاطعات يكون على مستوى المقاطعات، حيث يعتبر ترسخ حزب ما في مقاطعة معينة، أو قدرته على إحداث تحالفات جدية عوامل مهمة في الفوز على مستوى تلك المقاطعة.

كما أن اعتماد الدستور السويسري نظام الانتخاب النسبي في انتخاب أعضاء البرلمان المكون من مجلسين، قد أدى إلى تحقيق الديمقراطية التوافقية على المستوى الوطني والمجتمع السويسري المتعدد دينيا ولغويا، وهذا من خلال توسيع المشاركة السياسية للمواطنين، لأن تشكيل الحكومة لا يكون إلا من خلال عدة أحزاب التي تعتمد على الائتلاف والتوافق بينها، كما أن الازدواجية البرلمانية حققت مشاركة واسعة لكافة المكونات السياسية، بما فيها الأقليات التي تسعى قوانين الاتحاد والمقاطعات إلى اعتبارهم[3].

ثانيا: مهام الجمعية الاتحادية في النظام الدستوري السويسري، تضطلع الجمعية الاتحادية كسلطة رئيسية بمهام عديدة، ومما يجب التنبيه عليه أن المجلسين يتداولان النقاشات بشكل منفصل، لكنه يجب لصدور قرارات الجمعية من اتفاق المجلسين بأغلبية الأعضاء كما تشير ف2من م156من الدستور، وفي حالة التباين يصار إلى

1) وأسباب تعدد الأحزاب في سويسرا كثيرة أهما: **طبيعة المجتمع السويسري** دولة ذات مجتمع متعدد لغويا ودينيا، لذلك توجد أحزاب تمثل الطوائف الدينية كالحزب الديمقراطي المسيحي، وتوجد أحزاب تمثل الطبقات العاملة كحزب الشعب، وكذلك من أسباب تعدد الأحزاب **طبيعة النظام السويسري**، فهي دولة فيدرالية مكونة من مجموعة من المقاطعات مختلفة الطوائف والانتماءات، ينظر رغد حماد رجة: أحزاب الاتحاد السويسري ودورها في النظام الديمقراطي التوافقي، مجلة المستنصرية للدراسات العربية والدولية، كلية العلوم السياسية، جامعة المستنصرية، ع6[د ت]،ص246.

2)ينظر دانيالي ماريايني: البرلمان السويسري المختصر المفيد مقال بتاريخ 2سبتمبر 2023، WWW.SWISSINFO.CH

3)رغد حماد: أحزاب الاتحاد السويسري، مرجع سابق، ص259.

استفتاء الشعب، وقد منح الدستور السويسري الجمعية الاتحادية صلاحيات كثيرة في مختلف المجالات من إصدار للقوانين، وانتخاب المجلس الاتحادي كسلطة تنفيذية، وتعيين القضاة والإداريين الاتحاديين وقائد الجيش، وعقد الاتفاقيات والمعاهدات مع الدول، وإقرار المعاهدات بين المقاطعات، ووضع الميزانية العامة للدولة، وغيرها من المهام التي تدل على سيطرة الجمعية على مختلف المجالات التشريعية والتنفيذية والقضائية و المالية والعسكرية[1].

ويمكن القول أن النظام السياسي السويسري يعمل على ترسيخ الديمقراطية التوافقية من خلال وضع مختلف الآليات التي تحول دون سيطرة شخص أو حزب على المشهد السياسي، كتجديد انتخاب رئيس مجلس الشعب والمقاطعات والمجلس التنفيذي كل عام، ولا يمكن أن ينتخب بعدها لسنتين، ووجوب أن يكون الرئيس ونائبه من مقاطعتين مختلفتين دوما، إضافة إلى حق الشعب في المبادرة التشريعية كما يقضي بذلك الدستور الاتحادي.

1)ينظر هذه الاختصاصات وغيرها المواد من 164إلى المادة173 من الدستور السويسري.

خلاصة الفصل الثالث:

بعد عرضنا للديمقراطية كأهم آلية للحكم في الفكر الغربي والقانون الدولي العام، وهو ما جسدته النظم السياسية في دساتيرها، يمكن تلخيص ذلك كما يلي:

1- لا يوجد تعريف واحد وتطبق واحد للديمقراطية في جميع الأنظمة الليبرالية، وإنما هي ملامح عامة.

2- الديمقراطية كوسيلة للحكم تعني وجوب التمتع بمختلف الحريات السياسية، كالانتخاب وتكوين الأحزاب، وحرية التعبير وغيرها.

3- إقرار المجتمع الدولي بالارتباط الوثيق بين الديمقراطية كوسيلة في الحكم والكثير من القضايا العامة كحقوق الأقليات، والتنمية المستدامة، والحكم الراشد، وهو ما يعني التحول الإيجابي في مدلول المصطلح.

4- اختلاف الأنظمة الدستورية الكبرى في تطبيق الديمقراطية في مسائل جوهرية، كانتحاب رئيس الدولة الذي يكون من اختصاص فواعل مختلفة على حساب دور الشعب مباشرة يعد تقزيم كبير لدور الشعب في الديمقراطية التي تعني أساسا حكم الشعب نفسه بنفسه.

5- وجود العديد من التناقضات في الأنظمة الديمقراطية الكبرى كنظام انتخاب الرئيس في و م أ الذي تتصاعد في المطالب المنادية بضرورة انتخاب الشعب مباشرة على منصب رئيس الدولة، وبذل المزيد من الجهد في تجاوز رواسب الماضي كما هو الحال في النظام السياسي البريطاني، يؤكد على عدم اكتمال صورة واضحة للديمقراطية، فضلا عن التوافق حولها.

الفصل الرابع: الاحتجاجات السلمية المطالبة بالحرية في الفقه الإسلامي والقانون الدولي العام.

تمهيد وتقسيم

اعتمد الفقه السياسي الإسلامي الشورى كآلية شرعية تصان فيها الحقوق والحريات الفردية والجماعية، وتنظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وهي الطريق الأقوم لحفظ كيان الدولة واستمرارها، أمّا الفكر الغربي فقد أشاد بالديمقراطية ومجدها، واعتبرها الوسيلة الوحيدة والطريق الأمثل في ذلك كما بيّنا، ولكن رغم كل ذلك قد تتعطل الشورى والديمقراطية أحيانا، وتستبد الحكومات بالسلطة، وما ينتج عنه من مفاسد في شتى المجالات، كما حصل لأوربا في عصور الظلام، أو كما حصل في العالم الإسلامي في أكثر الأوقات.

فرغم تبني العديد من الدول للديمقراطية في دول العالم الثالث، تحصل احتجاجات شعبية هنا وهناك تطالب بالحرية والعدالة والتنمية، ويصل الأمر إلى المطالبة بسقوط النظام ورحيله، وفي أحيان كثيرة تخرج الشعوب عن صمتها في احتجاجات كبيرة، تبدأ بمظاهرات مرخصة أو غير مرخص بها، وقد يتحول الأمر إلى اعتصام، حتى تنزلق الأمور وتخرج عن السيطرة، وتصير إلى عصيان مدني، قد يجر الدول إلى حروب أهلية ونزاعات مسلحة، وما ينتج عنها من مفاسد جسيمة، وتدخل الدول في دوامة العنف المسلح فلا تعرف نهايتها ولا تحسم نتائجها، لأنه كلما اشتد التضييق والإقصاء للشعوب يكون الانفجار أشد وأعنف وأشمل، وكلما احترمت إرادة الشعوب وكرامتها استبعد هذا المآل، وقد آثرت استعمال الاحتجاج بدل المظاهرات لأن الاحتجاجات المطالبة بالإصلاح السياسي تتعدى حدود المظاهرات، وتشمل صورا عديدة، ما يستدعي الوقوف على مدى مشروعيتها، وهو ما نحاول بيانه في هذا الفصل في الخطة الآتية:

المبحث الأول: مفهوم الاحتجاج السلمي وأنواعه

المبحث الثاني حكم الاحتجاجات السلمية في الفقه الإسلامي.

المبحث الثالث موقف القانون الدولي العام من الاحتجاجات السلمية.

المبحث الأول: مفهوم الاحتجاج وأنواعه.

يعتبر الاحتجاج السلمي من الوسائل التبعية التي تنص عليها الكثير من الوثائق والصكوك الدولية والقوانين الإقليمية المتعلقة بحقوق الإنسان، وتؤكده التشريعات الوطنية، ويعبر عنها بصيغ مختلفة ويشمل أنواع عديدة، رغم ما يوجد بين مختلف أنواع الاحتجاجات من فروق جوهرية، خصوصا عند النظر إلى مآلاتها وظروفها وملابساتها، وهي من التصرفات التي تتقاطع مع فكرة حقوق الإنسان وحرياته من جهة، فهي مظهر من مظاهر حرية التعبير عموما أو نوع من أنواعه، وإن اختلفت مساحة التقييد والإطلاق حسب قوانين الدول، ومن جهة أخرى يعتبر الاحتجاج السلمي وسيلة من الوسائل التبعية المكمّلة للوسائل الأصلية المتمثلة في الشورى والديمقراطية في النظامين الإسلامي والغربي، خصوصا إذا تعطلتا.

إن تنامي الحركة الاحتجاجية وتنوعها لا سيما في المنطقة العربية يعكس نوعا من العلاقة المتوترة بين ركني الدولة، وهي سلوك جماهيري بغية خلخلة البنى التقليدية التي انتهجتها السلطة، في أفق دمقرطة الحياة السياسية والتحرر الاجتماعي والسياسي والثقافي، الذي تتوق إليه الشعوب.

وأهم أنواع الاحتجاج المظاهرات والاعتصامات والعصيان المدني، وهي مصطلحات رغم كونها تشترك في المعنى العام، كونها حركة الجماعة في وجه السلطة الحاكمة، فيوجد بينها فروقات دقيقة تعبر عن صورة معينة، أو الحالة التي وصل إليها الصراع بين السلطة والشعب، وهو ما نحاول بيانه في هذا المبحث في عدة مطالب، جعلت المطلب الأول في تعريف الاحتجاج وأسبابه، وتناولت في المطلب الثاني مفهوم المظاهرات وأهميتها، وخصصت المطلب الثالث لبيان المصطلحات المشابهة للمظاهرات.

المطلب الأول: تعريف الاحتجاج وأسبابه.

يعتبر الاحتجاج عموما الوسيلة المكملة لآليات المطالبة بالحقوق والحريات التي قد تصادرها السلطة، وهو سلوك يترجم حالة الوعي الجماهيري، الذي يريد نمطا معينا للحياة، أو يرفض أوضاعا سائدة، ونبين في هذا المطلب المدلول اللغوي والاصطلاحي لهذا المصطلح.

الفرع الأول: تعريف الاحتجاج لغة.

لم يرد في القرآن الكريم هذا المصلح بحد ذاته، وإنما وردت الاشتقاقات التي تدور على مادة (ح ج ج) في عدة مواطن في القرآن الكريم، مثل: (الحجة، يحاجون، حاجه، حاججتم، أتحاجوني، يتحاجون)، غير أنه لم ترد في الذكر الحكيم مفردة(احتجاج)، والمعنى العام لهذه الاشتقاقات عرض الدليل والبرهان والحجة في سياق محاورة الخصم، جاء في تاج العروس الحَجُّ الغلبة بالحجة، والحجة بالضم الدليل والبرهان، وهي كذلك مصدر بمعنى الاحتجاج والاستدلال، وهي الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة، وسميت كذلك لأنها تقصد[1]، فالاحتجاج في اللغة يعود إلى الحجة.

فعند النظر توجد علاقة بين المعنى اللغوي والاستعمال العرفي، فالاحتجاج في موضوعنا هو عرض عامة الشعب أو بعضه لرأيه ورؤيته في قضية أو قضايا معينة، في صورة عملية، إما مطالبة بالفعل، أو الكف عنه، والوقفة الاحتجاجية كما يقول البعض: غير المحاورة الاحتجاجية أو الحجاجية، رغم أنها عرض للرأي في شكل معين، فهي تنفرد عن المحاورة بعدة خصائص ، كالغضب الذي يعبر عن سخط العامة، والصراخ في الفضاء العام جماعة بشكل سلمي الذي يوحي بوحدة المطالب، وتعالي الحناجر بالهتافات والشعارات، ورفع اللافتات التي تعبر عن الإرادة العامة، وممارسة أنواع الضغط حتى تتحقق مطالبهم العادلة[2].

الفرع الثاني: تعريف الاحتجاج اصطلاحا،

يرى البعض أن ثمة خلطا كبيرا في استعمال بعض المفاهيم التي تتعلق بحركات الشعوب، فأحيانا يستعمل بعض الكتاب مفاهيم للدلالة على معاني متناقضة[3]، فهناك من يطلق على الحركات الاحتجاجية مفهوم الثورة، وبعضهم يسميها انتفاضة، وغيرها من الاصطلاحات التي تطرح استفسارات عديدة، فالسلوك

1)مرتضى الزبيدي: تاج العروس، مصدر سابق، باب الجيم مادة ح ج ج، ج5، ص468،464.

2)أحمد الريسوني: فقه الاحتجاج والتغيير، دار الكلمة القاهرة، ط1، 2011م، ص17.

3)علي فايز: الاحتجاج الشعبي لمحة عن المفهوم وخصوصياته، مقال منشور يوم 13-09-2023 غير مرقم بجريدة الصباح تصدرها شبكة الإعلام العراقي، www.alsabaah.iq

الاحتجاجي لا يتوقف عند صورة واحدة كما بينا[1]، فهو من المفاهيم المعقدة المتعددة المباني والأبعاد، فهو مصطلح فضفاض تتأرجح معانيه بين عدة مصطلحات، والتوافق على معنى موحد له لا يزال بعيد المنال، مما يفسح المجال للاختلاف المذموم في الرؤيا والتقدير والمواقف، إلا أنه يجب أن لا يخرج المفهوم السليم للاحتجاج عن إطار السلمية، كأهم خاصية يتميز بها، بغض النظر عن الدوافع والأسباب التي أدت إليه، أو الجموع التي شاركت فيه، ويمكن أن نشير إلى بعض التعريفات كالآتي:

عرّف الاحتجاج بأنه:"الجهد المبذول والمستمر الذي تبذله جماعة اجتماعية معينة من أجل الوصول لهدف أو أهداف مشتركة، ويتجه هذا الجهد نحو تعديل أو تغيير أو تدعيم موقف اجتماعي قائم، فهو صور من صور التظلم الجماعي العلني داخل الفضاء العام، بغية التأثير على السلطة"[2].

وعرف بأنه"مجموعة من الأفراد تعبر عن رفضها للسياسات، التي تقوم بها السلطة داخل النظام السياسي"[3].

كما عرّف بأنه:"مجموعة متنوعة من الأساليب التي يستخدمها الأفراد والجماعات للتعبير عن عدم الرضا عن النظام السياسي الحالي، وغالبا ما ينطوي على نشاط جماهيري خارج القنوات البرلمانية التقليدية، مثل المظاهرات والمقاطعات والعصيان المدني"[4].

والمتأمل في هذه التعريفات يجد بينها قواسم مشتركة تبين أركان الاحتجاج، من قيام حركة عفوية في شكل جماعي، وهو ما يميز الاحتجاج عن المعارضة السياسية المنظمة في شكل أحزاب وجمعيات ونقابات، والالتفاف

1)لأن كثافة حضور الحركة الاحتجاجية في الاجتماع الإنساني جعل هذه الحركة ظاهرة مجتمعية حاضنة لكل فعل وسلوك تمردي أو انتفاضي أو ثوري، ينظر توفيق عبد الصادق: حركة 20 فبراير الاحتجاجية في المغرب، مكامن الاختلال وإمكان النهوض، المستقبل العربي، ع426، أغسطس 2014م، ص86.

2)المرجع نفسه.

3)رضوان محمود المجالي: أثر الحركات الاحتجاجية في الأردن على الاستقرار السياسي، مجلة دفاتر السياسة والقانون جامعة ورقلة الجزائر، ع12، جانفي 2015، ص52.

4)مجموعة من الباحثين: الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية والسلوكية،[د ب]، ط2، 2015م، نقلا عن موقع www.scencedireat.com

حول أهداف ومطالب يسعى الجميع إلى تحقيقها، وثالث هذه الأركان وجود تعسف من النظام السياسي كان سببا في تأليب الجماعة وخروجها للفضاء العام.

وتلخيصا لما سبق يمكن القول: أن الاحتجاج ظاهرة مجتمعية متنوعة الأساليب متعددة الأسباب، ثرية المحتوى، تدل على صفة صحية في المجتمع، وهو بقاء قدر من الوعي العام، والسعي نحو الكرامة الإنسانية والتضحية في سبيلها، والتحرر من الظلم بجميع أنواعه، بغض النظر عن مطالب الاحتجاجات، كما تعتبر مؤشرا حقيقيا على اختلال الموازين سياسيا واقتصاديا واجتماعيا، ما يستدعي الجدية في التعامل معها واحتوائها، قبل أن تخرج من السلوك المشروع إلى السلوك الممنوع، لأن الاحتجاجات كلما استمرت وطالت تطورت في وصفها ومطالبها، لأنها حركة ديناميكية متحركة، وأما عن أهدافها فيكون الصراع في البداية غالبا صراع حدود، فإذا تعسفت السلطة ولم تكن جدية في الاستماع المحتجين ومحاورتهم تحول الصراع إلى صراع وجود كما يقال: تنحى بأمان قبل فوات الأوان، وهو شعار رفع في معظم الدول العربية التي شهدت ما يسمى بالربيع العربي، وبعد عرضنا لمعنى الاحتجاج على وجه العموم نشير إلى البعد السياسي للحركات الاحتجاجية، كونه المقصود في الدراسة.

الفرع الثالث: البعد السياسي للاحتجاج.

الكلام عن الاحتجاج يفرض علينا الكلام عن دوافع الاحتجاجات بكل أشكالها، وصورها، على الأقل في عالمنا العربي الإسلامي، الذي ننتمي إليه، والذي شهد خلال العقد المنصرم أحداثا متزامنة متصاعدة ولا يزال، وبلادنا لم تخرج عن هذه الأحداث كذلك، وهو ما يدل على وجود قواسم مشتركة وظروف عامة، لأن معرفة الأسباب مرحلة هامة في طريق العلاج، وهي جزء من الحل، حيث ساهمت عوامل عديدة كالاستبداد السياسي، وفساد الأنظمة، وانعدام ثقة المواطن بها، وغياب العدالة الاجتماعية، وغلاء لقمة العيش، والتبعية للغرب، وما نتج عنها من آفات وأزمات أدت إلى تفجر الأوضاع.

إن الاستبداد السياسي الذي تعيشه المنطقة العربية من بين الأسباب الوجيهة التي حملت الشعوب وعبأتها على الخروج إلى الشوارع والميادين والفضاءات العامة، فقناعة المواطن العادي ويقينه أن هذه الأنظمة التي تحكمه

لا تمثله، ولا تتوافق مع تطلعاته وآماله، وأنها تفتقد للشرعية والمشروعية في آن واحد، فهي ليست شرعية في وصولها للسلطة وإن ادعت ذلك، وسمحت بتكوين الأحزاب، وأجرت انتخابات واعترفت باستقلالية القضاء، كما أن الكثير من تصرفاتها بعد ذلك تفتقد للمشروعية لأن القانون ليس فوق الجميع، وهذه الحالة السياسية الباهتة هي التي جعلت أحد المفكرين يصفها بحصول الإفلاس الاستراتيجي في معظم الأنظمة العربية حمل الجماهير على رفع سقف المطالب، إلى المطالبة بسقوط الأنظمة ورحيلها، وإحداث إصلاح سياسي جوهري حقيقي، والقطيعة مع الأنظمة التسلطية الفاسدة.

إن الأنظمة الحاكمة في الوطن العربي وصلت إلى أعلى درجات الفساد والكساد، والاستبداد والاستعباد، وهي حالة الاستخفاف بالرعية، كما صنع فرعون مع بني إسرائيل، وهو ما صلت إليها الأنظمة العربية حينما استخفت بكل شيء، وأخضعت كل شيء لإرادتها وأهوائها، ومؤشر هذه الحالة الخطيرة في الدول ذات النظم الجمهورية أو الديمقراطية أمران: محاولة توريث الحكم للأبناء، كما حصل في مصر مع محاولة توريث الرئيس ابنه[1]، والمؤشر الثاني على هذه الحالة المرضية المزمنة للأنظمة الحاكمة هو تجاوز الإرادة الشعبية من خلال التلاعب بالانتخابات وتزويرها لصالح النظام[2].

فعند إمعان النظر في خارطة الحراك بعد عامين من حصوله في الوطن العربي، يتبين أن البعد السياسي كان من أقوى الأسباب في قيامه، وهو موجة ديمقراطية جديدة، يمكن الاستشهاد لها بسقوط أنظمة قهرية في كل من تونس ومصر وليبيا واليمن، مما دفع المنطقة العربية كلها نحو الخروج من نظام متكامل متهالك ذي أشكال متنوعة من التسلط الذي حكم المنطقة لعقود طويلة تحت غطاءات متنوعة لا معنى لها، لتدخل المنطقة العربية في مرحلة انتقالية طويلة ومعقدة، تسعى من خلالها إلى تلمس الديمقراطية[3].

1)في مصر حاول الحزب الحاكم المتمثل في شخص حسني مبارك توريث الحكم لابن جمال مبارك، وفي الجزائر حاولت الدائرة المحيطة بالرئيس عبد العزيز بوتفليقة –الذي كان يوضع على كرسي متحرك– ترشيحه للعهدة الخامسة، في مسرحية هزلية.

2)ينظر سيف اسماعيل: المطالب الشعبية في الثورات،مقال بشهرية الشرق الأوسط، عمان الأردن، ط1، 2011/ ص26،27.

3) حسن كرّيم: الربيع العربي وعملية الانتقال إلى الديمقراطية، مقال بمجلة الشبكة العربية لدراسة الديمقراطية الربيع العربي ثورات الخلاص من الاستبداد، دار شرق الكتاب، بيروت، ط1، 2013م، ص12، 13.

وقد صاحب هذه التحولات التي شهدها الوطن العربي كتابات عديدة تدلل لهذه التصرفات من الأمة، وتؤطر لها مقاصديا، منها: فقه الثورة للريسوني، وفقه التغير تناوله الشيخ يوسف القرضاي كمحور ضمن كتابه السياسة الشرعية في ضوء مقاصد الشريعة، وغيرهما من الكتب، قصد فسح الطريق أمام الأمة لاسترجاع أدوارها الريادية، ومركزيتها في التغيير والتدبير، وقد مضت قرون في الكلام عن الحاكم ووجباته وسياسته الشرعية المفتقدة للشرعية السياسية، وما نتج عنه من تعطيل مصالح الأمة، وفي قمة هذه المصالح، الشهود الحضاري، وهي المسؤولية التي حملتها الأمة بمقتضى وسطيتها التي امتدحها الله بها، قال تعالى:﴿ **وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً**﴾[1].

فالأمة الوسط كما يقول البعض: "هي تلك التي تعي سر وجودها، وعلة إيجادها، هي تلك التي تنهض بما تملك من أدوات ثقافية وحضارية واجتماعية لتنقذ نفسها من طبائع القصور والتقصير، وتبلغ الذروة في إقامة حياة الحق العدل، ويكون ذلك بتجاوز مرحلة الوهن الحضاري، والخوف الثقافي، والقصور الأخلاقي، وهي الأمة التي تنهض بذاتها لتعطف على غيرها بريح طيبة، وسخاوة نفس، دون تطلع أو إشراف نفس"[2]، والمفهوم القرآني لا يعطي المسلمين هذا الوصف جزافا بدون مقال على وجه المحاباة، بل لا بد من شروط موضوعية في غاية الأهمية تضمن للأمة مكانتها بين الأمم، ودورها في دعوة غيرها إلى الخير، وعلى رأس هذه الشروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما جاء في الذكر الحكيم.

المطلب الثاني: مفهوم المظاهرات وأهميتها.

نستفتح هذا المطلب بما نقل عن خامس الخلفاء الراشدين:" بأنه تحدث للناس أقضية بقد ما أحدثوا من الفجور"[3]، وربما الكلام عن أنواع الاحتجاجات وصورها مما تتضمنه هذه المقولة الراشدة ولو جزئيا، حيث وجدت في هذا الزمان من وسائل الاحتجاج للمطالبة بالتغيير بقدر ما ابتعد الناس عن الشّرع وأحدثوا من

1)سورة البقرة:جزء الآية 143.

2)عبد الفتاح محمود: فقه التغيير وبناء الأمة الوسط، دار الكتب القطرية الدوحة، ط1، 2016م، ص53.

3)أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي: الاعتصام، ض: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة التوحيد،[د م ط]، ج1، ص49، كما ذكر هذا الأثر في موضعين أخريين ص301، 312.

الشرور، ولعل من أهم صور الاحتجاجات الشعبية: المظاهرات، والاعتصام، والعصيان المدني، وهو ما نحاول بيانه في هذا المطلب في عدة فروع، نخص كل واحد من هذه الأنواع بفرع خاص.

الفرع الأول: مفهوم المظاهرات.

المظاهرات[1] أو التظاهر من المصطلحات المتداولة في الحياة السياسية المعاصرة بقوة، ونقدم في هذا الفرع المعنى اللغوي والاصطلاحي للمصطلح.

أولا: المظاهرات في اللغة، جمع مظاهرة وهي تعني المعاونة والنصرة والمساعدة، فنقول: تظاهر القوم تدابروا كأنه ولى كل واحد منهم ظهره إلى صاحبه، والتظاهر: التعاون والتساعد، واستظهر به: استعان، وظهرت عليه: أعنته، وظاهر فلان فلانا: أعانه، والتظاهرة: التعاون، والمظاهرة: المعاونة، والظهور: الظفر بالشيء والاطلاع عليه، وظهرت عليه: قويت عليه وغلبته، وظهر على السطح: صار فوقه[2]، وفي قوله تعالى:﴿ **فَمَا اسْطَاعُوا أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْباً**﴾[3] أي ما قدروا أن يعلو عليه لارتفاعه، والظهير: العون والمعين، كما في قوله تعالى:﴿ **وَإِن تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ ۖ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ**﴾[4]، أي والملائكة بعد ذلك أعوان، وفي قوله تعالى ﴿**وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ**

1)كما توجد مصطلحات عديدة تتقاطع مع المظاهرات، منها: التجمهر، والتجمع السلمي، والمسيرات الشعبية، على أن البعض يرى أن التجمهر عادة ما يكون نتيجة اتفاق مسبق بين المشاركين فيه، ويكون محدودا ومطالبه اجتماعية، وغالبا ما يكون بقطع الطرق العمومية قصد الإخلال بالنظام العام، وتقييد حركة المواطنين، للفت أنظار السلطة من أجل التكفل بمطالبهم، كما يعتبر البعض أن التجمهر هو الشرارة أو النذير بوقوع الاحتجاجات من مظاهرات وغيرها.

أما التجمع السلمي فهو تجمع عدد معين من الأشخاص خارج الطريق العمومي في فضاء مفتوح أو قاعات، للتعبير عن موقف في قضية معينة، ينظر عبد الله محمد ناصر الخليوي: جريمة الشغب والعقاب عليها في النظامين السعودي والمصري دراسة تأصيلية مقارنة، جامعة نايف، كلية الدراسات العليا، قسم العدالة الجنائية،[د ط]،2008م، ص62.

أمّا المسيرات الشعبية فرغم أنها تتفق مع المظاهرات شكلا، فتختلف معها مضمونا، حيث تطلق المسيرات غالبا على المظاهرات المؤيدة للحكومة وإجراءاتها، ينظر فارس أحمد الديلمي: الحق في التظاهر السلمي في إطار القواعد القانونية الدولية، المؤتمر الأول للجمعية العراقية للمخطوطات، جامعة البصرة وكلية التربية جامعة ديالي ومنظمة الصداقة الدولية السويد، [د م ط]، ص1067.

2)ابن منظور: لسان العرب، مصدر سابق، ص2768.

3)سورة الكهف: الآية 97 .

4)سورة التحريم: جزء الآية 04 .

﴿ **وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيراً**﴾[1] أي مظاهرا لأعداء الله عزّ وجلّ، ولهذا يمكن القول أن معنى العام للتظاهر في القرآن الكريم هو التناصر والتعاون، بشكل جماعي علي أو غير علني لتحقيق نفع للنفس أو الغير تحقق أو لم يتحقق[2].

"والمظاهرة يجوز أن يكون اشتقاقها من الاسم الجامد الظهر، أي صلب الإنسان والبعير، لأن الظهر به قوة الإنسان في المشي والتغلب، وبه قوة البعير في الرحلة والحمل، يقال: بعير ظهير أي قوي على الرحلة،... ويجوز أن يكون الاشتقاق من الظهور، وهو مصدر ضد الخفاء، لأن المرء إذا انتصر على غيره ظهر حاله للناس"[3].

والمتأمل في مادة **ظ هـ ر** في **القرآن الكريم** التي وردت عشرات المرات يجد لها اشتقاقات ثرية متنوعة حيث " تشكل في كل موضع دلالة فريدة بحسب الصيغة الصرفية للمادة اللغوية التي لا يمكن قراءة اللفظة وفهم معناها في غير السياق الذي وجدت فيه، لأن السياق القرآني هو القرينة لمعرفة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي"[4]، كما أنها تحمل معاني لغوية مترابطة ارتباطا استدلاليا، فالمعاونة والنصرة والمساعدة ابتداء، تعتبر أوصافا مناسبة لحصول القوة والبروز في المطلوب، والتي بدورها تثمر النصرة والغلبة والتمكن والظهور، ولعل هذه المعاني اللغوية التي تمثل الجذر اللغوي لهذه المادة يتضمنها التعريف الاصطلاحي للمظاهرة كما سيأتي بيانه.

ثانيا: المظاهرات في الاصطلاح، توجد تعريفات كثيرة للتظاهر السلمي أو المظاهرات، وهي تتراوح بين مطول ممل أو مختصر مخل، وهذه بعضها:

من التعريفات المطولة المتضمنة لمعظم مقومات المظاهرة:" اجتماع مجموعة من الناس توحدهم مطالب سياسية، أو اجتماعية، أو اقتصادية، أو دينية، أو غيرها حيث يحاولون توصيل هذه إلى الجهات المسئولة، وإلى

1)سورة الفرقان: الآية17 .

2)سعد سراج عبد الهادي: موقف القرآن الكريم من التظاهر والمظاهرات دراسة تفسيرية، مجلة كلية الدراسات الإسلامية، جامعة الأزهر ع4، 2021م، ص512.

3)ابن عاشور: التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج10، ص113.

4)مخلد إسماعيل أبو هالة: دلالة مادة (ظهر) ومشتقاتها في القرآن الكريم دراسة لغوية دلالية، مجلة المعيار جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة الجزائر، مج26، ع64، 2022م، ص 86.

جهات الإعلام العالمية، وإلى الرأي العام المحلي والدولي، وقد يكون من ضمن مطالبهم إظهار الاحتجاج على سياسات بعض الدول الخارجية، وغالبا ما يصاحب هذه المظاهرات هتافات ولافتات وشعارات، وربما تكون صامتة مع اللّافتات المكتوبة، كما يمكن أن تكون ثابتة أو متحركة"[1]، وهذا التعريف جاء مطولا رغم اشتماله على أهم المقومات التي تفتقدها أغلب التعريفات، وهو الرغبة في توصيل هذه الأحداث للرأي العام الدولي عن طريق الإعلام المحلي والعالمي، لما له من سلطة ضغط على الحكومات بمقتضى التبعية والاتفاقات الدولية.

وعرفت بأنها:" خروج علني لمجموعة من الناس متعاونين فيما بينهم لتحقيق هدف مشترك"[2]، وهذا التعريف ينطبق أكثر على المظاهرات الخاصة، التي تكون مطالبها تهم شريحة معينة، وهي أقرب إلى الإضراب، وهذا النوع من الظاهرات ليس هو الغالب.

وقيل في حدها بأنها: "وسيلة غير مؤسساتية لمحاولة التأثير على السلطة"[3]، أو"صورة من صور الحسبة والإنكار على الحاكم، وإعلان المخالفة له، وعدم الرضا عن سياسته وسياسات بطانته"[4]، وهذا التعريفان يشملان كل صور الاحتجاج، والتعريف الأخير ينطبق على الاحتجاج في مراحله المتوسطة، كالإضراب والاعتصام، بل هو أقرب إليها من المظاهرة، كون إعلان المخالفة وعدم الرضا هو بداية التمرد أو الانفلات والفوضى.

ثالثا: التعريف المختار للمظاهرة، ويمكن أن نقدم تعريفا للمظاهرة لعله يقترب من المطلوب كما يلي:"خروج عامة الشعب أو بعضه إلى الفضاءات العامة للمطالبة بأهداف معينة، بمختلف الوسائل السلمية"، ويمكن أن نشرح التعريف كما يلي:

1)عبد الله محمد ناصر الخليوي: جريمة الشغب والعقاب عليها في النظامين السعودي والمصري، مرجع سابق، ص64.

2)أنس مصطفى حسين أبو عطا: ضوابط المظاهرات دراسة فقهية، مقال بمجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية/ مج21، ع1، 2005م، 402.

3)أحمد سعدي: مفهوم الاحتجاج عرضه وعرضه من قبل لجنة(أور)، مجلة عدالة الالكترونية، ع6، أكتوبر 2004م، ص1.

4)محمد سعيد الرملاوي: الوسائل المشروعة والممنوعة للمطالبة بالحقوق والحريات دراسة تطبيقية على الواقع المعاصر، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية،[دط] 2013م، ص139.

عامة الشعب أو بعضه: يقصد به جمهور المشاركين في المظاهرات، فيمكن أن يشارك الكل، كما يمكن أن يشارك البعض فقط، وهذا البعض قد ينتمي لفئة معينة، وقد يكون من مختلف مكونات الشعب، ويقصد بالشعب الركن المكون للدولة لا الشعب السياسي فقط، لأن معظم المظاهرات يشارك فيها من ليس لهم حق الانتخاب.

الفضاءات العامة: والمقصود بها الأماكن العمومية التي يستعملها المحتجون عادة، كالطرقات والشوارع والساحات العمومية، وهي صياغة تشمل: المظاهرات المتحركة، والمظاهرات الثابتة، وتخرج المرافق العمومية والأملاك الخاصة.

للمطالبة بأهداف معينة: وهذه هي الغاية من المظاهرات بتعبير وجيز، وهي تدل على تنوع مطالب المظاهرات، فقد تكون أهداف المظاهرة: طلب فعل أو شيء، أو الكف عنه، وقد يكون المطلب: سياسيا، أو اجتماعيا، أو اقتصاديا، داخليا، خارجيا، والمقصود في دراستنا المظاهرات ذات الطابع السياسي.

مختلف الوسائل السلمية: والمراد بها جميع ما يعبر به عن الإرادة ويدخل في نطاق حرية الفكر وحرية التعبير، من أقوال كالهتافات والشعارات التي يرددها المتظاهرون، أو رسوم ولافتات، تجسد معنى معين، ويدخل في الوسائل السلمية أيضا الاستعانة بالتغطية الإعلامية المسموح وهي مظهر من مظاهر حرية العبير لإيصال رسالة المتظاهرين للمخاطبين بها، وهي السلطة أو من يمثلها، ولجذب مزيد من التأييد الداخلي والضغط الخارجي، لذا يمكن أن نخلص بعد التعريف اللغوي والاصطلاحي للمظاهرة إلى ما يلي:

1- أن المقومات الأساسية للمظاهرة وخصائصها الرئيسية مستمدة من المعاني اللغوية لها، **الظهور والبروز** يشير إلى وصف العلنية في المظاهرة ، و**النصرة والتعاون** يوحي بالتضامن في السلوك والهدف الجماعي، و**التفشي والانتشار** موجود في المظاهرة خصوصا مع اعتماد وسائل الإعلام وحضورها وحرصها على إذاعة الأحداث ونشرها، ما يعبر عن قوة المظاهرة وصداها، كمعنى لغوي أصيل.

2- أن معظم التعريفات الاصطلاحية لم تتفق على معنى واحد للمظاهرة، ولعل مرد ذلك يرجع إلى كثرة المصطلحات المستعملة في الموضوع والتداخل الكبير بينها، خصوصا عند استمرارها، كالمسيرة، والتجمهر، والوقفة، والتجمع، والإضراب، والاعتصام، والعصيان، والحراك، ويمكن أن نضيف إليها الثورة، والانتفاضة، كشكل من أشكال الاحتجاج سلميا كان أو غير سلمي، كما أن الخلفيات الفكرية للباحث تؤثر على اختياراته في الموضوع، ويظهر هذا جليا في موقف الفقهاء من التظاهر السلمي، حيث يذهب التيار السلفي عموما إلى المنع، ما يفسر تعريفها عند البعض بالخروج عن الحاكم أو هي صورة من صوره، بينما يذهب غيرهم إلى الجواز، معتبرين ذلك من مظاهر حرية التعبير التي كفلتها الشريعة، وتوافق عليها الحاكم والمحكوم في الدستور، ولهذه الأسباب اخترت استعمال الاحتجاج السلمي بدل التظاهر، لأن الاحتجاج يشمل جميع الصور والأشكال مادام متصفا بطابع السلمية.

الفرع الثاني: أهمية المظاهرات.

تكتسي المظاهرات أهمية بالغة في الحياة السياسية للشعوب والدول على حد سواء، على الصعيدين الداخلي والخارجي، وتتجلى هذه الأهمية في عدة مناحي، نشير إلى بعضها:

أولا: المظاهرات السلمية حق من حقوق الإنسان وحرية من حرياته، يعد هذا الحق أحد حقوق الإنسان وهو حق للفرد والمواطن، ومجموعة هذه الحقوق غايتها سلامة الكيان المادي والمعنوي للإنسان، وتضم عددا من الحقوق منها: الاعتراف للفرد بالشخصية القانونية وعدم الخضوع للتعذيب، وحرية التنقل وحرية الرأي والتعبير، وحرية الاجتماع، وحرية الفكر وحرية تكوين الجمعيات، والحق المشاركة في إدارة الشؤون العامة، وحق الملكية، وحرمة الحياة الخاصة وغيرها من الحقوق التي أكدت عليها الإعلانات والمواثيق الدولية المتلاحقة، ونظمتها القوانين الوطنية وأكدت عليها[1].

ثانيا: المظاهرات السلمية تجسيد لمبادئ الديمقراطية المباشرة، وجزأ لا يتجزأ من الحراك السياسي، فإذا كانت الديمقراطية المباشرة متعذرة للأسباب العملية الواقعية، فإن المظاهرات التي تلجأ إليها الشعوب متجاوزة

1) فارس أحمد الديلمي: الحق في التظاهر السلمي في إطار القواعد القانونية الدولية، مرجع سابق، ص1065.

الهيئات النيابية التي عجزت عن تمثيل الأمة، مطالبة بحقوقها المسلوبة، وأدوارها المغصوبة، تمثل خيار استراتيجيا، وانتخابا جماعيا، ومشاركة فعلية، وتعبيرا ديمقراطيا في قمته، متجاوزا حدود صناديق الاقتراع والتصويت، التي طالما انتهت إرادة الشعوب عندها.

ثالثا: المظاهرات السلمية بوصلة للرأي العام الداخلي والعالمي، يعتبر التظاهر من أقوى الحقوق والحريات التي تعبر عن مدى نضج الرأي العام وفاعليته وصحوته، لأن الإنسان مؤتمن على نفسه[1]، وهي من أبرز وسائل تعبير الشعوب عن إرادتها حرة، لأن الهدف منها إشعار القادة والحكومات بضرورة المراجعة والتغيير قبل المحاسبة، لأن المظاهرات معارضة سياسية من خارج السلطة والأحزاب، وإن كانت مشاركة الأحزاب مسموح بها، ولا يقتصر دور المظاهرات في بلورة الرأي العام على الصعيد الداخلي فقط، فقد تكون المظاهرة ذات بعد خارجي محض، كإسماع الرأي العام العالمي، كما حصل في مظاهرات 11ديسمبر 1960م أيام الثورة المباركة[2].

فلقد كان لهذه المظاهرات أهمية قصوى في بلورة الرأي الدولي على عدالة القضية الجزائرية، وحشده على نصرتها، كما كانت هذه المظاهرات معينا للحركات التحررية، وكما في المظاهرات الداعمة للقضية الفلسطينية التي عرفتها معظم العواصم العالمية المنددة بحرب الإبادة الممنهجة على إخواننا في غزة، المستنكرة للصمت الدولي المطبق على ما يرتكبه المحتل المجرم الغاصب على شعب أعزل، متجاوزا القوانين والمواثيق الدولية، منتهكا لكل القيم الإنسانية، طالبين من الأمم المتحدة وأجهزتها المتواطئة وكل المنظمات الدولية التدخل الفوري لوقف عملية التطهير العرقي.

1) أحمد عبد الحميد الهندي: حق التظاهر السلمي في القانون الدولي مقارنا بالأنظمة الداخلية، (رسالة دكتوراه)، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، مصر، 2015، ص1.

2)عرف الشعب الجزائري أيام الثورة وقبلها كل أشكال الاحتجاج وأنواعه، ما يدل على عمق الوعي السياسي والحضاري، والنضج العام للشعب الجزائري، وهي مسيرة حافلة من النضال، وإرث تاريخي لا مثيل، كمظاهرات 8ماي 1945، وإضراب ثمانية أيام من 28جانفي إلى 4فيفري تأكيدا على دعم والتفاف الشعب حول الثورة، ومظاهرات 11ديسمبر 1960المطالبة بالاستقلال والحرية، ومظاهرات 17أكتوبر 1961م التي قامت بها الجالية الجزائرية بفرنسا تأكيد على المطالب المشروعة، ودلالة على وحدة الشعب والثورة داخليا وخارجيا، ما يستوجب على الدولة اليوم دسترة المظاهرات كخيار ثوري، ونهج إصلاحي، وآلية ديمقراطية.

المطلب الثالث: المصطلحات المشابهة للمظاهرات.

كما ذكرنا سابقا تتعدد أشكال الاحتجاجات، وتتعدد أهدافها، وقد تتطور من صورة إلى أخرى، ما يجعل المفكرين و المتتبعين للأحداث أحيانا يختلفون في توصيف المشهد وتوظيف المصطلح، ما يستدعي بيان أهم المصطلحات التي تتقاطع مع المظاهرات كالاعتصام والعصيان المدني، وهو ما نحاول بيانه في هذا المطلب، من خلال تخصيص كل مصطلح بفرع مستقل.

الفرع الأول: مفهوم الاعتصام.

أولا: الاعتصام لغة، من عَصَم يَعصِم عصما بمعنى منع، وهذا هو الأصل في كلام العرب، وتأتي بمعنى وقى، والعِصمة بالكسر المنع، ويقال أصلها الربط ثم صارت بمعنى، المنع، والاعتصام: الاستمساك بالشيء ومنه قوله تعالى:﴿**وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُواْ**﴾[1] أي تمسكوا بعهد الله[2]، وعصمه الله وقاه، وفي التنزيل﴿**قَالَ سَآوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ ۚ قَالَ لاَ عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللّهِ إِلاَّ مَن رَّحِمَ**﴾[3] أي لا مانع من الله إلا من رحم[4]، والاعتصام افتعال من عصم، وهو طلب ما يعصم أي يمنع[5]، وفي قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ رَاوَدتُّهُ عَن نَّفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ**﴾[6]أي امتنع، وسمية العصمة عصمة لأنها تمنع من ارتكاب المعصية، وقيل استعصم استعصى[7]، فالمعاني الغوية للاعتصام تشمل: المنع والحفظ والمسك، والأفعال عصم واعتصم واستعصم، الأول متعدي والأخيرين لازمين.

---

1)سورة آل عمران: جزء الآية103.

2)الزبيدي: تاج العروس، مصدر سابق، ج33، 97، 101.

3)سورة هود: جزء الآية43.

4)القرطبي: أحكام القرآن، مصدر سابق، ج11، ص124.

5)ابن عاشور: التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج4، ص31.

6)سورة يوسف: جزء الآية32.

7)المرجع السابق، ج11، ص339.

ثانيا: الاعتصام اصطلاحا، عرف الاعتصام بعدة تعريفات نذكر بعضها:

فعرف بأنه:"إصرار فرد أو مجموعة من الأفراد تربطهم رابطة معينة على الامتناع عن مغادرة مكان معين إلا بعد تحقيق مطالب معينة"[1].

عرف بأنه:"امتناع فرد أو مجموعة من الأفراد تربطهم رابطة معينة عن مغادرة مكان معين إلا بعد تحقيق مطالب معينة، وغالبا ما يكون مصحوبا بالامتناع عن القيام بعمل"[2].

وبالنظر إلى هذين التعريفين نجد بينها تقاربا في المبنى والمعنى، حيث احتوت على ذكر ثلاث أركان للاعتصام: وجود شخص أو مجموعة من الأشخاص، لزومهم مكانا معينا، والإصرار على تحقيق المطالب، والذي يظهر أن الاعتصام في المجال السياسي أوسع من هذه الشروط، حيث يكون عدد المعتصمين أكثر من شخص أو مجموعة من الأشخاص، والذي يميزه عن المظاهرة كفرق جوهري بينهما، أن المظاهرات الأصل فيها أن تكون لفترة محددة من الوقت ولو تكررت كل يوم، بينما الاعتصام أن يبقى مستمرا ليلا ونهارا حتى تحقيق المطالب كليا أو جزئيا عن طريق التفاوض والحوار، أو فضه بالقوة إذا رأت السلطة أن بقاءه يهدد الأمن أو النظام العام، حيث يأخذ شكل المبيت في ميادين الاعتصام ونصب الخيام علامة فارقة، وعادة لا يصير المحتجون إلى الاعتصام إلا إذا وصلت الأمور إلى طريق مسدود، ولم تأتي وسائل الاحتجاج الأخرى ثمارها، فهو حالة وسط بين التظاهر والعصيان المدني.

ثالثا: التعريف المختار، ولذلك يمكن أن نعرف الاعتصام كما يلي:"لزوم الكثير من المحتجين سلميا فضاء عاما حتى تتحقق أهدافهم "، والمقصود باللزوم البقاء الدائم في مكان الاعتصام، أما الكثرة فهي العدد الهائل والحضور الشعبي الواسع الذي تحسب له السلطة حسابه، وهو يمثل عامل القوة في الاعتصام، أما الفضاء العام فهو ميدان الاعتصام احترازا عن الأملاك الخاصة، التي يعتبر المساس بها نوع من العدوان على حقوق الغير، وفيه احتراز من الاعتصام داخل المؤسسات والمرافق ولو كانت عامة لأنها تفقد الاعتصام معناه وجداه، ولأن

1) عبد الله محمد ناصر الخليوي: جريمة الشغب والعقاب عليها في النظامين السعودي والمصري، مرجع سابق، ص68.
2) محمد سعيد الرملاوي: الوسائل المشروعة والممنوعة للمطالبة بالحقوق والحريات، ص219.

الفضاء العام فيه شبهة الملك للمعتصمين، فجاز لهم الانتفاع به على هذا الوجه، كما يجب أن تتقيد هذه الحركة بالسلمية كشرط جوهري، فالاعتصام له عدة صور قد يكون فرديا أو جماعيا، وقد يكون مؤقتا أو مفتوحا، وقد يكون سلميا أو عدائيا إذا انفلتت الأمور، والمراد به في دراستنا الاعتصام السلمي الذي يجسده عدد هائل من الشعب في الساحات والشوارع والميادين للمطالبة بالحقوق والحريات السياسية المشروعة.

الفرع الثاني: العصيان المدني وشروطه.

يعتبر العصيان المدني من أشكال الاحتجاجات التي يعتمدها المواطنون تعبيرا عن رفضهم لسياسية الحكومة، ونبين في هذا الفرع مدلوله اللغوي والاصطلاحي وشروطه.

أولا: العصيان المدني لغة، خلاف الطاعة، والامتناع عن الانقياد، وهو اسم من عصى يعصيه، والجمع عصاة وعاصون، عصى العبد ربّه إذا خالف أمره، وعصى فلان أميرة يعصيه عَصيا وعِصيانا ومعصية إذا لم يطعه فهو عاص وعَصِيٌّ، وورد هذا الاسم في التنزيل مرة [1]، قال تعالى:﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ ۚ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ**﴾[2]، والعصيان الامتناع عن الانقياد، وأصله من عَصَت النواة: صلبت واشتدت، وجمعه المعاصي[3].

ثانيا: العصيان المدني اصطلاحا، عرف بعدة تعريفات منها:

هو:"وسيلة سلمية استثنائية هادفة مكفولة دستوريا[4]، تتضمن مخالفة صريحة لبعض الأنظمة والقوانين النافذة، بغية إجبار السلطات الحاكمة على الانصياع لمطالب المحتجين الشرعية"[1].

1)ابن منظور: لسان العرب، مصدر سابق، ص2981، 2982.

2)سورة الحجرات: جزء الآية07.

3)أبو الثناء شهاب الدين محمور بن عبد الله الآلّوسي البغدادي: روح المعاني في تفسير القرءان العظيم والسبع المثاني، عياش الحاج أحمد، عمار بكور، مؤسسة الرسالة بيروت، ط1، 2010م، ج25، ص362/ القرطبي: الجامع، مصدر سابق، ج19، ص372.

4)لا يوافق الباحث على كونها مكفولة دستوريا على إطلاقه، فالدستور لا يشرع مخالفة النظم والقوانين، ولعله يقصد معنى لآخر، كرفع العقاب في بعض الحالات التي ينص عليها القانون.

أو هو:"حركة مقاومة ضد دولة أو سلطة صاحبة سيادة على أرض العصيان المدني وأفراده، وهو حالة من المقاومة السلبية تتمثل بالامتناع عن القيام بالأعمال والمهمات، أو عدم السماح للسلطات بممارسة دورها ومهماتها كالجباية والأمن والإدارة"[2].

كما عرف بأنه:"عمل أو سلسلة أعمال يكون القيام بها عمدا على سبيل التحدي للسلطات المدنية من أجل الوصول إلى هدف معلن، وهو شكل من أشكال المقاومة السلبية التي لا تصل إلى حد العنف والتمرد، ولا تقتصر على تظاهرات متفرقة ومعزولة يقوم بها الأفراد والجماعات"[3]، وهذه التعريفات تشترك في المفهوم العام للعصيان المدني، رغم أن التعريف الأول أجودها، حيث استهل صاحبه بكونه وسيلة سلميا استثنائية هادفة، أو مقاومة سلبية كما جاء في التعريفين الأخيرين، وفي أحيان كثيرة يشتمل العصيان على الإضراب عن العمل، وغلق المحلات التجارية، وتعطيل الكثير من الخدمات، والمنع من الدخول إلى المؤسسات العمومية، وغيرها من الوسائل السلمية التي فيها نوع من التعدي الخفيف على القانون، ولكون العصيان المدني أسلوب احتجاجي تصعيدي، أو المرحلة الأخيرة من الاحتجاج السلمي، لا بد أن يتقيد بعدة شروط، يمكن إجمالها كما يلي.

ثالثا: شروط العصيان المدني.

1- التقيد بالسلمية، يجب أن يلتزم المحتجون بالسلمية، وأن يبتعدوا عن جميع أعمال الشغب والعنف والتخريب والمساس بالممتلكات الخاصة والعامة، ولا يهددوا باستعمالها، لأن اللجوء إلى العصيان تعبير عن تأزم الأوضاع واتساع الهوة بين الجانبين، فلا يمكن أن يجر تعنت السلطة إلى فقدان الأعصاب، والتحول إلى الفوضى، وتخريب الممتلكات، ومتى خرج العصيان عن هذا المسار افتقد للشرعية.

1)جميل عودة: العصيان المدني مفهومه وشروطه وأهدافه، مقال مؤسسة الإمام الشيرازي العالمية للدراسات والبحوث، 2011م، موقع www.alshiraionline.org.

2)علي الشمري: الصراع الاجتماعي والتغيير السلمي أساليبه ومراحله ونماذجه، مقال بمجلة النبأ، ع67،68، أغسطس 2002م، موقع http://annabaa.org

3)المرجع السابق.

2- اعتبار العصيان المدني حالة استثنائية، فالأصل في الاحتجاج المظاهرات وهي استثناء، وكأن العصيان المدني استثناء عن الاستثناء وقياس عليها، أو كما يقول علماء الأصول القياس على الرخصة، فلا يصار إليه إلا إذا استنفذت جميع الوسائل، كما يجب أن لا يشكل العصيان خطرا حقيقيا على أمن الدولة ونظامها العام، أو تعديا على حقوق الغير، وعادة ما يكون العصيان في القضايا الكبرى التي تهم شريحة واسعة من الشعب، أو الشعب كله، كما في حالة الاحتجاج على الزيادات الكبيرة في المواد الغذائية الأساسية، أو في حالة المطالبة بتغيير النظام ورحيله.

3- مشروعيه الأهداف ووضوحها، من الشروط الضرورية في العصيان المدني أن تكون أهدافه مشروعة ممكنة، فلا يمكن المطالبة بالمستحيلات أو العفو عن المجرمين، لذا يفضل أن تكون مطالب العصيان المدني واضحة مكتوبة، حتى تتمكن السلطات من الاطلاع عليها ودراستها والرد عليها بجدية، لذا يجب أن تكون للمحتجين قيادة تتكلم باسمهم وتفاوض لصالحهم، لأنه أحيانا لا تتحقق جميع المطالب دفعة واحدة.

وبعد بيان لأنواع الاحتجاجات السلمية من خلال أنماط الممارسة له، ننتقل لبيان موقف الفقهاء المعاصرين منه.

المبحث الثاني: حكم الاحتجاجات السلمية في الفقه الإسلامي.

تعتبر الاحتجاجات السلمية بمختلف أنواعها من المسائل التي اختلف حولها الفقهاء، خصوصا مع الأحداث التي شهدتها المنطقة العربية، حيث ذهب الكثير من العلماء إلى اعتبار الاحتجاجات من الوسائل العصرية المتاحة أمام شعوب الأمة، التي يمكن اعتمادها في طريق التغيير بضوابط محدد، وهي مظهر من مظاهر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي خوطبت به الأمة في القرآن الكريم، بل أنها تجسد واحدة من السنن كونية التي ذكرها الله عزّ وجل وهي سنة التدافع، بينما ذهب فريق آخر من الفقهاء إلى عد الاحتجاج بجميع أنواعه من صور التقليد الأعمى للكفار، وهو من الأمور المحدثة التي تخالف نهج الكتاب والسنة، واعتبر هذا الرأي هذه الوسائل نوعا من أنواع الخروج عن الحاكم، فالاحتجاج مسألة محدثة يتجاذبها رأيان، وهو ما نبينه في بعض المطالب، نتناول في المطلب الأول تحرير المسألة، ونخصص المطلب الثاني لمذهب القائلين بالجواز، ونخصص المطلب الثالث لمذهب القائلين بالمنع، ونناقش في المطلب الرابع أدلة الرفيقين ونبين الرأي المختار في المسألة.

المطلب الأول: تحرير المسألة.

تعتبر مسألة الاحتجاجات السلمية في الميادين العامة، من النوازل المحدثة التي اجتهد العلماء في بيان حكمها، حيث اختلفت فيها الآراء، وتتعدد حولها الأنظار، وهي من القضايا المهمة التي تتعلق بالمصالح الكبرى للمسلمين، لذا فبيان حكمها يحتاج إلى عالم متخصص وفقيه متمرس، ونحاول تحرير المسألة وتصويرها في فرعيين اثنين.

الفرع الأول:الاحتجاج السلمي من النوازل العصرية.

يعتبر الاحتجاج السلمي بجميع أنواعه من إفرازات الديمقراطية، ظهر في البلدان الإسلامية نتيجة التبعية للغرب التي يعيشها المسلمون في شتى مجالات الحياة، فقد اعترف الغرب لشعوبه بوسائل كثيرة في بيان موقفه من القضايا الكبرى وتصرفات الأنظمة، اعتراضا عليها وتنديدا بها، أو تأييدا لها وموافقة عليها، في شكل

مظاهرات واعتصامات وإضرابات ونحوها، تحت مدلول حق حرية التعبير، والمستجدات في مثل هذا تأتي يوما بعد آخر، وهي بصيغتها وأسلوبها المعاصر تعتبر قضية حادثة لم يعرفها المتقدمون، وأكثر المكتوب فيها هو من نوع المقالات والفتاوى[1].

وهي على حد تعبير البعض:" نازلة من أدهى النوازل، نحاول بعون الله أن نجلي أقوال العلماء فيها، على ما قرره أهل العلم من الأصول والقواعد المستمدة من الوحيين، ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حيي على بينة"[2].

ويقول الريسوني بعد أن ذكر قصور الفكر السلفي عند نقده لفتوى هيئة كبار العلماء في السعودية المانعة للمظاهرات كما سيأتي، وافتقاده إلى الغوص في معاني النصوص، واكتفاؤه بظواهرها:"وهذا الفكر لو رجع إلى المدونات الأصولية التي ناقشت إحدى المقولات الإشكالية باستفاضة، لفهم وفقه طبيعة النص الشرعي، حيث أن أهل الأصول قالوا: النصوص الشرعية متناهية والمستجدات والنوازل غير متناهية، فكي يضبط المتناهي ما لا يتناهي"[3]، وهذا المقولة ذكرها الكثير من علماء الأصول، وهي بذلك تحمل أهل الاجتهاد لشحذ هممهم في مستجدات الأقضية، والمسألة التي بين أيدينا من النوازل التي يكون الفصل فيها من أهل الاجتهاد.

الفرع الثاني: مناط النازلة.

يرى الريسوني كواحد من علماء المقاصد أن بداية البحث في النازلة التي بين أيدينا يبدأ من الرجوع بها إلى دلالتها اللغوية قصد تحقيق المناط[4]، فرغم أن مفردة الاحتجاج لم ترد في القرآن الكريم، فقد وردت اشتقاقاتها التي تجمعها مادة **ح ج ج** في عدة كلمات، كالحجة وحاججتم وتحاجوني وغيرها، وبعد النظر المتأني يحذو العالم إلى تلمس الخيط الرابط بين المعنى اللغوي للنازلة وبين المعاني الاشتقاقية لمادة الكلمات، فيتوصل بعد التأمل أن

1)ينظر سعيد سراج عبد الهادي: موقف القرآن الكريم من التظاهر والمظاهرات، مرجع سابق، ص496، 497.

2)أحمد بن سليمان بن أيوب: حكم المظاهرات في الإسلام، دار الفلاح الفيوم مصر[د م ط]، ص9، 10.

3)الريسوني: فقه الاحتجاج، مرجع سابق، ص14، 15.

4)المقصود بتحقيق المناط هنا البحث عن الأوصاف المشتركة بين الكلمات القرآنية من المادة **ح ج ج**، والنازلة المتمثلة في الاحتجاج، وهي تتمثل في: عرض الرأي وحجته على الخصم، وهي موجودة في الاحتجاج كما أشرنا.

الاحتجاج في معناه العام هو: تعبير نحو خصم بحجة معينة، ما يدل على وجود تقارب في المعنى، واتحاد في الوصف، غير أن الوقفة الاحتجاجية غير المحاورة الاحتجاجية أو الحجاجية، لأنها تنفرد عنها بالانفعال والغضب والصراخ في الفضاء العام جماعة سلميا، لأن الخصم هنا هو صاحب سلطة قوية، لا يستمع للمحتجين بدون ضغط حقيقي، ويعتبر الدلالة اللغوية للنازلة مساحتها أكبر من مساحة الدلالة اللغوية لمادة الكلمة[1].

لذلك لا يتأخر الإمام الريسوني للاستدلال على جواز الاحتجاج من القرآن الكريم في قراءة متأنية، كما سنبينه عند عرض رأي المجيزين وحجتهم في المطلب الموالي.

المطلب الثاني: مذهب القائلين بجواز الاحتجاجات وأدلتهم.

ذهب إلى القول بجواز المظاهرات والاحتجاجات جماعة من الفقهاء المعاصرين، وهيئات علمية معتبرة في العالم الإسلامي، كما بيّنوا مجموعة من الضوابط التي ينبغي أن تتقيد بها الاحتجاجات، واستدلوا على ذلك بعدة بأدلة من المنقول والمعقول، وهو ما نرتبه في الفروع الآتية.

الفرع الأول: القول بجواز الاحتجاج وضوابطه.

أولا: القائلون بجواز الاحتجاج، ذهب عدد كبير من العلماء المعاصرين والهيئات العلمية المعتبرة إلى القول بجواز الاحتجاج، نذكر منهم على سبيل المثال: الشيخ يوسف القرضاوي رحمه الله رئيس الاتحاد العام لعلماء المسلمين سابقا، الدكتور علي جمعة مفتي الديار المصرية، ومفتي ليبيا الشيخ صادق الغرياني، أحمد الريسوني، الشيخ محمد الحسن ولد ددو، الشيخ حاكم المطيري، الشيخ محمد حسّان، الدكتور سليمان بن فهد العودة، وغيرهم من العلماء والشيوخ، والقائمة طويلة، والمراد هنا بيان هذا القول لا إحصاء القائلين به، وهو الرأي الذي تبنته بعض الهيئات العلمية العريقة كلجنة علماء الأزهر، وإن لم تقر مشيخة الأزهر على رأي واحد في

1)المرجع نفسه: ص17، 18.

الموضوع، لذلك لا نعرضه، وأعتقد أن الاجتهاد الفردي المتحرر من قيود السلطة في هذه النازلة أفضل من الاجتهاد الجماعي[1] الذي يكون برعاية السلطة الحاكمة، التي لا تقر هذه التصرفات ابتداء.

يقول الشيخ القرضاوي مجيبا لسائل عن حكم المسيرات والمظاهرات:" فمن حق المسلمين –كغيرهم من سائر البشر– أن يسيروا المسيرات وينشئوا المظاهرات، تعبيرا عن مطالبهم المشروعة، وتبليغا بحجتهم إلى أولي الأمر، وصناع القرار بصوت مسموع لا يمكن تجاهله، فإن صوت الفرد قد لا يسمع، ولكن صوت المجموع أقوى من أن يتجاهل، وكلما كثر المتظاهرون وكان معهم شخصيات لها وزنها كان صوتهم أكثر سماعا، وأشد تأثيرا، لأن إرادة الجماعة أقوى من إرادة الفرد، والمرء ضعيف بمفرده قوي بجماعته[2]، ولهذا قال تعالى:﴿ **وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى ۖ وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۚ وَاتَّقُواْ اللّهَ ۖ إِنَّ اللّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ**﴾[3].

واعتبر علي جمعة كواحد من العلماء في هذا العصر، أن المظاهرات والاعتصامات تخضع في بيان حكمها لمبدأين من قواعد الشريعة، **أولهما:** أنه من القواعد المقررة شرعا أن الأصل في الأفعال نفي الحرج، حتى يدل الدليل على خلافه، وأن الوسائل تأخذ حكم المقاصد، **وثانيهما:** أن الأصل في المظاهرات والاعتصامات الجواز بشرط الخلو من المحاذير الشرعية، وقد تعتريها الأحكام الخمسة بحسب مقصدها ووسيلتها، وحكم المشاركة فيها بحسب حكمها[4].

ويقول الريسوني في قراءة لطيفة ذكية لقوله تعالى:﴿ **لاَّ يُحِبُّ اللّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوَءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلاَّ مَن ظُلِمَ ۚ وَكَانَ اللّهُ سَمِيعاً عَلِيماً** ﴾[5]: "ومفهوم الآية أن من ظلم جائز له أن يفعل ما لا يجوز لغير مظلوم فعله، وجائز

1)وهو خلاف الأصل، لأن الأفضل في هذا العصر الذي كثرت فيه النوازل وتعقدت، الاجتهاد الجماعي الذي ينير بعضه طريق بعض، ويعضده، إلا أن هذه المسألة كمزعزع للنظام لا تسمح فيها الأنظمة إلاّ برأي واحد، وهو عدم الجواز.

2)ينظر الفتوى كاملة بأدلتها موقع سماحة الشيخ يوسف القرضاوي شرعية المظاهرات السلمية.http://www.al-qaradawi.net

3)سورة المائدة: جزء الآية02.

4)علي جمعة: حكم المظاهرات والاعتصامات، فتوى منشورة في07نوفمبر 2016م، http://www.draligomaa.com

5)سورة النّساء: الآية148.

له أن يقول وأن يرفع صوته، وأن يعبر التعبير القوي الذي يبلغ ويوصل مظلمته، فله أن يرفع من سقف احتجاجاته ومن سقف مقاومته للظلم"[1].

ويعتبر الاحتجاج على الظلم مهما كان نوعه نوع من أنواع إنكار المنكر قائلا: "وعلى العموم بالنسبة للتغيير المنكر خاصة الجماعي والاحتجاج الجماعي والمعارضة الجماعية السياسية حتى نقترب من موضوعنا أكثر الذي حرّمه الشّرع، هو استعمال السلاح، وما سوى ذلك من أشكال الاحتجاج والتغيير إذا استوجبت الحالة فذلك جائز، بل قد يكون واجبا"[2].

أمّا الشيخ محمد الحسن الددو فرد في حصة مسجلة على من يعتبر الاحتجاج بأنه فساد في الأرض، وبدعة منكرة، ومشابهة لغير المسلمين، واتباع غير سبيل المؤمنين، بأن كل ذلك لا يصح، وأن جميع أنواع الاحتجاجات مشروعة وهي من إنكار المنكر وهو فريضة ولم تذكر وسيلته، والوسائل تختلف باختلاف المنكرات واختلاف الأوقات، وقد أثبتت وسائل تعارف الناس عليها كفاءتها كتحريك الشارع، إلا أنه يجب أن تنضبط بضوابط الشارع، وأن ما يتعرض له المتظاهرون من الشرطة فهو احتساب عند الله، وليس من إلقاء النفس للتهلكة، ويشمل المظاهرات والإضرابات والعصيان المدني[3].

أما الشيخ حاكم المطيري فقد بين حكم التظاهر نصرة لغزة بأنه واجب بجميع الوسائل، ثم تكلم عن الحكم العام للتظاهر:"بأن هذه المسائل من النوازل التي لا يعرف أحكامها إلا من تصورها على حقيقتها، لأن الحكم عن الشيء فرع عن تصوره ... وتجري عليه الأحكام الشرعية بحسب المقصود من التظاهر"[4]، ويري كما يرى غيره من المجيزين للاحتجاج بأنه لا يبطل مشروعية المظاهرات عدم جدواها، أو ما يترتب عليها.

1)أحمد الريسوني: فقه الاحتجاج والتغيير، مرجع سابق، ص20.

2)المرجع نفسه: ص21.

3)ينظر القناة الرسمية للشيخ محمد الحسن ولد الددو على اليوتيوب، dedewiat@حكم التظاهرات والإضرابات برنامج معالم 3يوم 18جويلية2018م.

4)حاكم المطيري: الإبانة في وجوب المظاهرة والإعانة، فتوى في وجوب نصرة غزة بكل وسيلة، منشورة بتاريخ 18-01-2009م، موقع www.dr-hakem.cpm

وأجاب سليمان العودة سائلا عن حكم المظاهرات، ثم قال بعدها:"والأصل في مثل هذه الأمور الجواز، ولا تحتاج إلى دليل خاص، وقد ورد في السيرة أن المسلمين خرجوا في صفين لما أسلم حمزة وعمر، ولكونه ضعيفا، إنما يغني عنه أنه لا دليل على منع هذا أو تحريمه"[1].

وشارك الشيخ محمد حسان وزوجته في المظاهرات والاعتصامات التي شهدها ميدان التحرير أيّام حكم الرئيس محمد مرسي، ومدح المتظاهرين وأثنى عليهم بأجل العبارات في ما سمي بمليونية الشرعية[2].

إلاّ أن معظم القائلين بجواز الاحتجاجات، لا يبيحونها على إطلاقها، بل يقولون بوجوب أن تنضبط هذه الوسائل بمجموعة من الضوابط الشرعية، وهو ما نشير إليه.

ثانيا: ضوابط الاحتجاج عند القائلين به، ذكر أحد الباحثين سبعة عشرة ضابطا للاحتجاجات المشروعة، نحاول أن نجملها كما يلي:

1- أن تراعى فيها المحافظة على الكليات الخمس، فلا يمكن الاحتجاج بالفساد في الأرض، وإهلاك الحرث والنسل، فكل ما يدخل في هذه المعاني لا يجوز المساس به، لذلك يحضر على المحتجين تخريب الأملاك العامة والخاصة على حد سواء، هذا عن الأموال والممتلكات، وحرمة غيرها من الضروريات من باب أولى، لذلك لا يجوز للمحتجين غلق الطرق بشكل تام لما فيه من فساد عريض،كتفويت الحياة على المرضى، أو غيرها من المصالح الضرورية[3].

2- ضرورة الالتزام بالمبادئ والقيم والأخلاق الإسلامية، وهذا الأمر مطلوب في الاحتجاج وغيره، فلا يجوز الاختلاط والاحتكاك بين الرجال والنساء، أو استعمال شعارات ولافتات تحتوي على قذف أو سب، وغيرها من المحظورات الشرعية، التي لا تجوز في جميع الأحوال.

---

1)ينظر هذه الفتوى على موقع http://ar.islamway.net/fatwaبتاريخ 01-12-2006م.

2)ينظر كلام الشيخ محمد حسّان على قناة الجزيرة مباشر يوتيوب، وقد تراجع بعد ذلك عن تأييد الاحتجاجات، بسبب ما تعرض له من محاكمات واعتداءات على أيدي النظام الجديد شأن الكثير من العلماء والدعاة المضطهدين.

3)ينظر أنس مصطفى حسين أبو عطا: ضوابط المظاهرات دراسة فقهية، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، مج21، ع1، 2005.

3- أن تكون سلمية ذات أهداف مشروعة، فالسلمية شرط ضروري عند القائلين بمشروعية الاحتجاج، وهل هذا الشرط يجب أن يستمر في جميع مراحل الاحتجاج حتى ولو اعتدت قوات الأمن على المحتجين، أم يجوز لهم أن يدافعوا عن أنفسهم بقدر ما يدفعوا عنهم الضرر[1]، كما يجب أن تكون الأهداف مشروعة سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو غيرها، ومن ثم يجب أن تكون منضبطة من أهل العلم، موثقة الأهداف والمنطلقات، فهذه مجمل الضوابط[2].

الفرع الثاني: أدلة القائلين بالجواز.

استدل القائلون بمشروعية الاحتجاج السلمي بنصوص من القرآن الكريم والسنة المطهّرة، وهو ما تشهد له بعض القواعد الفقهية، كما يلي:

أولا: القرآن الكريم، توجد عدة آيات قرآنية تشير بعمومها إلى مشروعية الاحتجاج، بل تنقله من دائرة الإباحة إلى دائرة اللزوم والوجوب الكفائي، منها:

1- إباحة الجهر بالسوء في وجه الظلمة، قال تعالى:﴿**لاَّ يُحِبُّ اللّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوَءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلاَّ مَن ظُلِمَ وَكَانَ اللّهُ سَمِيعاً عَلِيماً**﴾[3]، يقول الشيخ محمد عبده في تفسير هذه الآية:" من ظلم فجهر بالشكوى من ظلمه شارحا مظلمته للحكام أو غير الحكام ممن ترجى نجدته ومساعدته عن إزالة الظلم فلا حرج عليه في هذا الجهر، ولا يكون خارجا عمّا يحبه الله تعالى، لأن الله لا يحب لعباده أن يسكتوا عن الظلم، ويخضعوا للضيم، فإذا تعارضت مفسدة الظلم وهو من قول السوء، ومفسدة السكوت عن الظلم وهو مدعاة لفشوه والاسمرار

1)هذا الشرط في الاحتجاجات من أهم الشروط، واستمراريته في جميع أزمنة الاحتجاج حتى ولو أخذ وقتا طويلا يصعب تحقيقه، لذلك تبقى دراسة هذا الشرط وما يترتب عنه في غاية الأهمية.

2)المرجع السابق والبحث كله في الضوابط/ إسماعيل محمد البريش: المظاهرات السلمية بين المشروعية والابتداع دراسة مقارنة، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، كلية الشريعة الجامعة الأردنية، مجلد41، ع1، 2014م، ص151، 152.

3)سورة النّساء: الآية148.

عليه المؤدي لهلاك الأمم وخراب العمران، كان أخف الضررين مقاومة الظلم بالجهر بالشكوى عنه وبكل الوسائل الممكنة"[1].

وهذه الآية استدل بها الريسوني عل مشروعية الاحتجاج كما أشرت، حيث ركّز على مقصد الجهر بالسوء الذي لا يجوز إلا إذا ظلم الإنسان، وهي تعم جميع صور الظلم، فجاز للشعوب المظلومة إن تجهر بالسوء للحاكم الظالم بيانا لعاقبة الظالمين وشناعة الظلم، ويعتبر أن أصحاب الفكر(السلفي)النصوصي لا يشيرون إلى هذه الحقيقة، ولا يتكلمون عن ظلم الحاكم المستبد، لذلك يجوز الجهر بغضب وبقوة أما الظالم، وإن ترتبت مفاسد غير متيقن بها، فهو جائز وإن وقعت[2].

2- الأمر بالتعاون على البر والتقوى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال تعالى:﴿**وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى ۖ وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۚ وَاتَّقُواْ اللّهَ ۖ إِنَّ اللّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ** ﴾[3] وقال تعالى:﴿**وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾[4]، والآية الأولى خطاب لأهل الإيمان بوجوب التعاون والتآزر على البر والتقوى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي تدعو إليه الآية الثانية وتؤكده نصوص كثيرة من القرآن والسنة توحي بقداسة هذا المبدأ في الشريعة، وأنه من أجلّ صور التعاون على البر والتقوى، والاحتجاجات العامة على الأنظمة المستبدة الظالمة تقضي به عموم هذه الآيات، والسكوت عليها سكوت على المنكر، وهي مدعاة لخراب الدول وهوانها بين الأمم، وقد صرح القرآن الكريم بلعن الذين كفروا من بني إسرائيل على ألسنة أنبيائهم بسبب تركهم هذا الركن الذي يقوم عليه صلاح العباد.

1)محمد رشيد رضا: تفسير المنار، مصدر سابق، ج6، ص5.
2)أحمد الريسوني: فقه الاحتجاج، مرجع سابق، ص22، 23.
3)سورة المائدة: جزء الآية02.
4)سورة آل عمران: الآية104.

ثانيا: السنة المطهرة وفعل الصحابة، وردت نصوص كثيرة في السنة المطهرة تقضي بوجوب تغيير المنكر، وقول كلمة الحق، وصرف الظالم عن ظلمه، وهو ما جسّده الصحابة رضي الله عنهم ومن جاء بعدهم بإحسان، ودليل هذا ما يلي:

1- الأمر بتغيير المنكر، قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث: «**من رأى منكم منكرا فليغره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان**»[1]، ومناسبة هذا الحديث في قصة رجل قام لأحد خلفاء بني أمية لما أراد تقديم الخطبة على صلاة العيد بأن هذا خلاف الهدي النبوي، فشهد له الصحابي الجليل أبو سعيد الخدري بذلك وذكر الحديث، وذكر النووي بعد أن ساق بعض المعاني المستنبطة من الحديث: "ولا يختص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصحاب الولايات بل ذلك جائز لآحاد المسلمين، ثم نقل كلاما لإمام الحرمين: والدليل عليه إجماع المسلمين، فإن غير الولاة في الصدر الأول والعصر الذي يليه كانوا يأمرون الولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر مع تقرير المسلمين إياهم"[2]، ثم ذكر أن القاضي عياض نقل عنه أيضا أنه يسوغ لآحاد الرعية أن يصد مرتكب الكبيرة إن لم يندفع عنها بقوله، وإذا جار ولي الوقت وظهر ظلمه وغشه ولم ينزجر حين زجر عن سوء صنيعه بالقول فلأهل الحل والعقد التواطؤ على خلعه ولو بشهر الأسلحة ونصب الحروب، واعتبر النووي هذا المنحى في خلعه غريبا، وحمله على ما لم يخف منه إثارة مفسدة أعظم منه[3]، فهذا الكلام من هؤلاء الأئمة يرون مشروعية قيام آحاد الأمة في وجه الولاة، فقيام العامة من باب أولى خصوصا إذا تقدمتهم النخبة بالاحتجاج على المطالبة بحقوقهم المغصوبة، راسمة خطة المطالب والمطالبة بالضوابط المذكورة.

1)أخرجه مسلم عن أبي سعيد الخدري: الصحيح، مصدر سابق، كتاب الإيمان، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، ر:78، ج1، ص41.

2)النووي: شرح مسلم، مصدر سابق، ج2، ص23.

3)المرجع نفسه، ج2، ص25، 26.

2- القيام بالقسط ضرب من الجهاد، وقد جاء هذا المعنى في قول النبي صلى الله عليه وسلم: «**سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله**»[1]، وقوله عليه السلام: «**أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر**»[2]، فاعتبر النبي صلى الله عليه وسلم كلمة الحق والعدل عند سلطان جائر من أعظم الجهاد، وأن قائلها إن قضى نحبه من سادة الشهداء، والاحتجاجات المطالبة بالشورى والعدالة، الثائرة على الاستبداد والظلم صورة جماعية للقيام بالقسط، كما توجد أحاديث أخرى صحيحة تدل بعمومها على مشروعية هذا السبيل، كحديث الدين النصيحة، وحديث السفينة وغيرها من نصوص السنة التي توجب على المسلم أن يكون ذا موقف مشرف وحركة إيجابية في الحياة.

وكذلك الأحاديث التي تنهى أصحاب الولايات عن الاحتجاب دون أصحاب الحاجات كما ذكر علي جمعة في استدلاله على مشروعية المظاهرات، معتبرا أن الأصل في طلب الحاجات من الحاكم أنه مشروع، وهو وسيلة تأخذ حكم الغاية كما قرره العلماء[3].

3- فعل الصحابة، ما يستدل به على جواز المظاهرات فعل الصحابة فيهم المبشرون بالجنة، حيث خرج الكثير من الصحابة يوم الجمل للمطالبة بدم عثمان رضي الله عنه، على رأسهم الزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله وعائشة رضي الله عنها، وكان خروجهم للمطالبة بالقصاص من دم عثمان رضي الله عنه، وهو تعبير عن إرادتهم، وضغطا على أمير المؤمنين وخليفتهم الراشد علي ابن أبي طالب رضي الله عنه، ولم ينكر عليهم

1)الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، ت450هـ: المستدرك على الصحيحين، ت: مصطفى عبد القادر عطا، عن جابر بن عبد الله، كتاب معرفة الصحابة، ر:4884، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1990م، ج3، ص215.

2)الترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة: الجامع الصحيح المسمى سنن الترمذي، ت: أحمد شاكر، عن أبي سيد الخدري رضي الله عنه، كتاب الفتن، باب ما جاء أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر، ر2174، شركة مصطفى الحلبي [د ب] ط2، 1978م، ج4، ص441/ ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني: السنن، ت: بشّار عواد معروف، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ر4011، دار الجيل بيروت، ط1، 1998م، ج5، ص486، وصححه الألباني ينظر صحيح سنن الترمذي، مكتبة المعارف الرياض، ط1، 2000م، ج2، ص462، ورواه أحمد والنسائي أن رجلا هو الذي سأل النبي أي الجهاد أفضل؟ فأجابه النبي صلى الله عليه وسلم.

3)علي جمعة: حكم المظاهرات والاعتصامات، فتوى منشورة في07نوفمبر 2016م، http://www.draligomaa.com

ذلك من بداية الأمر، فقد قال لأهل المدينة بأن هؤلاء خرجوا للإصلاح، وقال لهم سأصبر مالم أخف على جماعتكم، وأكف إن كفّوا، وأقتصر على ما قد بلغني، وقد اتفقوا على ذلك[1].

ثالثا: القواعد والمبادئ الفقهية استدل القائلون بمشروعية الاحتجاج بما تقرره قواعد الشريعة وتقضي به مقاصدها ومبادئها، وقد أشرت إلى بعضها خلال عرض أقوال المجيزين، وهذه بعضها:

1- أن الأصل في الأشياء الإباحة، فيرى الشيخ يوسف القرضاوي أن المسيرات من أمور العادات وشؤون الحياة المدنية، والأصل في هذه الأشياء الإباحة، ونفي الحرج حتى يدل الدليل على خلافه، وهو وسيلة، والوسائل تأخذ حكم المقاصد، وهو القول الصحيح الذي اختاره جمهور الفقهاء والأصوليين، فلا حرام إلا ما دل عليه نص صحيح صريح، ومقصد ذلك تضييق دائرة الحرام[2].

2- أن الاحتجاجات من المصالح المرسلة، فالممارسات التي لم ترد في العهد النبوي، ولم تعرف في العهد الراشدي، ولم تكن على زمن القرون الفاضلة تدخل في دائرة المصلحة المرسلة، وهي التي لم يرد دليل من الشرع على اعتبارها أو إلغائها، فيمكن فعلها، بشرط أن لا تكون في أصل العبادة وأن تكون مقيدة بضوابط الشريعة[3]، وجمهور الفقهاء يعتبرون المصلحة دليلا شرعيا، ومن قرأ كتب الفقه وجد مئات الأحكام تعلل بمطلق مصلح تجلب أو ضرر يدفع[4].

كما استدلوا بقاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار وغيرها من المبادئ التي تنير طريق الفتوى في النوازل، وذكروا الكثير من الوقائع التاريخية التي احتشد فيها الناس رفعا لظلم، أو نصرة

1)ينظر ابن الأثير أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن عبد الواحد الشيباني (ت630): الكامل في التاريخ، ت:عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1987م،ج3، ص99، 116.

2)ينظر يوسف القرضاوي شرعية المظاهرات السلمية.http://www.al-qaradawi.net/علي جمعة: حكم المظاهرات والاعتصامات، فتوى منشورة في07نوفمبر 2016م، http://www.draligomaa.com

3)من الكتب الماتعة في الموضوع ضوابط المصلحة للشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، وأصله أطروحة دكتوراه.

4)ينظر يوسف القرضاوي شرعية المظاهرات السلمية، مرجع سابق.

لمظلوم، أو إحقاق لحق، أو إبطال لباطل، لم أوردها حتى لا أحتج بحصول الفعل على مشروعية الفعل، إلّا ما كان من فعل النبي صلى الله عليه وسلم أو صحابته رضي الله عنهم.

المطلب الثالث: مذهب القائلين بحرمة الاحتجاجات وأدلتهم.

تبنى هذا الرأي جماعة من العلماء المعاصرين، وأكثرهم ممن ينتسبون إلى ما يعرف بالمنهج السلفي على اختلاف مدارسهم، سواء في بلاد الحرمين الشريفين، أم في غيرها من بلدان العالم الإسلامي كمصر والجزائر وغيرهما، إلى حرمة الاحتجاجات بجميع أنواعها، معتبرين ذلك من البدع المحرمة ومن التقليد الأعمى للغرب، مستدلين بمجموعة من الأدلة، وهو ما نبينه في بعض الفروع.

الفرع الأول: القائلون بحرمة الاحتجاج.

من أشهر القائلين بحرمة الاحتجاجات الشيخ ابن باز، الشيخ محمد بن صالح العثيمين، والشيخ ناصر الدين الألباني، ومعظم علماء السعودية الذين ينتسبون إلى هيئة كبار العلماء، وهو القول الذي تبناه شيوخ المذهب السلفي في مختلف أرجاء العالم الإسلامي.

يقول ابن باز:" المظاهرات والمسيرات ليست طيبة، ليست من عادة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن اتبعه بإحسان، إنما النصيحة والتوجيه والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتعاون على البر والتقوى، هذه هي الطريقة المتبعة...فالإنكار بالفعل يكون من الإمام ومن الأمير ومن الهيئة التي لها تعليمات تنكر باليد، ومن صاحب البيت على أولاده وأهل بيته، أمّا أفراد الناس إذا أنكروا باليد تكون فتنة، وصار النزاع وثار القتال والفرقة والابتلاء، وتضيع الفائدة ويعظم الشر، فينصح بالقول والتوجيه والترغيب والترهيب"[1].

ويقول الشيخ ابن عثيمين:"إن المظاهرات أمر حادث لم يكن معروفا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولا عهد الخلفاء الراشدين ولا عهد الصحابة رضوان الله عليهم، ثم إن فيه من الفوضى والشغب مما يجعله أمرا ممنوعا حيث يحصل فيه تكسير الزجاج والأبواب وغيرها، ويحصل فيه اختلاط النساء بالرجل والشباب بالشيوخ وما

1)أحمد بن سليمان بن أيوب: حكم المظاهرات في الإسلام، دار الفلاح الفيوم، [د م ط] ص180.

أشبه من المفاسد والمنكرات... ولذلك نرى المظاهرات أمر منكر، وأما قولهم إنها سلمية فقد تكون في أول الأمر، ثم تكون تخريبا بعد ذلك"[1].

ويقول الشيخ الألباني بالحرمة بعد أن ذكر مجموعة من الأدلة:" لذا أقول عن التظاهرات التي تقع في بعض البلاد الإسلامية أصلا هذا خروج عن المسلمين، وتشبيه بالكفار الذين أمرنا بمخالفتهم، لأنها لم تكن من الهدي النبوي ولا أصحابه رضي الله عنهم"[2].

ويقول الشيخ فركوس:" وعليه فإن الإضرابات والاعتصام والمظاهرات وسائر أساليب الديمقراطية هي من عادات الكفار، وطرق تعاملهم مع حكوماتهم ، وليست من الدين الإسلامي في شيء، وليس من أعمال أهل الإيمان المطالبة بالحقوق بسلوك طريق ترك العمل، ونشر الفوضى وتأييدها، وإثارة الفتن"[3]، ثم يبن بعدها أن طريق المطالبة بالحقوق المشروعة هو مراجعة ولاة الأمور بالطرق المشروعة، فإن تحقق المطلوب فذلك من فضل الله عز وجل، وإن لم يتحقق وجب الصبر والاحتساب.

ونكتفي بهذه الأقوال، التي تكاد تنطلق جميعها من مقدمات واحدة لتقرر نتيجة واحدة، وهي تعبر في الحقيقة على المنهج المتبع عند المنتسبين لهذا التيار المسمى -بالتيار السلفي – وهي مذهب إن صح التعبير معتبر له أسسه ومنطلقاته التي يسير عليها، في تناول الكثير من المسائل المعاصرة المتعلقة بالحكم والسياسة والفكر وغيرها من القضايا.

الفرع الثاني: أدلة القائلين بالمنع.

استدل أصحاب هذا الرأي بنصوص من القرآن الكريم والسنة النبوية والقواعد الفقهية، كما يلي.

---

1)المصدر نفسه ص180.

2) عبد الرحمان بن سعد الشتري: المظاهرات في ميزان الشريعة الإسلامية[د ب]، ط1، 1432هـ، ص147، وقد جمع صاحب الكتاب مجموعة هائلة من الفتاوى المحرمة واستدلالاتهم لكبار العلماء.

3)محمد علي فركوس: في حكم عموم الإضرابات والإعتصامات والمظاهرات فتوى بتاريخ 16جانفي 2006م على موقع https://www.ferkous.app

أولا: النصوص التي توجب الإتباع وتحرم الابتداع، من ذلك:

1- حديث عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:«**من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد**»[1]، فهذا الحديث منه صلى الله عليه وسلم يأمر أمتعه بوجوب الإتباع واجتناب طريق الابتداع، ومن سولت له نفسه فعل ذلك فعمله مردود عليه، وبين الإمام النووي المقصود بالرد هنا، بأنه باطل غير معتد به، وهو قاعدة عظيمة من قواعد الإسلام، وهو صريح في رد كل البدع والمخترعات[2].

2 – حديث العرباض بن سارية وفيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعضهم موعظة بليغة، ثم طلبوا منه وصية، فقال صلى الله عليه وسلم:«**أوصيكم بتقوى الله، والسمع والطاعة، وإن عبدا حبشيا، فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافا كثيرا، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين ، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة**»[3]، والدلالة في هذا الحديث على المراد من وجهين، أولهما: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أوصانا أن نتمسك بسنته وسنة الخلفاء الراشدين، والاحتجاج بالطرق الحديثة ليس من سنته ولا سنة خلفائه، وإنما هي من سنن أعدائه، وثانيهما: التحذير من محدثات الأمور، وهو نص عام يشمل هذه الوسائل التي يراد منها تقليد الكفار.

ثانيا: وجوب طاعة الأمير والصبر عنه ولو جار وظلم، فقد وردت أحاديث كثيرة، بأساليب متنوعة، تأمر الرعية بلزوم طاعة الأمراء وإن جاروا، وأخذوا الأموال وجلدوا الظهور، وتنهى عن الخروج عنهم، منها:

1- حديث حذيفة بن اليمان، وجاء فيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:«**يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهدي، ولا يستنون بسنتي، وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس، قال:**

1)البخاري: الصحيح، مصدر سابق، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور، ر2697، ج2، ص267 /مسلم: الصحيح مصدر سابق، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور، ر1718، ج2، ص821.

2)النووي: شرح مسلم، مصدر سابق، ج12، ص16

3)صححه الألباني : صحيح سنن أبي داود لسليمان بن الأشعث السجستاني: ، كتاب السنة، باب لزوم السنة، ر4607، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1998م، ج3، ص117ن 118/ وروى النسائي عن جابر بن عبد الله شطره وشر الأمور محدثاتها إلخ، كتاب صلاة العيدين كيف الخطبة، ر158/ وروى ابن ماجة عن عبد الله بن مسعود شطره، ألا وأيّاكم ومحدثات الأمور، باب اجتناب البدع والجدل، ر46.

قلت: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك،؟ قال: تسمع وتطيع للأمير، وإن ضرب ظهرك، وأخذ مالك فاسمع وأطع»[1].

2– حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم:«**إنكم سترون بعدي أثرة وأمورا تنكرونها، قالوا فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: أدوا إليهم حقّهم، وسلوا الله حقّكم**»[2]، وفي رواية مسلم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**اسمعوا وأطيعوا، فإنما عليهم ما حمّلوا وعليكم ما حمّلتم**»[3].

3– حديث ابن عباس رضي الله عنهما، عن النّبي صلى الله عليه وسلم قال:«**من كره من أميره شيئًا فليصبر، فإنه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية** »[4]، فدلت هذه الأحاديث على ترك الخروج على الأئمة وإن وصل جورهم إلى غصب الأموال وجلد الظهور، وألا يشق عصا المسلمين، وألّا يتسبب في سفك الدماء وهتك الحريم، إلا أن يكفر الإمام ويظهر خلاف دعوة الإسلام[5]، فالاحتجاجات على الراعي بأساليب الديمقراطية الغربية، خلاف الهدي النبوي، ونوع من الخروج والمنازعة التي نهت عنها هذه النصوص النبوية.

5– حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: دعانا النّبي صلى الله عليه وسلم فبايعناه فقال فيما أخذ علينا :«**أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع**

1)رواه مسلم: الصحيح، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند الفتن، ر1847، ج2، ص897.

2)البخاري: الصحيح، مصدر سابق، كتاب الفتن، باب سترون بعدي أمورا تنكرونها، ر7052، ج4، ص313.

3) مسلم: الصحيح مصدر سابق، كتاب الإمارة، باب في طاعة الأمراء وإن منعوا الحقوق، ر1846، ج2، ص897.

4)البخاري: الصحيح واللفظ له، مصدر سابق، كتاب الفتن، باب سترون بعدي أمورا تنكرونها، ر7053، ج4، ص313 /مسلم: الصحيح، مصدر سابق، كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر، ر1849، ج2، ص898.

5) ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك: شرح صحيح البخاري، مكتبة الرشد الرياض،[د ت ط]، ج10، ص7/ ينظر أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: فتح الباري، مصدر سابق، ج13، ص11.

الأمر أهله، إلا أن ترو كفرا بواحا، عندكم من الله فيه برهان»[1]، والمتأمل في هذه الأحاديث الصحيحة يرى أنها تتفق في المعنى العام من وجوب طاعة الأمراء والحكّام وإن جاروا، وذكر الإمام النووي أن العلماء قالوا: تجب طاعة ولاة الأمور فيما يشق وتكرهه النفوس وغيره مما ليس بمعصية، فإن كانت معصية فلا سمع ولا طاعة، والأثرة هي الاستئثار والاختصاص بأمور الدنيا عليكم، أي اسمعوا وأطيعوا وإن اختص الأمراء بالدنيا، ولم يوصلوكم حقّكم مما عندهم، وهذه الأحاديث في الحث على السمع والطاعة في جميع الأحوال سببها اجتماع كلمة المسلمين، لأن الخلاف سبب لفساد الأحوال، لذلك يرى جماهير أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين أن الإمام لا ينعزل بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق، ولا يخلع ولا يجوز الخروج عليه بذلك، بل يجب وعظه وتخويفه لأحاديث الواردة[2].

ثالثا: النهي عن الفرقة وتقليد الكفار، فتوجد الكثير من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية تنهى المؤمنين عن التفرق والتشبه بالكفار وتقليدهم[3]، منها:

1- قال تعالى:﴿ **وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَاخْتَلَفُواْ مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ ۚ وَأُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾[4]، فهذه الآية ومثلها في القرآن الكريم، ونصوص في السنة النبوية كثيرة تدعوا المسلمين إلى الوحدة والاعتصام بحبل الله عز وجل، ونبذ الفرقة والخصام، الذي يحصل في الاحتجاجات على الحكام، وهو تقليد أعمى لإفرازات الديمقراطية الغربية، وما بني على باطل فهو باطل، والأولى الرجوع إلى كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم.

---

1)البخاري: الصحيح، مصدر سابق، كتاب الفتن، باب سترون بعدي أمورا تنكرونها، ر7056، ج4، ص313 /مسلم: الصحيح مصدر سابق، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، ر1709، ج2، ص893.

2)النووي: المنهاج، مصدر سابق، ج12، ص225، 226.

3)منها حديث أبي سعيد المخرج في الصحيحين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: :«**لتتبعن سَنَنَ من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع، حتى لو سلكوا جحر ضب لسلكتموه، قلنا: يا رسول الله، اليهود والنصارى؟ قال:فمن؟** »، البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، ر3456، ج2، ص492 وطرفه في الحديث ر7320/ مسلم: كتاب العلم، باب إتباع سنن اليهود والنصارى، ر2669، ج2، ص1230.

4)سورة آل عمران: الآية105.

رابعا: الاستدلال بقواعد الشريعة ومبادئها، فتوجد عدة قواعد فقهية تمنع هذه الوسائل، منها:

1- قاعدة سد الذرائع، فالاحتجاجات السلمية في غالب الأوقات تؤول إلى فتن ونزاعات مسلحة وحروب أهلية وانشقاقات خطيرة في الشعب ومؤسسات الدولة، وهي نتائج وخيمة أسفرت عنها الكثير من الوقائع قديما[1] وحديثا، فالمنع من هذه الوسائل سد لباب لباب الفساد والخراب.

2- الضرر لا يزال بضرر مثله أو أشد منه، فليس أحد الضررين أولى بالإزالة من الآخر، ولا شك أن الاحتجاجات إن سلمنا جدلا بجوازها، فما يترتب عليها من أضرار أعظم من ضرر الظلم والجور الذي تتعرض له الشعوب، فكم من أرواح أزهقت، وأعراض انتهكت، وبقي الأمر حلى حاله، فهذه أهم الأدلة التي يستدل بها المانعون[2].

المطلب الرابع: مناقشة أدلة الفريقين والقول المختار.

بعد عرضنا لمذهبي العلماء في المسألة التي بين أيدينا وعرض أهم أدلتهم فيها، نحاول بيان الانتقادات الموجهة لأدلة الفريقين، والرأي المختار في فرعين اثنين.

الفرع الأولى: الانتقادات الموجهة لأدلة الفريقين.

أولا: نقد أدلة المجيزين للاحتجاجات السلمية إجمالا، أهم ما انتقدت به أدلة هذا المذهب أنّ أكثرها صيغ عموم، والعموم لا يفيد القطع، وهو ظن، والظن لا يغني من الحق شيئا، والاستدلال على هذا المنوال تحميل النصوص الشرعية مالا تحتمل، فهي ضرب من القياس الفاسد والاستدلال الباطل، لأنه اجتهاد مع وجود النص، والنص هو وجوب طاعة الأمراء وإن جاروا، وفي مواطن إلّا أن تروا منهم كفرا بواحا عندكم من الله فيه سلطان، وفي روايات ما صلّوا[3]، فالاحتجاج في شكله المعاصر صورة من صور الخروج عن الحاكم الذي

1)لعل من بين نتائج الاحتجاجات الخطيرة قديما مقتل سيدنا عثمان رضي الله عنه.

2)ينظر عبد الرحمان بن سعد الشتري: المظاهرات في ميزان الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص14.

3)أهم ما يتمسك به المانعون كما هو ظاهر من كلامهم قولهم: أن الأدلة التي ساقها المجيزون تتعارض مع الأحاديث الصحيحة الصريحة في طاعة الأمراء وإن جاروا،

أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم كما مر معنا في الأحاديث الصحيحة بالصبر عليه، وإن جلد الظهر وأخذ المال، وعدم الخروج عنه لما فيه من مساس بوحدة المسلمين وكسر شوكتهم، ثم إن السنة المطهرة بينت طريق الشكوى إلى الحاكم من نفسه، وهي النصيحة التي يقوم بها العلماء ومن في زمرتهم كما أرشدت السنة المطهرة، وليست الدهماء وعوام الناس في الشوارع والميادين العامة، وما يصاحب ذلك من فساد عريض وخراب كبير، وهو ما يقره الواقع.

فالمظاهرات ليست من الطرق المشروعة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل هي من المنكرات، لأنها خلاف هدي السلف الصالح، ولأن أضرارها مثل أو أكثر من أضرار المنكرات التي قامت المظاهرات لأجل إنكارها[1]، لذلك فواجب الرعية مع الأمراء الظالمين عند القائلين بهذا الرأي لا تتعدى أمورا: الصبر عليهم، والاعتذار لهم، وبذل النصيحة إليهم، والدعاء لهم.

والقول بأنها من المصالح المرسلة لغو من الحديث، فهي مصلحة ملغاة لأنها تشبه بصنيع الكفار الذين نهانا الشرع عن تقليدهم وإتباعهم، بل هي بدعة منكرة، وإذا سلمنا بأنها مصلحة، فهي مصلحة ظنية غير متيقنة، والقول بأنها من المباح وهو الأصل في الأشياء، فهي ليست كذلك، لأنها من الأشياء الضارة من عدة وجوه، ففيها تفريق لكلمة المؤمنين ووحدتهم، كما أنها سبب في حصول مفاسد كثيرة من سفك للدماء وخراب للعمران، أمّا القول بأنها مقيدة بضوابط فهي غير موجودة في أرض الواقع، وإن كانت موجودة في نظر العلماء المجيزين لها، فهذه أهم الانتقادات الموجهة لأدلة المجيزين إجمالا كما يراها المانعون، وهي لا تخلو كذلك عن التعقيب، نشير إلى بعضها في العنصر الموالي.

ثانيا: نقد أدلة المانعين للاحتجاجات السلمية إجمالا، لم تسلم أدلة المانعين من النقد، حيث بنو مذهبهم على اعتبار هذه الوسائل بدعة محدثة استدلالا بالأحاديث المانعة من الابتداع كما سبق، وهذا الاستدلال فيه نوع من التجوز، لأن المفهوم الشرعي للبدعة لا يتفق مع قولهم، فليس كل أمر محدث تشمله الأحاديث السابقة، لأن المقصود من البدعة ما كان في الدين، عبادة أم عقيدة، ولم يقل أحد بأن الاحتجاج عبادة، يقول

1) عبد الرحمان بن سعد الشتري: المظاهرات في ميزان الشريعة، مرجع سابق، ص39.

الشيخ يوسف القرضاوي: "ليست البدعة كل ما استحدث بعد وفاته صلى اله عليه وسلم بإطلاق، فقد استحدث المسلمون أشياء كثيرة لم تكن على عهده صلى الله عليه وسلم"[1]، لذلك فالوسائل التي تتماشى وحوائج الناس وتتفق مع مقاصد الشريعة ولا تتعارض معها لا توصف بأنها بدعة.

أما الاستدلال بالمنع من التشبه بالكفار فليس في محله، فالمقصود بما يعتبر من معتقدات وطقوس الكفار، أما ما كان من عاداتهم مما لا يتعارض مع الشرع والعقل والفطرة فهو مباح، فقد اتخذ النبي صلى الله عليه وسلم خاتما يختم به كتبه، وهي من شأن الروم والفرس[2]، ولم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يختلف لباسه عن لباس قومه من الكفار، لأن ذلك من عادات الناس، ودون الفاروق الدواوين ولم تكن معروفة عند المسلمين[3]، وتعامل المسلمون بالدينار الرومي والدرهم الفارسي إلى عهد عبد الملك بن مروان، عندما ضربت النقود الإسلامية[4].

أما الأحاديث المحرمة للخروج عن الحاكم فالمقصود بها الحاكم الشرعي الذي بايعه الناس، وليس الحاكم الذي فرض نفسه على الناس بحد السيف، كما أن المراد بالخروج حمل السلاح وما يترتب عليه من مفاسد كما ذكر الريسوني عند الاستدلال على جواز الاحتجاج، وهو ليس محل نزاع، فلا يمكن إسقاطه على الحناجر التي سلاحها الوحيد الشعارات والهتافات، والمطالبة بشيء من الكرامة.

أما القول بأن الاحتجاجات تترتب عليها مفاسد كثيرة، فلا يمكن تعميمه على جميع الاحتجاجات، بل لا يصح ربط هذه الوسائل بنتائجها، فمعارك الجهاد في مرات عدة لا يكون النصر حليف المؤمنين، ولا يمكن أن نلغي الجهاد لما يترتب عليه من نتائج لا نحبها، لأن الله تعالى تعبدنا ببذل الأسباب، وأما النتائج فمن عنده، وإذا نظرنا اليوم إلى ما تخلفه حوادث المرور من قتل رهيب وإتلاف للممتلكات أضعاف ما يكون في بعض الاحتجاجات، هل يقول أحد بأنه يحرم استعمال هذه المركبات أو هذه الطرقات لما ينتج عنها من أضرار،

1) يوسف القرضاوي: شرعية المظاهرات السلمية، مرجع سابق.
2) إسماعيل محمد البريشي: المظاهرات السلمية بين الشرعية والابتداع، مرجع سابق، ص149.
3) ينظر ابن الأثير: الكامل في التاريخ، مصدر سابق، ج2، ص455.
4) الذهبي: سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج4، ص248.

ولكن قول الحكمة ومقتضى العقل وجوب مراعاة إشارات المرور، والتريث أثناء السياقة، والأخذ بقواعد وأسباب السلامة، وهو ما يقال عن الاحتجاجات أيضا، وجوب التقيد بالضوابط الشرعية.

الفرع الثاني: القول المختار في المسألة.

بعد عرض المذهبين مشفوعين بأدلتهما يتبين أن كلا الفريقين اعتمدا إلى حد بعيد نفس الأدلة فضلا عن طريقة الاستدلال التي اعتمدها المخالف، والذي يظهر في هذه المسألة أن الاختلاف فيها هو امتداد للاختلاف في المنطلقات الفكرية والخلفيات السياسية التي ينتمي لها كل فريق، بل هو امتداد للخلاف القائم حول موقف الشريعة من الديمقراطية، على اعتبار أن الاحتجاجات السلمية من إفرازاتها ولوازمها، فأكثر العلماء المؤيدين للمظاهرات والقائلين بمشروعيتها ينتمون ويمثلون مشروع الإسلام السياسي، أمّا أكثر القائلين بحرمة الاحتجاجات فهم ينتمون إلى التيار السلفي بمختلف مشاربه، وهذه النازلة تصور مدى البعد بين الفريقين، وهو يتجلى أيضا في الكثير من قضايا الراهنة.

والقول الذي نختاره في هذه المسألة هو القول الذي يرى مشروعية الاحتجاج السلمي بضوابطه الشرعية، خصوصا في الدول التي تتبنى نظام الديمقراطية كما هو حال أغلب الدول ، ويشهد لفعالية الاحتجاجات الشعبية السلمية الحراك الشعبي الذي شهدته بلادنا، وقد كان تجسيدا نوعيا للإرادة العامة، ووسيلة حضارية في تقويم السلطة الحاكمة، ولولاه بعد الله عزّ وجلّ لكنا مهزلة وسخرية أمام الناس أجمعين، عندما يحكم الأمة شخص يجلس على كرسي متحرك ، فاقد للإدراك، لا يملك شيئا من أمره، كل ذلك باسم الديمقراطية وصناديق الاقتراع، لا أقول هذا الكلام انتقاصا من الرئيس عليه رحمة الله، فقد أفضى إلى ربه، وكل إنسان ألزمناه طائره بعنقه، ولكن أقول لماذا يفكر البعض منا على هذا النحو؟، أما آن لعهد كتابة ولاية العهد للأجنة في بطون الأمهات أن ينقضي؟، أما آن لأمتنا أن تحيى كباقي الأمم؟، أم أن قدر هذه الأمة المحتوم أن يمارس عليها الاستبداد من الداخل باسم الدين، والظلم من الخارج لأنها أمة مسلمة.

المبحث الثالث:موقف القانون الدولي العام من الاحتجاجات السلمية المطالبة بالحرية.

تعتبر حرية الرأي والتعبير من الحريات الأساسية التي نصت عليها مختلف الوثائق الدولية، والتزمت جميع الدول المصادقة عليها بضمان ممارستها لكل إنسان بغض النظر عن حيثياته، ويعد الحق في التظاهر السلمي كحق مقرر في هذه المواثيق والنصوص الراعية لحقوق الإنسان صورة من صور حرية الرأي والتعبير، وشكلا من أشكاله، وعادة لا تطرح ممارسة هذا الحق لدى الدول في الظروف العادية كجهة ملزمة بضمان هذه الممارسة أي إشكال، خصوصا إذا كان التظاهر مرخصا به، ومحدودا في وقته وفي عدد المشاركين فيه، ولكن الإشكال يطرح وبقوة في حالة إذا لم يكن التظاهر مرخصا به، وخرج عن نطاق التظاهر الهادئ إلى حدود الاعتصام والعصيان المدني، أو ما يسمى بالاحتجاج، -التظاهر المصحوب بالفوضى والاضطراب-، وهو ما نحاول بيانه في هذا المبحث في ثلاثة مطالب، نتناول في المطلب الأول الطبيعة القانونية للاحتجاجات السلمية في القانون الدولي العام، ونخصص المطلب الثاني للحديث حق التجمع السلمي في المنظور الدولي، ونبين في المطلب الثالث موقف القانون الدولي من انتهاك حق التجمع السلمي.

المطلب الأول: الطبيعة القانونية للاحتجاجات السلمية في القانون الدولي العام.

يعتبر مصطلح الاحتجاج من المصطلحات الغريبة عن مفردات الوثائق الدولية لحقوق الإنسان، ولعل عدم استعماله يرجع إلى كونه مصطلحا فضفاضا يستوعب عدة معاني كما بينا، وهو ما يتعارض مع فكرة حقوق الإنسان التي تتسمم بالثبات من جهة، أو حتى لا يفتح باب الفوضى على الدول من جهة ثانية، واستعمل بدله حق التجمع أو التظاهر السلمي، فهل تستوعب حرية أو حق التجمع السلمي فكرة الاحتجاج بجميع أنواعه؟، وهو ما نحاول بحثه في هذا المطلب في بعض الفروع.

الفرع الأول: الطبيعة القانونية للتجمع السلمي في القانون الدولي.

يعتبر التجمع السلمي من الحقوق الوثيقة الصلة بالحق في حرية الرأي والتعبير، بل يعد من أهم صورها، وأي حماية لحرية الرأي والتعبير يجب أن تشمله، وهو يمثل إحدى المقومات الأساسية والمكونات البارزة للنظام

الديمقراطي، المنصوص عليها في العهد الدولي لحقوق الإنسان المدنية والسياسية التي قد تتحول إلى وسيلة قانونية نوعية في مواجهة السلطة دوليا، ورغم أن هذا الحق كفلته مختلف المواثيق والاتفاقيات الدولية والإقليمية فتبقى ممارسته تثير الكثير من الاستفسارات، خصوصا لدى الدول، كونها الجهة المخاطبة بوجوب ضمان ممارسة هذا الحق لعموم الشعب[1].

إن ممارسة هذا الحق تمثل على الأقل مقدمة مجهولة العواقب، وهي ما يعطي الدول صلاحية الموازنة بين الممارسة لهذه الحق من طرف عموم الشعب، والاستقرار كحق من حقوق الدول، وإذا رجعنا إلى الوثائق الدولية المكرسة لحقوق الإنسان، نجدها جميعا تأكيد على قيمة هذا الحق، ووجوب رعايته وصيانته،كونه يمثل أحد القواسم مشتركة بين جميع البشر، رغم ما يوجد بينها من اختلاف، وهو ما اتفق حوله فقهاء القانون الدولي، فحرية ممارسة الحق في التجمع السلمي من القواعد الآمرة التي لا تجوز مخالفتها، ويمكن أن نشير أكثر إلى هذا الحق من خلال الوثائق والتقارير الدولية المتعلقة به.

الفرع الثاني: حق التجمع السلمي في المواثيق الدولية.

بداية الاعتبار لهذا الحق كانت مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فنجده يقرر هذا الحق رغم ما يكتنفه من غموض، حيث نصت **المادة 20ف1**" لكل شخص الحق في حرية الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية"، ويأخذ على هذه المادة أن صياغتها ركيكة، والأولى التعبير بالاجتماعات السلمية، فهذه هي المادة الوحيدة التي تقرر هذا الحق، ويظهر من صياغة المادة أن المقصود أمران، الأول: هو الحق في إنشاء الجمعيات والمشاركة فيها، والثاني: المشاركة في التجمعات السلمية كمظهر لحرية التعبير، ورغم وجود نوع من القصور فقد أشار الإعلان العالمي إلى مسألة مهمة في الديباجة تتعلق بموضوعنا، وهي: أنه من الضروري أن يتولى القانون

1)المستعمل في النصوص والوثائق الدولية الاجتماع والتجمع السلمي، أما المستعمل في الممارسة الفعلية لهذا الحق أو الأبحاث المتعلقة به التظاهر السلمي، ويرى البعض أنه لا يكاد يوجد فرق أو تمييز بين الاثنين، وهو فرق في المصطلحات لا أكثر، ينظر قصي مجبل الساعدي: الحماية الدولية للمتظاهرين، مجلة أبحاث ميسان، كلية التربية البدنية وعلوم الرياضة، جامعة ميسان العراق، مج17، ع33، حزيران 2021م، ص399.

والذي أراه أنه يوجد بينهما فروق كما أشرت سابقا، وأهمها: أن التجمع السلمي أشمل لأنه يعم التظاهر السلمي والاعتصام والمسيرات وهو ما بينته تقارير مجلس حقوق الإنسان، ويكون في الفضاء المفتوح وفي الأماكن المغلقة كالقاعات أو نصف المغلقة كالملاعب، فالتظاهر هو إحدى صور الاجتماع أو التجمع، إلا أنه يغلب إطلاق التظاهر عند الدارسين، لعل سبب ذلك أنه أكثر صورة مننتشرة للاحتجاجات الشعبية.

حماية حقوق الإنسان لكيلا يضطر المرء آخر الأمر إلى التمرد على الاستبداد والظلم، وكأن من صاغوا الإعلان اعترفوا ضمنا بحق الشعوب في الاحتجاج والتمرد إذا سلبت الحقوق.

لذلك يعتبر البعض أن هذا الإلزام الذي جاء في الإعلان العالمي يبقى مجرد إلزام أخلاقي، لا تترتب عليه إي التزامات فعلية، وهو ما دفع المجتمع الدولي إلى طرح اتفاقيات أكثر إلزاما للدول، ومن هنا جاء العهدان الدوليان لحقوق الإنسان[1].

نص العهد الدولي على هذا الحق في **المادة 21**"يكون الحق في التجمع السلمي معترفا به، ولا يجوز أن يوضع من القيود على ممارسة هذا الحق إلّا تلك التي تفرض طبقا للقانون، وتشكل تدابير ضرورية في مجتمع ديمقراطي، لصيانة الأمن القومي أو السلامة العامة أو النظام العام، أو حماية الصحة العامة أو الآداب العامة، أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم".

ويستفاد من هذا أن الحق في التجمع السلمي بجميع أنواعه المقرر في هذه المادة حق ثابت يجب على الدول التي قبلت الانضمام بإرادتها الحرة إلى المنظومة الدولية للحقوق الإنسان أن تلتزم بالوفاء به، وهي من الالتزامات السامية كما هو متعارف عليه دوليا[2]، وهي تشمل جميع أنواع التجمعات السلمية الاحتجاجية كما سيأتي بيانه، لذلك فيعتبر هذا العهد هو التأسيس القانوني الملزم للدول على الاعتراف بهذا الحق، وعدم وضع الحواجز القانونية التعسفية الحائلة دون ممارسة هذا الحق بكل حرية، طبعا في ضوء التزام الشعوب بطابع السلمية كقيد جوهري، أما القيود الأخرى التي تحتج بها الدول من أجل كسر هذه الوسائل فهي قيود تعسفية أكثر منها قيود موضوعية.

---

1)الحافظ النويني: حق الحركات الاجتماعية في الاحتجاج والتظاهر السلمي في المغرب، مقال بالمجلة الجزائرية للأمن الإنساني، السنة الرابعة، مج4، ع1، جانفي 2019م، ص152.

2)وهذا ما قررته المادة 2 الفقرة 1و2من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وأكدته الكثير من المواثيق الدولية منها نص **المادة3** من **الإعلان العالمي المتعلق بحق ومسؤولية الأفراد والجماعات وهيئات المجتمع في تعزيز وحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية المعترف بها عالميا** على:" يشكل القانون المتسق مع ميثاق الأمم المتحدة والالتزامات الدولية الأخرى التي تقع على عاتق الدولة في ميدان حقوق الإنسان والحريات الأساسية الإطار القانوني الذي ينبغي أن يجري فيه إعمال حقوق الإنسان والحريات الأساسية والتمتع بها..."، اعتمد بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 144/53 المؤرخ في 9كانون الأول/ديسمبر 1998م.

وهو ما أكدته **المادة 5 من الإعلان العالمي** المشار إليه أسفله بنصها:" لغرض تعزيز وحماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، يكون لكل شخص الحق بمفرده وبالاشتراك مع غيره على الصعيدين الوطني والدولي في: الالتقاء أو التجمع سلميا، تشكيل منظمات غير حكومية أو رابطات أو جماعات والانضمام إليها والاشتراك فيها، الاتصال بالمنظمات غير الحكومية أو بالمنظمات الحكومية الدولية".

وهذا الإعلان الذي جاء إحياء للمناسبة الخمسين للإعلان العالمي لحقوق الإنسان وتأكيدا على ما جاء فيه وفي العهدين الدوليين، إلا أن الجديد فيما يخص هذا الحق إعطاؤه أبعادا خارجية، حيث منح الأفراد حق الاجتماع السلمي خارج الحدود الوطنية، إذا كان القصد الدفاع عن حقوق وحريات الإنسان، وهو ما يمثل طبيعة التضامن الدولي في مجال حقوق الإنسان وحرياته الأساسية.

الفرع الثالث: حق التجمع السلمي في التقارير الدولية.

رغم وجود العدد الهائل من القواعد القانونية الدولية التي تنص على ضرورة احترام حقوق الإنسان، ومنها على وجه الخصوص الحق في التظاهر والتجمع السلمي، فإن العديد من الدول لا تحترم هذا الحق، بل تتصدى لمن يقوم بممارسة حقهم المكفول في دساتيرهم الوطنية، بدواعي مختلفة، مما يضطر عدة مرات تدخل اللجان الدولية لحقوق الإنسان في هذا الشأن[1]، وإعادة التأكيد على ضرورة وفاء الدول بالتزاماتها القانونية، وعدم التوسع في تقييد هذا الحق، سواء في تلك التوصيات التي صدرت عن الهيئات التعاقدية الأممية المنبثقة عن الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، أو الهيئات غير التعاقدية، منها:

ما جاء في تقرير المقرر الخاص المعني بهذا الحق التابع لمجلس حقوق الإنسان[2]:"يشدد المقرر الخاص المعني بهذا الحق على جواز تطبيق قيود معينة، بما يعني بوضوح ضرورة أن تعتبر الحرية هي القاعدة والقيود المفروضة

1)ينظر: فارس أحمد الدليمي: الحق في حرية التظاهر السلمي في إطار القواعد القانونية الدولية، مرجع سابق، ص1070.

2)مجلس حقوق الإنسان هيئة دولية تابعة لمنظمة الأمم المتحدة، يتألف من48 دولة، مسئول عن تقرير جميع حقوق الإنسان وحمايتها في كافة أنحاء العالم، له صلاحية مناقشة جميع المواضيع المتعلقة بذلك، ويعقد اجتماعاته في مكتب الأمم المتحدة بجنيف، ينظر http://www.ohchr.org

هي الاستثناء، لذلك ينبغي على الدول لدى اعتمادها القوانين التي تنص على القيود أن تسترشد دائما بالمبدأ القائل: بعدم جواز إعاقة جوهر الحق جراء القيود"[1].

وأكد تعليق لجنة حقوق الإنسان على قيمة هذا الحق في الحياة السياسية للدول، بأنه يسمح للأفراد بالتعبير الجماعي والمشاركة الفعالة في تشكيلات المجتمع، والتجمع السلمي مهم في حد ذاته، لأنه يحمي قدرة الناس على الاستقلال الذاتي، وهو فرصة تمنح للأفراد الحرية في التفاعل الجماعي، فيودي دورا حاسما في تقديم أفكار للمصلحة العامة بعيدا عن السلطة، وفي حالة تعبير هذه التجمعات السلمية عن المظالم السياسية تتيح الفرصة للتسوية على نحو سلمي تشاركي.

وأكدت اللجنة على أن الحق في التجمع السلمي يمثل أداة قيمة استخدمت ويمكن استخدامها لإقرار وإعمال مجموعة واسعة من الحقوق الأخرى، أفرادا وجماعات، وفي العادة يمثل عدم احترام وكفالة الحق في التجمع السلمي علامة من علامات القمع[2]، ومن خلال ما ورد في هذا المطلب يمكن القول أن الحق في التجمع السلمي تطور عبر مختلف الوثائق الدولية كما بينا، ورغم أنه حق فردي فإنه يمارس عادة في شكل جماعي، ويشمل أنواعا كثيرة، وهو أساس الاحتجاجات بمختلف صورها وأشكالها.

المطلب الثاني: حق التجمع السلمي في المنظور الدولي.

يصدر مجلس حقوق الإنسان التابع لهيئة الأمم المتحدة تعليقات وتقارير دورية تتعلق بحقوق الإنسان، من ذلك التعليق العام رقم 2020/37 بشأن الحق في التجمع السلمي المنصوص عليه في المادة21من العهد الدولي، وهذا التعليق يقدم مفهوم ومحتوى هذا الحق في القانون الدولي، حيث يجب على الدول أن تتبناه، وتعمل على الوفاء به، وقد بين هذا التعليق عدة حقائق تتعلق بالممارسة القانونية لهذا الحق، يمكن أن نلخصها في مجموعة فروع كما يلي:

1) تقرير المقرر الخاص المعني بالحق في حرية التجمع السلمي والحق في حرية تكوين الجمعيات ماينا كياي، عملا بقرار مجلس حقوق الإنسان 21/15، الدورة العشرون 12ماي 2012م القرار رقم27/20.

2) اللجنة المعنية بحقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، التعليق العام رقم 2020/37 بشأن الحق في التجمع السلمي، وهو تعليق على المادة21من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، 17سبتمبر 2020م.

الفرع الأول: عمومية الحق في التجمع السلمي في الفقه الدولي.

تشمل ممارسة هذا الحق كل أنواع الاحتجاجات السلمية، وهذا المعنى هو ما أشارت إليه الفقرة4 من المقدمة[1]، حيث اعتبرت هذا الحق يحمي التجمع غير العنيف الذي ينظمه الأشخاص، وهو يحتوي على حق فردي يعبر عنه في صورة جماعية، بينما نصت **الفقرة6 منه** على أن **المادة 21من العهد الدولي** تحمي جميع أنواع التجمعات السلمية أينما كانت، في الهواء المطلق أو في الأماكن المغلقة أو عبر الانترنت أو في الفضاء العام والخاص أو مزيج بينهما، وأكدت على أن التجمعات السلمية تأخذ أشكالا غير محصورة من مظاهرات واحتجاجات واجتماعات وتجمعات واتصالات ووقفات على ضوء الشموع، والتجمعات المفاجئة، سواء كانت ثابتة مثل الاعتصام أم متحركة مثل المسيرات، كما قضت الفقرة16 بأن عدم امتثال المحتجين لبعض المقتضيات القانونية لا يستبعدهم من الحماية القانونية، لذلك يمكن أن تشمل **المادة21** العصيان المدني شريطة التزام السلمية.

وهذا المعنى أشار إليه تقرير المقرر الخاص المعني بهذا الحق التابع لمجلس حقوق الإنسان، جاء في الفصل الثاني تحت عنوان أفضل الممارسات المتعلقة بالحق في حرية التجمع السلمي في **الفقرة24**[2] أنه"احتشاد متعمد ومؤقت في مكان خاص أو عام لغرض معين، ويشمل المظاهرات أو الاجتماعات الداخلية أو الإضرابات أو المسيرات أو الاحتشادات الجماهيرية أو حتى الاعتصامات، وللتجمعات دور نابض بالحيوية في حشد السكان وصيانة المظالم، والتعبير عن المصالح وتيسير الاحتفال بالأحداث، والأهم من ذلك التأثير في السياسات العامة للدول"، كما أكدت **الفقرة25منه** أن القانون الدولي لا يحمي إلّا التجمعات السلمية، أو غير العنيفة التي يبدي فيها المشاركون النوايا الحسنة.

1)مقدمة التعليق العام للجنة حقوق الإنسان رقم 2020/37، مرجع سابق.

2) تقرير المقرر الخاص القرار رقم27/20، مرجع سابق.

ويظهر من هاتين الوثيقتين الصادرتين عن مجلس حقوق الإنسان أن مضمون حق التجمع السلمي شامل لأنواع كثيرة من الاحتجاج ولا يتوقف عند صورة واحدة، ويبقى الشرط الجوهري في ذلك كله الالتزام بالسلمية والابتعاد عن العنف، على النحو الآتي.

الفرع الثاني: حدود السلمية في الفقه الدولي.

يعتبر العنف البدني الحد الفاصل بين السلمية والعنف في حق التجمع السلمي، ولا يتصور الفقه الدولي أن يكون الاحتجاج خاليا من الفوضى والاضطراب فهذا النوع غير موجود، فالاجتماع غير السلمي هو الذي يتسم بعنف خطير وواسع النطاق، ويقصد به عادة استعمال العنف البدني ضد الغير، مما قد يؤدي إلى إصابة أو وفاة أو إلحاق ضرر جسيم بالممتلكات، ولا يعد عنفا مجرد الدفع والتدافع أو تعطيل حركات المركبات أو المنشئات أو الأنشطة اليومية.

ثم إن المراد بالعنف الذي يخرج هذا الحق من دائرة السلمية والحماية المكفولة له ما يرتكبه المحتجون والذي يقع عبء إثباته على السلطات بأدلة موثقة، أما ما يكون من طرف الأجهزة التابعة للدولة من تهديد وقمع فلا يخرج ممارسة هذا الحق من الحماية المقررة له، بل يرتب على الدول جزاءات عقابية، لأنه عندما يتصرف الأفراد بطريقة تخرجهم عن نطاق الحماية المكفولة بسبب العنف فإنهم يحتفظون بحقوقهم الأخرى[1].

وذكر مقرر حقوق الإنسان في هذا الشأن أنه يجب أن يكون الحق في الحياة والحق في عدم التعذيب أو التعرض للعقوبة القاسية اللاإنسانية والمهينة المبدأين الشاملين المنظمين لحفظ التجمعات العامة، وهذا ما يجب أن يكون معمولا به في جميع الدول[2].

1) التعليق العام للجنة حقوق الإنسان رقم 2020/37، مرجع سابق، الفقرات 16، 17، 18، 19.
2) تقرير المقرر الخاص القرار رقم27/20، مرجع سابق، الفقرة 35.

الفرع الثالث: التصريح المسبق للتجمع السلمي في الفقه الدولي.

تختلف الدول في تطبيق هذا الشرط، فبعض الدول تحظر ممارسة هذا الحق مطلقا متجاوزة المواثيق الدولية، وتسلط أنواع من العقاب على المحتجين، وفي المقابل تبيح دول أخرى التجمع السلمي بجميع أنواعه دون قيد أو شرط، وأكثر الدول تعتمد نظام التصريح أو الإخطار المسبق، وهو في الدول الديمقراطية وسيلة لمنح السلطات وقتا قصد تأمين هذه التجمعات، وليس وسيلة لعرقلة الحركات الاحتجاجية[1].

بينما يرى مجلس حقوق الإنسان في تعليقه وشرحه لحق التجمع السلمي أنه لا يمكن للدول التعسف في طلب الترخيص المسبق لشرعية الاحتجاج، وإذا عدم فلا يجوز أن يحول دون ممارسة هذا الحق، لذلك ترى لجنة حقوق الإنسان أن اشتراط تقديم طلب للحصول على الموافقة يقوض اعتبار التجمع السلمي حقا من أساسه، وإذا سلمنا بإمكانية العمل به، فلا يمكن أن يتعدى الحدود، ويصبح شرطا يحول دون ممارسة هذا الحق أو التضييق في ممارسته بما يفقده محتواه، وهو ما يعني التعسف في استعمال السلطة والبيروقراطية.

ثم إن عدم إخطار السلطات عند الاقتضاء لا ينفي صفة المشروعية للتجمع، ولا يمكن استخدام غياب الإخطار مبررا لفض التجمع وإلقاء القبض على منظميه والمشاركين فيه واتهامهم بأفعال إجرامية، فعدم الإخطار لا يكسب السلطات حقا، ولا يعفيهم من الالتزامات[2].

وهذا ما أكده المقرر الخاص بهذا الحق، فممارسة الحريات الأساسية لا يمكن أن تكون مرهونة بتصريح مسبق من السلطة المختصة، بل بإشعار مسبق على كأقصى إجراء، الذي يستمد شرعيته من تمكين السلطات من تيسير ممارسة هذا الحق وإنفاذ التدابير اللازمة التي تصون السلامة العامة وتحمي النظام العام وحقوق وحريات الغير كما تقضي المادة21 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، لذلك إذا تخلف توجيه إشعار في تجمع ما فإنه لا يعطي السلطة القائمة حقا في حل التجمع وفضه بالقوة وفرض عقوبات جنائية على

1) أحمد عماد حسن: حق التظاهر السلمي بين الحريات الأساسية والضمانات القانونية، مجلة بحوث الشرق الأوسط، جامعة عين شمس مصر، ع107، يناير2025، ص138.

2) التعليق العام للجنة حقوق الإنسان، مرجع سابق، الفقرات70، 71، 72، 73.

المحتجين[1]، ويمكن القول أن هذه التعليقات والتقارير الدولية جاءت كردة فعل على تجاوزات السلطات الوطنية، حيث عملت لجان حقوق الإنسان على مستوى الهيئة الأممية على تقديم تصور كامل لممارسة هذا الحق من المنظور الحقوقي الدولي، الذي يجب أن تلتزم به الدول.

المطلب الثالث: موقف القانون الدولي من انتهاك حق التجمع السلمي.

رغم مصادقة الكثير من الدول على مواثيق حقوق الإنسان، لا تزال وسائل الإعلام المحلية والدولية تنقل صورا قاتمة للانتهاكات الخطيرة التي تمارسها الكثير من السلطات الوطنية على المحتجين المطالبين بالحرية على وجه الخصوص، في أشكال متنوعة بداية من محاولة منع الاجتماعات السلمية وكسر إرادة المحتجين بمختلف الوسائل، منعا من ممارسة هذا الحق من أساسه، ثم استعمال العنف الذي قد يفضي إلى الوفاة، كوسيلة لقمع الاحتجاجات وتفريقها، وملاحقة المحتجين واعتقالهم، وهو ما يعد سلوكا إجراميا، ما يستدعي بيان موقف القانون الدولي من هذه الانتهاكات، التي غالبا ما تكون اشتراكا بين السلطات المدنية والعسكرية للدول في التخطيط لها والأمر بارتكابها، وبين فرق مكافحة الشغب والأجهزة الأمنية في تنفيذها، وهو ما نحاول بيانه في فرعيين.

الفرع الأول: مسؤولية القادة المدنيين والعسكريين في القانون الدولي.

لم يعف القانون الدولي الدول ومن يعملون باسمها من المسؤولية الجنائية عند انتهاك قواعد القانون الدولي لحقوق الإنسان، فكما لا يجوز للأشخاص الطبيعيين انتهاك هذه القواعد لا يجوز للدول كأشخاص اعتبارية تعدي الحدود، لذلك لا يستبعد أن يصبح رئيس الدولة أو من يقوم مقامه بغض النظر عن الألقاب وغيره من

1) تقرير المقرر الخاص القرار رقم27/20، مرجع سابق، الفقرة 28، 29.

القادة العسكريين متابعين جنائيا في الجرائم الجسيمة التي تسيء إلى النظام العام للمجتمع الدولي، ومن بينها الجرائم ضد الإنسانية[1].

ويمكن هنا أن نذكر بعض الأنواع من الجرائم التي تندرج ضمن قائمة الجرائم ضد الإنسانية، كما نصت عليها **المادة 7من نظام روما**[2]، والتي عادة ما تمارسها الأنظمة ضد المحتجين، نشير إلى ثلاثة أنواع منها: أولها القتل العمد، وثانيها اضطهاد أي جماعة محددة أو مجموع محدد من السكان لأسباب سياسية أو عرقية أو قومية أو إثنية أو ثقافية أو دينية...أو لأسباب أخرى من المسلم بأن القانون الدولي لا يجيزها، وثالثها الأفعال اللإنسانية الأخرى ذات الطابع المماثل التي تتسبب عمدا في معاناة شديدة.

لذلك يذهب البعض إلى تكييف الاعتداء على الممارسين لحق التجمع السلمي الذي كفله القانون الدولي من الأفعال التي تنطبق عليها شروط الجرائم ضد الإنسانية، وهي حدوث هجوم واسع النطاق مخططا له في إطار سياسية منهجية ضد المحتجين بوصفهم مجموعة من السكان[3]، ولذلك فإن الاعتداءات على المحتجين وما يحصل فيها من قتل واعتقال وترهيب ينهض بقيام المسئولية الجنائية في حق القادة بنوعيهما، وقوات الأمن بكل أشكالها، متى تثبت الأدلة مشاركتها في هذه الجرائم.

وبتطبيق القواعد القانونية المستقرة في الاتفاقيات الدولية وفي العديد من القوانين ذات الصلة يمكن اعتبار ما تم ارتكابه في حق المتظاهرين من أبناء الشعب المصري الذين وقع منه المئات من القتلى والآلاف من الجرحى وبدون أي تمييز إلى مرتبة الجرائم ضد الإنسانية[4].

---

1) وهي أحدى أنواع الجرائم المنصوص عليها في نظام روما، وهي أربعة: جرائم الإبادة الجماعية، جرائم ضد الإنسانية، جرائم الحرب، وجرائم العدوان، أما الجرائم ضد الإنسانية فقد ذكرتها المادة 7، وهي تشمل أنواعا عديدة من السلوكيات المجرمة، والتي عادة ما تصنف تحتها الجرائم المرتكبة في قمع المحتجين أو الممارسين لحقهم في التجمع السلمي كما تشير قواعد القانون الدولي.

2) نظام روما الأساسي الذي تم إقراره من قبل مؤتمر الأمم المتحدة الدبلوماسي للمفوضين المعني بإنشاء محكمة جنائية دولية، الصادر في 17تموز/يوليو 1998م، ودخل حيز النفاذ في يوليو 2002، وبحلول أفريل 2013 صادقت عليه122دولة.

3) ينظر: فارس أحمد الدليمي: الحق في حرية التظاهر السلمي، مرجع سابق، ص1082.

4)القاضي عادل ماجد: مسئولية رجال السلطة عن الجرائم الجسيمة ضد المتظاهرين في أحداث ثورة 25يناير2011م، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 2011م، ص25.

ويكون كل واحد مسئولا عنها إذا ثبت أنه شارك في التخطيط لارتكابها، أو أمر بها، أو أصدر تعليقات بشأنها، أو حرّض عليها، أو علم بها ولم يحرك ساكنا[1]، ومن القواعد التي تقرر هذه المسؤولية ما يعرف بمسؤولية المتبوع عن إعمال تابعيه أو الرئيس عن سلوك مرؤوسيه.

ثم إنه من الواجب كما جاء في **المادة7** من المبادئ الأساسية بشأن استخدام القوة والأسلحة النارية[2] " يجب على الحكومات أن تضمن معاقبة الاستخدام التعسفي أو المسيء للقوة والأسلحة النارية من قبل موظفي إنفاذ القانون باعتباره جريمة جنائية"، لذلك أكدت **المادة 8** على بطلان تقديم أعذار لأي انتهاكات خطيرة "لا يجوز التذرع بالظروف الاستثنائية، مثل عدم الاستقرار الداخلي أو أي حالة طوارئ عامة أخرى لتبرير أي انحراف عن هذه المبادئ الأساسية".

ومن أهم الوسائل المتبعة في إثبات مسؤولية القادة المدنيين والعسكريين هو إثبات وجود التسلسل القيادي من الأدنى إلى الأعلى، وهو ما قضت به المادة26 من المبادئ الأساسية بشأن استخدام القوة:"وفي جميع الأحوال تقع المسؤولية أيضا على عاتق الرؤساء الذين أصدروا الأوامر غير القانونية"، كما قضت **المادة 24** من هذا الوثيقة الدولية بأنه" يجب على الحكومات وأجهزة إنفاذ القانون ضمان محاسبة كبار الضباط إذا علموا أن الموظفين المكلفين بإنفاذ القانون تحت قيادتهم يلجئون أو لجئوا إلى الاستخدام غير المشروع للقوة والأسلحة النارية، ولم يتخذوا كل التدابير التي في وسعهم لمنع أو قمع أو الإبلاغ عن مثل هذا الاستخدام"، وهذه النصوص تبين مدى وجوب التزام السلطات نحو شعوبها، لذلك إذا وقعت انتهاكات لحقوق الإنسان، ومن جملتها حق الاحتجاج السلمي، فالأصل عدم براءة الذمة، ومن ادعى خلاف ذلك عليه الإثبات.

إن ما جاء في هذه الوثيقة الدولية من تحميل جميع القادة المدنيين والعسكريين المسئولية أكده نظام روما الأساسي، حيث نصت **المادة27** منه على عدم اعتدادها بالصفة الرسمية للأشخاص، وأنها لا تحول دون مسائلتهم" يطبق هذا النظام الأساسي على جميع الأشخاص بصورة متساوية، دون تمييز بسبب الصفة الرسمية،

1) المرجع نفسه، ص63.

2) المبادئ الأساسية بشأن استخدام القوة والأسلحة النارية من قبل مسئولي إنفاذ القانون، اعتمد بموجب مؤتمر الأمم المتحدة الثامن لمنع الجريمة ومعاملة المجرمين، هافانا كوبا، من 27أغسطسإلى70سبتمبر1990م.

وبوجه خاص فإن الصفة الرسمية للشخص سواء كان رئيس دولة أو حكومة أو برلمان أو عضو في الحكومة أو برلمان أو ممثلا منتخبا، أو موظفا حكوميا، لا تعفيه بأي حال من الأحوال من المسئولية الجنائية بموجب هذا النظام الأساسي، كما أنها لا تشكل بحد ذاتها سببا لتخفيف العقوبة، كما لا تحول الحصانات...دون ممارسة المحكمة اختصاصها"، كما أكدت **المادة 28**مسئولية القادة والرؤساء الآخرين، ومفاده عدم ترك مجال للإفلات من العقاب، فكل من ساهم بسلوك معين تجب مسائلته، وكل هذا من أجل تحقيق العدالة على المستوى الدولي.

ولا خلاف في أن إصدار الأوامر لفض التجمعات السلمية واستخدام الرصاص الحي لقمع الاحتجاجات، التي تؤدي إلى سقوط ضحايا أو إحداث عاهات خطيرة أو مستدامة يعد سببا ماديا يستوجب المسائلة الجنائية للقادة والرؤساء، لأن ذلك يمثل انتهاكا صارخا لحقوق الإنسان المشروعة، ويتم إدراجها تحت نوع الجرائم ضد الإنسانية، بل إن إغفال إصدار أوامر بمنع استخدام القوة ضد المتظاهرين، أو عدم ردع مستخدميها وهم يعملون تحت إمرته يعد اشتراكا في المسؤولية، ومشاركة في الجريمة [1].

ومنطق مسؤولية القادة والمسئولين على أعمال تابعيهم يرجع إلى ثلاثة أمور: أن القادة هم من يسيطروا سيطرة فعلية على المرؤوسين، وأن الرئيس الأعلى كان يعلم أو يفترض علمه بسلوك المرؤوس، وأن إغفال الرئيس الأعلى اتخاذ ما يمكن أن يوقف الانتهاك[2].

إن مشاركة القادة المدنيين وعلى رأسهم الحكّام ووزراء الداخلية وبعض المستشارين وغيرهم من المقربين من الذين لهم علاقة بقمع الاحتجاجات الشعبية الثائرة عليهم لا يمكن استبعادها تقريبا، لأنهم أصحاب القرار، وقد ذكرت بعض الصحف المصرية أنه عندما تم التحقيق مع وزير الداخلية المصري بعد ثورة 25يناير2011 أجاب بأن:" قرار التعدي على المتظاهرين لم يكن قرارا منفردا به وحده، وإنما هو قرار عدد من القيادات

1) ينظر: فارس أحمد الدليمي: الحق في حرية التظاهر السلمي، مرجع سابق، ص1078.

2) سامح خليل الوادية: المسؤولية الدولية عن جرائم الحرب الإسرائيلية، مركز الزيتونة للدراسات بيروت، ط1، 2009م، ص160.

السياسية، وعلى رأسهم رئيس الجمهورية الذي طلب فض الاحتجاجات بأي طريقة وبأي شكل من الأشكال"[1].

وهذا ما تم بالفعل في محاكمة الرئيس المصري السابق فقد أدين بمجموعة من الأفعال، ومن ضمنها تلك الأفعال التي انتهكت حق المتظاهرين السلميين والمحتجين عن الأوضاع السائدة في مصر، حيث تعرضوا للعدوان السافر من قبل القوات الأمن وبعض من باعوا ذممهم وأصحاب المصالح وغيرهم من الموالين للنظام والمدافعين عنه بكل قوة، فاستعملوا الأسلحة النارية وغيرها من الوسائل الممنوعة ممّا تسبب في سقوط عدد هائل من الضحايا، وطبقا لذلك فقد تم إدانة الرئيس بوصفه القائد الأعلى للقوات المسلحة كما تقضي معظم الدساتير، ومسئولا عن أفراد القوات التي قمعت الاحتجاجات، و تعدت حدود القوانين الوطنية والدولية التي تجرم هذه التصرفات[2].

ومؤدى ذلك أن الرؤساء والقادة العسكريين أم المدنيين لا يجوز لهم التذرع بحماية الأمن القومي لبلدانهم لقمع الاحتجاجات، وعموما فإن خيار استعمال القوة ضد المحتجين لا يمكن إن يكون مطروحا إلا في أضيق نطاق، وهو حالة الدفاع الشرعي، وبالضوابط التي تقيده، وعلى رأسها وجوب التناسب، وانتفاء وصف التعدي، ونفاذ جميع الخيارات، ولا يجوز التعليل بأن هذه الاحتجاجات خارج القانون.

وقد نصت عدة مواد من المبادئ الأساسية بشأن استخدام القوة على هذه القيود، منها **المادة 13** التي أوجب على موظفي إنفاذ القانون في تفريق التجمعات غير القانونية، ولكن غير عنيفة تجنب استخدام القوة، وعندما لا يكون ذلك ممكنا عمليا يجب عليهم تقييد استخدام هذه القوة إلى الحد الأدنى الضروري، ومنعت **المادة 4** اللجوء إلى استخدام القوة، إلا إذا تعذرت غيرها من الوسائل، كما يجب التقيد بممارسة ضبط النفس،

1) القاصي عادل ماجد: مسئولية رجال السلطة عن الجرائم الجسيمة ضد المتظاهرين، مرجع سابق، ص65.
2) ينظر: فارس أحمد الدليمي: الحق في التظاهر السلمي، مرجع سابق، ص1078.

وتقليل الأضرار واحترام الحياة، ووجوب تقديم الإسعافات وغيرها من الضوابط التي نصت عليها المادة 6 من القانون السابق[1].

وعليه يمكن القول إن الانضمام لنظام روما، يوجب على السلطات الوطنية سواء المدنية أم العسكرية حماية حقوق الإنسان وصيانتها، خصوصا في أوقات الحراك الشعبي، وأن المساس بها يشرعن المتابعة الدولية.

الفرع الثاني: مسؤولية المباشرين للاعتداء على المحتجين في القانون الدولي العام.

كما ذكرنا سابقا، تعتبر الأجهزة الأمنية من فرق مكافحة الشغب وغيرها ممن تثبت مشاركتهم في قمع الاحتجاجات السلمية مسئولة مسئولية مباشرة، وهو ما يعني إمكانية تحريك الدعوى الجنائية ضدهم، ولا يمكن لهذه الأطراف التعذر بوجوب تنفيذ الأوامر وطاعة القادة، لأن نفوس هؤلاء ليست أولى بالحماية من غيرهم، وقد **نصت 26** من المبادئ الأساسية بشأن استخدام القوة أنه "لا تعتدّ طاعة الأوامر العليا إذا كان مسئولو إنفاذ القانون على علم بأن أمرا باستخدام القوة والأسلحة النارية مما يؤدي إلى وفاة شخص أو إصابته بجروح خطيرة، غير قانوني بشكل واضح، وكان لديهم فرصة معقولة لرفض تنفيذه"، لأن القانون الدولي في هذه المسالة أوجب على الدول إعفاء من رفض استخدام القوة ضد غيره كما تقضي **المادة 25**"يجب على الحكومات ووكالات إنفاذ القانون ضمان عدم فرض أي عقوبة جنائية أو تأديبية على موظفي إنفاذ القانون الذين يرفضون امتثالا لذلك".

وأساس مسؤولية المباشرين لهذه الانتهاكات ما ذكرته **المادة25** من ميثاق روما، فتحت عنوان **المسئولية الفردية الجنائية** ، منحت المحكمة الاختصاص على الأشخاص الطبيعيين، حيث يسأل الشخص بصفته الفردية جنائيا ويمكن معاقبته في حالات عدة نشير إلى بعضها كما يلي:

1- ارتكاب هذه الجريمة بصفته الفردية، أو بالاشتراك مع آخر أو عن طريق شخص آخر بغض النظر عما إذا كان ذلك الشخص مسئولا جنائيا.

1) ينظر المواد 5 ، 6 من المبادئ الأساسية بشأن استخدام القوة والأسلحة النارية من قبل مسئولي إنفاذ القانون.

2– الأمر أو الإغراء بالكتابة، أو الحث على ارتكاب جريمة وقعت بالفعل أو شرع فيها

3– تقديم العون أو التحريض أو المساعدة بأي شكل آخر لغرض تيسير ارتكاب هذه الجريمة أو الشروع في ارتكابها، بما في ذلك توفير وسائل ارتكابها.

4– المساهمة بأي طريقة أخرى في قيام جماعة من الأشخاص، يعملون بقصد مشترك بارتكاب هذه الجريمة أو الشروع في ارتكابها.

إن قراءة هذه المادة بتمعن يمكن أن يدخل أطرافا كثيرة، على الأقل في المساهمة في الجريمة، كالإعلام الحكومي أو بعض الإعلام الخاص باعتبارها سلطة رابعة في الدول عندما تنعت المحتجين بنعوت مختلف كالانتماء للجماعات الإرهابية، أو الجماعات المتطرفة أو العمالة للخارج، والتحريض عليهم، وفي الوقت نفسه تصف قوات الأمن بالأبطال وحثهم على القضاء على هؤلاء الخارجين عن القانون، وهي أدوار لطالما تمارسها، قد تثير حماس رجال الأمن وتدفعهم لارتكاب مختلف الجرائم.

أما وجه مسئولية موظفي إنفاذ القانون وغيرهم ممن يثبت تورطهم في قمع المحتجين أن الاستخدام المفرط غير المتناسب للقوة والأسلحة التي بحوزة رجال مكافحة الشغب أو أجهزة الأمن الأخرى التي تصل إلى حد القتل لا يتناسب مع من رصاصته في حنجرته، وسلاحه الوحيد الهتافات واللافتات، ثم إن الأفراد الطبيعيين من منظور القانون الدولي الجنائي هم من جملة المخاطبين بقواعده، فكما أثبت لهم حقوقا وأكّد على صيانتها، حمّلهم التزامات يجب الالتزام بها، ومتى انتهكت استحقوا العقاب، ومن خلاله يمكن القول أن قواعد القانون الدولي قد طبّقت فعلا.

والقاعدة العامة التي تنظم سلوك المباشرين لحفظ الأمن والنظام العام بمختلف رتبهم وأسلاكهم، في حالات الفوضى والاضطراب أنه لا يجوز لهم استخدام القوة إلا في نطاق ضيق، وهو ما أشارت إليه **المادة 9** من المبادئ الأساسية بشأن استخدام القوة بنصها " لا يجوز لموظفي إنفاذ القانون استخدام الأسلحة النارية ضد الأشخاص إلا دفاعا عن النفس أو عن الآخرين، ضد خطر وشيك بالموت أو الإصابة الخطيرة، أو لمنع ارتكاب

جريمة بالغة الخطورة تنطوي على تهديد جسيم بالحياة،...وذلك فقط عندما لا تضفي الوسائل الأقل تطرفا لتحقيق هذه الأهداف، وفي جميع الأحوال لا يجوز استخدام الأسلحة النارية المميتة عمدا إلا عندما يكون ذلك لا مفر منه تماما لحماية الأرواح".

بقي أن نشير في الختام إلى مسألة مهمة، وهي القول: بأن مرتكبي هذه الجرائم يمكن محاكمتهم طبقا لنظام المحكمة الجنائية الدولية، استنادا إلى طريقة أو أكثر من طرق الإحالة المنصوص عليها في **المادة 13** من النظام الأساسي للمحكمة، وعلى الأخص بطريق مجلس الأمن الذي يمكن أن يحيل هذه القضايا باعتبارها تشكل تهديدا للأمن والسلم الدوليين، أو عن طريق المدعي العام للمحكمة الدولية الذي يمكنه فتح تحقيق إذا رأى أن تلك الأفعال تشكل انتهاكا لقواعد القانون الدولي.

خلاصة الفصل الرابع:

بعد عرض الجوانب المختلفة للاحتجاجات السلمية في الفقه الإسلامي يمكن أن نلخص أهم ما ذكر في العناصر الآتية:

1– إن الاحتجاجات السلمية ما هي إلا ترجمة للحالة المتوترة بين الشعب والسلطة، وهي صورة استثنائية مكملة للشورى في الفقه الإسلامي والديمقراطية في الفكر الغربي والقانون الدولي العام.

2– تدل الحركات الاحتجاجية المطالبة بالإصلاح السياسي على حالة الوعي العام لدى الشعوب، ما يعني ضرورة أن تتعامل معها الأنظمة الحاكمة بوعي وحذر حتى لا تخرج عن السيطرة.

3– الحركات الاحتجاجية أنماط عديدة، وعادة ما تبدأ في مظاهرات سلمية ثم تتطور حتى تصل إلى درجة العصيان المدني كآخر درجة من درجات السلمية، وعندما لا تقف الأمور عند ذلك الحد، قد تتحول إلى نزاع مسلح.

4– الاحتجاجات السلمية من النوازل الحديثة التي اختلفت حولها أنظار الفقهاء المعاصرين بين مانع ومجيز، والاختلاف فيها ليس اختلاف حجة وبرهان بقدر ما هو اختلاف في الانتماءات الفكرية.

5– الاحتجاجات السلمية مظهر من مظاهر حرية التعبير في القانون الدولي العام، وأساسه حق التجمع السلمي الذي نصت عليه مواثيق حقوق الإنسان، ويجب على الدول الاعتراف به، وعدم التعرض للمحتجين سلميا باستعمال القوة إلا في حالة الدفاع الشرعي بضوابطه وشروطه.

6– الاعتداء بالسلاح وممارسة العنف على المحتجين سلميا انتهاك للقواعد الدولية الآمرة، ما يعني إمكانية تحريك الدعوى الجنائية ضد القادة المدنيين والعسكريين أو المباشرين للعدوان، أو حتى المحرضين على ذلك متى أثبتت الأدلة المشاركة أو المساهمة أو التحريض على ارتكاب الجريمة.

خاتمة:

بعد بحث ودراسة موضوع حرية تقرير المركز السياسي للشعوب في الفقه الإسلامي والقانون الدولي العام، ومن خلال ما تناولته في المبحث التمهيدي والفصول الأربعة توصلت إلى النتائج و الاقتراحات الآتية:

أولا: النتائج.

1. وجود تداخل كبير بين الحق والحرية في الاستعمال القانوني خاصة، مما يؤكد وجوب التمييز بينهما، فغالبا ما يطلق الحق على المراكز القانونية المحددة بينة المعالم–الأشياء المادية– الثابتة بقوة الشرع أو القانون، بخلاف الحرية التي ترد غالبا على القيم النسبية–الأشياء المعنوية–غير المنضبطة[1]، كما تتميز الحقوق بالخصوصية، رغم أنها أرحب وأوسع نطاقا، عكس الحريات التي تتميز بالعمومية، لذا يمكن اعتبار كل حرية حق وليس العكس.
2. التأكيد على استعمال الحرية دون الحق في الممارسة السياسية للشعوب، لأن السلوك السياسي العام يتعلق بحقوق معنوية عامة غير منضبطة، فناسب استعمال الحرية بدل الحق، كما أن التعبير بالحرية ينم عن جوهرها المتمثل في الإرادة عند ممارسة هذه الحقوق.
3. إن استعمال مصطلح الشعب بدل الأمة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، منطلقه الواقع الذي نعيشه اليوم، فهي ليست دولة واحدة بل دولا متعددة، ولأن التعبير بالشعب يدل على الرابطة القانونية التي أساسها المواطنة، بينما التعبير بالأمة يدل على الرابطة العقدية التي تتجاوز حدود الدولة، ولا يعني ذلك تغييب الأمة عن الدراسة، بل هي حاضرة، والعمل على عودتها واجب شرعي، ولعل تحرر الشعوب هو تحرر للأمة.
4. إغفال الفقهاء المتقدمين رغم قدرهم الدور الحقيقي للأمة في مجال التدبير العام، رغم حديثهم عن البيعة والشورى في مجال نصب الخليفة، فلم يعبروا عن مجالات الحرية السياسية للأمة، فكان حديثهم عن السياسة

[1])فنقول مثلا: حق المسكن، حق الرعاية الصحية، حقوق الطفل حقوق المرأة، حق الدفاع الشرعي ولا نعبر هنا بالحرية، وفي المقابل نقول حرية التعبير، حرية المعتقد، حرية الإعلام... إلخ، وإن كانت لهذه الحريات حدود لا يمكن تجاوزها لتعلقها بحقوق وحريات الآخرين .

قاصرا على تصرفات الحاكم من خلال حديثهم عن السياسة الشرعية، ولعل مرد ذلك أيضا تغليبهم دور الهيئات النيابية بأسمائها المختلفة.

5. قامت الحرية السياسية في الفقه الإسلامي على دعامتين كبيرتين جنبا إلى جنب، وهما ضرورة الموازنة بين خصوصية الذات الإنسانية، وضرورة الاجتماع البشري، كصورة مقررة أصالة لما يجب أن تكون علية علاقة الراعي بالرعية، لترسم نموذج الدمج بين الواقعية والمثالية.

6. إن تقرير الحرية السياسية للشعوب في القانون الدولي العام كما هي الآن، كان نتيجة صراع مستمر وطويل في التاريخ الغربي، اشتركت فيه المذاهب الفكرية المختلفة والثورات الشعبية، بينما كان التحول في العالم الإسلامي من الشورى نحو الاستبداد، الذي خلف الكثير من الثورات في تاريخ المسلمين إلى اليوم.

7. استحالة المطابقة بين التصور الإسلامي والتصور الغربي للحرية السياسية، لأن الاختلافات بينهما جوهرية وعميقة إلى أبعد الحدود، ولا يعني ذلك أنه ليس بينهما أي اشتراك، بل إن التصور الغربي يتضمن قدرا كبيرا من الحق في قضية الحرية، واستحالة المطابقة ليس خاصا بقضية الحرية السياسية فحسب، وإنما هو شامل لكل حقوق الإنسان، وهو امتداد للتباين بين المنظورين الإسلامي والغربي للكون والحياة.

8. تعتبر الشورى مبدأ قرآني أصيل ونهج نبوي قويم وسنة راشدة تتربع على قمة أصول الممارسة السياسية الشرعية، التي لا غنى عنها لجميع أفراد الأمة، ولا يعد الالتزام بها حقا مجردا، بل هو واجب شرعي، وهي وسيلة لتحقيق باقي المقاصد السياسية الكبرى كالحرية والعدل والمساواة.

9. توجد عوامل كثيرة ساهمت في تغييب الشورى عن حياة الأمة، على رأسها إساءة استعمال الأدلة الشرعية من جانب بعض الفقهاء، وسوء توظيف القواعد الأصولية، ممّا مهد الطريق للاستبداد السياسي وعبّده.

10. تعد الشورى آلية عامة يمكن ممارستها مباشرة من عموم الأمة، أو عن طرق الاستعانة ببعض القواعد الإجرائية التي تشهد لاعتبارها الأدلة الشرعية.

11. من حق الأمة الشرعي أن تعبر عن رأيها مباشرة في مختلف القضايا العامة، كاستشارتها في المسائل التي تتعدد فيها الأنظار، لقول كلمتها فيها بكل حرية، كما توقف مباشرة الولاية العامة أو المجالس النيابية على اختيارها ومبايعتها.

12. لا يوجد تعريف واحد وتطبق واحد للديمقراطية في جميع الأنظمة الليبرالية، وإنما هي ملامح عامة، كما أنها تعد الوسيلة المثالية للحكم والحرية السياسية في القانون الدولي العام والأنظمة الليبرالية، ومفهوما الإجرائي مباشرة مختلف الحريات السياسية، كالانتخاب وتكوين الأحزاب، وحرية التعبير وغيرها

13. إقرار المجتمع الدولي بالارتباط الوثيق بين الديمقراطية كوسيلة في الحكم والكثير من القضايا العامة كحقوق الأقليات، والتنمية المستدامة، والحكم الراشد، وهو ما يعني التحول الإيجابي في مدلول المصطلح.

14. اختلاف الأنظمة الدستورية الكبرى في تطبيق الديمقراطية في مسائل جوهرية، كانتحاب رئيس الدولة الذي يكون من اختصاص فواعل مختلفة على حساب دور الشعب مباشرة يعد تقزيم كبير لدور الشعب في الديمقراطية التي تعني أساسا حكم الشعب نفسه بنفسه.

15. وجود العديد من التناقضات في الأنظمة الديمقراطية الكبرى كنظام انتخاب الرئيس في و م أ الذي تتصاعد في المطالب المنادية بضرورة انتخاب رئيس الدولة من الشعب مباشرة، وبذل المزيد من الجهد لتجاوز رواسب الماضي كما هو الحال في النظام السياسي البريطاني، يؤكد على عدم اكتمال صورة للديمقراطية.

16. اعتماد آلية الانتقال السلمي للسلطة في النظام السياسي الأمريكي من خلال إجراء الانتخابات الرئاسية نهاية العهدة القائمة، له سوابقه في الحضارة الإسلامية من خلال اطمئنان أبي بكر على منصب الخليفة من بعده.

17. إن الاحتجاجات السلمية ما هي إلا ترجمة للحالة المتوترة بين الشعب والسلطة، وهي طريق استثنائي مكمل للشورى في الفقه الإسلامي والديمقراطية في الفكر الغربي والقانون الدولي العام.

18. الاحتجاجات السلمية من النوازل الحديثة التي اختلفت حولها أنظار الفقهاء المعاصرين بين مانع ومجيز، والاختلاف فيها ليس اختلاف حجة وبرهان بقدر ما هو تعبير عن الانتماءات الفكرية.

19. الاحتجاجات السلمية مظهر من مظاهر حرية التعبير في القانون الدولي العام، وأساسه حق التجمع السلمي الذي نصت عليه مواثيق حقوق الإنسان، ويجب على الدول الاعتراف به.

20. الاعتداء بالسلاح وممارسة العنف على المحتجين سلميا انتهاك للقواعد الدولية الآمرة، ما يعني إمكانية تحريك الدعوى الجنائية ضد من يشارك أو يساهم أو يحرض على ارتكاب هذه الجريمة.

ثانيا: بعض الاقتراحات:

1– إعادة الاعتبار للدور الحقيقي للشعب–الأمة– في الفقه الإسلامي في الممارسة السياسية، وعدم قصره على انتخاب رئيس الدولة–الخليفة– من خلال الرجوع إليه في أغلب القضايا العامة.

2– الاستفادة من الوسائل الحديثة من خلال تفعيلها واعتمادها في معرفة رأي الشعب في مختلف القضايا العامة، والالتزام بفتواه متى حازت على الأغلبية أو بلغت النصاب القانوني المطلوب.

3– دعوة الباحثين في المجال السياسي والفقه الدستوري الإسلامي إلى ابتكار صيغ جديدة وحلول إجرائية أكثر فاعلية للحد من ظاهرة الاستبداد السياسي، وعدم الاعتكاف على ذكر حق الأمة في تعيين الخليفة ومراقبته وعزله.

4– الإكثار من الدراسات المقارنة المعمقة لمختلف النظم السياسية الحديثة للاستفادة منها، تقريرا لحرية الشعوب وحماية من الاستبداد، ونذكر هنا اعتراف الدستور السويسري بالمبادرة الشعبية في تعديل الدستور، واعتماد النظام الأمريكي نظام الانتخابات المبكرة نهاية العهدة الرئاسية، ضمانا لاستمرارية السلطة.

5– إعادة الاعتبار للاحتجاجات السلمية، كعملية نوعية في مباشرة الشعوب لحريتها السياسية، وكمظهر من مظاهر الديمقراطية، الذي يوجب على الأنظمة الحاكمة ضرورة المبادرة الإيجابية.

6– ضرورة تطوير اجتهادات فقهية وقانونية تؤسس وتحترم حق الشعوب الإسلامية في الاندماج في الجامعة الإسلامية شأن الشعوب الأوربية التي اجتمعت رغم تعدد عوامل الانقسام، وإعادة إحياء رابطة العقيدة.

هذه بعض المقترحات التي يمكن معالجتها، وفي الختام أسأل الله سبحانه أن أكون وفقت إلى حد ما، إن أصبت فهو فضل من الله عزّ وجلّ ومنّة، وإن أخطأت فمن نفسي والشيطان، أسأله تعالى الصفح، وأسأل القارئ النصح، وآخر دعوانا إن الحمد لله رب العالمين.

فهرس الآيات القرآنية بترتيب المصحف

الرقم	الآيـــــــة	الســورة	رقم الآية	الصفحة
01	﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾	البقرة	30	78
02	﴿...قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلاً ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾	البقرة	126	25
03	﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾	البقرة	133	76
04	﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾	البقرة	143	185
05	﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ ﴾	البقرة	178	15
06	﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً ...﴾	البقرة	213	32
07	﴿وَلَوْلاَ دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الأَرْضُ ﴾	البقرة	251	58
08	﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾	البقرة	256	55
09	﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الألْبَابِ﴾	آل عمران	19	52
10	﴿ ...وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللهِ الْمَصِيرُ﴾	آل عمران	28	26
11	﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّراً فَتَقَبَّلْ مِنِّي﴾	آل عمران	35	15
12	﴿وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللهِ﴾	آل عمران	64	54
13	﴿...قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُواْ أَقْرَرْنَا ﴾	آل عمران	81	25
14	﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾	آل عمران	104	97/60 204
15	﴿وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُواْ﴾	آل عمران	103	192

16	﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ﴾	آل عمران	110	92/60
17	﴿لَيْسُواْ سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾	آل عمران	113	60
18	﴿ وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَاخْتَلَفُواْ مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ ۚ وَأُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾	آل عمران	105	212
19	﴿ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾	آل عمران	159، 2	81/76
20	﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَئاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَن يَصَّدَّقُواْ﴾	النّساء	19	15
21	﴿ لاَّ يُحِبُّ اللّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوَءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلاَّ مَن ظُلِمَ ۚ وَكَانَ اللّهُ سَمِيعاً عَلِيماً ﴾	النّساء	148، 2	200 203
22	﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى ۖ وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۚ وَاتَّقُواْ اللّهَ ۖ إِنَّ اللّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾	المائدة	02	200 204
23	﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيباً﴾	المائدة	112	97
24	﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم...﴾	الأنعام	38	33
25	﴿أُبَلِّغُكُمْ رِسَالاَتِ رَبِّي وَأَنصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾	الأعراف	62	62
26	﴿قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ أُبَلِّغُكُمْ رِسَالاتِ رَبِّي وَأَنَاْ لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾	الأعراف	67	62
27	﴿فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَكِن لاَّ تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ﴾	الأعراف	79	62
28	﴿فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَكِن لاَّ تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ﴾	الأعراف	93	62
29	﴿ قَالَ الْمَلأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَـذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ **109** يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ ۖ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾	الأعراف	109، 110	77
30	﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِن بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقاً مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ ﴾	الأنفال	05	82

31	﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾	التوبة	71	61
32	﴿قَالَ سَآوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ ۚ قَالَ لاَ عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللهِ إِلاَّ مَن رَّحِمَ﴾	هود	43	192
33	﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۖ وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (118) إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ﴾	هود	118، 119	53
34	﴿وَلَقَدْ رَاوَدتُّهُ عَن نَّفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾	يوسف	32	192
35	﴿ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِن كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ ﴾	يوسف	43	77
36	﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ...﴾	يوسف	45	32
37	﴿جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا ۖ وَبِئْسَ الْقَرَارُ﴾	إبراهيم	29	25
38	﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ الأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ﴾	إبراهيم	26	25
39	﴿وَضَرَبَ اللهُ مَثَلاً رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لاَ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لاَ يَأْتِ بِخَيْرٍ ﴾	النّحل	76	56
40	﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً لِلّهِ حَنِيفاً وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾	النّحل	120	32
41	﴿ وَقُل لِّعِبَادِي يَقُولُواْ الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ﴾	الإسراء	53	85
42	﴿ فَمَا اسْطَاعُوا أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْباً﴾	الكهف	97	186
43	﴿ فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ ۖ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيّاً﴾	مريم	29	76
44	﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ ﴾	الحج	40	58
45	﴿...كُلَّ مَا جَاءَ أُمَّةً رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُ...﴾	المومنون	44	33
46	﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ ۗ وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيراً﴾	الفرقان	17	186

47	﴿ قُلْ أَذَلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ كَانَتْ لَهُمْ جَزَاءً وَمَصِيراً﴾	**الفرقان**	28	26
48	﴿ قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ (34) يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾	**الشّعراء**	34	77
49	﴿ قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْراً حَتَّى تَشْهَدُونِ ﴾	**النّمل**	32	77
50	﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾	**الروم**	22	53
51	﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفاً أَلْوَانُهَا ﴾	**فاطر**	27	53
52	﴿ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ﴾	**الزّمر**	18	85
53	﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾	**الشّورى**	38، 2	76 80
54	﴿...إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ...﴾	**الزخرف**	22	33
55	﴿ فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْماً فَاسِقِينَ﴾	**الزخرف**	54	86
56	﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾	**الحجرات**	07	82
57	﴿ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾	**الحجرات**	07	194
58	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...﴾	**الحجرات**	13	29
59	﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ﴾	**النجم**	4 ،3	92
60	﴿ وَإِن تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾	**التحريم**	4	186
61	﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾	**الإنسان**	02	56

فهرس الأحاديث النبوية

شطـــر الحديـــث	الراوي	الصفحة
« أبسط يدك يا أبا بكر فبسط يده، فبايعته ...»	البخاري	113
«أخرجوا إلي منكم اثني عشر نقيبا ... »	ابن هشام	98
«اسمعوا وأطيعوا، فإنما عليهم ما حمّلوا وعليكم ما حمّلتم»	مســـلم	211
«أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر»	الترمذي وابن ماجة	206
« إن استخلف فقد استخلف من هو خير مني...»	البخاري	114
«أن الرهط الذين ولّاهم عمر اجتمعوا...»	البخاري	115
«أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا...»	البخاري ومسلم	212
«أن رسول الله صلى الله عليه وسلم شاور حين بلغه ....»	مســـلم	82
«إنكم سترون بعدي أثرة وأمورا تنكرونها...»	البخاري	211
« إني إن شاء الله لقائم العشيّة في الناس فمحذرهم ...»	البخاري	99
«إني لا أدري من أذن فيكم ممّن لم يأذن...»	البخاري	98
« أوص يا أمير المؤمنين، استَخلف...»	البخاري	115
«أوصيكم بتقوى الله، والسمع والطاعة، وإن عبدا حبشيا...»	أبو داود	210
«بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم على إقام الصلاة... »	البخاري ومسلم	63
«جاء النبيّ صلى الله عليه وسلم سبي، فأعطاها خادما»	مســـلم	42
«الدين النصيحة...»	مســـلم	63
«سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب، ورجل قام ...»	الحاكـــم	206

« قيل لعمر ألا تستخلف...»	البخاري ومسلم	99
«كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلمّا هلك نبّي خلفه»	البخاري ومسلم	42
«كنت مع علي إذ أتاه رجل...»	الخلال	116
«لا يقولن أحدكم: عبدي وأمتي، كلكم عبيد لله...»	البخاري ومسلم	54
«لتتبعن سَنَنَ من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع...»	البخاري ومسلم	212
«ما ينبغي لنبي إذا لبس لأمته أن يضعها حتى يقاتل...»	ابن هشام	102
«من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد»	البخاري ومسلم	210
«من رأى منكم منكرا فليغره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه...»	مسـلم	205
«من كره من أميره شيئًا فليصبر، فإنه من خرج من...»	البخاري ومسلم	211
« منا الأمراء ومنكم الوزراء... »	البخاري	112
« وعلى أن نقول بالحق أينما كنا، لا نخاف في الله لومة لائم... »	البخاري ومسلم	124
«يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهدي، ولا يستنون بسنتي...»	مسـلم	211

فهرس الأعلام المترجم لهم

اسم العلـــــــــم	الصفحة
جون بول سارتر	17
جون جاك روسو	69
جون ستوارت ميل	17
جون لوك	68
جيرمي بنتام	70
روبيرت دوول	47
الزبير بن بكار	30
الزمخشري	42
كارل ريموند بوبر	49
لاسكي هارولد جوزيف	49

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

أولا: الكتب.

1. **الآلوسي**، شهاب الدين أبو الثناء محمود بن عبد الله الآلوسي(ت1270هـ) : روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ت: ماهر حبوش، مؤسسة الرسالة بيروت ط1، 2010م.
2. **ابن الأثير**، أبو الحسن عبي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني (630هـ): الكامل في التاريخ، ت: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1987م.
3. **ابن الأثير**، مجد الدين أبو السعادات المبارك محمد بن الجزري (606هـ): جامع الأصول في أحاديث الرسول، ت: عبد القادر الأرناءوط، مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، دار البيان،(د ب، د ط)، 1972م.
4. **ابن الأزرق**، أبو عبد الله ابن الأزرق(ت896): بدائع السلك في طبائع الملك، ت: علي سامي النشار، دار السلام القاهرة مصر، ط1، 2008م.
5. **أسد** محمد: منهاج الإسلام في الحكم، دار الملايين بيروت، ط1، 1964م.
6. **الألباني**، محمد ناصر الدين: صحيح سنن أبي داود لسليمان بن الأشعث السجستاني، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1998م.
7. **إمام** عبد الفتاح: توماس هوبز–فيلسوف العقلانية–، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، (د م ط).
8. **الأنصاري**، عبد الحميد الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية، منشورات الكتب العصرية بيروت، (د ت ط).
9. **باتريك** أونيل: مبادئ علم السياسة المقارن، دار الفرقد دمشق، ط1، 2012م.
10. **باهي**، محمد باهي أبو يونس: الحماية القضائية المستعجلة للحرية الأساسية، دار الجامعة الجديدة مصر،(د ط)2011م.
11. **بن أيوب**، أحمد بن سليمان بن أيوب: حكم المظاهرات في الإسلام، دار الفلاح الفيوم مصر(د م ط).
12. **البخاري**، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي: الجامع الصّحيح ت: محب الدين الخطيب، محمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة السلفية القاهرة، ط1، 1403هـ.
13. **بحري**، حسن بحري: القانون الدستوري والنظم السياسية، الجامعة العربية السورية، ، [د ط]، 2018م.
14. **بدران**، محمد بدران: النظم السياسية المعاصرة دراسة تحليلية مقارنة، دار النهضة العربية، القاهرة، (د ط)، 2003م.
15. **بدوي**، ثروت بدوي: النظم السياسية، دار النهضة العربية القاهرة، (د ط) 1972.
16. **بسيوني**، عبد الغاني عبد الله بسيوني، نظرية الدولة في الإسلام، الدار الجامعية بيروت،(د ط،د ت).

17. **بسيوني**، عبد الغاني عبد الله بسيوني: النظم السياسية والقانون الدستوري، منشأة المعارف الإسكندرية مصر، (د ط)، 1997م.
18. **البشري**، طارق البشري: ثورة 25يناير والصراع حول السلطة، دار البشر مصر، ط1، 2014م.
19. **ابن بطال**، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك: شرح صحيح البخاري، مكتبة الرشد الرياض،(د ت ط).
20. **البغوي**، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت516هـ): معالم التنزيل، ت: بعض العلماء، دار طيبة الرياض،[د ط]،1409هـ.
21. **البكري**، عبد الباقي البكري، وزهير البشير: المدخل لدراسة القانون، بيت الحكمة بغداد،(د ط)، 1989.
22. **بلقزيز**، عبد الإله بلقزيز: الدولة والمجتمع، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008م.
23. **البنّا** حسن عبد الرحمان : مجموعة رسائل الإمام حسن البنا، المؤسسة الإسلامية بيروت، ط1، 1988م.
24. **البنا**، محمود عاطف البنا: الوسيط في النظم السياسية، دار الفكر العربي، (د ب) ط2، 1994م.
25. **البوطي**، محمد سعيد رمضان: فقه السيرة ،دار الفكر دمشق سوريا، ط11، 1991م.
26. **البياتي**، منير البياتي: النظام السياسي الإسلامي، دار وائل عمان الأردن، ط1، 2003م.
27. **بو الشعير**، سعيد بو الشعير: القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية بن عكنون الجزائر، ط4، (د ت).
28. **بيرم**، عيسى بيرم: الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع، دار المنهل اللبناني، بيروت، (دط)، 1998.
29. **الترابي**، حسن الترابي: الشورى والديمقراطية، إشكالات المصطلح والمفهوم، مجلة المستقبل العربي، جامعة الخرطوم، ع75، ماي 1985.
30. **الترمذي**، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة: الجامع الصحيح المسمى سنن الترمذي، ت: أحمد شاكر، شركة مصطفى الحلبي [د ب] ط2، 1978م.
31. **تورين**، آلان تورين: ما هي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، ت:حسن قبيسي، دار الساقي بيروت لبنان، ط3، 2016م.
32. **توم** بوتومور: علم الاجتماع السياسي، ت: وميض نظمي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1986م.
33. **جاسم**، محمد زكرياء جاسم: مبادئ علم السياسة، (د م)دمشق، ط1، 2013م.
34. **الجرجاني**، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، مكتبة لبنان بيروت، (د ط)، 1985م.
35. **الجمعية** المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية: الموسوعة العربية الميسرة، المكتبة العصرية بيروت، ط1، 2010م.

36. **ابن الجوزي**، أبو الفرج عبد الرحمان بن الجوزي: تلبيس إبليس، ت: أحمد بن عثمان المزيد، دار الوطن الرياض، ط1، 2002م.
37. **جون** ثاي ري، وج أو أرمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ت: مجموعة من الباحثين بإشراف زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، ط1، 2013.
38. **الجويني**، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف(419):البرهان في أصول الفقه، ت: عبد العظيم الديب، طبعة قطر، ط1، 1399هـ.
39. **الجويني**: غياث الأمم في التياث الظلم، ت: مصطفى حلمي، فؤاد عبد المنعم، دار الدعوة الإسكندرية،(د ط).
40. **الحاكم**، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، (450هـ): المستدرك على الصحيحين، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1990م.
41. **ابن حجر**، أحمد بن علي العسقلاني(852هـ) : فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار طيبة الرياض ،ط1، 2005م.
42. **حسين**، عثمان حسين، محمد رفعت عبد الوهاب: النظم السياسية والقانون الدستوري، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية مصر،(د ط) 1999م.
43. **الحلو**، ماجد راغب الحلو: النظم السياسية والقانون الدستوري، منشأة المعارف الإسكندرية مصر، (د ط)، 2005م.
44. **الحلو**، ماجد راغب الحلو: الاستفتاء الشعبي بين الأنظمة الوضعية والشريعة الإسلامية، مكتبة المنار الكويت، ط1، 1980.
45. **حميد الله** محمد: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس بيروت، ط5ن 1405هـ/ 1995م.
46. **أبو حيان** الأندلسي محمد بن يوسف(745هـ): البحر المحيط، ت: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 1993م.
47. **الخطابي**، أبو سليمان حمد بن محمد (388هـ): معالم السنن، دار الطباخ حلب، ط1، 1934م.
48. **الخطيب**، نعمان أحمد الخطيب: الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، دار الثقافة عمان، ط7، 2011م.
49. **خلاف**، عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية، مؤسسة الرسالة بيروت، ط6، (د ت).
50. **الخلال**، أبو بكر أحمد بن محمد ابن هارون بن يزيد (311هـ): السنّة، ت: عطية الزهراني، دار الراية الرياض، ط1، 1410هـ 1989م.
51. **ابن خلدون**، عبد الرحمن ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار الفكر بيروت،(د ط) 1421هـ/2001م.

52. **ابن خلكان**، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ت: إحسان عباس، دار صادر بيروت،(د ط) 1971.
53. **بن خليف**، عبد الوهاب بن خليف: المدخل إلى علم السياسة، دار طليطة الجزائر، ط2، 2004م.
54. **الخياط**، عبد العزيز عدة الخياط: النظام السياسي في الإسلام، دار السلام القاهرة، ط1، 1420هـ 1999م.
55. **الدريني**، فتحي الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، مؤسسة الرسالة بيروت، ط3، 1984م.
56. **دوفرجيه** دموريس: مدخل إلى علم السياسة، ت:سامي الدروجي، جمال الأتاسي، دار دمشق سوريا، ط1(دت).
57. **دوفرجيه**، موريس دوفيرجيه: المؤسسات السياسية والقانون الدستوري الأنظمة السياسية الكبرى، ت:جورج سعد، المؤسسة الجامعية بيروت، ط1، 1992م.
58. **الذهبي**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي: سير أعلام النبلاء، ت: شعيب الأرناءوط، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط2، 1982م.
59. **الذهبي**: تاريخ الإسلام، ت: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي بيروت لبان، ط2، 1410هـ 1990م.
60. **الرازي**، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي(544-606): المحصول في علم أصول الفقه، ت: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة [د م ط].
61. **الراغب الأصفهاني**، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ت: صفوان عدنان داودي، دار القلم دمشق الدار الشامية بيروت، ط4، 2009م.
62. **رأفت**، وحيد رأفت، وايت إبراهيم: القانون الدستوري، المطبعة العصرية مصر،(د ط)1937م.
63. **عبد الرحمان** عبد الخالق: الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، دار القلم الكويت، (د ط) 1997م.
64. **رشوان** أحمد، حسين عبد الحميد،: الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان، دراسة في علم الاجتماع السياسي، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، (د ط) 2006م.
65. **رضا**، محمد رشيد رضا: تفسير المنار دار المنار مصر، ط4، 1367هـ.
66. **رفعت**، إبراهيم شيخ محمد رفعت عبد الوهاب: النظم السياسية والقانون الدستوري، مطبعة أبو العزم، الإسكندرية، (د ط) ، 2005م.
67. **الرملاوي**، محمد سعيد الرملاوي: الوسائل المشروعة والممنوعة للمطالبة بالحقوق والحريات دراسة تطبيقية على الواقع المعاصر، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية،(د ط) 2013م.
68. **روسو**، جون جاك روسو: العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، ت: عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث الدولية، بيروت،(د ط)، 2001م.

69. **الريس**، ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، دار التراث القاهرة،ط7،(د ت).
70. **الريسوني**، أحمد الريسوني: الشورى في معركة البناء، دار الرازي عمان الأردن، ط:1، 2007م.
71. **الريسوني**، أحمد الرسوني: الفكر الإسلامي وقضايا السياسة، دار الكلمة القاهرة، ط1، 2013م.
72. **الزُّبيدي**، محمد مرتضى الحسيني الزُّبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، ت:عبد الفتاح السراج، مطبعة حكومة الكويت، (دط)1965م.
73. **الزحيلي**، وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر المعاصر بيروت، دار الفكر سوريا، ط2، 1998م.
74. **الزرقا**، مصطفى أحمد الزرقا: المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي، دار القلم دمشق، ط1، 1999م.
75. **الزمخشري**، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري: أساس البلاغة، ت:محمّد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 1998م.
76. **الزمخشري**: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ت: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة العبيكان الرياض، ط1، 1998م.
77. **زهران**، جمال علي زهران: الأصول الديمقراطية والإصلاح السياسي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة،(د ط)، 2005.
78. **أبو زهرة**، محمد أبو زهرة: العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربي القاهرة، (د ط)، 1995م.
79. **أبو زهرة**، محمد أبو زهرة: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، الدار السعودية الرياض، ط2، 1981م.
80. **الزهري**، محمد ابن سعد ابن منيع الزهري(ت230هـ): الطبقات الكبير، ت: علي محمد عمر، الشركة الدولية للطباعة القاهرة، ط1، 1421هـ/2001م.
81. **الزهري**، توحيد الزهري: الحريات العامة والحقوق السياسية في القرآن والسنة، دار القلم الكويت، ط1، 2011م.
82. **سارتر**، جون بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ت:كمال الحاج، دار الطليعة(د ب ط)ط1، 2003م.
83. **السرخسي**، شمس الدين السرخسي: المبسوط، دار المعرفة بيروت، (د ط، د ت).
84. **السعدي**، إسحاق بن عبد الله السعدي: دراسات في تميز الأمة الإسلامية وموقف المستشرقين منه، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر، ط1، 2013م.
85. **السواح**، وائل السواح: الديمقراطية، بيت المواطن دمشق سوريا، ط1: 2014م.
86. **السيف**، ناصر بن سعيد بن يوسف السيف: أسس الحرية في الفكر الغربي، شبكة الألوية،(د ب ط)، ط1،2017م.

87. **السيوطي**، جلال الدين السيوطي(849-911هـ):الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ت: عبد الله التركي، مركز هجر للبحوث القاهرة، ط1، 2003م.
88. **الشاطبي**، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي: الاعتصام، ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة التوحيد،(د م ط).
89. **الشاوي**، توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، دار الوفاء المنصورة مصر، ط2، 1992م.
90. **الشتري**، عبد الرحمان بن سعد الشتري: المظاهرات في ميزان الشريعة الإسلامية(د ب)، ط1، 1432هـ.
91. **الشرقاوي**، جميل الشرقاوي: دروس في أصول القانون، القاهرة ،(د م ط)، 1966م.
92. **شكر**، زهير شكر: النظرية العامة للقضاء الدستوري، دار بلال للطباعة بيروت،(د ط) 2014م.
93. **الشكري**، علي يوسف الشكري: الوسيط في الأنظمة السياسية المقارنة، دار الصادق الثقافية، دار صفاء، عمان،(د ت ط).
94. **الشوكاني**، محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ت: سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة الرياض، ط1، 2000م.
95. **الشيباني**، منصور أبو همود الشيباني: الديمقراطية في القانون الدولي بين المشروعية والقوة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1، 2017م.
96. **شيخا**، إبراهيم عبد العزيز شيخا: النظام الدستوري اللبناني، الدار الجامعية بيروت لينان،(د ط)1983م.
97. **صفاء الدين**، محمد عبد الحكيم: منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، (د ط)، 1999م.
98. **الصلابي**، علي محمد الصلابي: سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه شخصيته وعصره، مؤسسة اقرأ القاهرة، ط1، 1426هـ.
99. **الصلابي**، علي محمد الصلابي: الشورى فريضة إسلامية، مؤسسة اقرأ القاهرة، ط:1، 2010م.
100. **الطبري**، جعفر بن محمد بن جرير الطبري: تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر الجيزة مصر، ط1، 2001م.
101. **الطبري**، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف القاهرة، ط2، 1967م.
102. **الطرابلسي**، علاء الدين الطرابلسي: معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، دار الفكر بيروت،(د ط،د ت).
103. **الطماوي**، سليمان الطماوي: النظم السياسية والقانون الدستوري، دار الفكر العربي، القاهرة مصر،(د ط)، 1988م.
104. **ابن عابدين**: رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، ت: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار عالم الكتب للطباعة الرياض، (د ط)، 2003م.

105.عادل مصطفى: كارل بوبر مئة عام من التنوير، مؤسسة هنداوي سي آي سي المملكة المتحدة (د ط)،2017م.

106.**ابن عاشور**، محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر تونس، [د ط] 1984.

107.**عثمان**، محمد رأفت عثمان: الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، دار الضياء القاهرة، ط4، 1991م.

108.**العثماني**، سعد الدين العثماني: تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة الدلالات المنهجية التشريعية، دار الكلمة القاهرة، ط2، 2013م.

109.**عجيلة**، عاصم أحمد عجيلة، محمد رفعت عبد الوهاب،: النظم السياسية، دار الطباعة الحديثة، القاهرة، ط5، 1992.

110.**عدلان**، عطية عدلان: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، دار الكتب المصرية القاهرة مصر، ط1، 1432هـ/2011م.

111.**العرباوي**، عزيز العرباوي: مفهوم الحرية في الإسلام وفي الفكر الغربي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، (د ط)، 2016م.

112.**ابن عطية** القاضي أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 2001م.

113.**عطية الله**، أحمد عطية الله: القاموس السياسي، دار النهضة العربية القاهرة، ط3، 1968م.

114.**عطية** نعيم : في النظريات العامة للحريات الفردية، الدار القومية للطباعة والنش القاهرة، (د ط) 1965م.

115.**العقاد**، عباس محمود العقاد: الديمقراطية في الإسلام، دار المعارف القاهرة، ط3 [د ت ط].

116.**العقاد**: موسوعة العقاد –القرآن والإنسان، دار الكتاب العربي بيروت، (د ط) 1971م.

117.**العميري**، سلطان بن عبد الرحمن العميري: فضاءات الحرية، المركز العربي للدراسات الإسلامية القاهرة، ط2، 2013م.

118.**العمري**، علي بن حمزة العمري: آفاق الحرية، دار الأمة جدة ط2، 2014 م.

119.**عوض** الليمون: الوجيز في النظم السياسية ومبادئ القانون الدستوري، دار وائل عمان، ط2، 2016م.

120.**العيد**، سليمان بن قاسم العيد: النظام السياسي في الإسلام، دار الوطن الرياض السعودية، ط1، 2002م.

121.**عيد**، عبد الرزاق عيد، محمد عبد الجبار: الديمقراطية بين العلمانية والإسلام دار الفكر المعاصر بيروت لبنان، ط1، 1999م.

122.**العيني**، أبو محمد محمود بن أحمد العيني: البناية في شرح الهداية، دار الفكر بيروت، ط2، 1990م.

123. **الغامدي**، أحمد الغامدي: تجديد الفقه السياسي في المجتمع الإسلامي، دار ابن رجب مكة الكرمة، ط2، 2013م.

124. **الغزالي**، أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ت: محمد سعيد محمد، دار البيان العربي القاهرة،ط1، 2005م.

125. **الغزالي**، محمد الغزالي: الإسلام والاستبداد السياسي، شركة نهضة مصر القاهرة، ط6، 2005م.

126. **الغنوشي**، محمد راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1، 1993م.

127. **غيورغ** سورنسن: الديمقراطية والتحول الديمقراطي، السيرورات والمأمول في عالم متغير، ت: عفاف البطاينة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت الدوحة،(د ط)2014م.

128. **ابن فارس**: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء: معجم مقاييس اللغة، ت:عبد السلام هارون، دار الفكر بيروت، (د ط)،1979.

129. **فتحي** عبد الكريم: الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، مكتبة وهبة مصر، ط2، 1984م.

130. **ابن فرحون**، أبو الوفاء برهان الدين إبراهيم بن محمد بن فرحون المالكي: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، دار عالم الكتب الرياض، (د ط) 2003.

131. **الفنجري**، أحمد شوقي الفنجري: الحرية السياسية في الإسلام، دار القلم الكويت، ط2، 1983م.

132. **الفيروزبادي**: مجد الدين محمد بن يعقوب الشيرازي: القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ،(د ط، د ت).

133. **الفيومي**، أحمد بن محمد بن علي الفيومي: المصباح المنير، دار الفكر بيروت لبنان، ط1، 2005م.

134. **القاسمي** ظافر: الجهاد والحقوق الدولية العامة في الإسلام، دار العلم للملايين بيروت، ط1، 1982م.

135. **القرضاوي**، يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق القاهرة، ط3، 2001.

136. **القرطبي**، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر(ت671هـ): الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه السنة و آي القرآن، ت:عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة بيروت، ط1، 2006م.

137. **قطب**، سيد قطب: في ظلال القرآن، دار الشروق القاهرة، ط32، 2003م.

138. **القطب**، سمير عبد الرزاق القطب: أنساب العرب، مكتبة دار البيان بيروت لبنان، (د م ط).

139. **ابن القيم**، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم الجوزية: إعلام الموقعين ت:الصبابطي، دار الحديث القاهرة، 2004م.

140. **ابن القيم**: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ت:نايف بن أحمد ، دار عالم الفوائد السعودية،(د ط، د ت).

141. **ابن القيم**: زاد المعاد في هدي خير العباد، ت: شعيب وعبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت لبنان، ط27، 1994م.

142. **كارل** بوبر: درس القرن العشرين، ت: الزاوي بغورة، لخضر مذبوح، الدار العربية للعلوم والنشر بيروت، ط1، 2008م.

143. **كارل** بوبر: في الحرية والديمقراطية، ت: عقيل يوسف عيدان، مركز الحوار والثقافة الكويت، ط1، 2009م.

144. **ابن كثير**، عماد الدين أبو الوفاء إسماعيل ابن كثير: البداية والنهاية، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة الجيزة ، ط1، 1997م.

145. **ابن كثير**، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل ابن كثير الدمشقي (ت774هـ):تفسير القرآن العظيم، ت: مجموعة من العلماء، مؤسسة قرطبة القاهرة، ط1، 2000م.

146. **كشك**، عبد الحميد كشك: في رحاب التفسير، المكتب المصري الحديث، [د ط،د ت].

147. **الكفوي**، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي: الكليات، ت: عدنان درويش محمد المصري، مؤسسة الرسالة بيروت لبنان، ط2، 1998م.

148. **الكواكبي**، عبد الرحمان الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار النفائس بيروت لبنان، ط2، 2006م.

149. **كيرة**، حسن كيرة: المدخل لدراسة القانون، منشأة المعارف الإسكندرية مصر، ط5، 1974م.

150. **لاري** إلويتز: نظام الحكم في الولايات المتحدة الأمريكية، ت: جابر سعيد عوض، الجمعية المصرية للنشر، القاهرة، ط1، 1996م.

151. **ليوشتراوش** وجوزيف كروبسي: تاريخ الفلسفة السياسية، ت: محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة،(د ط) 2005.

152. **ابن ماجة**، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني: السنن، ت: بشّار عواد معروف، دار الجيل بيروت، ط1، 1998م.

153. **ماجد**، القاضي عادل ماجد: مسئولية رجال السلطة عن الجرائم الجسيمة ضد المتظاهرين في أحداث ثورة 25يناير2011م، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 2011م.

154. **الماوردي**، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (450هـ): الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ت: أحمد مبارك البغدادي، دار ابن قتيبة الكويت، ط1، 1989م.

155. **مبارك**، زهير فريد مبارك: الديمقراطية بين الفكر والفعل،(د م ط).

156. **المباركفوري**، صفي الرحمان المباركفوري: الرحيق المختوم، دار الوفاء المنصورة مصر،(د ط)2004.

157. **متولي**، عبد الحميد متولي: نظرات في أنظمة الحكم في الدول النامية، منشأة المعارف الإسكندرية، ط2، 1992م.

158. **مجمع** اللغة العربية: المعجم الوجيز، مجمع اللغة، مصر، ط1، 1980.

159. **مجموعة** من الباحثين: الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية والسلوكية،[د ب]، ط2، 2015م.

160. **مدكور**، محمد سلام مدكور: مناهج الاجتهاد في الإسلام، جامعة الكويت، ط1، 1973م.

161. **مسلم**، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري: صحيح مسلم، دار طيبة الرياض، ط1، 2006م.

162. **المشهداني**، محمد كاظم المشهداني: القانون الدستوري، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، (د ط) 2011م.

163. **المطيري**، حاكم المطيري: الحرية أو الطوفان، (د ب، د ط) 2003م.

164. **ابن منظور**، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين: لسان العرب، ت: جماعة من الأساتذة، ، دار المعارف القاهرة،(د ط، د ت).

165. **مهنا**، محمد نصر مهنا: علوم السياسة الأصول والنظريات، مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية، (د ط)، 2009م.

166. **المودودي**، أبو الأعلى المودودي: الخلافة والملك، شركة الشهاب الجزائر،(د ط، د ت).

167. **المودودي**: تدوين الدستور الإسلامي، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، (د ط) 1985.

168. **المودودي**: الدستور الإسلامي، مؤسسة الرسالة بيروت، ط5، 1401هـ/1981م.

169. **موزر** روبرت زولتان باراني،: هل الديمقراطية قابلة للتصدير، ت: جمال عبد الرحيم، جداول بيرون لبنان، ط1، 2012م.

170. **ابن نجيم**: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ك: زكرياء عميرات، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1997م.

171. **نجيب**، محمود زكي نجيب: الموسوعة الفلسفية المختصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، ط1، 2013م.

172. **النووي**، حي الدين أبو زكرياء ميحي الدين بن شرف: المنهاج شرح مسلم بن الحجاج، المطبعة المصرية الأزهر، ط1، 1929م.

173. **نيفين**، عبد الخالق مصطفى:المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، مكتبة الملك فيصل الإسلامية القاهرة، ط1، 1985.

174. **ابن هشام**، أبو محمد عبد الملك ابن هشام المعافري (ت218هـ): السيرة النبوية، ت:سعيد اللحام، دار الفكر بيروت لبنان، [د ط] 2012م.

175.**الوادية**، سامح خليل الوادية: المسؤولية الدولية عن جرائم الحرب الإسرائيلية، مركز الزيتونة للدراسات بيروت، ط1، 2009م.

176.**وهبان**، أحمد وهبان: الصراعات العرقية واستقرار العالم المعاصر،(د م ط).

ويل ديورن: قصة الحضارة، ت: زكي نجيب محمود، دار الجيل بيروت،(د ط)، 1998م.

ثانيا: المقالات والبحوث العلمية.

أ/ المقالات المنشورة في المجلات العلمية.

177.**البريش**، إسماعيل محمد البريش: المظاهرات السلمية بين المشروعية والابتداع دراسة مقارنة، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، كلية الشريعة الجامعة الأردنية، مجلد41، ع1، 2014م.

178.**بشارة**، عزمي بشارة:الشعوبية والأزمة الدائمة للديمقراطية، مجلة سياسات العربية، ع40 سبتمبر 2019م.

179.**البوطي**، محمد سعيد رمضان البوطي: خصائص الشورى ومقوماتها، مقال منشور في كتاب الشورى في الإسلام، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت عمان الأردن،(د ط) 1989.

180.**توفيق** عبد الصادق: حركة 20 فبراير الاحتجاجية في المغرب، مكامن الاختلال وإمكان النهوض، المستقبل العربي، ع426، أغسطس 2014م.

181.**الجابري**، محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، اليونسكو كتاب في جريدة، ع95، تموز2006م

182.**جبارين** لحسن زين الدين: الطبيعة القانونية للنظام البرلماني الحديث، مجلة الحوار المتوسطي مج13، ع1، مارس 2022م.

183.**جيدل**، عمّار جيدل: العولمة في عالم متعدد دينيا، مجلة الصراط: كلية العلوم الإسلامية الجزائر العاصمة، ع25، 1433هـ /2012م.

184.**حسن**، أحمد عماد حسن: حق التظاهر السلمي بين الحريات الأساسية والضمانات القانونية، مجلة بحوث الشرق الأوسط، جامعة عين شمس مصر، ع107، يناير2025.

185.**حسين**، أنس مصطفى حسين أبو عطا: ضوابط المظاهرات دراسة فقهية، مقال بمجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية/ مج21، ع1، 2005م.

186.**الحردان**، عوان العباس الحردان: الحقوق والحريات العامة مجلة أهل البيت، (د م ط)ع:13.

187. **الخليوي**، عبد الله محمد ناصر الخليوي: جريمة الشغب والعقاب عليها في النظامين السعودي والمصري دراسة تأصيلية مقارنة، جامعة نايف، كلية الدراسات العليا، قسم العدالة الجنائية،[د ط]،2008م.

188. **الخمليشي**، أحمد الخمليشي: الشورى في الإسلام بين قواعد أصول الفقه وتفسير الفقهاء، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، ع4، 2000م، الجزائر.

189. **الدباغ**، زياد سمير زكي الدباغ: دراسة في النظام السياسي السويسري، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية جامعة الموصل، مج11، ع1، جوان2011م.

190. **الديلمي**، فارس أحمد الديلمي: الحق في التظاهر السلمي في إطار القواعد القانونية الدولية، المؤتمر الأول للجمعية العراقية للمخطوطات، جامعة البصرة وكلية التربية جامعة ديالي ومنظمة الصداقة الدولية السويد، [د م ط].

191. **رجة**، رغد حماد رجة: أحزاب الاتحاد السويسري ودورها في النظام الديمقراطي التوافقي، مجلة المستنصرية للدراسات العربية والدولية، كلية العلوم السياسية، جامعة المستنصرية، ع6[د ت].

192. **السائح** أحمد محمد، عبد السلام علي مصباح، إبراهيم العايش علي : مبدأ حق تقرير المصير بين النشأة السياسية والطبيعة القانونية، مجلة: جامعة سرت العلمية ليبيا، مجلد7، ع2، ديسمبر 2017م.

193. **الساعدي**، قصي مجبل الساعدي: الحماية الدولية للمتظاهرين، مجلة أبحاث ميسان، كلية التربية البدنية وعلوم الرياضة، جامعة ميسان العراق، مج17، ع33، حزيران 2021م.

194. **سعد** سراج عبد الهادي: موقف القرآن الكريم من التظاهر والمظاهرات دراسة تفسيرية، مجلة كلية الدراسات الإسلامية، جامعة الأزهر ع4، 2021م.

195. **سعدي** أحمد: مفهوم الاحتجاج عرضه وعرضه من قبل لجنة(أور)، مجلة عدالة الالكترونية، ع6، أكتوبر 2004م.

196. **سيف** اسماعيل: المطالب الشعبية في الثورات،مقال بشهرية الشرق الأوسط، عمان الأردن، ط1، 2011.

197. **شحط**، العربي شحط عبد القادر وعدة جلول محمد: دعائم وخصوصيات نظام الغرفتين في الأنظمة السياسية المقارنة، الملتقى الوطني حول نظام الغرفتين في التجربة البرلمانية الجزائرية والأنظمة المقارنة تنظيم وزارة العلاقات مع البرلمان، ج2، المؤسسة الوطنية للنشر والإشهار، الجزائر.

198. **شمام**، بشير عبد العالي شمام: مقصد الحرية في الشريعة الإسلامية، رؤية في الموازنة بين الحريات الشخصية والمصالح العامة، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية،كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة إفريقيا العالمية السودان، ع:12، 2008م.

199. **الشمري**، علي الشمري: الصراع الاجتماعي والتغيير السلمي أساليبه ومراحله ونماذجه، مقال بمجلة النبأ الإلكترونية، ع67،68، أغسطس 2002م، موقع http://annabaa.org

200. **طالب**، عبد الرحمان طالب: الشورى في العهد النبوي والخليفتين من بعده، مقال بمجلة المجلس الإسلامي الأعلى، ع4، 2000م، الجزائر.

201. **كريم**، حسن كرّيم: الربيع العربي وعملية الانتقال إلى الديمقراطية، مقال بمجلة الشبكة العربية لدراسة الديمقراطية الربيع العربي ثورات الخلاص من الاستبداد، دار شرق الكتاب، بيروت، ط1، 2013م.

202. **المبارك**، زهير فريد المبارك: الديمقراطية بين الفكر والفعل، مجلة جامعة القدس المفتوحة، ع26، كانون الثاني 2012م.

203. **المجالي**، رضوان محمود المجالي: أثر الحركات الاحتجاجية في الأردن على الاستقرار السياسي، مجلة دفاتر السياسة والقانون جامعة ورقلة الجزائر، ع12، جانفي 2015.

204. **مخلد** إسماعيل أبو هالة: دلالة مادة (ظهر) ومشتقاتها في القرآن الكريم دراسة لغوية دلالية، مجلة المعيار جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة الجزائر، مج26، ع64، 2022م.

205. **النويني**، الحافظ النويني: حق الحركات الاجتماعية في الاحتجاج والتظاهر السلمي في المغرب، مقال بالمجلة الجزائرية للأمن الإنساني، السنة الرابعة، مج4، ع1، جانفي 2019م.

ب/ المقالات المنشورة في المواقع الإلكترونية

206. **الانتخابات** الأمريكية خمس مرات الفائز خسر تصويت الشعب، مقال بدون كاتب منشور بتاريخ 05 نوفمبر 2024، تاريخ الإطلاع 13مارس 2025 على موقع www.skynewsarabia.com

207. **جمعة** علي: حكم المظاهرات والاعتصامات، فتوى منشورة في07نوفمبر 2016م، تاريخ الإطلاع 23أفريل 2025، على موقع http://www.draligomaa.com

208. **جيان** بدرخان: المؤتمر الوطني الكردي وحق تقرير المصير، تاريخ النشر 8ديسمبر2011، تاريخ الاطلاع25جانفي 2020، على موقعwww.yasa-online.org

209. **حفني**، عاصم حفني: الدولة في الإسلام، بحث محكم قسم الدراسات الدينية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، تاريخ النشر 27 فبراير2017م، تاريخ الإطلاع 15مارس 2021 www.mominoun.com

210. **دانيالي** ماريايي: البرلمان السويسري المختصر المفيد مقال منشور بتاريخ 2سبتمبر 2023، تاريخ الإطلاع 22فيفري 2025، WWW.SWISSINFO.CH.

211. **ستيفن** كلير:حزب العمال يخطط لوضع حد أقصى لسن أعضاء مجلس اللوردات، وإنهاء نظام النبلاء الوراثيين فورا، تاريخ النشر 13يونيو2024م، تاريخ الإطلاع 17 جانفي 2025على موقع https://theconversation.com

212. **صديقي**، سعيد صديقي:من تقرير المصير الخارجي إلى تقرير المصير الداخلي، تاريخ النشر 16 أكتوبر 2017م، تاريخ الإطلاع 25 جانفي 2020، على موقع https://www.hespress.com/writers/369172.html

213. **فايز** علي: الاحتجاج الشعبي لمحة عن المفهوم وخصوصياته، مقال منشور يوم 13-09-2023 بجريدة الصباح تصدرها شبكة الإعلام العراقي تاريخ الإطلاع 18أفريل 2025، www.alsabaah.iq

214. **فركوس** محمد علي: في حكم عموم الإضرابات والإعتصامات والمظاهرات فتوى منشورة بتاريخ 16جانفي 2006م، تاريخ الإطلاع 26أفريل 2025م، على موقع https://www.ferkous.app

215. **القرضاوي** يوسف: شرعية المظاهرات السلمية تاريخ الإطلاع 22أفريل 2025م، http://www.al-qaradawi.net.

216. **عودة** جميل: العصيان المدني مفهومه وشروطه وأهدافه، مقال مؤسسة الإمام الشيرازي العالمية للدراسات والبحوث شبكة النبأ ، تاريخ النشر 04تشرين الثاني 2019م، تاريخ الإطلاع 05أفريل 2025م، موقع http://annabaa.org

217. **العودة** سليمان: حكم المظاهرات منشورة بتاريخ 01 12 2006، تاريخ الإطلاع 23أفريل 2025م على موقع http://ar.islamway.net/fatwa

218. **المستاري** محمد: مقال من هو آلان تورين تاريخ الاطلاع 11يونيو2018 http//:sociomaroc.blogspot.com

219. **المطيري** حاكم: الإبانة في وجوب المظاهرة والإعانة، فتوى في وجوب نصرة غزة بكل وسيلة، منشورة بتاريخ 18-01-2009م، تاريخ الإطلاع 24 أفريل 2025م، موقع www.dr-hakem.cpm

220. **ولد الددو** محمد الحسن القناة الرسمية للشيخ على اليوتيوب، dedewiat@حكم التظاهرات والإضرابات فتوى على برنامج معالم 3يوم 18جويلية2018م، تاريخ الإطلاع 24 أفريل 2025.

221. **ويكيبيديا** موقع:ar.m.wikipediq.org تاريخ الإطلاع 15يناير 2025.

ثالثا: الرسائل الجامعية

222. **اسعيد** مصطفى: الديمقراطية في المنظومتين الفكريتين الغربية والإسلامية دراسة مقارنة(أطروحة دكتوراه) كلية الحقوق والعلوم السياسية جامعة محمد خيضر بسكرة 2011/2010م.

223. **بودبوز** غاني: إشكالية الديمقراطية في الجزائر وموقف النخبة السياسية منها، (رسالة ماجستير)، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة الجزائر ، 2005/2004 م.

224. **بن حمو**، رحيمة بن حمو: البعد السياسي للمصلحة الشرعية، دراسة في الولاية العامة للدولة،(رسالة دكتوراه) جامعة باتنة كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، قسم الشريعة، 2010م/1431هـ.

225. **خلف** بوكر: حق تقرير المصير الثقافي في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي المعاصر (أطروحة دكتوراه) معهد العلوم القانونية والإدارية جامعة الجزائر، 2010/2009م.

226. **داودي** مخلوف: المعارضة السياسية في الفقه السياسي الإسلامي وفي النظم الدستورية المعاصرة –دراسة مقارنة– (أطروحة دكتوراه) كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية جامعة وهران، 2016/2015م.

227. **زيدان** عبد الوهاب عصام: الأمة الإسلامية،– سماتها، ومقوماتها وأهدافها (رسالة ماجستير) قسم الحديث كلية أصول الدين جامعة غزة، 2013م.

228. **سمري** سامية: تطبيق مفهوم الديمقراطية في الدول المغاربية (أطروحة دكتوراه)، جامعة الجزائر كلية الحقوق، 2012/2011م.

229. **السيد** أحمد: حرية التنظيمات السياسية في الدساتير والقوانين السودانية بين الفكر الغربي والفقه الإسلامي، (أطروحة دكتوراه) كلية القانون بجامعة الخرطوم السودان،(د ت).قريشي علي: الحرية السياسية في النظام الدستوري المعاصر والفقه الإسلامي(أطروحة دكتوراه) كلية الحقوق جامعة الإخوة منتوري قسنطينة، 2005/2004م.

230. **بنت محمد** نهى: مفهوم الحرية السياسية في النظام الديمقراطي، (رسالة ماجستير) كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود، 1434/1433هـ.

231. **الهندي** أحمد عبد الحميد: حق التظاهر السلمي في القانون الدولي مقارنا بالأنظمة الداخلية، (أطروحة دكتوراه)، كلية الحقوق جامعة عين شمس مصر، 2015.

رابعا: المواثيق والقوانين والإعلانات الدولية والوطنية.

232. **الاتفاقية الأوربية لحقوق** الإنسان لسنة1949م.

233. **إعلان الأمم المتحدة بشأن الألفية** اعتمدته الجمعية العامة للأمم المتحدة بمقرها في نيويورك من 6إلى 8أيلول سبتمبر 2000م. المؤتمر الدولي السادس للديمقراطيات الجديدة أو المستعادة المنعقد بقطر مابين 29أكنوبر–1نوفمبر2006م.

234. **إعلان حقوق الاستقلال الأمريكي** الصادر في 4يوليو سنة1776م.

235. **الإعلان العالمي لحقوق الإنسان** اعتمد بموجب قرار الجمعية العامة 21700 المؤرخ في 10كانون الأول ديسمبر 1984م.

236. **الإعلان العالمي المتعلق بحق ومسؤولية الأفراد والجماعات وهيئات المجتمع في تعزيز وحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية المعترف بها عالميا**، اعتمد بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 144/53 المؤرخ في 9كانون الأول ديسمبر 1998م

237. **إعلان منح الاستقلال للشعوب المستعمرة** اعتمد ونشر بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم: 1514د–15 المؤرخ في 14 كانون الأول/ديسمبر1960.

238. **إعلان و برنامج عمل فيينا** اعتمد هما المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان في 25حزيران يونيو 1993م.

239. **تعليق اللجنة المعنية بحقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة**، التعليق العام رقم 2020/37 بشأن الحق في التجمع السلمي، على المادة21من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، 17سبتمبر 2020م.

240. **تقرير المقرر الخاص المعني بالحق في حرية التجمع السلمي والحق في حرية تكوين الجمعيات** ماينا كياي، عملا بقرار مجلس حقوق الإنسان 21/15، الدورة العشرون 12ماي 2012م القرار رقم27/20.

241. **الدستور الأمريكي**، صيغ عام 1787 خلال المؤتمر الدستوري في فيلادلفيا، ووقع في 17سبتمبر، وعدل 27 آخرها سنة 1992م.

242. **الدستور الجزائري تعديل 2020**، بموجب المرسوم الرئاسي رقم 20-442 المؤرخ في15 جمادى الأولى عام 1442الموافق لـ30 ديسمبر 2020/ هـ، صادر بالجريدة الرسمية رقم 82.

243. **الدستور السويسري** حسب آخر تعديل لسنة 2014م، وتم اعتماده سنة 1848م، وعدل تعديلا شاملا سنة 1999.

244. **العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية** اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة2200ألف) د -21 (المؤرخ في16كانونالأول/ديسمبر1966م. تاريخ بدء النفاذ :3كانون الثاني/ يناير1976، وفق اللمادة27 .

245. **العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية** اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة2200ألف) د -21 (المؤرخ في16كانون/ديسمبر1966م، تاريخ بدء النفاذ :23مارس1976م.

246. **المبادئ الأساسية بشأن استخدام القوة والأسلحة النارية من قبل مسئولي إنفاذ القانون**، اعتمد بموجب مؤتمر الأمم المتحدة الثامن لمنع الجريمة ومعاملة المجرمين، هافانا كوبا، من 27أغسطسإلى70سبتمبر1990م.

247. **مؤتمر القمة العالمي لعام 2005م** الجمعية العامة الدّورة السّتون البندان 120/46 من جدول الأعمال المنعقدة بنيويورك من 14إلى16سبتمبر2005م.

248. **نظام روما الأساسي** الذي تم إقراره من قبل مؤتمر الأمم المتحدة الدبلوماسي للمفوضين المعني بإنشاء محكمة جنائية دولية، الصادر في 17تموز/يوليو 1998م، ودخل حيز النفاذ في يوليو 2002، وبحلول أفريل 2013 صادقت عليه122دولة.

فهـــرس الموضوعـــات

المحتـــــــــــــــوى	الصفحة
مقدمة	**أ**
إشكالية البحث	**ج**
أهمية الموضوع	**د**
أهداف البحث	**هـ**
أسباب اختيار الموضوع	**و**
الدراسات السابقة	**ز**
حدود البحث	**ح**
المنهج المتبع	**ط**
منهجية البحث	**ي**
صعوبات البحث	**ك**
خطة البحث	**ل**
المبحث التمهيدي: تعريف مصطلحات الدراسة والمصطلحات المشابهة.	14
المطلب الأول: مفهوم الحرية والحق، والفرق بينهما.	15
الفرع الأول: تعريف الحرية.	15
أولا: الحرية لغة	15
ثانيا: الحرية اصطلاحا	16
الفرع الثاني: تعريف الحق	20
أولا: تعريف الحقّ لغة	20
ثانيا: تعريف الحق عند فقهاء القانون	20
ثالثا:الحق في اصطلاح الفقهاء المعاصرين	21

الفرع الثالث: الفرق بين الحرية والحق، وأولاهما استعمالا في هذه الدراسة.	22
المطلب الثاني: مفهوم تقرير المركز وتقرير المصير، والفرق بينهما.	24
الفرع الأول:تعريف التقرير والمصير و المركز لغة.	24
أولا: التقرير في اللغة	24
ثانيا: المصير في اللغة	25
ثالثا: المركز لغة	26
الفرع الثاني: الفرق بين المصير والمركز، وأولاهما استعمالا في هذه الدراسة	26
المطلب الثالث: تعريف الشعب والأمة والفرق بينهما	29
الفرع الأول: تعريف الشعب	29
أولا: الشعب لغة	29
ثانيا: الشعب اصطلاحا.	30
الفرع الثاني: تعريف الأمة.	32
أولا: الأُمَّة لغة	32
ثانيا: الأمّة اصطلاحا	33
الفرع الثالث: الفرق بين الأمة والشعب وأولاهما استعمالا في هذه الدراسة.	35
خلاصة المبحث التمهيدي.	39
الفصل الأول: مفهوم حرية تقرير المركز السياسي للشعوب وأسسها في الفقه الإسلامي والفكر الغربي.	40
المبحث الأول: مفهوم الحرية السياسية في الفقه الإسلامي والفكر الغربي.	41
المطلب الأول: تعريف السياسية.	41
الفرع الأول: السياسة لغة.	41
الفرع الثاني: السياسة اصطلاحا.	43
أولا: تعريف السياسة في الفقه الإسلامي	43

أ: عند الفقهاء القدامى	43
ب: عند الفقهاء المعاصرين	46
ثانيا:تعريف السياسة في الاصطلاح الوضعي المعاصر	46
المطلب الثاني: تعريف الحرية السياسية في الفقه الإسلامي و الفكر الغربي	47
الفرع الأول: تعريف الحرية السياسية في الفقه الإسلامي.	47
الفرع الثاني: تعريف الحرية السياسة في الفكر الغربي.	49
المبحث الثاني: أسس حرية تقرير المركز السياسي للشعوب في الفقه الإسلامي.	52
المطلب الأول: أسس حرية تقرير المركز السياسي باعتبار خصوصية الذات الإنسانية.	52
الفرع الأول: خضوع الإنسان للسنن الإلهية والقوانين الكونية.	52
الفرع الثاني: تحقيق العبودية لله عزّ وجلّ بعيدا عن الإكراه في الدين.	54
الفرع الثالث: مبدأ الكرامة الإنسانية والخلافة في الأرض.	56
المطلب الثاني: أسس حرية تقرير المركز السياسي باعتبار حتمية الاجتماع البشري.	58
الفرع الأول: ضرورة التدافع الإنساني	58
الفرع الثاني: واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر	59
الفرع الثالث: واجب النصيحة.	61
المبحث الثالث: أسس حرية تقرير المركز السياسي للشعوب في الفكر الغربي.	65
المطلب الأول: لمحة عن الحرية السياسية في الفكر الغربي.	65
المطلب الثاني: الأساس الطبيعي للحرية السياسية.	66
المطلب الثالث: الأساس العقدي–الاجتماعي– للحرية السياسية.	68

الفرع الأول: نظرية توماس هوبز(1558، 1679م).	68
الفرع الثاني: نظرية جون لوك (1632،1704م)	68
الفرع الثالث: نظرية جون جاك روسو(1712،1778)	69
المطلب الرابع: الأساس النفعي للحرية السياسية.	70
خلاصة الفصل الأول.	72
الفصل الثاني: آلية حرية تقرير المركز السياسي للشعوب في الفقه الإسلامي.	73
المبحث الأول: مفهوم الشورى ومشروعيتها.	74
المطلب الأول: تعريف الشورى.	75
الفرع الأول:الشورى لغة.	75
الفرع الثاني: الشورى في القرآن الكريم.	76
الفرع الثالث: الشورى اصطلاحا.	77
المطلب الثاني: مشروعية الشورى.	79
الفرع الأول: القرآن الكريم.	79
الفرع الثاني: السنة النبوية.	81
المطلب الثالث: أهمية الشورى ومقاصدها.	85
الفرع الأول: إحراز الصواب أو الأصوب.	85
الفرع الثاني: منع الاستبداد وإشاعة الحرية.	86
الفرع الثالث: تعلم التواضع من الحاكم والثقة من المحكوم فيحصل تقاسم المسؤولية.	86
المبحث الثاني: معضلات الشورى.	88
المطلب الأول: إغفال بعض القواعد الأصولية.	88
الفرع الأول: إغفال دلالة اللفظ العام.	88
الفرع الثاني: التساهل في دلالة الأمر.	90

المطلب الثاني: إساءة استعمال القياس.	91
الفرع الأول: قياس بعض الفقهاء مكانة الخليفة على مكانة الرسول صلى الله عليه وسلم	92
الفرع الثاني:قياس جواز ولاية العهد على تولية أبي بكر لعمر رضي الله عنهما.	93
المطلب الثالث: مأسسة الشورى وتنظيمها.	95
المبحث الثالث: قواعد الممارسة الشورية في الفقه السياسي الإسلامي وأدلتها.	97
المطلب الأول: قاعدة النيابة عن الأمة.	97
الفرع الأول:دلالة السنة على نظرية النيابة عن الأمة.	97
الفرع الثاني: دلالة عمل الراشدين على نظرية النيابة عن الأمة.	99
المطلب الثاني: قاعدة الرأي رأي الأغلبية.	101
الفرع الأول:من القرآن الكريم.	101
الفرع الثاني: من السنة النبوية.	101
المبحث الرابع: المجالات السياسية العامة للممارسة الشورية في الفقه الإسلامي.	103
المطلب الأول: المشاركة في وضع الدستور في الفقه الإسلامي.	103
الفرع الأول: وضوح معالم الدستور في الفقه الإسلامي.	103
أولا: السيادة في الدولة الإسلامية للأمة.	105
ثانيا: أن السيادة في الدولة الإسلامية لله وحده.	106
ثالثا: السيادة في الدولة الإسلامية مزدوجة.	107
الفرع الثاني: مثالية الدستور الإسلامي وواقعتيه، والجمع بين الثابت والمتغيّر.	108
الفرع الثالث: دور الأمة في صياغة الدستور.	109
المطلب الثاني: اختيار رئيس الدولة في الفقه الإسلامي.	112

الفرع الأول: خلافة أبي بكر رضي الله عنه.	112
الفرع الثاني: خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه.	114
الفرع الثالث:خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه.	114
الفرع الرابع: خلافة علي بن أبي طالب رضي الله عنه.	116
المطلب الثالث: اختيار ممثلي الأمة.	118
المطلب الرابع: مشاورة الأمة أو من يمثلها في الأمور العامة.	120
الفرع الأول: مشاورة الأمة أو من يمثلها في وضع السياسة المالية للدولة.	120
الفرع الثاني: مشاورة الأمة في تعيين ومراقبة الولّاة وغيرهم من المسئولين التنفيذيين	123
خلاصة الفصل الثاني	125
الفصل الثالث: آلية حرية تقرير المركز السياسي للشعوب في القانون الدولي العام.	126
المبحث الأول: مفهوم الديمقراطية وتطورها في المواثيق والمؤتمرات الدولية المعاصرة.	127
المطلب الأول: مفهوم الديمقراطية.	127
الفرع الأول: ملامح عن الديمقراطية:	127
الفرع الثاني: تعريف الديمقراطية.	129
أولا:الديمقراطية لغة	129
ثانيا: الديمقراطية عند بعض المفكرين الغربيين	130
المطلب الثاني: تطور الديمقراطية في المواثيق والمؤتمرات الدولية	133
الفرع الأول: موقع الديمقراطية في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.	134
الفرع الثاني: موقع الديمقراطية في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.	135
الفرع الثالث: موقع الديمقراطية في المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان المنعقد بفيينا	135

سنة 1993م.	
المبحث الثاني: أسس الممارسة الديمقراطية في القانون الدولي العام والأنظمة الغربية.	139
المطلب الأول: الإرادة العامة أساس بناء السلطة.	139
الفرع الأول: مدلول الإرادة العامة.	140
الفرع الثاني: الانتخابات النزيهة أساس الإرادة العامة.	140
الفرع الثالث: ملامح الانتخابات النزيهة.	141
المطلب الثاني: الإرادة العامة أساس ممارسة السلطة.	143
الفرع الأول: الإرادة العامة بين حكم الأكثرية وضمانات الأقلية.	143
الفرع الثاني: الإرادة العامة بين مبدأي سيادة الأمة وسيادة الشعب.	145
أوّلا: نظرية سيادة الأمة.	145
ثانيا: نظرية سيادة الشعب.	146
المبحث الثالث:مجالات الممارسة الديمقراطية في الأنظمة الغربية والقانون الدولي العام.	149
المطلب الأول: مشاركة الشعب في صياغة الدستور وتعديله في الأنظمة الديمقراطية.	149
الفرع الأول: مشاركة الشعب في صياغة الدستور –التأسيس السياسي- في الأنظمة الديمقراطية	150
أولا: مضمون أسلوب الجمعية التأسيسية.	150
ثانيا:تاريخ أسلوب الجمعية التأسيسية.	151
ثالثا: شروط الجمعية التأسيسية.	152
الفرع الثاني:مشاركة الشعب في تعديل الدستور وإلغائه في الأنظمة الديمقراطية.	153
أوّلا: الاستفتاء الشعبي حول تعديل الدستور.	153

ثانيا:الاستفتاء الشعبي حول إلغاء الدستور	155
المطلب الثاني: مشاركة الشعب في اختيار مسئول الجهاز التنفيذي في الأنظمة الديمقراطية.	156
الفرع الأول:دور الشعب في انتخاب رئيس الدولة في النظام الرئاسي الأمريكي.	157
أولا:انتخاب الرئيس في الولايات المتحدة الأمريكية، بين إرادة الشعب والمتغيرات الأخرى.	157
ثانيا:مرشح الرئاسة يجب أن يفوز على المرشحين من حزبه أولا.	158
ثالثا:مرشح الرئاسة يجب عليه الفوز بأصوات المندوبين لا بأصوات الشعب الأمريكي.	159
رابعا:انتخابات الرئاسة والجمع بين التناقضات.	160
الفرع الثاني: دور الشعب في انتخاب رئيس الوزراء في النظام البرلماني البريطاني.	161
أولا: ثنائية السلطة التنفيذية في النظام البرلماني.	161
ثانيا: انتخاب الوزير الأول بين اختيار الشعب ودور الأحزاب في النظام السياسي البريطاني.	164
الفرع الثالث: دور الشعب في انتخاب السلطة التنفيذية في نظام الجمعية.	166
أولا: مركزية السلطة التشريعية في نظام الجمعية ومعناه.	166
ثانيا: طريقة انتخاب المجلس الاتحادي ومهامه.	166
ثالثا: انتخاب السلطة التنفيذية في النظام السياسي السويسري.	167
رابعا:تقدير نظام الجمعية.	167
المطلب الثالث: مشاركة الشعب في انتخاب السلطة التشريعية في الأنظمة الديمقراطية.	168
الفرع الأول:مشاركة الشعب في بناء السلطة التشريعية في النظام الرئاسي الأمريكي.	169
أولا: تشكيلة الكونغرس وتنظيمه.	169

ثانيا: اختصاصات الكونغرس الأمريكي.	170
الفرع الثاني: مشاركة الشعب في بناء السلطة التشريعية في النظام البرلماني البريطاني.	172
أولا: تشكيل البرلمان الإنجليزي.	172
ثانيا: اختصاصات البرلمان الانجليزي.	174
الفرع الثالث: مشاركة الشعب في بناء السلطة التشريعية في نظام الجمعية السويسري.	174
أولا: طريقة تكوين السلطة التشريعية في النظام السياسي السويسري.	175
ثانيا: مهام الجمعية الاتحادية في النظام الدستوري السويسري.	176
خلاصة الفصل الثالث.	178
الفصل الرابع: الاحتجاجات السلمية المطالبة بالحرية في الفقه الإسلامي والقانون الدولي العام.	179
المبحث الأول:مفهوم الاحتجاج وأنواعه.	180
المطلب الأول: تعريف الاحتجاج وأسبابه.	180
الفرع الأول: تعريف الاحتجاج لغة.	181
الفرع الثاني: تعريف الاحتجاج اصطلاحا.	181
الفرع الثالث: البعد السياسي للاحتجاج.	183
المطلب الثاني: مفهوم المظاهرات وأهميتها.	185
الفرع الأول: مفهوم المظاهرات.	186
أولا: المظاهرات في اللغة.	186
ثانيا: المظاهرات في الاصطلاح	187
ثالثا: التعريف المختار للمظاهرة.	188
الفرع الثاني: أهمية المظاهرات.	190

أولا: المظاهرات السلمية حق من حقوق الإنسان وحرية من حرياته،	190
ثانيا: المظاهرات السلمية تجسيد للديمقراطية المباشرة، وجزأ لا يتجزأ من الحراك السياسي.	190
ثالثا: المظاهرات السلمية بوصلة للرأي العام الداخلي والعالمي،	191
المطلب الثالث: المصطلحات المشابهة للمظاهرات.	192
الفرع الأول: مفهوم الاعتصام.	192
أولا: الاعتصام لغة.	192
ثانيا: الاعتصام اصطلاحا.	193
ثالثا: التعريف المختار.	193
الفرع الثاني: العصيان المدني وشروطه.	194
أولا: العصيان المدني لغة.	194
ثانيا: العصيان المدني اصطلاحا.	194
ثالثا: شروط العصيان المدني.	195
المبحث الثاني: حكم الاحتجاجات السلمية في الفقه الإسلامي.	197
المطلب الأول: تحرير المسألة.	197
الفرع الأول:الاحتجاج السلمي من النوازل العصرية.	197
الفرع الثاني:مناط النازلة.	198
المطلب الثاني: مذهب القائلين بجواز الاحتجاجات وأدلتهم.	199
الفرع الأول: القول بجواز الاحتجاج وضوابطه.	199
أولا: القائلون بجواز الاحتجاج.	199
ثانيا: ضوابط الاحتجاج عند القائلين به.	202
الفرع الثاني: أدلة القائلين بالجواز	203
أولا: القرآن الكريم.	203

ثانيا: السنة المطهرة وفعل الصحابة.	205
ثالثا: القواعد والمبادئ الفقهية	207
المطلب الثالث: مذهب القائلين بحرمة الاحتجاجات وأدلتهم.	208
الفرع الأول: القائلون بحرمة الاحتجاج.	208
الفرع الثاني: أدلة القائلين بالمنع.	209
أولا: النصوص التي توجب الإتباع وتحرم الابتداع	210
ثانيا: وجوب طاعة الأمير والصبر عنه ولو جار وظلم	210
ثالثا: النهي عن الفرقة وتقليد الكفار.	212
رابعا:الاستدلال بقواعد الشريعة ومبادئها.	213
المطلب الرابع: مناقشة أدلة الفريقين والقول المختار.	213
الفرع الأول: الانتقادات الموجهة لأدلة الفريقين.	213
أولا: نقد أدلة المجيزين للاحتجاجات السلمية إجمالا.	213
ثانيا: نقد أدلة المانعين للاحتجاجات السلمية إجمالا.	214
الفرع الثاني: القول المختار في المسألة.	216
المبحث الثالث: موقف القانون الدولي العام من الاحتجاجات السلمية المطالبة بالحرية.	217
المطلب الأول: الطبيعة القانونية للاحتجاجات السلمية في القانون الدولي العام.	217
الفرع الأول:الطبيعة القانونية للتجمع السلمي في القانون الدولي.	217
الفرع الثاني: حق التجمع السلمي في المواثيق الدولية.	218
الفرع الثالث: حق التجمع السلمي في التقارير الدولية.	220
المطلب الثاني:حق التجمع السلمي في المنظور الدولي.	221

الفرع الأول:عمومية الحق في التجمع السلمي في الفقه الدولي.	222
الفرع الثاني: حدود السلمية في الفقه الدولي.	223
الفرع الثالث:التصريح المسبق للتجمع السلمي في الفقه الدولي.	224
المطلب الثالث: موقف القانون الدولي من انتهاك حق التجمع السلمي.	225
الفرع الأول: مسؤولية القادة المدنيين والعسكريين في القانون الدولي.	225
الفرع الثاني: مسؤولية المباشرين للاعتداء على المحتجين في القانون الدولي العام.	230
خلاصة الفصل الرابع.	233
خاتمة	234
فهرس الآيات القرآنية.	238
فهرس الأحاديث النبوية والآثار.	242
فهرس الأعلام المترجم لهم.	244
قائمة المصادر والمراجع.	245
فهرس الموضوعات	261

ملخص بالعربية

تقدم هذه الدراسة بحثا شاملا عن حرية تقرير المركز السياسي للشعوب، وتأصيلا شرعيا وقانونيا لدور الشعب في اختيار نظمه السياسية ومراكزه القانونية، حيث انطلق هذا البحث من بيان معاني جملة من المصطلحات السياسية والشرعية والقانونية التي تدور حولها الدراسة وأهم الفروق بينها، لتصل بعدها إلى مدلول المفهوم العام للموضوع وأسسه في النظامين الشرعي والوضعي على حد سواء.

ومن خلال الدراسة تبين للباحث أن أصل الأصول السياسية التي تؤسس لممارسة الشعوب حريتها في الفقه الإسلامي ترتكز على الشورى، حيث شهدت لها مختلف الأدلة الشرعية بالاعتبار، رغم المعضلات التي حالت دون تطبيقها في أكثر عصور المسلمين، مؤكدا أن مجال إعمالها رحب يشمل أغلب القضايا العامة، التي يمكن للشعوب المسلمة أن تبدي رأيها فيها.

أما في القانون الدولي العام الذي يعبر عن رؤيا المنتصرين في الحرب العالمية الثانية- أو الغرب الليبرالي- فمعظم المواثيق الدولية تؤكد على ضرورة إعمال الديمقراطية، وهو ما استقر عليه الأمر في القانون الدولي العام، والعمل به في مختلف النظم السياسية الغربية، التي اعتبرت الديمقراطية الوسيلة المثالية لتعبير الشعوب عن إرادتها ومشاركتها في الحكم، رغم ما يوجد بين هذه النظم من اختلافات جوهرية، ورغم تحجيم الدور الحقيقي الذي يجب أن يمنح للشعوب في الأنظمة الديمقراطية.

وختمت البحث بعرض قضية في غاية الأهمية، تتمثل في مدى اعتبار الاحتجاجات السلمية المطالبة بالحرية السياسية أو بغيرها من المسائل وسيلة مقبولة في النظامين الشرعي والوضعي، مبينا الخلاف الفقهي حول هذه النازلة، والاتفاق الدولي على مشروعيتها تأسيا على حرية الاجتماع والتظاهر.

الكلمات المفتاحيّة

الحرية، السياسة، الشورى، الديمقراطية، الاحتجاج، الشعب، الفقه الإسلامي، القانون الدولي العام، السلطة، أسس، الأنظمة، حقوق، الإنسان.

Abstract

This Study presents a comprehensive analysis of the right of peoples, to determine their political status and provides a legal and Islamic foundation, for the role of the people in choosing their political systems and legal status, the research begins by clarifying a number of political, legal, and Islamic terms that are central to the study, highlighting key differences between them.

Through the study, the researcher concludes that the foundational principle for the political participation of people in Islamic jurisprudence is SHURA, which is supported by various Islamic evidences, despite the challenges that have hindered its application throughout much of Muslim history, the scope SHURA is broad and includes most public matters in which Muslim population can express their opinion.

In contrast, international law-reflecting the liberal Western perspective-places strong emphasis on the necessity of implementing democracy, this principle is well-established in international legal instruments and is widely practiced in various western political systems, which consider democracy the ideal means for peoples to express their will and participate in governance, however despite the fundamental differences between these systems and the limitation of the real role granted to the people in democratic systems.

The study concludes by addressing a crucial issue: the extent to which peaceful protests –whether demanding freedom or addressing other concerns are considered legitimate means in both Islamic and secular legal systems, it explores the scholarly debate on this matter within Islamic jurisprudence and highlights the international consensus regarding the legitimacy of peaceful assembly in the broader right to freedom of assembly.

Key words

Freedom, Politics, Shura –Islamic consultation-, Democracy, Protest, People, Islamic jurisprudence, public international law, Authority, Foundation, Systems, Rights, Human.

Abstrait

Ce résumé présente une étude exhaustive sur la liberté de déterminer le centre politique des peuples, avec une fondation légale et légitime du rôle du peuple dans le choix des systèmes politiques et de leurs bases juridiques. Cette recherche a débuté par une clarification des significations de plusieurs termes politiques, légaux et juridiques liés à l'étude, ainsi que les principales différences entre eux, pour ensuite parvenir à la définition du concept opérationnel, de son objet et de ses fondements dans les deux systèmes, à savoir le système religieux (charia) et le système positif (droit positif.
À travers l'étude, il est apparu clairement que les principes politiques fondamentaux qui établissent la pratique de la liberté des peuples dans la jurisprudence islamique reposent sur une base solide, reconnue par diverses preuves religieuses, malgré les difficultés qui ont empêché leur application à différentes époques de l'histoire musulmane. L'étude souligne que le champ d'application de ces principes est large et couvre la plupart des questions publiques sur lesquelles les peuples musulmans peuvent exprimer leur opinion.

En ce qui concerne le droit international public, qui reflète la vision des vainqueurs de la Seconde Guerre mondiale ou de l'Occident libéral, la majorité des traités internationaux insistent sur la nécessité de mettre en œuvre la démocratie, ce qui est devenu une norme établie dans le droit international public et appliquée dans divers systèmes politiques occidentaux, qui considèrent la démocratie comme le moyen idéal pour exprimer la volonté des peuples et leur participation au gouvernement.

Malgré les différences fondamentales entre ces systèmes et la limitation du rôle réel que devraient avoir les peuples dans les régimes démocratiques, l'étude se conclut par la présentation d'un sujet très important : la question de savoir dans quelle mesure les manifestations pacifiques, revendiquant la liberté politique ou d'autres questions, sont considérées comme un moyen acceptable dans les deux systèmes, religieux et positif. L'étude met en lumière le différend juridique sur cette question ainsi que l'accord international sur leur légitimité, basé sur la liberté de réunion et de manifestation sur la liberté de déterminer le centre politique des peuples, avec une fondation légale et légitime

Mots clés

Liberté, Politique, Choura-consultation islamique-, Démocratie, Protestation, Peuple, Jurisprudence islamique, Droit international public, Pouvoir, Fondement, systemes, Droit, Lhomme.

THe People's Democratic Republic of Algeria
Ministry of Higher Education and Scientific Research
Prince Abdul Qader University for Islamic Sciences-constantine-

Faculty of Sharia and Economics
Department: Sharia and Law
Specialization: Sharia and Law

Title of the these

The Right of peoples to Determine Their Political Status in Islamic jurisprudence and International Public Law

A thesis submitted to obtain a doctorate of sciences in Islamic sciences
Specialization: *Sharia and Law*

Student Preparation
Mohamed Sedrati

Supervision of Prof:
Pr. Souad Sotehi

Discussion Committee

the number	Name and Surname	Class	Adjective	the University
01	Pr. Habiba Rahayibi	Professur	Chairperson	Prince Abdul Kader University of Islamic
02	Pr. Souad Sotehi	Professur	Supervisor and rapporteur	Prince Abdul Kader University of Islamic
03	Pr. Khadidja Berkani	Professur	Member	Prince Abdul Kader University of Islamic
04	Pr. Taroub kamel	Professur	Member	University of El-Hadj Lakhar Batna1
05	Pr. Assia Denaib	Professur	Member	University Mohamed Seddik Benyahia-Jijel
06	Pr. Abdrrahmane Reded	Professur	Member	University of El-Hadj Lakhar-Batna1

University year: 1446/1447AH – 2025/2026 AD