جامعة محمد خيضر – بسكرة –
مذكـــرة
مقدمـة بكليـة الحقـوق والعلـوم الإقتصاديـة
قسم العلوم القانونية
فـرع قانـون عـام
لنيـل شهـادة
الماجستيـر

مـن طـرف
الطالبـة : براهمـي حـنان

الموضوع

النظـام الديمقـراطي والشـورى فـي الإسـلام
- دراسة تحليلية مقارنـة -

بتاريخ : أمام اللجنة المتكونة من :

الدكتـــــور/ فرحاتـي عمـــــر أستـــاذ محاضـــــــر - جامعة بسكرة - رئيسـا
الاستاذ الدكتور/ معـــدة محمـــد أستـاذ التعليم العالـي - جامعة بسكرة – مشرفـا
الدكتـــــور/ أجقـــو علـــي أستـاذ محاضـــــــر – جامعة بسكرة - ممتحنا
الدكتـــــور/ عزري الزيـــن أستاذ مكلـف بالدروس – جامعة بسكرة - ممتحنا

2005/2004

مقدمة

كلمة نسمعها كثيرا في المنتديات السياسية والمؤتمرات العالمية، نسمعها على ألسنة الحكام والمحكومين، تلهج بها النخبة والعوام ، المثقفون والبسطاء من الناس ، الكل يريد نظام حكم ديمقراطي أو يسعى لرفع هذا الشعار ، تبذل في سبيل ذلك الأرواح وتقدم التضحيات .

لقد أضحت مسألة إقامة نظام حكم ديمقراطي في نظر الكثيرين السبيل الوحيد لتحقيق حرية الشعوب والقضاء على الإستبداد السياسي ، لإستيعاب الرأي و الرأي الآخر في مناخ سلمي ، لضمان الحقوق والحريات الأساسية للإنسان.

إن الديمقراطية ليست مطلبا معاصرا بل تعود جذورها إلى العصور القديمة بدء من الحضارة اليونانية مهد الديمقراطية الغربية ، مرورا بالثورات الغربية ضد الإستبداد في أروبا وأمريكا في العصر الحديث ، والتي إنتقل صداها بعد ذلك إلى بقية دول العالم ، لتصبح الديمقراطية مطلبا عالميا وداع للإستقرار والأمن والسلام العالميين.

لقد أصبح الحديث عن الديمقراطية اليوم والمطالبة بنظم حكم ديمقراطية أكثر من مطلب شعبي وشأن داخلي فهي في عصر العولمة والقيادة الأحادية للعالم داع للتدخل في الشؤون الداخلية للدول تحت ذريعة تحريرها من الإستبداد السياسي ومنحها الحرية ، وهي أيضا وسيلة لمحاربة التطرف والإرهاب على مستوى الأفراد و الدول.

في مقابل هذا كله تتحدث طائفة أخرى عن مبدأ آخر هو الشورى أحد أهم أسس نظام الحكم في الإسلام، وهو مبدأ جاء به القرآن وأكدته السنة ، في إطار القضاء على الإستبداد السياسي ونبذ العبودية والإستعباد ، وكفالة الحرية التي منحها الخالق لمخلوقيه ، ولهذا فهو مبدأ إلهي ، أمر به الله عز وجل وحث عليه ، وأشاد بمجتمع المؤمنين الشوري ، بل جعل الشورى وصفا من صفات المؤمنين الصادقين.

وللدلالة على أهمية هذا المبدأ في الحياة العامة والخاصة على حد سواء سميت إحدى سور القرآن بسورة الشورى ، وقدس هذا المبدأ حتى اعتبرت الشورى أمرا تعبديا يتقرب به العبد لخالقه كما يتقرب إليه بالصلاة والإنفاق ، ولذلك ذكر الله عز وجل الشورى وسطا بينهما في الآية 38 من سورة الشورى لقوله **<< والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون >>** ، والشورى هي أيضا الرباط الوثيق بين الحاكم ومحكوميه ، ووسيلة لإيجاد الود والرضاء بينهما مما يوفر الإستقرار والسكينة في المجتمع لقوله عز وجل **<< فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين>>.**

وعلى هدي القرآن والسنة سار الخلفاء الراشدون ، فقد تشبعوا بالفكر الشوري من مدرســـــة الحبـــيب

المصطفى، ثم ما لبثوا أن جسدوا هذا الفكر على أرض الواقع لما تولوا أمر الخلافة و سيرتهم تشهد بذلك ، بل كان لكل واحد منهم طريقته في ممارسة الشورى ، وقد أدى هذا إلى التنوع والتوسعة على المسلمين في هذا الجانب .

غير أن شمس الشورى قد أفلت بأفول عهد الخلفاء الراشدين وبداية عهد بني أمية ، حيث بدأت حقبة من الإستبداد والتفرد بشؤون الحكم وتقييد الحريات استمرت عصورا طويلة ، جمع بينها وجود طاغ مستبد في كل عصر، فتخلفت بذلك الأمة الإسلامية وانشق صفها ، وابتليت بالفرقة وأصبح حالها الذي هي عليه اليوم ، فتداعت عليها الأمم كما يتداعى الأكلة على قصعتهم ، بعد أن كانت تحدو الأمم نحو الحرية .

لقد دعى هذا كله إلى تجديد الدعوة للعودة إلى هذا الأصل ، والنهل من هذا التراث الزاخر ، ثم الإجتهاد لوضع الشورى موضع التطبيق بما يتناسب وحاجات عصرنا ، بدل البحث عن حلول مستوردة لمشاكلنا والمناداة بالديمقراطية التي هي نظام أقيم على المقاس الغربي أساسا.

إلا أن تيارا آخر كان قد ركب موجة الديمقراطية ، ورأى فيها ملاذه من الطغيان والإستبداد والعبودية ، وأنها قالبا جاهزا صنعه الغرب بجهوده ، وعلينا أن نغتنم ذلك إذا نحن أردنا التحرر والتقدم ، فليس علينا سوى أن نصقل أنظمتنا في هذا القالب الجاهز فتعود ديمقراطية الطابع.

بينما لم يكن يرى آخرون في الديمقراطية سوى أنها بضاعتنا قد ردت إلينا ، وأن الشورى هي الديمقراطية بعينها أو أن الديمقراطية هي الشورى ذاتها، وأننا إذا حققنا الديمقراطية نكون قد أصبنا الشورى، وإذا أردنا الشورى فلن نصل في النهاية سوى إلى الديمقراطية .

وهكذا بين مناد بالشورى ، ومستميت في الدفاع عن الديمقراطية ، وبين راغب في هذا ومريد لذاك ، فإن موضوع الدراسة في هذا البحث سيكون مقارنة بين النظام الديمقراطي والشورى من حيث :

1/ أصول ومدلول كل من النظام الديمقراطي والشورى .

2/ آليات النظام الديمقراطي والشورى .

أهمية الموضوع :

تعود أهمية الموضوع إلى الإهتمام المتنامي اليوم ، أكثر من أي وقت مضى بالدعوة إلى الديمقراطية ، والمناداة بإقامة نظم حكم ديمقراطية من طرف الشعوب والنخب والطوائف السياسية بمختلف مشاربها على المستوى الداخلي ، وفي المحافل السياسية والمؤتمرات الدولية والمنظمات العالمية على المستوى الخارجي ، حتى كاد هذا المد الديمقراطي يغمر العالم كله ، حتى لو كان ذلك

مجرد شعار يرفع أو قناع تتستر خلفه ممارسات أبعد ما تكون عن الديمقراطية. وهذا ما دفعني إلى أن أبحث فيما إذا كانت دعوتنا للديمقراطية لا تناقض الشورى ولا تخالف أصلا من أصول الدين الإسلامي حتى تكون هذه الدعوة عن بينة وبصيرة أم لا ؟

أسباب اختيار الموضوع :

1- تضارب الآراء ووجهات النظر حول مدى تشابه أو اختلاف النظام الديمقراطي عن الشورى من حيث المفاهيم والمضامين والمدلولات ، وكذا من حيث الأسس والآليات .

2- تطور مدلول الديمقراطية وآلياتها بما يطرح مسألة المقارنة بينها وبين الشورى مجددا ، ولكن في شكل معاصر يطرح جوانب مختلفة للبحث والمقارنة عن تلك التي درج تقليديا على تناولها كعناصر لذلك ، منها بروز تعريف معاصر للديمقراطية يركز على آلية الإنتخاب والتعددية الحزبية ، ومنظومة حقوق الإنسان كآليات ضرورية وأساسية لوصف أي نظام بأنه ديمقراطي .

3- الإستفادة من حصيلة الإجتهاد الغربي في وضع آليات وإجراءات عملية لمشاركة شعبية واسعة ونوعية في إدارة دفة الحكم ، وهذا مع المحافظة على الإطار العقائدي والثقافي والبيئي لمجتمعاتنا .

<u>مشكلة البحث</u> :

هل النظام الديمقراطي الغربي والشورى في الإسلام وجهان لعملة واحدة ؟ أم أن النظام الديمقراطي يناقض الشورى ويخالف أصول الدين الإسلامي ؟

هل هناك تعارضا بين الديمقراطية والشورى من حيث المدلول ؟ وهل لإختلاف أصولهما أثر على تحديد طبيعتيهما ؟ وهل ما زال النظام الديمقراطي مرتبطا بالعلمانية بما يثير إشكالا عند تطبيقه في المجتمع المسلم ؟ أم أن هذا الإرتباط كان تاريخيا وقد زال بزوال أسبابه ؟ وهل يعتبر إرتباط نظام الحكم الشوري بأحكام الدين الإسلامي داعيا لتصنيفه ضمن أنظمة الحكم الدينية ؟

هل تأخذ الشورى بقاعدة الأغلبية ، وما دور الأقلية في هذا النظام ؟ وهل الشورى مقصورة على أهل الحل والعقد فقط ، أم هي مطلوبة في كل الأشخاص ذكورا كانوا أم إناثا ؟ وما حكم الدول التي لا تمنح المرأة حق التصويت وحق الترشح لحد الآن ، وتعتبر نفسها نظما ديمقراطية ؟

هل الطرق التي تطبق بها الديمقراطية في الوقت الحاضر تصلح لتطبيق الشورى في الإسلام ؟ وهل تتناسب آليات الديمقراطية كما هي مع طبيعة مجتمعاتنا الإسلامية ؟ أم أن خصوصية أي مجتمع تفرض الإنتقاء من الأنظمة الدخيلة عليه بما يتناسب مع هذه الخصوصية ؟

المنهج المتبع :

لقد اعتمدت في بحثي هذا على المناهج العلمية التالية :

1/**المنهج الوصفي:** وذلك للتعرف على النظام الديمقراطي والشورى والإحاطة بمختلف أبعادهما وجوانبهما، والوصول إلى معرفة دقيقة وتفصيلية عن مختلف عناصرهما وتحديد خصائصهما لفهمهما فهما سليما .

2/**المنهج التاريخي :** لمتابعة تطور مدلول الديمقراطية ، والتعرف على أصول الشورى في الفصل الأول ، وملاحقة تطورات آلية الإنتخاب والتعددية الحزبية وتشكل منظومة حقوق الإنسان في الفصل الثاني .

3/**منهج تحليل المضمون :** وهو ما يتناسب مع التعرف على مفاهيم ومضامين معينة وهو ما تم على مدى الفصلين الأول والثاني في نقاط مختلفة منهما ، كما يتعلق أيضا بتحليل ومناقشة الأوضاع الإجتماعية والإقتصادية والسياسية والدينية التي تزامنت مع نشأة وتطور الديمقراطية ، وكذا الإطار الديني الذي وجدت فيه الشورى ، وهذا لمعرفة مدى تأثير ذلك في تحديد طبيعة كل نظام .

الخطة المتبعة :

لقد قسمت دراستي هذه إلى فصلين اثنين إشتمل كل منهما على ثلاثة مباحث ، حيث تناولت في الفصل الأول أصول النظام الديمقراطي والشورى كإطار تاريخي وأيضا فكري مفاهيمي ، ثم تطرقت في الفصل الثاني لآليات النظام الديمقراطي والشورى كجانب إجرائي يتعلق بالإجراءات والآليات القانونية التي يعتمدها كل نظام في الممارسة العملية .

الفصل الأول

أصول النظام الديمقراطي والشورى

إن المقارنة بين النظام الديمقراطي والشورى تقتضي منا أولا معرفة جوهر كل منهما وحقيقة مدلوله حتى نتبين مدى تقارب المفاهيم أو تباعدها وتوافقها أو تضادها ، وإن حقيقة الشيء لا تدرك إلا بمعرفة أصله ولذلك كان لا بد أن نتتبع منشأ هذان المصطلحان، من خلال تتبع التطور التاريخي الذي مر به النظام الديمقراطي في مبحث أول نبتغي منه الوصول إلى المدلول المعاصر لهذا النظام، وفي المبحث الثاني نبين موقع الشورى في القرآن والسنة باعتبارهما المصدر الأصيل لها، ثم نبين مدلولها في الفقه الإسلامي لنصل إلى محاولة المقابلة بين المدلولين، وفي المبحث الثالث نستنتج أثر أصول نشأة النظامين في تحديد طبيعتهما إستكمالا للمقارنة بينهما من حيث الأسس والمنطلقات .

المبحث الأول

أصول ومدلول النظام الديمقراطي

يقول محمد حسنين هيكل[1] :

" تراني أبالغ لو قلت أن الديمقراطية هي أعقد قضايا الإنسانية في ماضيها وحاضرها وربما مستقبلها. وسبب التعقيد أن الكل طلبوها ويطلبونها وسوف يلحون في طلبها، ولكن أحدا لا يعرف بالتحديد ماذا يريد منها أو حتى ماهي على وجه اليقين ؟ ".

هكذا هو هذا المصطلح يكتنفه الكثير من الغموض والإختلاف والتنوع وهذا ما يدعونا إلى العودة إلى بدايات هذا النظام باحثين عن جذوره " أين ومتى نشأ أول مرة؟ وماذا كان يعني؟ وهل يمكن أن نعين اليوم على وجه اليقين ماذا يعني النظام الديمقراطي ؟ " .

المطلب الأول

أصول النظام الديمقراطي

سنحاول في هذا المطلب تتبع نشأة النظام الديمقراطي ، والتطورات المختلفة التي مر بها ، بدءا من الحضارة اليونانية باعتبارها مهد الديمقراطية ، مرورا بالعصر الحديث حيث تبلور النظام الديمقراطي على يد فلاسفة عصر الأنوار ، والثورات الغربية المختلفة ، ثم نبين بعد ذلك التطورات المعاصرة التي مر بها هذا النظام .

الفرع الأول: النظام الديمقراطي في العصور القديمة

إن كلمة " ديمقراطية " هي كلمة عريقة تعود أصولها إلى اللغة اليونانية حيث نشأت أول مرة يقول مالك بن نبي إن هذا المصطلح قد صيغ في اللغة اليونانية قبل عصر" بركليس " أي بنحو خمسة قرون قبل الميلاد، ويذكر أن هذه الكلمة جاءت على لسان هذا القيصر في إحدى خطبه الموجهة إلى شعب أثينا في إحتفال جنائزي أختير فيه لتأبين ضحايا الحرب التي وقعت بين أثينا وإسبرطة[2].

---

(1) : أحمد طلعت ، **الوجه الآخر للديمقراطية**. الطريق للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1990 ، ص 42 .

(2) : مالك بن نبي، **القضايا الكبرى**. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1 ، دمشق، 1991، ص . 134 وأنظر أيضا هامش رقم (1) من نفس الصفحة .

I- نشأة النظام الديمقراطي في أثينا :

تتألف كلمة ديمقراطية من مقطعين " DEMOS " وتعني الشعب، " CRACY " تعني السلطة أو الحكم، وبجمع المقطعين نحصل على كلمة " DEMOCRATIA " باليونانية، ثم استعملت في اللغة الفرنسية بلفظ " DEMOCRATIE " ، ثم إنتشرت إلى بقية لغات العالم .

وكما هو باد فإن هذه الكلمة قد إستعصت على أن تجد لها مرادفا أو إشتقاقا في اللغة العربية ، فانسلت اللفظة بذاتها[1] .

وسأنطلق في دراستي لأصول النظام الديمقراطي وتحديد مدلوله عبر العصور المختلفة من هذه النقطة، من حيث إنطلقت كل الدراسات التاريخية حول هذا النظام، إذ تعتبر المراجع التي درست تاريخ الديمقراطية والأنظمة الديمقراطية الغربية " دولة المدينة " أثينا أول مخاض تمر به البشرية لولادة هذا النظام في أثينا، فقد مورست الديمقراطية في شكلها المباشر كأول تجربة في التاريخ القديم في أثينا[2]، وهي كذلك المصدر الذي إستوحى منه الغرب فصول ومشاهد ديمقراطيته الحديثة، وكانت مصدر إلهام مفكريه في عصر النهضة وامتدادا لنظامهم الديمقراطي العريق الذي يعود إلى هذا التاريخ على حد قولهم، ويعود قيام هذه الديمقراطية في دولة أثينا إلى نحو خمسة قرون قبل الميلاد [3] كما ذكرت آنفا .

ويذكر إسماعيل الأنصاري أن النظام الديمقراطي في أثينا بدأ بداية متواضعة سنة 509 ق.م ليصل إلى قمته خلال حكم بركليس بين(444-429 ق م) ثم غيب خلال حكم الديماجوجين ليعود مرة ثانية، ثم أعقب ذلك فترة من الإضطرابات انتهت بعودة الديمقراطية مجددا إلى أثينا بين سنة 403 إلى سنة 322 ق.م[4].

لقد روج لهذا الفكر الديمقراطي جملة من الفلاسفة الإغريق الذين شغفهم حب الحرية والرغبة في الحياة السعيدة فراحوا يبحثون عن نظام حكم أمثل ، دافعهم إلى ذلك[5] :

1- الرغبة في إدمـــاج المواطن اليوناني في الحياة السياسية، وجعله المصدر المحرك لهـــا.

2- تحسن الظروف الإقتصادية والإجتماعية في أثينا.

---

(1) : عدنان علي رضا النحوي ، **الشورى لا الديمقراطية** . دار الشهاب ، ط2 باتنة ، 1987، ص 35.

(2) : محمد سليم محمد غزوي ، **نظرات حول الديمقراطية** . دار وائل للطباعة والنشر، عمان ، 2000 ، ص 9.

(3) : نفس المرجع ، ص16.

(4) : محمد بدر، **تاريخ النظم القانونية والإجتماعية**. دار النهضة العربية ، 1971 ، ص 136إلى 139 نقـــلا عـــن : عبـــد الحميد إسماعيل الأنصاري، **الشورى وأثرها في الديمقراطية** . دار الفكر العربي، القاهرة، 1996، هامش رقم(1) ص23 .

(5) : Jean Touchard , Histoire des idées politique .press universtaire , paris , 1959,p15-18.

نقلا عن : عمر فرحاتي، **إشكالية الديمقراطية في الجزائر** ، مذكرة لنيل شهادة الماجستير معهد العلوم السياسية قسم التنظيمات،1992 ، ص2.

3- التأثر بالفكر الأجنبي الذي تسرب إلى أثينا من مختلف أنحاء العالم " .

بل إن إهتمام الإغريق بإشراك المواطن في هموم الحياة السياسية قد بلغ حدا أصبحت عنده هذه المشـــاركة مقياسا لتصنيف المواطنين بين مسؤولين وعديمي الفائدة تمثلا لقول " بركلس ": " نحن ننظر إلـــى المـــواطن الذي لا يهتم بصالح وقضايا الدولة ليس كمواطن غير مسؤول فقط وإنما كمواطن عديم الفائدة "[1] .

وسوف نوضح مدلول النظام الديمقراطي الأثيني ، وكذلك الأسس التي قام عليها فيما يلي :

1/ <u>مدلول النظام الديمقراطي الأثيني</u> :

كان النظام الديمقراطي في أثينا يعني" إشتراك المواطنين في الشؤون العامة للمدينة على أساس مـــن المساواة بينهـــم "، أو بمعنـــى آخـــر" أن يقوم الشعب ممثلا في مواطـــني المدينـــــة بمزاولـــــة الســـلطة بنفســـه مباشـــرة "[2]، وهذا يعني بشيء من التفصيل " أن يتولى الشعب كله في مجتمع معين شؤون الحكـــم فيصـــدر القوانين وينفـــذها ويفصل في الخصومـــات التي تثور بصـــدد تطبيقها ، ويوقع الـــجزاءات علـــى مخالفيها "[3].

كما كان يعني لدى أحد الفلاسفة اليونان " هيرودوت ": " النظام السياسي الذي يقوم على المساواة في الحق في الرأي والتعبير، المساواة أمام القانون، مسؤولية الحكام أمام المحكومين مما يحول دون إساءة استعمال السلطة[4] ".

وهو لدى " بركليس ": " النظام الذي يقوم على مجموعة من الأســس والأخلاقيـــات وهـــي الشـــرعية والمساواة أمام القانون حيث الكل خاضع له " [5].

2/ <u>أسس النظام الديمقراطي في أثينا</u> :

إن قراءة متأنية لهذه التعاريف المختارة تجعلنا نستنبط الأسس التي قام عليها النظام الديمقراطي فـــي أثينا وهي :

1- ممارسة السلطة من طرف جميع المواطنين لا من طرف أو لمصلحة أقلية[6] واتخاذ القرار فـــي النهايـــة يعود إليهم.

2- وجود فسحة من الحرية لهؤلاء المواطنين وهي تخص الحرية في اتخاذ القرارات، وامكانية المشاركة في ذلك [7] ، وهذه نتيجة حتمية لإسناد السلطة إلى الشعب ، والذي يتطلب أيضا التناوب عليـــها بين أفـــراده أي

---

(1) : عمر فرحاتي ، المرجع السابق ، ص 3.

(2) : فؤاد العطار ، **النظم السياسية و القانون الدستوري** ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص 19.

(3) : محمد سليم غزوي ، المرجع السابق ، ص 10.

(4)،(5) : أحمد رسلان، **الديمقراطية بين الفكر الفردي والإشتراكي**.دار النهضة العربية، القاهرة، 1971، ص 10 وما بعدها.

(6) : Dmitri Georges lavroff , **les grandes etapes de la politique** .dalloz ,2e edition, paris,1999,p38.

(7) : IBID , P.39

3- امكانية واحتمال قيامهم بأعباء السلطة طالما هم أحرار في المشاركة السياسية ومتساوون في ذلك [1] .

4- المساواة أمام القانون.

5- خضوع الحكام للجماهير وذلك من خلال الرقابة المستمرة على أعمالهم وسنبين بعد قليل طرق هذه الرقابة.

II- المؤسسات الدستورية في أثينا :

لقد كان جمهور المواطنين في أثينا مصدر السلطة والممارس لها داخل تنظيمات معينة أقامها[2] وهي:

1/ جمعية الشعب " ECCLESIA " :

وتسمى أيضا الجمعية العمومية، وهي تضم جميع أفراد الشعب الذين تتوافر فيهم الصفات التالية :

- أن يكونوا مواطنين فيستبعد بذلك الأجانب.
- أن يكونوا أحرارا وبذلك يستبعد الأرقاء.
- أن يكونوا ذكورا فأقصيت بذلك الإناث.
- ألا يقل سنهم عن عشرين سنة[3].

كما تم استبعاد أيضا العمال ومن يشتغلون بالتجارة[4] .

وقد كانت هذه الجمعية تجتمع في اجتماع عام ثلاث مرات في الشهر لمناقشة مختلف القضايا والشؤون العامة، وهذا ما جعل هذه الديمقراطية توصف بأنها مباشرة فلا وساطة بين الشعب والحكام بل إن المحكومين هم أنفسهم الحكام كما يبدو لأول وهلة، " وقد كانت المناقشة في هذه الجمعية تتم تحت رقابة حفظة القانون حيث يراقبون الشعب في اجتماعه فإذا ما سمعوا أحدهم يهاجم قانونا ساريا أوقفوه وأمروا بفض الإجتماع"[5].

ولقد كان لهذه الجمعية جملة من الإختصاصات تتمثل في :

- النظر في مشاريع القوانين التي يعرضها المجلس، ثم إصدار القوانين بعد ذلك .
- البت في قضايا إعلان الحرب أو إتفاقات السلام .

---

(1) : إبراهيم أحمد شلبي، **تطور الفكر السياسي دراسة تأصيلية لفكرة الديمقراطية في الحضارات القديمة.** الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، 1985 ، ص.ص 92 ، 93.

(2) : نفس المرجع ، ص 92.

(3) : فؤاد العطار، المرجع السابق، ص 20.

(4) : محمد سليم الغزوي، المرجع السابق، ص 19.

(5) : نفس المرجع ، ص 20 . كما جاء في هذا المرجع أيضا:" أن حق المناقشة لم يكن متاحا سوى لمن لم يكن مدينا للمدينة، وأخلاقه طاهرة ، متزوج زواجا شرعيا ، يملك عقارا في " أتيكا" ، واشترك في جميع الحملات الحربية التي أمر بالإشتراك فيها، لم يلق سلاحه ويفر من المعركة وملاقاة العدو".

- إبرام المعاهدات المختلفة.

- مناقشة الميزانية.
- إقرار أو عزل الحكام من وظائفهم.
- إختيار القادة العشر.
- إختيار القضاة .
- النظر في ملفات المجرمين وتحويلهم إلى المحاكم الشعبية إن اقتضى الأمر ذلك.

2/ مجلس الخمسمائة " COUNCIL " :

ويسمى أيضا مجلس الشيوخ، ويعتبر هذا المجلس بمثابة سلطة تنفيذية، ويتكون هذا المجلس من خمسمائة عضو ولهذا سمي بمجلس الخمسمائة، حيث إن كل خمسون عضو منهم يمثلون قبيلة من قبائل أثينا العشر وهؤلاء يتم اختيارهم عن طريق الانتخاب والقرعة معا حيث يقوم كل قسم من أقسام المدينة المائة التي تكون في مجموعها المدينة بانتخاب عدد من المرشحين يزيد عن العدد المطلوب، ثم تجرى القرعة* بين هؤلاء ليختار منهم العدد المطلوب[1] ، وذلك عن طريق جمعية الشعب، وتقدر مدة العضوية فيه بسنة.

غير أن ما يلاحظ أن أعضاء هذا المجلس هم من الطبقة الغنية ولا مجال للفقراء للانضمام إليه[2] . ويقدم أعضاء المجلس الخمسمائة في نهاية [عهدتهم] حسابا عن أعمالهم أمام الجمعية[3]، ويتم التصويت على ذلك علنا، كما يمكن أن تتخذ الجمعية إجراءات رقابية مثل عدم إعادة انتخابهم أو تشكيل لجنة فحص حول الأعمال المنسوبة إليهم[4] .

ولمجلس الخمسمائة عدة إختصاصات تتمثل في :

- إعداد مشاريع القوانين.
- رقابة الميزانية.
- رقابة القضاء.
- إعتماد السفراء.
- إدارة الأملاك العامة.
- الإشراف على شؤون الجيش.

---

* : لمطالعة تفاصيل " مبدأ القرعة " أنظر عبد الحميد متولي، **مبادئ نظام الحكم في الإسلام بالمقارنة مع المبادئ الدستورية الحديثة** . منشأة المعارف، ط2، الإسكندرية، 1974، ص 99 وما بعدها.

(1) : فؤاد العطار، المرجع السابق ، ص 22.

(2) : عمر فرحاتي، المرجع السابق ، ص 4.

(3) : أحمد رسلان، المرجع السابق ، ص 94.

(4) : إبراهيم أحمد شلبي، المرجع السابق ، ص 94.

– مباشرة سلطة قضائية اختيارية، حيث إن شاء انعقد بهيئة قضائية وحكم على المتهم، وإن شاء اكتفى بإحالته إلى محكمة مختصة بمحاكمته[1].

يمكن القول في النهاية أن المناخ العام في أثينا كان يبدوا ديمقراطيا ، فالسمات المميزة لنظام الحكم فيها والأسس التي قام عليها، والمؤسسات والتنظيمات التي كانت قائمة في ظله لم تكن تشير سوى لذلك.

ولكن هل كان فعلا هذا النظام ديمقراطيا ؟

إذا علمنا أن الشعب الذي اسندت إليه السلطة وجعل سيد القرار وبيده مقاليد الحكم كان قلة مختارة تسمى بالمواطنين (CITOYENS) الذين كانوا يشكلون نسبة 10 إلى 20 % من مجموع أهل المدينة[2] ، فيما كانت الأغلبية تعيش على هامش الحياة السياسية من عبيد ونساء وأجانب ، وممن لم يرقوا إلى مرتبة "مواطن" ، كان علينا أن نعيد النظر في حكمنا ، إذ لم تكن مقاليد الحكم بيد الكثرة العددية بل بيد أقلية لقد كانت الديمقراطية القديمة ذات طابع خاص يبعدها عن الديمقراطية الحقة ويدنيها من النظام الأرستقراطي [3].

حتى فكرتي الحرية والمساواة كان لهما مضمون خاص لدى اليونان، إذ كانت المساواة قائمة بين مواطن حر ومواطن حر آخر فقط، ولم تكن الحرية حرية فردية بالمفهوم الحديث، لقد كانت سلطة المدينة على الأفراد مطلقة [4]، حتى في حياتهم الخاصة ، يقول روسو " لم تنهض الحرية في الأمم القديمة إلا على أكتاف العبودية "[5] .

تقول "Marie Anne " :

" لأن مفهوم أو مضمون الحرية والمساواة قد تطور، فإن هذا النظام لم يعد يعتبر ديمقراطيا اليوم، فلم تكن صفة " المواطن" تعطى للنساء ولا للعبيد(...)، وعن الحرية فقد كانت مقصورة فقط على الحرية السياسية " حرية المشاركة في الحياة السياسية " ، أما الحرية الذاتية أو حرية الفرد في مواجهة الدولة فقد كانت غريبة عن اليونان "[6] .

---

(1) : فؤاد العطار، المرجع السابق ، ص 21.

(2) : محمد سليم الغزوي، المرجع السابق ، ص 18.

(3) : محمد عبد الله العربي، **الديمقراطية القومية العربية بين الديمقراطية الشيوعية والديمقراطية الرأسمالية**، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، 1959، ص 10.

(4) : تيسير عواد ، **محاضرات في النظم السياسية المقارنة**، ديوان المطبوعات الجامعية ،الجزائر، 1993، ص ص 12،13.

(5) : نقلا عن محمد عبد الله العربي، المرجع السابق ، ص 11.

(6) : Marrie-Anne Cohendet .**Droit Constitutionnel** . Edition Montchrestion Paris, 2000, p . 87.

الفرع الثاني : النظام الديمقراطي في العصور الحديثة

لقد دعت الحاجة إلى مثل هذه الأنظمة في أوربا وأمريكا في هذه الفترة أي ما بين القرنين 17 و18 تلك الظروف التي عاشها الأفراد آنذاك، وهي على اختلاف تفاصيلها واختلاف الزمان والمكان كانت تجمعها قواسم مشتركة، كان يجمعها استبداد الملوك وطغيانهم وانحراف الكنيسة بالدين عن وجهته، كما كانت تلك الحقوق الضائعة والحريات المكبوتة، والإرادة المسلوبة وتلك الأفواه المكممة، والعيون التي لا ترى سوى الظلام داعيا للثورة التي ولد من رحمها هذا النظام، والذي أصبح مدلوله مرتبط بالظروف التي نشأ فيها والفلسفة التي مهدت له.

ولذلك قامت عدة ثورات في كل من إنجلترا وأمريكا وفرنسا، أرست قواعد الديمقراطية وثبتتهـــا، وهـــذه تفاصيلها :

I- <u>ثورة إنجلترا</u> :

شهدت إنجلترا في صراعها من أجل الديمقراطية ثورتان عارمتان كانت أولاهما عام 1648م ، حيث انتهى الصراع الطويل بين الملكية والشعب إلى هذه الثورة الدموية التي أدت إلى إعدام الملك شارل وإعلان الجمهورية وابعاد أسرة آل ستيوارت عن الحكم، وهي الثورة التي سميت " ثورة البرلمان " وكانت بزعامة كروموبل، ولذلك سميت هذه الجمهورية بجمهورية كروموبل .

غير أن هذا الوضع لم يستمر طويلا فقد تراجعت الديمقراطية وعادت الملكية مجددا لتجثم على صدر إنجلترا بعودة آل ستيوارت للحكم عام 1660 محاولة إعادة سابق عهدها في ظل الحكم المطلق فتمسكت بنظرية الحق الإلهي[1] وهو الأمر الذي فجر الصراع مرة أخرى بين الملك والشعب، وانتهى بالثورة عام 1688 التي اندثرت على إثرها الملكية المطلقة لتحل محلها ملكية دستورية مقيدة تقوم على الاعتراف بحقوق الشعب وحرياته[2]، وتجسد ذلك في وثيقة "Bill of rights"، وفي عام 1989 صدر قانون " Act d'habeas corpus " لإقرار الضمانات اللازمة بحماية الحريات الفردية[3]، ثم واصلت إنجلترا طريقها إلى الديمقراطية حتى لم يعد للملك أي سلطة أو نفوذ فعليين[4] وهو اليوم مجرد رمز للملكية الغابرة .

وإلى جانب هذه القوة التي دفعت باتجاه التغيير، كانت أيضا القوة الإقتصادية ممثلة في الطبقة البرجوازية دفعا آخر لتعميق التغيير حيث جعلت من إقرار الحريات السياسية والإقتصادية ضرورة وحتمية[5].

---

(1)،(2) : أحمد رسلان، المرجع السابق ، ص 125.

(3) : محمد سليم الغزوي ، المرجع السابق ، ص 25.

(4) : أحمد رسلان ، المرجع السابق ، ص 12.

(5) : عمر فرحاتي، المرجع السابق، ص.ص 12 . 13 .

II- ثورة أمريكا :

كان الإستعمار البريطاني لأمريكا مع ما يحمله من تبعية في سن القوانين للبرلمان البريطاني سببا للثورة ضده، حيث لم يقتنع الأمريكيون بهذا الوضع إذ كيف يعقل الخضوع إلى قوانين برلمان ليس فيه ممثلين عنهم، هذا بالإضافة إلى أن كل تلك القرارات التي كانت تصدر عن هذا البرلمان لم تكن لصالح أمريكا، لهذا كله رغب الأمريكيون في الإستقلال فكانت الثورة التي تمخض عنها صدور أول دستور أمريكي بعد الإستقلال في عام 1776، وقد حمل في بنوده العشر الأولى بذور الديمقراطية من خلال تأكيده على حقوق الإنسان وضرورة احترامها خاصة الحق في الحياة والحرية والمساواة، وحق إختيار الحكام[1].

III- ثورة فرنسا :

لا يأخذ الحديث عن الديمقراطية حقه إلا بالحديث عن ثورة أخرى هزت القارة الأوربية في القرن 18، وغيرت تاريخها الإستبدادي وأسست لعهد جديد هو عهد الديمقراطية، غير أنه هذه المرة كان فرنسي الطابع، ومثل كل الثورات لابد من ضغط ما يفجرها، وقد كان في فرنسا ذلك الإستبداد المتعجرف لملوكها، والعلو بغير الحق للنبلاء والإقطاعيين الكبار الذين سيطروا على المناصب الحساسة في السلطة واستغلالهم إياها في ضرب مصالح الفلاحين والمواطنين ومنع الطبقة البورجوازية من الوصول إلى المناصب العليا [2].

ليس هذا وحسب لقد كانت فرنسا غارقة في أوحال الكنيسة التي أخرجت الناس من النور إلى الظلمات، لقد نشرت الجهل وألغت العقل وفصلت الناس عن دنياهم واستخدمت الدين وسيلة لتحقيق أغراضها الخاصة[3]، فكانت وجها مظلما للدين كما حاولت أن تملك زمام السلطة بيدها وأن تعلو ولا يعلى عليها، فدخلت في صراع مع الملوك الذين كانوا يبتغون أيضا احتكار السلطة، فكان الصراع بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية لما أصبحت هذه الأخيرة تنازعهم سلطتهم الدنيوية.

لقد كان كل طرف يحاول أن يجد سندا لسلطته ومصدر لحقه فيها فادعى الباباوات(السلطة الدينية) حقهم في السلطة من خلال عدة أسانيد منها نظرية الوحدة ونظرية السيفين، ففي هذه الأخيرة ادعوا أن الله قد منح سيف الروح للقديس بطرس الذي نشر المسيحية في رومـــا، ولكـــن القديس منح هذا السيف للبابا ولما كانت الروح تتفوق على الجسد، فإن على البابوية أن تتفوق على الإمبراطورية [4].

وقد رد الملوك في المقابل بعدة إدعاءات أخرى منها نظرية الحق الإلهي التي كان مفادها أن الحكام ليسوا سوى ممثلين لإرادة الله على الأرض، وأن سلطتهم مستمدة من الله مباشرة وليس من البابا[5] ، وبـــأن

---

(1)، (2) : عمر فرحاتي ، المرجع السابق ، ص 14.

(3) : تيسير عواد، المرجع السابق ، ص 22 .

(4) : لمزيد من التفاصيل حول هذه النظريات أنظر نفس المرجع ، ص. ص19، 20.

(5) : نفس المرجع ، ص 22.

قوة الله هي التي عينت هذا الشخص ليكون له الحكم، فهو الذي اصطفاهم وأيدهم بقوته حتى يباشروا مصالح الناس وهؤلاء ليس عليهم سوى الطاعة مقابل ذلك [1].

وقد عبر لويس الرابع عشر عن هذه النظرية في مذكراته فقال: " إن السلطان الذي يمارسه الملوك، إنما هو تفويض من العناية الإلهية، لأن الله وحده هو مصدر كل سلطان، وأمام الله وحده يلتزم الملوك بتقديم الحساب عن هذا السلطان الذي يمارسون " وهذا لويس الخامس عشر يقول في مقدمة مرسوم أصدره في ديسمبر 1770: " لا نملك تاجنا إلا من الله... والحق بسن القوانين إنما يعود إلينا وحدنا بدون مشورة ولا مشاركة "[2].

وفي المقابل كان الصراع قائما بين رجال الإقطاع والبورجوازيين هذه الطبقة المتوسطة التي كانت تعتمد على التجارة، والتي ظهرت نتيجة التغيرات الإقتصادية التي طرأت، وكانت مصالحها تتناقض مع مصالح رجال الإقطاع فحاولت بذلك إضعاف سلطتهم، وقد كانت دعواهم إطلاق الحريات الفردية التي ستفتح الطريق أمام توسعهم الإقتصادي.

في خضم كل هذا وانطلاقا من هذه الصراعات القائمة بدأ التمسك بالمبادئ الديمقراطية والتي كانت في البداية أفكار فلسفية تشع في ظلمات الليل الفرنسي تحملها عقول مثقفة هي التي ستشعل فتيل الثورة بعد قليل، هؤلاء المفكرون أصلوا لهذه المبادئ انطلاقا من فكرة التعاقد التي كان مفادها أن الشعب هو صاحب السيادة أصلا، إلا أنه تنازل عنها للملك بشروط خاصة إذا أخل الملك بها فسخ العقد وأصبح سلطان الملك بلا أساس قانوني[3].

وعندما إندلعت الثورة الفرنسية عام 1789 تحول هذا المبدأ الديمقراطي النظري إلى قاعدة قانونية عامة، وادمج إدماجا عمليا في القانون الدستوري الوضعي وأطلق عليه " مبدأ السيادة الشعبية "[4]، وقد بنـــي عليه القانون العام الحديث(...) ثم سرى هذا المبدأ في أعقاب الحرب العالمية الأولى حيث أخذت به معظم الدساتير الصادرة بعد الحرب[5].

و قد أعلنت الثورة الفرنسية هذا المبدأ في إعلانها لحقوق الإنسان والمواطن نذكر منه هذه المواد:
المادة 03: " إن عناصر كل سيادة مستمدة من الشعب وحده، فليس لهيئة أو فرد أن يستعمل هذه السيادة إلا بتفويض صريح صادر من الشعب ".

---

(1) : أحمد طلعت ، المرجع السابق ، ص 43.
(2) : حسن ملحم، **النظرية العامة للدولة**. محاضرات للسنة الأولى- الفصل الثاني-، 1977، ص 54.
(3) : أحمد طلعت، المرجع السابق ، ص 44.
(4) : محمد عبد الله العربي ، المرجع السابق ، ص 20.
(5) : أحمد طلعت، المرجع السابق ، ص 45.

المادة 04 : " القانون هو التعبير الرسمي للإرادة العامة ".
المادة 25 : " السيادة مستقرة في الشعب وهي واحدة لا تتعدد ولا تتجزأ ولا يصح التنازل عنها ولا تسقط بمضي المدة ".

الفرع الثالث : النظام الديمقراطي والتطورات المعاصرة

لقد انتشر النظام الديمقراطي خارج الدول الغربية التي نشأ فيها في عصر النهضة فقد وصل المد الديمقراطي إلى مختلف أنحاء العالم خلال القرن العشرين، ودخلت الديمقراطية منظومة القانون الدولي بمساهمة منظمة الأمم المتحدة، ثم تواصل المد الديمقراطي بدخول عهد جديد بعد نهاية الحرب الباردة وبداية تشكل النظام العالمي الجديد، ثم تلى ذلك عصر العولمة مع ما يحمله من طموح " دمقرطة العالم "، وفيما يلي بيان هذه التطورات.

I- منظمة الأمم المتحدة والديمقراطية:

حربان عالميتان وإمبريالية طاغية تلك هي مخلفات العنف الدامي، ولأنه لا يمكن تصور عالم آمن إلا بنبذ العنف، فإن أحد طرق ذلك هو نشر الديمقراطية يقول "Max Gounelle " الدول ذات أنظمة الحكم الديمقراطية هي أقل ميولا للحرب وأقل إثارة للإنشقاقات من الدول الأخرى[1] وأن الدول ذات الأنظمة التسلطية تتحمل مسؤولية 80 % من النزاعات وحوادث العنف في المجتمع الدولي*[2].

من هنا كانت بداية الإهتمام العالمي بنشر الديمقراطية، والتي كانت عن طريق منظمة الأمم المتحدة باعتبارها الآداة التي جعلت لتحقيق السلام والأمن العالميين، ولأن الديمقراطية لا يمكن أن تتجسد إلا بتقرير حقوق الإنسان وعلى رأسها حق تقرير المصير، كان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام 1948 المحاولة الأولى لتجسيدها عالميا، غير أن هذا الإهتمام العالمي أخذ بعدا خارجيا فقط حيث لم تطرح مسألة حق الشعوب في اختيار حكامها بحرية، لأن الدول المستبدة كانت تغيب هذه القضية باللجوء إلى المجال المحفوظ

---

(1) : Max. Gounelle, **la démocratisation**, politique public international. Edition A Padone, paris, 1998, p. 201.

نقلا عن: حفصة نجية، دور منظمة الأمم المتحدة في إرساء الديمقراطية داخل دول العالم، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في القانون الدولي والعلاقات الدولية، معهد الحقوق، الجزائر ، 2002 ، ص 1.

(2) : عمار بوسلطان ،**الأمم المتحدة وتحديات النظام الدولي الجديد** ، كتاب جماعي تحت إشراف عبد العزيز جراد، المؤسسة الوطنية للإدارة ، منشورات مركز التوثيق والبحوث الإدارية ط 2001 ، ص 68 نقلا عن نفس المرجع ، ص 8 .

* : هذا الإعتقاد تنفيه ممارسات الدول الكبرى الأكثر والأعرق ديمقراطية في العالم اليوم وسيأتي بيان ذلك عند الحديث عن النظام الديمقراطي في ظل العولمة.

للدول أو ما يسمى بمبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول [1]، ولكن هذا الوضع تغير فيما بعد بحدوث موجة للديمقراطية إنتشرت في جميع مناطق العالم بانتصار الديمقراطية الليبرالية وانهيار الأنظمة الماركسية وتحول دول الشرق نحو الديمقراطية، مما أدى إلى اتخاذ العديد من الدول إلتزامات لصالح الإعتراف بمبدأ الشرعية الديمقراطية[2] ، وقد دفع هذا بمنظمة الأمم المتحدة إلى الإهتمام أكثر بتكريس الديمقراطية فذهبت بعيدا إلى حد محاولة ضمانها على الصعيد الداخلي للدول فتبنت في إطار ذلك العديد من القرارات والإجراءات، وأحيانا لجأت إلى القوة من أجل ذلك[3] .

II- <u>النظام الديمقراطي في ظل العولمة</u> :

كان الصراع قائما بين الديمقراطية الغربية الليبرالية والديمقراطية "الشيوعية" خلال الحرب الباردة، وعندما انتهت هذه الحرب رسميا في قمة باريس1990 وبدأت ملامح النظام الدولي الجديد تتشكل، حينها بدأت هيمنة المفهوم الغربي للديمقراطية تحت المظلة الأمريكية القطب الأوحد الذي سيقود العالم على خطاه وقد حمل هذا النظام معه مفاهيم أخرى على رباط وثيق بالديمقراطية مثل : " منظومة حقوق الإنسان "، " التدخل الإنساني " .

وقد بشرت أمريكا بأنها ستقيم نظاما دوليا خاليا من النزاعات وفتح الطريق أمام بناء مجتمع دولي ديمقراطي، متضامن متحاب ومزدهر، وأصبحت بذلك الديمقراطية الليبرالية دون منافس[4]. لا بل أصبحت تشكل نهاية التاريخ، هكذا يصفها " فوكوياما " الكاتب الأمريكي الياباني الأصل في كتابة " نهاية التاريخ " إذ يقول: " إن الصراع الأيديولوجي الذي صاحب البشرية حول تنظيم المجتمعات البشرية قد حسم لصالح الديمقراطية الليبرالية التي أضحت تمثل نقطة النهاية في التطور الأيديولوجي للإنسانية،وإنها الصورة النهائية لنظام الحكم البشري، وبهذا فهي تمثل نهاية التاريخ(...) وهكذا فإن السعي البشري قد حط رحاله أخيرا بعد أن وجد ضالته في الديمقراطية الليبرالية وذراعها الرئيسة إقتصاد السوق "[5] .

لقد أصبح نشر النظام الديمقراطي الغربي عالميا أكثر من مشروع أمريكي لدمقرطة العالم، إنها سياسة أمريكية جديدة في الهيمنة، بل من المفارقات أن فرض الديمقراطية على النمط الأمريكي ولو بقوة السلاح أصبح حقا من حقوق الإنسان؟! " لقد أصبحت الحكومات مقيدة بشروط وقيود تضبط حركاتها، ولكنها لا تنبع من الرأي العام المحلي والقوة الناخبة فحسب، بل من مبادئ عامة سياسية واقتصادية دولية(...) "[6] تمليها الولايات المتحدة الأمريكية كقوة سياسية واقتصادية وعسكرية عظمى.

---

(1) : حفصة نجية، المرجع السابق ، ص 2 .

(2)،(3) : نفس المرجع ، ص.ص 2 ، 3 .

(4) : نفس المرجع ، ص 23.

(5) : رامز طنبور ، فتحي يكن ، **العولمة ومستقبل العالم الإسلامي**. مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت، 2000 ، ص 87 .

(6) : نفس المرجع ، ص 88.

إن عولمة الديمقراطية بهذه الطريقة سيصطدم بلا شك بخصوصية المجتمعات، يقول "صموئيل هنتنغتون " : " قد تخلق الثورة الديمقراطية العالمية بيئة خارجية تقتضي التحول الديمقراطي، إلا أنها لا تستطيع أن توفر الشروط أو الظروف الضرورية لعملية التحول داخل بلد بعينه، ذلك أن كل نظام سياسي يعكس المجتمع الذي يقوم فيه بما فيه من التاريخ والثقافة وكذا الوضعية الاجتماعية والإقتصادية، ولا يمكن نقل أي نموذج ديمقراطي أو فرضه على دولة ما "[1].

هذا يعني أن للمجتمعات خصوصيتها التي قد لا تتناسب مع نظام ديمقراطي دخيل يأتيها من الخارج، بل ويفرض عليها قسرا، في حين أن التغير لا بد أن ينبع من الداخل بالإرادة الحرة المختارة كما هو مضمون الديمقراطية التي يدعي الغرب أنه ينشرها وهو في ذات الوقت يلغي إرادة الآخر وهو ينشر ديمقراطيته المزعومة، إن أنظمة الحكم والنظم السياسية لا تستورد وإنما تصاغ وتستنبط من المخزون التاريخي والحضاري والثقافي للشعوب [2].

وعلى الرغم من ذلك نرى في نهاية القرن العشرين وأعتاب القرن 21 همجية الديمقراطية الأمريكية المصدرة، وما الغزو الأمريكي لأفغانستان والعراق– تحت مظلة الديمقراطية– عنا ببعيد إذ لم تعد صورة الغرب تجسد أفكار الثورات التحررية الأوربية والأمريكية حول حقوق الإنسان، والعدالة، والإخاء، والمساواة، بل حملت بصمات السيطرة الإستعمارية على الدول العربية [3]، لقد أصبح العالم في ظل العولمة قرية صغيرة يجوز التدخل في أرجائها بدعوى استعادة الديمقراطية... إنه نوع من السيطرة والهيمنة، إنه إستعمار جديد تحت مسمى إستعادة الديمقراطية[4].

هذا الذي حصل ومازال يحصل في العراق، تدخل عسكري همجي في 9 أفريل 2003 من و.م.أ و حلفائها دون غطاء الشرعية الدوليـــة. ومع معارضة الدول الكبرى في مجلس الأمـــن (فرنسا – روسيا)، والمفارقة أنه تدخل باسم الديمقراطية وحماية حقوق الإنسان وتحرير الشعب العراقي من استبداد نظام "صدام حسين"، ومع ذلك تقصف المدنيين العزل الذين جاءت لتحررهم وتصدر لهم ديمقراطيتها، تحتل الأرض وتلغي السيادة، هذه السيادة التي تتحدث عنها مرارا وتكرارا وبأنها تريد إعادتها للشعب العراقي ثم تجتثهـــا

---

(1) : Samuel p . Huntington, **troisième vague, les démocratisations du xx siecles**, "Traduit par Francaise Burgless " , Nouveaux Horisons , 1991

نقلا عن : حفصة نجية ، المرجع السابق ، ص 23.

(2): أمين ساعاتي، الشورى في المملكة العربية السعودية. المركز السعودي للدراسات الإستراتيجية، ط1 ، بدون مكان نشـــر، 1991 ، ص 159.

(3) : مسعود ظاهر، " **العرب والغرب تاريخ من العلاقات المشبوهة** "، مجلة العربي، العدد 518 ،جانفي 2002، ص 143.

(4) : محمد الجوهري حمد الجوهري، **العولمة والثقافة الإسلامية**، دار الأمين للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2002، ص.ص 72 ، 73.

من جذورها لتعين " بول بريمر" حاكما مدنيا في العراق، ثم أول ما يقوم به هذا الأخير هو تغيير القوانين العراقية لتنسجم مع التوجه الأمريكي، ثم قامت بتعيين ما يسمى " بمجلس الحكم العراقي " واعتبرته معبرا عن الإرادة الشعبية، ووعدت العراقيين بتسليم السلطة إليهم في يوليو 2004 واشترطت منذ البداية أن تكون هذه السيادة منقوصة حتى تحمى المصالح الأمريكية ؟.

حتى الدول التي مازالت تعتبر حكوماتها مستقلة، هي في عصر العولمة وتحقيقا لأهداف هذه الأخيرة لابد أن تتنازل عن جزء من سيادتها في كافة المجالات الإقتصادية والمالية والثقافية والسياسية لصالح القوة العليا التي تبسط يديها على العالم. لقد أصبحنا اليوم نتحدث عن سيادة نسبية بدل السيادة المطلقة، فأين هي السيادة المطلقة للشعوب التي هي محور الديمقراطية، إن الغرب اليوم يروج لهذا النوع من السيادة وكأنه يريد إيجاد رأي عام عالمي متقبل يساعد في خضوع الدول لهذا الواقع الجديد المتلازم مع مسيرة العولمة السياسية[1]، وفي ظل هذا الوضع فإن حتى الدول الديمقراطية التي يمتلك فيها الأفراد الحق في التصويت والإنتخاب لن يكون لهذا التصويت قوة في تشكيل السياسة العامة للدولة التي ستقل مع إنخفاض السيادة الداخلية لها[2].

المطلب الثاني
مدلول النظام الديمقراطي

لقد تحدد مدلول النظام الديمقراطي في كل مرحلة بحسب التطورات المختلفة التي مر بها ، ولذلك كان مدلوله لدى فلاسفة عصر الأنوار مختلفا عن مدلوله لدى المفكرين المعاصرين ، وفيما يلي تفصيل ذلك :

الفرع الأول : مدلول النظام الديمقراطي التقليدي

لقد تشكلت ملامح هذا النظام، وتعين مدلوله على يد الفلاسفة والمفكرين الأوربيين في عصر الأنوار أمثال جون روسو، مونتسكيو، جون لوك وآخرون، وهذا المدلول هو الذي كافح من أجله الغرب، وقامت في سبيله تلك الثورات ثم تعينت ملامحه أكثر بتلك الممارسة العملية لمبادئه، وقد كانت هذه الديمقراطية التقليدية توصف بأنها ديمقراطية سياسية لأنها كانت تخص فقط نظام الحكم وكيفية ممارسته، دون أن تعنى بالجوانب الإقتصادية والإجتماعية فهي كما يقال " ليست ديمقراطية خبز؟ "، كما أنها كانت ديمقراطية فردية بمعنى أنها لم تكن تعنى سوى بالحقوق والحريات الفردية، دونا عن الحقوق والحريات الجماعية .

---

(1) : رامز طنبور، فتحي يكن، المرجع السابق، ص 94.

(2) : محمد الجوهري، حمد الجوهري، العولمة والثقافة الإسلامية، المرجع السابق ، ص 72.

وهذه بعض مدلولات هذا النظام :

فقد جاء في كتاب العقد الإجتماعي لـــ " جان جاك روسو" تعريفه بما يلي: " السيادة التي تتم ممارستها دون وسيط من قبل الشعب "*[1] .

كما عرفه " مونتسكيو " بأنه " النظام الذي يحكم على أساس الفضيلة السياسية وتعني حب الدولة وحب المساواة وفي ظل هذا النظام فإن المواطنين يختارون وفقا لمبدأ المساواة وإمكانياتهم وقدراتهم، والسلطة التشريعية يجب أن تكون بين الأفراد، كما أن التصويت يجب أن يكون عاما "[2] .

وعرفه "جون لوك" بأنه: " النظام الذي يكون فيه للأكثرية التي اكتسبت سلطة الجماعة– بالإتحاد– الحق في استخدام تلك السلطة لتشريع القوانين وتنفيذها بواسطة موظفين عينوا لذلك"[3] .

كما أوردت MARIE-ANNE تعريفا لهذا النظام إذ قالت : " إنه النظام السياسي الذي تكون فيه السلطة مسندة للشعب حيث يمارسها بنفسه، أو بوساطة ممثلين عنه يقوم بانتخابهم"[4] .

وقد جاء في دائرة المعارف البريطانية "إن الديمقراطية شكل من أشكال الحكم يمارس فيه مجموع المواطنين مباشرة حق إتخاذ القرار السياسي تطبيقا لحكم الأغلبية وهو ما يطلق عليه اسم الديمقراطية المباشرة وهناك الديمقراطية النيابية "[5].

ويرى P.JOHN " أن الديمقراطية تعني المساواة السياسية بمعنى المشاركة في إصدار القرارات السياسية وفي الرقابة على القرارات الحكومية "[6]، أما " بادوفر" فيرى بأن النظام الديمقراطي هو " النظام السياسي الذي يقتسم فيه المواطنون السلطة ويختارون حكامهم بحرية ويحتفظون لأنفسهم بالرقابة الدائمة على حكومتهم[7] .

كما يعرف الحكم الديمقراطي بأنه : " إشتراك الشعب بطريق مباشر أو غير مباشر في حكم نفسه باختيار حكامه بمحض إرادته وباتباع رأي الأغلبيـــة منه والموافقة عليه والتسليم بأن في إمكان الشعـــب أن

---

(1) : Guy Hermet, **le temps de la démocratie**, revue international des sciences sociales, n°128 Mai 1991, p.268.

نقلا عن : حفصة نجية، المرجع السابق ، ص 11.

* : رغم ذلك يصف البعض ديمقراطية روسو بأنها تسلطية لأنه لم يكن فيها للأقلية سوى الإنحناء أمام الأغلبية ، وبالتالي لم يكن هناك مجال للمعارضة ، مما أدى إلى ضياع الحرية الفردية . أنظر :

Claude - albert colliard, libertés politiques. Daloz, 4e édition, Paris, 1972, p. 35.

(2) : فردوس الموسوي ، **الإســـلام والديمقراطية دراسة تحليلية لتعامل الإسلام مع النظـــام الديمقراطي** ، مقال على موقـــع WWW.CD HRAD.NET بتاريخ 2004/03/23 ، ص 02.

(3) : جون لوك، في الحكم المدني تعريب ماجد فخري، ص216 نقلا عن نفس المرجع ، ص 02.

(4) : Marie Anne Cohendet, OP.Cit, P84.

(5)،(6)،(7) : محمد سليم غزوي ، المرجع السابق ، هوامش ص.ص ، 9 ، 11 ، 12 .

يغير حكامـــه نزولا على إرادة الغالبيـــة بنفس الطريقـــة السلميـــة التي نصبهم بها في الحكم دون خـــوف أو رهبة "[1]، وتعرف الحكومة الديمقراطية بأنها: " الحكومة التي تقوم على أسس السيادة الشعبية، وتحقق للمواطنين الحرية والمساواة السياسية وتخضع السلطة فيه لرقابة الرأي العام "[2].

ويرى CHARLES DEBBASH أن الديمقراطية هي أحد الإجابات الممكنة على التساؤل الذي يبتغي معرفة باسم من وبواسطة من، ومن أجل من تمارس السلطة، وأول هذه التساؤلات يتضمن تقليديا ثلاث إجابات فقد تمارس السلطة باسم روابط الميلاد أو الدم أو باسم مجموعة من العقلاء، وقد تمارس باسم أقلية أرستقراطية ، كما قد تمارس باسم العدد وعندها نكون بصدد الديمقراطية إذا كانت هذه الممارسة تتم أيضا لمصلحة مجموع الأفراد الذين يشكلون الأمة، وهذا يستتبع بالضرورة أن تمارس السلطة من طرف الكل[3].

إذن يمكن أن نجمل عناصر النظام الديمقراطي التقليدي في :

1- ممارسة السلطة من طرف الشعب و التي أصبحت تتم بشكل غير مباشر أي عن طريق إختيار الشعـــب ممثلين ينوبون عنه في ممارسة هذه السلطة نظرا لعدم إمكانية جمع كل أفراد الشعب لتبادل الآراء حول شؤونه العامة و اتخاذ القرار فيها.

2- الحرية السياسية التي تخول لأفراد الشعب التعبير عن آرائهم، كما تضمن لهم حق المعارضة.

3- المساواة أمام القانون.

4- رقابة الرأي العام على أعمال السلطة.

الفرع الثاني : مدلول النظام الديمقراطي المعاصر

إن التطورات الحاصلة منذ الحرب العالمية الثانية أعطت للنظام الديمقراطي مدلولا مختلفـــا مـــن حيـــث كونه أصبح ينظر إليه على أنه سلسلة من الإجراءات والآليات القانونية، لخصها أحد الكتاب في دراســـة لـــه عن التجربة الغربية في مجال الديمقراطية فيما يلي[4]:

1 – التعددية السياسية أي حرية تشكيل الأحزاب والجمعيات ذات الطابع السياسي و ما ينتج عنه من حرية

---

(1) : أمين ساعاتي، المرجع السابق ، ص.ص 28 ، 29.

(2) : محمد نصر مهنا ، **في نظرية الدولة والنظام السياسي** . المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2001، ص 113.

(3) : Charles Debbash, Jean-Marie Pontier, **Introduction à la politique**. Edition Dalloz, 5e édition, Paris, 2000, p.p117, 118.

(4): وحيد عبد المجيد، **الديمقراطية في الوطن العربي**، مجلة المستقبل العربي العدد138، آب 1990،ص 82،83 نقلا عن عبد الرزاق عيد،محمد عبد الجبار،**الديمقراطية بين العلمانية والإسلام**. دار الفكر المعاصر، ط2 ، بيروت ، 2000، ص.ص. 141 ، 142.

التعبير وحق المعارضة.

2- التداول على السلطة من خلال إنتخابات حرة تنافسية تتيح انتقال السلطة وفقا لنتائجها.

3- منظومة الحقوق والحريات العامة.

وقد أصبح ينظر إلى هذا النظام بهذا المفهوم إنطلاقا من التعريف الذي وضعه " جوزيف شومبيتر" في كتابة " الرأسمالية والإشتراكية والديمقراطية " عام 1942 حيث عرفه بأنه : " عبارة عن الترتيب المؤسساتي الذي يؤمن الوصول إلى قرارات سياسية والذي يتمكن فيه الأفراد من إمتلاك القدرة على التقرير من خلال التنافس على أصوات الناخبين، فهي إذن الطريقة التي تمكنهم من أن يكونوا حاكمين وهذه المكنة مرتبطة أساسا بإحراز أكبر قدر من أصوات الناخبين في إطار التنافس للوصول إلى السلطة "[1] .

وهذا لن يتم طبعا إلا من خلال الإنتخابات، وحتى تصبح هذه الأخيرة إجراء من إجراءات الديمقراطية الحقة يجب أن يتمتع الناخب بكامل حريته وهو يقبل على ذلك ،" ومن هنا إرتطبت منظومة حقوق الإنسان بالعملية الديمقراطية "[2] .

هذا من جهة الناخب، أما من جهة المرشحين فلابد أن تعطى لهم حرية عرض برامجهم الإنتخابية ، وبالتالي إطلاق حرية العمل السياسي وقبول التعددية الحزبية [3] .

يقول P.ROLAND : "الديمقراطية تعني أن كافة الأمور السياسية الهامة يجب أن تقرر عن طريق الشعب أو ممثليه الذين يأتون عن طريق الإنتخابات الحرة "[4] .

لقد بدى إذن النظام الديمقراطي المعاصر مرتبطا أساسا بالإنتخابات ، إذ يقول " Darl Robat " " الأنظمة الديمقراطية يجب أن تتميز من خلال وجود مساواة وشرعية لمجموعة من المنظمات والجمعيات المستقلة عن الحكومة وعن بعضها البعض" وهو بذلك يطرح الديمقراطية باعتبارها نظام ناتج عن الإنتخابات وهي المشاركة الحقيقية في اللعبة السياسية ، وغياب التواطؤ بين المجموعات المتنافسة أو بينها وبين الحكومة "[5] .

ويؤكد Guy Hernet : "أن النظام الديمقراطي مرادف للإنتخابات وتعدد الأحزاب ما دام تعدد الأحزاب ضرورة لوجود منافسة بينهم " ، ويقول أيضا : " النظام الديمقراطي هو نظام سياسي يعطي لكل المحكومين القدرة المنتظمة والدستورية لتغيير حكامهم سلميا، إذا قرروا ذلك بأغلبية كافية اعتمادا على الأحزاب

---

(1): عبد الرزاق عيد، محمد عبد الجبار، المرجع السابق، ص. 137.

(2)،(3) : نفس المرجع ، ص 139.

(4) : محمد سليم الغزوي، المرجع السابق، هامش ص.ص 10.11.

(5) : حفصة نجية ، المرجع السابق ، ص. 11.

والجمعيات غير العنيفة والمؤسسة بحرية للقيام بدورهم كمواطنين والتمتع بجميع حقوقهم المدنية والضمانات الشرعية لمزاولتها "[1].

ويرى صموئيل هنتغتون أن : " الدولة المعاصرة هي ديمقراطية بقدر ما يتم إختيار صناع القرار فيها من خلال إنتخابات حرة نزيهة عادلة "[2].

وقد ربط فوكوياما المدلول المعاصر للنظام الديمقراطي أيضا بالإنتخابات التي تجرى على أساس التعددية الحزبية والإقتراع السري العام والمساواة في ذلك بين الجميع إذ يقول: " إن البلد الديمقراطي هو الذي يمنح الشعب إختيار حكومته بواسطة إنتخابات دورية على أساس التعددية الحزبية وبالإقتراع السري، وذلك على أساس الإقتراع العام والمساواة في ذلك بين جميع أفراد المجتمع "[3].

ويرى " خليفة كواري " أن " النظام الديمقراطي المعاصر مجموعة من المؤسسات وجملة من المبادئ تمكن الجماعة السياسية من إدارة أوجه الإختلاف في الآراء وتباين المصالح بشكل سلمي "[4].

إذن يمكن القول أنه بنهاية القرن العشرين أصبح النظام الديمقراطي مرتبط بالعناصر التالية :

1- تأمين الوصول إلى السلطة عن طريق سلمي من خلال تنظيم إنتخابات دورية حرة ، نزيهة وعادلة، والتداول عليها بنفس الطريقة.

2- إجراء هذه الإنتخابات على أساس التعددية الحزبية والمساواة في ذلك بين الجميع.

3- إقامة مجموعة من المؤسسات لتبادل الآراء المختلفة بشكل سلمي والوصول من خلالها إلى قرارات سياسية جماعية لا فردية.

4- الرقابة المستمرة على السلطة بما يضمن عدم إنحرافها عن تجسيد " الإرادة الشعبية " بعد الوصول إلى الحكم.

5- إرساء وتدعيم منظومة حقوق الإنسان، باعتبار أن كفالة حقوق الفرد والجماعة هي الغاية من وراء إقامة سلطة في مجتمع ما.

---

(1) : Guy Hermet, **le temps de là démocratie,** revue internationale des sciences sociales, n° 128 mai 1991, p 269.

نقلا عن حفصة نجية،المرجع السابق، ص.ص 11 . 12.

(2): Samuel Huntungton, **the Future of the third wave, journal of démocracy**, octobre1997, p3-12.

نقلا عن: عبد الرزاق عيد، محمد عبد الجبار، المرجع السابق، ص 140.

(3) : Francis Fukuyama , **the end of history and the last man** , p.43.

نقلا عن نفس المرجع ، ص. 141.

(4) : علي خليفة كواري، **مفهوم الديمقراطية المعاصرة**، مجلة المستقبل العربي العدد 168 شباط ، 1993، ص 22-47 .

نقلا عن نفس المرجع ، ص. 146.

المبحث الثاني

أصل ومدلول الشورى في الإسلام

تجد الشورى أصلها في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وهذا ما سنبينه في المطلب الأول، ثم نعرض في المطلب الثاني لبيان المقصود منها في الفقه الإسلامي، ثم نقابل هذا المدلول بمدلول الديمقراطية لدى هذا الفقه.

المطلب الأول

الشورى في القرآن الكريم والسنة المطهرة

إن موقع الشورى في الإسلام هو موقع الروح من الجسد، ولئن كان الجسد هو الدولة ونظام الحكم فيها، فإن الشورى روحه التي تبقيه حيا قائما على أسس متينة، مقبولا مرضيا عنه لدى الأمة ، وإن المواقع التي ذكرت فيها الشورى في القرآن الكريم ، والممارسات النبوية الحافلة بها لخير دليل على ذلك .

الفرع الأول: الشورى في القرآن الكريم

لم تكن الشورى في الإسلام وليدة ظروف مرت بها البشرية، أو ثورات دموية على غرار الثورات الغربية، ولم تكن نابعة من فلسفة الإنسان، لقد كانت حكما من الأحكام الشرعية بل من عزائم الأحكام التي دلت عليها نصوص القرآن.

إن الشورى هي أحد دعائم نظام الحكم في الإسلام بل إن الإجماع حاصل من الذين كتبوا في النظرية السياسية في الإسلام على أن مبدأ الشورى هو الأصل الجوهري في نظام الحكم الإسلامي والركن الأساسي فيه بالإضافة إلى مبدأ المساواة ومبدأ العدالة [1]، وبهذا يكون الإسلام قد دعى صراحة إلى نظام حكومي على خلاف المألوف في الكتب السماوية السابقة، ومن أصول هذا النظام تقييد الخليفة في تصريف شؤون الدولة بالشورى[2] .

و قد كان الأمر بالشورى موجها إلى رسول الله (ص) ليكون القدوة التي يهتدى بها في الحاضر والمستقبل ذلك أن الرسول هو أغنى الناس عن الشورى لأنه لا ينطق عن الهوى بل هو وحي يوحى، أما

---

(1) : عبد الحميد اسماعيل الأنصاري ، المرجع السابق ، ص. 17.

(2) : محمد عبد الله العربي ، المرجع السابق ، ص. 12.

الناس فقد تعصف بنفوسهم الأهواء و تطمع و يتبع ذلك الفساد و الخراب[1]، كما أن نفوس البشر لا تطيب إلا إذا إستشيرت، فضلا عن أن في ذلك رفعا لمنازلهم، وأضمن لتطبيق نتيجة الشورى.

لقد جاء التكليف بالشورى في آيتين كريمتين من القرآن:

1) يقول عز وجل – وهو يخاطب نبيه (ص) :

<< فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لا نفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين >>[2]:

يقول " الضحاك بن مزاحم " في قوله تعالى : **<< وشاورهم في الأمر>>** : "ما أمر الله نبيه (ص) بالمشورة إلا لما علم فيها من الفضل "[3]، و يقول " ابن تيمية " : " إن الله أمر بها نبيه لتأليف قلوب أصحابه، وليقتدي به من بعده و ليستخرج منهم الرأي فيما لم ينزل فيه وحي ، فغيره (ص) أولى بالمشورة " [4] .

وقد جاء في تفسير المراغي لقوله عز وجل **<< وشاورهم في الأمر>>** أنها تعني " أسلك معهم سبيل المشورة التي اتبعتها في هذه الواقعة [أي واقعة أحد] و دم عليها، فإنهم و إن أخطأوا الرأي فيها فإن تربيتهم عليها دون الإنقياد لرأي الرئيس وإن كان صوابا نفعا في مستأنف أمرهم ومستقبل حكومتهم ماحافظوا عليها "[5] .

هكذا كان أمر الله سبحانه و تعالى لرسوله (ص) بمشاورة الناس تأكيدا على ما قام به في غزوة أحد لما طلب من أصحابه أن يشيروا عليه في حرب العدو هل يخرج ليلاقيهم خارج المدينة ، أم يستدرجهم ويحاصرهم فيها ، ورغم أن نفسه (ص) كانت تميل إلى هذا الرأي ، إلا أنه نزل عند رأي الأغلبية الذي ثبت فيما بعد أنه غير الصواب ، وأن نتيجته كانت سلبية ، ورغم ذلك أمره عز وجل أن يداوم على المشورة مهما كانت نتيجتها .

إن هذه الآية هي تعبير راق عن قيمة الفرد لا يمكن أن تظاهيه أي منظومة بشرية لحقوق الإنسان.

أما تفسير قوله عز وجل **<< فإذا عزمت فتوكل على الله >>** فقال فيه المراغي هو يعني " إذا عقدت القلب على فعل شيء وإمضائه بعد المشاورة ومبادلة الرأي فيه، فتوكل على الله وفوض الأمر إليه "(6)، وهذا يعني أن الشورى تمر بمراحل فهي تبدأ بعرض الأمر على الناس مما لم ينزل فيه وحي، ثم يتم تبادل

---

(1) : ظافر القاسمي ، **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي** ، الكتاب الأول "الحياة الدستورية " . دار النفائس ، ط3 ، بيروت ، 1980، ص 65.

(2) : آية 159 سورة آل عمران.

(3) : تفسير الطبري ، ج4 ، ص 152.

(4) : ابن تيمية ، **السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية** ، ص 158.

(5) : أحمد مصطفى المراغي، **تفسير المراغي** الأجزاء 6/5/4. دار الكتب العلمية، ط1 بيروت، 1998 ، ص 93–95.

(6) : نفس المرجع ، ص 95 .

الآراء المختلفة بشأنه، وعند الخروج بنتيجة معينة تتفق عليها الأغلبية وجب عندها الإلتزام بتنفيذ هذه النتيجة وهو معنى العزم " أي قصد الإمضاء (...)، وهو ما حدث قبل معركة أحد، حيث نفذ الرسول رغبة الأغلبية رغم معارضة عقلاء المدينة له، ورغم عدم اقتناعه بالخروج "[1]، كما أن العزم يقتضي أنه عند الشروع في العمل والتنفيذ – بعد أن أخذت الشورى حقها – عدم نقض هذه النتيجة، ولو كان يرى أن أهل الشورى قد أخطأوا الرأي، ولو رجع هؤلاء عن رأيهم[2]، لأننا قد انتقلنا من مرحلة أخذ الرأي إلى مرحلة التنفيذ ويؤكد هذا أن النبي (ص) لم يرض نقض نتيجة الشورى في غزوة أحد عندما لبس لامته وعزم على الخروج لملاقاة العدو، رغم أن الذين أيدوا الخروج قد رجعوا عن رأيهم لما أحسوا أنهم استكرهوا الرسول على ذلك.

و هناك في الجانب المقابل من الفقهاء من يرى أن الآية الكريمة **<< وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله >>** ليست من قبيل إعطاء الحق لأغلبية أو أقلية أن تتخذ أي قرار، بل رأو في ذلك مجرد تطييب لنفوس المسلمين[3]، غير أن هذا الرأي لا تطيب له النفس إذ لوكان صحيحا لأخذ (ص) برأيــه ورأي من وافقه بعد أن طيب النفوس باستشارتها ابتداء، ولكن هذا لم يحصل فقد نزل (ص) عند رأي الأغلبية، ليس هذا وحسب بل واصل (ص) الإلتزام برأيهم رغم أن نفوسهم قد طابت للرأي المخالف بعد ذلك ، ثم إن الرسول لما سئل عن العزم قال : " مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم "[4].

إن الشورى التي أمر بها الله رسوله عليه الصلاة والسلام هي في حقيقتها مقترنة بحق الأمر ، يقول "Georges Dmitri" : " إن الإلتزام بالخضوع والطاعة لأولي الأمر الذي جاء في الآية 59 سورة 04 له حدان يتعلق الأول بكون الأوامر التي تصدر عن ولي الأمر لا يجب أن تتعارض مع القانون [هو يقصد بذلك القرآن والسنة] ، أما الثاني فيتعلق بالتوافق بين حق الأمر وبين إلتزام الإستشارة التي تستند إلى قوله عز وجل **<< وشاورهم في الأمر>>** [5] .

2) يقول الله عز وجل :

<< والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون >>[6]:

---

(1) : علي محمد لاغا ، **الشورى والديمقراطية بحث مقارن في الأسس والمنطلقات النظرية** . المؤسسة الجامعية للدراســات والنشر والتوزيع، ط1، بدون مكان نشر ، 1983 ، ص125 .

(2) : أحمد مصطفى المراغي ، المرجع السابق ، ص 95 .

(3) : علي محمد لاغا ، المرجع السابق ، ص 25 .

(4) : السيوطي، **الدر المنثور** نقلا عن : الطيب حديدي ، **الشورى في الإسلام (أهلها ومدى الزامها)**، رسالة لنيل الماجستير، المعهد الوطني العالي لأصول الدين ، الجزائر 1991 ، ص 19 .

(5) : آية 159 سورة 03 .

(6) : الآية 38 سورة الشورى .

لقد بلغ إهتمام الإسلام بمكانة الشورى إلى حد تسمية سورة بأكملها في القرآن الكريم بسورة الشورى، والتي جاء فيها ذكر جملة من صفات المؤمنين الصادقين الموعودين بالجنة ومن هذه الصفات أنهم يجعلون أمرهم شورى بينهم " فالشورى صفة وعنصر من عناصر الشخصية الإيمانية الحقة كما يقول الشيخ محمد شلتوت"[1]، ولمكانة الشورى في حياة المسلمين جعلها عز وجل مقرونة بالصلاة والإنفاق ووسطا بين ذكرهما في الآية، إذ كما أن الصلاة في الإسلام عماد الدين فإن الشورى عماد الحكم " وهكذا أصبحت الشورى للمسلمين من عمد دينهم كالصلاة تماما "[2]، بل إن من كمال الإيمان في نفوس المسلمين ممارستهم للشورى حتى تصبح صفة لصيقة بهم ولا يجوز لجماعة مسلمة أن تقيم أو ترضى إقامة أمرها على غير الشورى وإلا كانت آثمة مضيعة لأمر الله [3] وهم بإقامتها يحققون نتيجة من نتائج إستجابتهم لربهم كما تدل الآية [4].

وورود النص على الشورى في هذه الآية بالصيغة الخبرية أو الوصفية لا يمنع من ثبوت الدليل عليها وإنما جاء اختلاف صيغة النص عليها تبعا للخصائص التي تميز السور المكية في القرآن الكريم عن سوره المدنية[5] .

إلى جانب هذين الآيتين الكريمتين، جاء ذكر الشورى في سورة النمل لقوله عز وجل: **<< قالت يا أيها الملأ أفتوني في أمري ما كنت قاطعة أمرا حتى تشهدون >>**[6]، فقد مارست بلقيس ملكة سبأ الشورى مع قومها ، ولم تكن تتخذ قرارا حتى تعود إلى عقلاء القوم وتتبادل معهم الرأي وتشركهم في الأمر، يقول الطبري في تفسير " أفتوني" بمعنى أشيروا علي و"حتى تشهدون" أي حتى أشاوركم فيه[7] .

ولكن عهد الشورى لم يعمر طويلا، إذ بوصول بني أمية للحكم، ثم الخلفاء زمن الدولة العباسية ، ثم سائر الملوك المسلمين فيما بعد ، لم يعد للشورى محل حتى ظن كثير من غير المسلمين أن السلطة في الإسلام استبدادية، وأن الشورى اختيارية، وهذا بعيد عن الصواب بعد أن صرح القرآن بالشورى وأمر نبيه بها وهو المعصوم عن الهوى[8] .

وفي هذا يقول George Dmitri : " إن واجب الإستشارة كان نادرا ما يحتـــرم من طرف ولاة الأمـــور في الإسلام ، وأن التيار الإصلاحي وخاصة المعاصر يلح على التزام الشورى لتأييد نوع من الملكية المقيـــدة أو

---

(1)،(2) : مصطفى أبو زيد فهمي،**فن الحكم في الإسلام**.دار الهدى للمطبوعات الجامعية،ط3، الإسكندرية، 2003 ، ص202.

(3) : عبد القادر عودة ، **الإسلام وأوضاعنا السياسية** . الزيتونة للإعلام والنشر، بدون مكان ولا سنة النشر، ص. 91.

(4) : نفس المرجع ، ص 193.

(5) : يعقوب محمد المليجي، **مبدأ الشورى في الإسلام مع مقارنة بالمبادئ الديمقراطية الغربية والنظام المـــاركسي**، ص85 نقلا عن : الطيب الحديدي ، المرجع السابق ، ص 17 .

(6) : الآية 32 سورة النمل .

(7) : مختصر تفسير الطبري ، ص 379.

(8) : أحمد مصطفى المراغي ، المرجع السابق ، ص 94.

حتى الديمقراطية[1] .

ويلاحظ أنه باستقراء نصوص القرآن والسنة لا نجد أحكاما تفصيلية بخصوص ممارسة الشورى، إذ لم تقيد الشعوب بنظام معين خاص تتم به الشورى، رحمة بالناس وتوسعة عليهم، وإدراكا لإختلاف وجه المصلحة عبر العصور، وبين الأمم [2]، وهي المرونة اللازمة لشريعة يراد لها الخلود ، غير أن الأجيال التي تلت الصدر الأول من الإسلام غفلت عن إستنباط هذه القواعد التفصيلية، فتوالت الأجيال ذاهلة عن ذلك حتى لم تلبث هذه الأصول والمبادئ أن اندثرت لطول الترك، ولحقها من تشويه المعنى وعبث التفسير ما جرأ الطغاة على الإستبداد بالرعية[3].

الفرع الثاني : الشورى في نصوص السنة والممارسة النبوية الراشدة

سأبين فيما يلي الشورى في السنة بحسب تقسيم هذه الأخيرة إلى قولية و فعلية :

I- <u>الشورى في السنة القولية</u> :

ورد عن الرسول (ص) عدة أحاديث تأمر بالشورى وتحث عليها، وتشيد بفضلها وهذه جملة من هذه الأحاديث :

عن ابن عباس قال: لما نزلت **<< وشاورهم في الأمر>>** قال رسول الله (ص) **:<< أما إن الله ورسوله لغنيان عنها،ولكن جعلها الله رحمة لأمتي، فمن إستشار منهم لم يعدم رشدا ومن تركها لم يعدم غيا >>**[4].

عن أبي هريرة قال : **<< ما رأيت أحدا أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم>>**[5] .

عن علي رضي الله عنه قال : **<< قلت يا رسول الله، الأمر ينزل بنا بعدك لم ينزل فيه قرآن ولم يسمع منك فيه شيء . قال : اجمعوا له العابد من أمتي، واجعلوه بينكم شورى، ولا تقضوه برأي واحد>>**[6].

عن الحسن رضي الله عنه قال (ص): **<< ما تشاور قوم إلا هدوا وأرشد أمرهم>>**[7] .

عن علي رضي الله عنه قال : قال رسول الله(ص) : **<< لو كنت مستخلفا أحدا من غير مشورة لاستخلفت ابن أم عبد>>**[8] ، قوله (ص) لأبي بكر وعمر**<< لو اتفقتما في مشورة ما خالفتكما>>**[9] ، قال (ص) :

---

1) : George Dmitri ,Op.Cit, P.108.

(2) : مصطفى أبو زيد فهمي، المرجع السابق، ص.ص 203، 204.

(3) : محمد عبد الله العربي، المرجع السابق ، ص17.

(4) : أخرجه بن عدي والبيهقي بسند حسن .

(5) : أخرجه الترمذي.

(6) : أخرجه الدارمي في سننه، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله، وذكره السيوطي في الدر المنثور.

(7)،(8) : أخرجه البخاري.

(9) : أخرجه أحمد في مسنده.

<< ما خاب من استخار ولا ندم من استشار>>[1] .

II- الشورى في السنة الفعلية :

أنطلق في بيان الشورى في العهد النبوي من شخصية الرسول (ص) المحاورة المجادلة بالحسنى، فالرسول(ص) وهو يبلغ رسالة ربه، ويدعو الآخرين إليها ما تخلى لحظة واحدة عن المحاورة والمجادلة بالحسنى سبيلا للإقناع [2]، فالشورى متأصلة في شخصيته (ص) وصفة من صفاته، وقد أكد عليها منذ أن أسس الدولة الإسلامية في المدينة ، فكان يشاور الناس في كل كبيرة وصغيرة ، فأسس بذلك بنيان الحكم على دعائم وثيقة لا يظل بعدها الحكام إن هم تمسكوا بها. ثم كانت غزواته عليه الصلاة والسلام مدرسة لنشر الفكر الشوري ، ومن مظاهر الشورى في غزواته ما يلي :

1/ الشورى في غزوة بدر :

كانت هذه الغزوة في يوم الإثنين لثمان ليال خلت من شهر رمضان في السنة(2هـ) حيث أنه لما اشتدت عداوة قريش للرسول (ص)، ولم يكن بمكة من ينصره، خرج بدعوته خارجها طالبا نصرته حتى يبلغ رسالته، فكانت بيعة العقبة الأولى ثم بيعة العقبة الثانية، هذه التي تمت بالعقبة بينه (ص) وبين سبعون رجل وإمرتان من الأنصار على أن يمنعوه مما يمنعون منه نساءهم وأبناءهم إذ قال(ص):**<< تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم>>** فبايعوه على ذلك، ثم قال أبو الهيثم بن التيهان يا رسول الله" إن بيننا وبين الرجال جبالا وإنا لقاطعوها، فهل عسيت إن نحن فعلنا ذلك ثم أظهرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا ؟، فقال(ص) **:<< بل الدم الدم، والهدم الهدم، أنا منكم وأنتم مني أحارب من حاربتم وأسالم من سالمتم>>**[3]. ولما كان هذا هو مضمون الإتفاق وهو النصرة والحماية لرسول الله(ص) داخل المدينة فإن الرسول لما أراد ملاقاة قريش خارج المدينة، جمع أصحابه ليستشيرهم في ذلك حيث قال: **<< أشيروا علي أيها الناس وإنما يريد الأنصار... وذلك أنهم حين بايعوه بالعقبة قالوا يا رسول الله إنا براء من ذمامك حتى تصل إلى دارنا...>>** ورغم أن كبراء المهاجرين وافقوا على الخروج، إلا أن الرسول (ص) بقي يردد قوله مستشيرا، حتى قام زعيم الأنصار سعد بن معاذ وقال له: " كأنك تريدنا يا رسول الله" ثم أكد البيعة عن أهل المدينة فأصبح بذلك مضمون العقد يشمل محاربة العدو ونصرة الرسول وحمايته داخل وخارج المدينة[4].

---

(1) : الحديث في الجامع الصغير.

(2) : الطيب حديدي، المرجع السابق، ص 27.

(3) : أنظر تفاصيل أحداث هذه الغزوة أبو بكر جابر الجزائري ، **هذا الحبيب محمد رسول الله (ص) يامحب** . مكتبة العلـــوم والحكم، ط1 ،المدينة المنورة، 1999 ، ص.ص. 97، 98.

(4) : علي محمد لاغا، المرجع السابق، ص. ص 22 ، 23.

ثم سار الرسول (ص) لقتال قريش خارج المدينة حتى إذا جاء أقرب ماء من وادي بدر نزل به، فجاءه الخباب بن المنذر بن الجموح وقال:" يا رسول الله أرأيت هذا المنزل أمنزلا أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة ؟ فقال (ص) : **<< بل هو الرأي والحرب والمكيدة >>**، فقال الخباب بن المنذر: يا رسول الله، فإن هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم فننزله ثم نغور ما وراءه من القلب ثم نبني عليه حوضا فنملؤه ماء ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون، فقال الرسول : **<< لقد أشرت بالرأي >>** ونهض ومن معه من الناس فسار حتى إذا أتى أدنى ماء من القوم نزل عليه ، ثم أمر بالآبار فأفسدت بإلقاء الحجارة والتراب فيها وبنى حوضا على البئر الذي نزل عليه فمليء ماء[1] ، إنها القيادة التي لا تتخلى عن مشاورة القاعدة حتى في ظروف الحرب والقتال مع الأعداء[2].

لقد كان النصر للمسلمين في غزوة بدر، وكانت الحصيلة إصابة سبعون من المشركين وأسر سبعون آخرون، وقد دارت الشورى حول هؤلاء الأسرى، وكانت القضية: هل يقتل هؤلاء أم يفادون بمال يستعان به على مواصلة الجهاد ؟ إذ قال (ص): **<< إن الله قد أمكنكم منهم، فما تقولون في هؤلاء الأسرى؟ >>** فقام عمر وقال: يا رسول الله اضرب أعناقهم(...) فأعرض عنه النبي (ص) ثم عاد طالبا المشورة في الأسرى، فقام أبو بكر رضي الله عنه فقال: " يا رسول الله نرى أن تعفو عنهم وأن تقبل منهم الفداء "، فذهب عن وجه النبي(ص) ما كان فيه من الغم فعفا عنهم وقبل الفداء، فأنزل الله تعالى من سورة الأنفال: **<< ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم >>**[3]. فوافقت الآية عمر رضي الله عنه فيما رآه من قتل الأسرى في هذه المعركة[4].

2/ <u>الشورى في عزوة أحد</u> :

في شوال من السنة الثالثة للهجرة، خرجت قريش لقتال النبي(ص) بالمدينة، بعد أن لقيت على أيدي المسلمين هزيمة ساحقة في العام الماضي، فعزمت أن تأخذ بثأر قتلاها، ولما علم الرسول(ص) بذلك جمع أهل الرأي من المسلمين ليشاورهم في أمر القتال، هل يخرج لقتال المشركين أم يقاتلهم داخلها ؟، فاقترح الرسول(ص) ابتداء التحصن بالمدينة وترك قريش خارجها، حتى إذا حاولت اقتحامها دافع عنها أهلها حتى ليتفرق المشركون في شعابها فتكون هزيمتهم محققة وقد رأى هذا الـــرأي أيضا كبار الصحابة وعبد الله بن أبي بن سلول ، وكان (ص) يميل إلى هذا الرأي وأنه أقرب إلى النصر لرؤيا رآها وهي أنه رأى بقرة تذبح

---

(1) : مصطفى أبوزيد فهمي، المرجع السابق، ص 229.

(2) : الطيب حديدي ، المرجع السابق ، ص 31.

(3) : الآية 67 سورة الأنفال .

(4) : أبو بكر جابر الجزائري، المرجع السابق ، ص 150.

و رأى في ذباب سيفه ثلما، وأنه رأى أنه أدخل يده في درع حصينة وأولها المدينة[1].

ولكن أكثر الصحابة لم يوافقوا هذا الرأي، وكان فيهم الشباب المتحمس للقاء العدو ورجالا لم يشهدوا بدرا وهم يجدون في قلوبهم حلاوة الجهاد في سبيل الله ، لذلك لم يقبل هؤلاء أن تحبسهم قريش في بيوتهم فتزداد جرأة عليهم. فما كان من رسول الله (ص) إلا أن نزل عند رأي الأغلبية، ثم عزم بعد ذلك على الخروج للقاء المشركين خارج المدينة، وبينما هو يستعد لذلك، كان المسلمون في جدال بينهم إذ قال الذين دعوا إلى التحصن بالمدينة للذين أرادوا الخروج منها: " لقد رأيتم رسول الله يرى التحصن بالمدينة، فقلتم ما قلتم واستكرهتموه على الخروج وهوله كاره فردوا الأمر إليه ، فما أمركم فافعلوه ، وما رأيتم له فيه هوى أو رأيا فأطيعوه " فتأثروا بهذا القول، ولما هم الرسول (ص) بالخروج ابتدروه وهم يعتذرون: " يا رسول الله ما كان لنا أن نخالفك فاصنع ما بدا لك ، لاوما كان لنا أن نستكرهك والأمر إلى الله ثم إليك " .

ولكن الرسول كان قد أخذ برأي الأغلبية وعزم على الخروج فقال لهم **:<< قد دعوتكم إلى هذا الحديث فأبيتم، وما ينبغي لنبي إذا لبس لامته أن يضعها حتى يحكم الله بينه وبين أعدائه، انظروا ما آمركم به فاتبعوه والنصر لكم ما صبرتم >>**[2].

ورغم الهزيمة التي مني بها المسلمون في هذه الغزوة فقد أنزل الله تبارك قوله **:<< فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين>>** ، فطلب بذلك الله عز وجل من نبيه أن يعفو عنهم، ثم يرضى فيستغفر لهم، ثم يعلي من شأنهم ويرفع من أقدارهم ويشاورهم مرة أخرى في الأمر وألا يثنيه عن ذلك الخطأ في الرأي فإنه أولى أن يستشار الناس فيخطئوا على أن تكمم أفواههم فلا ينطقوا.

3/ <u>الشورى في غزوة الخندق</u> :

كانت هذه الغزوة في شوال سنة 5هـ ، وكان سببها أن الأحزاب تحزبت بإيعاز من اليهود لقتال الرسول(ص)، فلما سمع (ص) بتحركاتهم استشار رجاله في كيفية المواجهة، فاقترح عليه سلمان الفارسي حفر الخندق حول المدينة ليمنع كل مقتحم يريد الوصول إليها إذ قال : " يا رسول الله إنا كنا بفارس إذا حوصرنا خندقنا علينا "، فوافق النبي (ص) على رأيه واجتمعت الكلمة على ذلك فقد كان سلمان يعرف من أساليب الحرب والقتال ما لم تكن تعرفه العرب في ذلك الحين[3]، فأخذ بذلك الرسول (ص) بهذه المشورة رغبة في الإستفادة من تجارب الآخرين وخبراتهم[4].

---

(1) : أبو بكر جابر الجزائري ، المرجع السابق ، ص 170.

(2) : مصطفى أبو زيد فهمي، المرجع السابق، ص. ص 224 ، 225.

(3) : نفس المرجع ، ص 229.

(4) : علي محمد لاغا، المرجع السابق ، ص 27.

ولما حاصرت الأحزاب الرسول (ص) حول المدينة، اشتد البلاء بالمسلمين، وأمام خطورة الموقف بادر عليه الصلاة والسلام إلى التفاوض مع غطفان إحدى قبائل التحالف، فبعث إلى عيينة بن حصن والحارث بن عوف وفاوضهما على أن يرجعا بمن معهما مقابل ثلث ثمار المدينة،ى فتم الصلح على ذلك وكتبت الوثيقة، ولكن الرسول (ص) لم يعزم عليه ولذلك بعث إلى سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فاستشارهما فيه فقالا له " يا رسول الله أمرا تحبه فنصنعه أم شيئا أمرك الله به لا بد لنا من العمل به،أم شيئا تصنعه لنا؟ " فقال: **<< بل شيء أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلا لأني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحد وكالبوكم من كل جانب فأردت أن أكثر عليكم من شوكتكم إلى أمر ما>>**، فقال له سعد بن معاذ : " يا رسول الله قد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله، وعبادة الأوثان لا نعبد الله ولا نعرفه وهم يطعمون أن يأكلوا منـــها
تمرة إلا قرى أو بيعا أفحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزنا بك وبه نعطيهم أموالنا ؟ والله ما لنا بهذا من حاجة، والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم "، فقال(ص) : **<< فأنت وذاك>>** فتناول سعد الصحيفة ومحا ما فيها من الكتابة، ثم قال ليجهروا علينا[1]، وبهذا تراجع الرسول(ص)عن توقيع الصلح، أخذا برأي السعدان، حيث إن الذين أبرم من أجلهم قد رفضوه[2].

4/ <u>الشورى في أحداث الحديبية</u> :

تتجلى الشورى في أحداث الحديبية التي وقعت في سنة 6 هـــ في موقفين اثنين هما :

أ) <u>الشورى عند الخروج للعمرة</u> :

في هذه السنة عزم الرسول(ص) أن يعتمر ومن معه من المسلمين، فخرج لأداء مناسك العمرة، وعندما علمت قريش بذلك خرجت تريد منع الرسول(ص) من دخول البيت الحرام، فلما علم (ص) بذلك قام طالبا المشورة من الناس فقال : **<< أشيروا أيها الناس علي>>** فقال أبو بكر:" يا رسول الله خرجت عاهدا لهذا البيت لا تريد قتل أحد ولا حرب أحد ، فتوجه له فمن صدنا عنه قاتلناه "، فعدل الرسول بذلك عن الطريق التي سلكتها قريش ومضى لما يريد سالكا طريقا تهبط على الحديبية،ورغم أن قريش علمت أن الرسول(ص) لا يريد حربا وإنما خرج قاصدا مكة لأداء العمرة، إلا أنها أصرت على منعه من الدخول إليها، وتوالت السفارات بين قريش والرسول(ص) كان آخرها أن بعث (ص) سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه رسولا إليهم ليردهم عن عزمهم إلا أنه أشيع أن قريشا قتلته، فقام رسول الله (ص) معلنا عزمه على القتال وبايع الناس على ذلك، فكانت بيعة الرضوان، وعندما علمت قريش بالبيعة أرسلت سفيرها سهيل بن عمرو تطالب بالصلح الذي مفاده أن يرجع الرسول (ص) عامه هذا حفظا لماء وجهها، فلما أتى الرسول(ص) تفاوضا ثم أبرم الصلح.

---

(1) : أبو بكر جابر الجزائري، المرجع السابق، ص. ص 200، 201.

(2) : الطيب حديدي، المرجع السابق ، ص 42.

ب) مشورة أم سلمة " رضي الله عنها " :

لما فرغ الرسول(ص) من الصلح قال لأصحابه **<< قوموا فانحروا ثم احلقوا >>**فلم يقم منهم أحد حتى قال ذلك ثلاث مرات، فلما لم يقم منهم أحد، دخل(ص) على أم سلمة فذكر لها ذلك فقالت : " أخرج، ثم لا تكلم أحدا منهم كلمة حتى تنحر بدنك، وتدعو حالقك فيحلقك فخرج ولم يكلم أحدا منهم حتى فعل ذلك، نحر بدنه، ودعا حالقه فحلقه، فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا، وجعل بعضهم يحلق بعضا....."[1].

ويستفاد من هذه الحادثة أن " المرأة المسلمة الفاضلة صاحبة الرأي السديد هي أهل لأن تستشار، ويؤخذ رأيها، كيف لا، ورسول الله أشارت عليه إمرأة فقبل مشورتها وعمل بها على الفور"[2].

5/ الشورى في غزوة حنين :

لما سمعت هوازن بفتح مكة أرادت أن تغزوا الرسول(ص) قبل أن يغزوها، فلما بلغه ذلك عزم على حربهم وكان ذلك في سنة 8هـ ، وعندما انهزمت هوازن ساق المسلمون الغنائم والسبي، فجاء وفد من هذه القبيلة إلى رسول الله(ص) معلنا إسلامه راغبا في استرداد السبي فقال(ص) : **<< أبناؤكم ونساؤكم أحب إليكم أم أموالكم ؟>>** ، قالوا " ما كنا نعدل بالأحباب شيئا....." ، فقال (ص): **<< إن هؤلاء القوم جاؤوا المسلمين، وقد كنت استأنيت بسببهم وقد خيرتهم فلم يعدلوا بالأبناء والنساء شيئا، فمن كان عنده منهم شيئا فطابت نفسه أن يرده فسبيل ذلك ومن أبى فليرد عليهم وليكن قرضا علينا ست فرائض من أول ما يفيء الله علينا >>** ، قالوا: " رضينا وسلمنا "[3]، وبهذا أشعر الرسول (ص) وفد هوازن أن السبي قد وزع على المسلمين وأن استرداده يتطلب مشورة أصحاب القرار وهم مسلمون، فطرح عليهم القضية للتشاور[4] .

المطلب الثاني

مدلـول الشـورى

لقد أوجب الله سبحانه وتعالى الشورى على الحاكم، ووصف المجتمع المؤمن بأنه مجتمع شوري، واستجابة لأمر الله سبحانـــه وتعالى وتقربا إليـــه كان الرسول (ص) يستشيـــر المسلمين في مختلف القضايا، وسيرته(ص) تشهد على ذلك، وشخصيته الحريصة على الشورى أحق أن يقتدى بها من طرف الحكام في كل زمان ومكان، وهذا يدعونا أن نفهم حقيقة الشورى ومعانيها في الفقه الإسلامي من خلال الفرع الأول، ثم نقابل مدلول الشورى بالديمقراطية كما يراها هذا الفقه من خلال الفرع الثاني.

---

(1)،(2) : الطيب حديدي ، المرجع السابق ، ص 36.

(3)،(4) : نفس المرجع ، ص 40.

الفرع الأول: مدلول الشورى في الفقه الإسلامي

تضم الأمة في الإسلام الشعب والسلطة على قدم المساواة لأن كلا منهما يؤمن ايمانا واحدا ويعتقد بعقيدة واحدة، لذلك فالشعب والسلطة يتكاملان في هذا النظام ويتوازيان في أهدافهما ولايقومم بينهما الصراع المعروف في النظم الديمقراطية الليبرالية(...) ولأن الحاكم والمحكوم كل لا يتجزأ، فلا بد أن توجد حلقة إتصال قوية بين الإثنين قائمة على الثقة والمصلحة والأمانة والصدق وإلا انعدم التوازن والوئام والسلام في المجتمع وهذه الحلقة هي الشورى[1].

فالشورى إذن هي الرابط الوثيق بين الحاكم والمحكوم اللذان تجمعهما عقيدة واحدة وهدف واحد ومصلحة واحدة، وهما باستنادهما للشورى في الحياة العامة يمتثلان لأوامر الله سبحانه وتعالى ويتبعان سبيل الرسول، والحكمة واضحة هي تحقيق الأمن والسلام في المجتمع على المستوى الجماعي، وعلى مستوى الفرد إعطاؤه الحرية التي جبل عليها، يقول " مالك بن نبي" واصفا الشورى تحت مسمى الديمقراطية في الإسلام بأنها عملية تصفية، فهي تصفي الإنسان حتى يصبح حرا، أي ذلك الإنسان الذي تخلص من رواسبه العبودية ونزعات الإستعباد، وأن الإنسان الحر هو الحد الإيجابي بين نافيتين تنفي كل واحدة منهما القيم والإلتزامات الديمقراطية المتجسدة في هذا الإنسان، وهذان النافيتان هما نافية العبودية ونافية الإستعباد.

وقد منح الإسلام هذا الإنسان قيمة تفوق كل قيمة سياسية أو إجتماعية إذ يقول عز وجل : **<< ولقد كرمنا بني آدم>>**، وهذا التكريم يبين نظرة النموذج الإسلامي للإنسان حيث يضفي عليه شيئا من القداسة، ثم إن هذا الإنسان الذي يحمل في ضميره الشعور بتكريم الله له: سيشعر بتقدير ذاته، كما سيشعر بتقدير ذوات الآخرين ، وهذه القيمة تحفظه من أن يقع في هاوية العبودية أو هاوية الإستعباد على حد سواء إذ يقول عز وجل: **<< تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فسادا والعاقبة للمتقين>>** وفي هذا حفظ له من أن يقع في هاوية الإستعباد، أما حفظه من الوقوع في هاوية العبودية ففي قوله عز وجل : **<< إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيما كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم وكان الله عفوا غفورا>>**[2]، وبهذا يكون جوهر الشورى حرية الإنسان التي منحه الله إياها منذ بدء الخلق والتكوين، وقد أعطاه قيمة في ذاته لما كرمه من بين مخلوقاته، ولم يرض له أن يستعبد انطلاقا من هذا التكريم ولا أن يكون مستعبدا لغيره فوضع بذلك له حدودا لهذه الحرية.

---

(1) : يحي أحمد الكعكي ، **العولمة الإسلامية– العربية**. دار النهضة العربية، ط1، بيروت ، 2003 ، ص 116.

(2) : مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 139 وما بعدها.

والشورى تعني أيضا الإهتمام بالرأي العام في المجتمع المسلم، وأن الأمة هي صاحبة الشأن في محاسبة الحاكم ومراقبته وعزله إذا ما اقتضت الضرورة الشرعية ذلك، وقبل هذا على الأمة أن تسدي النصح للحاكم وتبصره بأخطائه إن وجدت[1]، وهي أيضا تعني الإجتماع على الأمر ليستشير كل واحد صاحبه، ويستخرج ما عنده[2].

ويعرفها الراغب الأصفهاني: " بأنها إستنباط المرء رأي غيره فيما يعرض له من الأمور المشكلات و يكون ذلك في الجهة التي يتردد فيها بين فعلها و تركها "[3]، ويقول المفكر الإسلامي محمد عمارة " الشورى تعني فلسفتها إستخراج الرأي والمشورة من أصحاب الرأي والمشورة بواسطة الآليات والوسائل المناسبة وفق الزمان والمكان "[4]، ويقول محمد عبده : الشورى تقضي أن يكون القرار من حق الأكثرية لأن الرأي الواحد ليس مثل رأي الكل[5] . ولهذا وطالما أن الشورى تقضي إستخراج الرأي من الجماعة فذلك يستدعي حرية الرأي أولا، وهذه الحرية تتناقض مع وجود نصوص جامدة ثابتة وحلول معدة مسبقا لا يجوز الخروج عليها[6] .

وهي أيضا بهذا المعنى تتطلب المرور بمرحلتين: مرحلة الملاءمة وهي للتعرف على وجهات النظر المختلفة، ومرحلة المشروعية وهي تخص التأكد من عدم مخالفة الرأي المتفق عليه لقواعد وأحكام الشريعة الإسلامية ، وهذا للحد من إطلاقية الشورى[7].

وإذا كان هذا هو مدلول الشورى في ذاتها، فسنحاول معرفتها بمعرفة نقيضها وهو " الإستبداد "، وهذا الأخير يعني لغة : " غرور المرء برأيه و الأنفة عن قبول النصيحة والإستقلال في الرأي و في الحقوق المشتركة "،أما في اصطلاح السياسيين فهو" تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة،وبلا خوف تبعة"[8].

و قد تحدث عبد الرحمان الكواكبي عن الإستبداد مطولا و ذكر في تعريفه بالوصف أنه "صفة للحكومة المطلقة العنان فعلا أو حكما، التي نتصرف في شؤون الرعية بلا خشية حساب ولا عقاب محققين "، ثم فرق

---

(1) : محمود الخالدي، **قواعد نظام الحكم في الإسلام**، المرجع السابق ، ص 139.

(2) : أحكام القرآن لا بن العربي ، ج1 ، ص 298 نقلا عن محمود الخالدي ، **نظام الشورى في الإسلام** . شركة شهاب للنشر، الجزائر ،1989 ، ص 15.

(3) : علي محمد لاغا ، المرجع السابق ، ص 15.

(4): محمد الجوهري حمد الجوهري، **النظام السياسي والفكر الليبرالي**.دار الفكر العربي، القاهرة، 1993، ص.ص 117،118.

(5) : علي محمد لاغا ، المرجع السابق ، ص.ص 97 ، 98.

(6) : نفس المرجع ، ص 15.

(7) : نعمان أحمد الخطيب،**النظم السياسة والقانون الدستوري**.مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1 ،عمان،1999، ص146.

(8) : أحمد طلعت ، المرجع السابق ، ص 17.

بصورة علمية بين أشكال الحكومات المستبدة فقال يكفي هنا الإشارة إلى أن صفة الإستبداد كما تشمل حكومة الحاكم الفرد المقيد المنتخب متى كان غير مسؤول تشمل أيضا حكومة الجمع و لو منتخبا لأن الإشتراك في الرأي لا يدفع الإستبداد...وقد يكون عند الإتفاق أضر من إستبداد الفرد..."[1] .

ثم يصف الكواكبي المستبد فيقول : المستبد يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم ويحاكمهم بهواه لا بشريعتهم ، ويعلم من نفسه أنه الغاصب المعتدي فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس يسدها عن النطق بالحق والتداعي بمطالبته[2].

كما أن الشورى قد تشتبه بمعاني أخرى في القرآن والسنة تعمل لنفس الغرض الذي تعمل لأجله الشورى، وقد تتداخل معها أحيانا، وأحيانا أخرى قد تكون مطلوبة لاستكمال الشورى على أحسن وجه، ومن هذه المعاني قوله عز وجل **<< كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله >>** .

وقوله (ص) **<< من رأى منكم منكرا فليغره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان >>**[3] .

هذا المعنى وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يحقق الرقابة على النفس لقوله عز وجل **<< أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم >>**، كما يحقق رقابة الأفراد على الحاكم وهو بذلك يعمل بالتوازي مع الشورى لأنه ضمانة ربانية ضد الإستبداد[4] ، أما النصيحة وهي إبداء الرأي الخالص لوجه الله دون هوى ودون قصد الهدم والإحراج لقوله (ص) : **<< الدين نصيحة >>** ، والتي من بين أوجه اسدائها للحكام فهي تأتي في إطار المعارضة أي معارضة برنامج الحاكم كليا أو جزئيا[5].

ونخلص مما سبق أن مدلول الشورى يتضمن العناصر التالية :

1- الحرية التي يجب أن يتمتع بها الإنسان ، وهي ليست منحة من أي كان بل هي أصيلة فيه فقد خلقه الله سبحانه وتعالي حرا و حماه من أن يكون مستعبدا أو مستبعدا ، لأنه في كل من هذين الوضعين تنتفي حرية الإنسان .

2- تقدير الذات و ذوات الآخرين على حد سواء بإفساح المجال للرأي و الرأي الآخر، والإعتناء باستخراج جملة هذه الآراء من أفراد الأمة .

---

(1) : أحمد طلعت ، المرجع السابق ، ص 17.

(2) : عبد الرزاق عيد ، محمد عبد الجبار ، المرجع السابق ، ص 19.

(3) : أخرجه الخمسة إلا البخاري .

(4) : الطيب حديدي ، المرجع السابق ، ص5.

(5) : أحمد شوقي الفنجري ، **الحرية السياسية في الإسلام** . دار القلم ، الكويت ، 1983 ، ص 257 .

3- التكامل بين الحاكم والمحكومين باتحاد المصلحة والهدف، والشورى هي وسيلة لدعم هذا التكامل وبالتالي تحقيق الإستقرار السياسي .

4- الإستفادة من الوسائل والآليات المختلفة المعاصرة من أجل تحقيق معنى الشورى ومن أهمها الإنتخابات الدورية الحرة والنزيهة ، طالما الشورى هي صيغة عامة مما يتيح لنا الإجتهاد في تصور تفاصيل تطبيقها والإستفادة من تجارب وخبرات الآخرين ما أمكن .

الفرع الثاني : مقابلة مدلول الشورى بالديمقراطية لدى الفقه الإسلامي

لقد حاول فقهاء المسلمين في التاريخ الحديث والمعاصر في نظرتهم للشورى أن يقابلوا مدلولها بمدلول الديمقراطية، محاولين إما أن يوحدوا مدلولهما – لدى فريق منهم –، وإما أن يبينوا الفارق بينهما – لدى فريق آخر – وهذه جملة هذه الآراء :

أ) **علماء عصر النهضة ورؤيتهم للشورى والديمقراطية** :

هذه جملة لآراء علماء عايشوا عصر النهضة، ورأوا تقدم الدول الغربية وتقهقر الدولة الإسلامية التي كانت رائدة الحضارة الإنسانية، فاستفز هذا عقولهم وراحوا يبحثون عن السبب، فكانت الآراء التالية:

1/ **خير الدين التونسي** :

هذا الرجل الذي بحث في أحوال البلاد الغربية وحال المسلمين وصل إلى أن الديمقراطية ماهي إلا الشورى أخذت من بين أيدينا وعلينا إسترجاعها (...) ولاختصار الطريق فتجربة أوربا الحديثة ماثلة لاتحتاج إلا أن تدرس وتؤخذ أو تسترد[1] ، وهو في هذا يدعو للديمقراطية كما هي لدى الغرب ، ويعتبرها هي ذاتها الشورى ، وأننا إذا أردنا السير في طريق التقدم علينا أن نستفيد من هذه التجربة الغربية التي هي في النهاية ما أخذ منا .

ولعلنا نورد في هذا المقام ما ذكره " مونتغمري وات " في كتابه " فضل الإسلام على أوربا " إذ يقول : " لم يكن العرب مجرد نقلة للفكر اليوناني وإنما كانوا حملة للشعلة مبدعين ، حافظوا على العلوم التي درسوها ثم وسعوا آفاقها، وحين شرع الأوربيون حوالي سنة 1100 م في الإهتمام الجدي بعلوم أعدائهم العرب و فلسفتهم ، كانت العلوم والفلسفة في أوجها وكان على الأوربيين أن يتعلموا كل مابوسعهم تعلمه من العرب قبل أن يتمكنوا بأنفسهم من إحراز المزيد من التقدم في هذه المجالات " ." إن تأثير الإسلام في العالم المسيحي الغربي هو أضخم مما يضن عادة، فلم يقتصر دور الإسلام على تعريف أوربا الغربية بالكثير من

---

(1) : خير الدين التونسي ، **مقدمة كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** ، تحقيق معن زيادة . دار الطليعة ، ط1 ، بيروت، 1978 ، ص 110 و227 نقلا عن : علي محمد لاغا ، المرجع السابق ، ص 75.

منتجاته المادية واكتشافاته التكنولوجية، ولا على إهتمام الأوربيين بالعلوم الفلسفية بل إنه دفع أوربا أيضا إلى تكوين صورة جديدة لذاتها. وقد أدت مواجهة الأوربيين العدائية للإسلام إلى تهوينهم من شأن أثر الاسلام في حضارتهم ومبالغتهم في بيان أفضال التراث اليوناني والروماني عليها "[1].

2/ **الطهطاوي** :

دعا إلى الديمقراطية الغربية ورأى بأنها الشورى، ليس هذا وحسب بل دعا إلى تجاوز الشرع واتباع القانون الوضعي إذ يقول : " العدل الذي تتمثله قوانين فرنسا وإن كان الغالب فيه ليس في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ، هو وراء كل تقدم حصل في أوربا فهو أساس العمران "[2] .

3/ **جمال الدين الأفغاني** :

لم ير جمال الدين الأفغاني فرقا بين الشورى والديمقراطية، ففي كل الأحوال لابد للأمة من سيادة، إذ لها أن تشرع القوانين التي تحكمها، وأن تحتفظ بحقها في انتخاب مجلس نيابي يقوم بهذه المهمة، وأن تكون ولاية الحاكم إختيارية، كما لابد وأن يتمتع الأفراد بالحرية والإستقلال ولن يكون ذلك إلا بالقضاء على الإستبداد[3].

4/ **محمد عبده** :

رأى أن المنفعة حيث وجدت فإن للمسلمين الإقتباس منها حتى لو كانت لدى الغرب واستشهد في ذلك بأن النبي (ص) كان يحب أن يوافق أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه (رواه البخاري عن ابن عباس). ولكنه في ذات الوقت أكد على أن تأسيس القوانين لابد أن يراعي الأحوال العامة من أخلاق وعادات ومعتقدات[4]، وفيما عدا ذلك فللناس التشريع في إطار المباح .

ب) **آراء الفقه المعاصر حول الشورى والديمقراطية** :

لقد حاول جملة من الفقهاء المعاصرين إبداء آرائهم بشأن مدلول الشورى وما يقابله من مدلول الديمقراطية، وهذه جملة من الآراء نشرتها جريدة الوفد بتاريخ 1992/01/16 لمجموعة من العلماء و الفقهاء [5]، وقد أعقبتها ببعض التعليقات:

1/ **د.محمد الغزالي** :

" إذا كانت الديمقراطية بمعنى الشورى والعمل لتحقيق رغبات الشعوب والحفاظ على حقوق الإنسان فهي

---

(1) : محمد حمد الجوهري ، النظام السياسي والفكر الليبرالي، المرجع السابق ، ص95.

(2) : رفاعة الطهطاوي، **الأعمال الكاملة**، ج2 دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات، ط1 ، بيروت،1973، ص 213 نقلا عن : على محمد لاغا ، المرجع السابق ، ص 80.

(3) : نقلا عن نفس المرجع ، ص 87.

(4) : نفس المرجع ، ص 97.

(5) : محمد الجوهري حمد الجوهري، النظام السياسي والفكر الليبيرالي، المرجع السابق ، ص 114 وما بعدها .

شيء لابد منه، وهي مطلوبة شرعا، بل قد يضيع الدين إذا ضاعت الديمقراطية "،ومع ذلك هو يقر أن هناك إختلاف بينهما فيقول : " الشورى عندنا تعمل داخل النص أما الديمقراطية في الغرب فلا تقيسها نصوص".

2/ **مأمون الهضيبي** :

" الديمقراطية بالمفهوم الغربي لا تتقيد بعقيدة دينية (...) فهي تبيح كل ما يتفق عليه الناس ولو بأغلبية صوت واحد في البرلمان، أما الديمقراطية الإسلامية [كما سماها] فتحدها قواعد منها أن المسائل المجمع على تحريمها تخرج من مجال الإجتهاد ، أي أن المعلوم من الدين بالضرورة خارج المناقشة والإجتهاد مثل وجوب الزكاة فلا مجال لمناقشة وجوبها ، ولكن فقط يمكن مناقشة أسلوب تجميعها وتوزيعها.

وهناك أمور وردت فيها نصوص فيها إختلاف واجتهاد بين العماء، والإختيار بينها يكون وفق قواعد أصول الفقه في القرآن والسنة، وبعد ذلك هناك مسائل تقع فيما يسمى بمنطقة " العفو" وتشمل أغلب الأمور الحياتية مثل تنظيم الزراعة والري والصرف وشؤون الجيش وخلافه، ويمكن تنظيمها بما يتيح المصلحة العامة ووفق الغايات والنصوص الأساسية للإسلام، وهناك أمور متشابهة أخرى وهي أن ولاية الأمر أو إختيار الحكام بالإنتخاب ووفق رضا الشعب ".

3/ **أحمد عمر هاشم** :

" الديمقراطية بمعناها المعروف تعني المساواة في الحقوق والواجبات وأنها حكم الشعب نفسه بنفسه والشورى في الحكم وحرية الرأي والمعارضة ، وهذه المعاني مستنبطة من التعاليم الإسلامية، فهي موجودة في القرآن الكريم لقوله تعالى :**<< وأمرهم شورى بينهم>>**. وقوله عز وجل **<< إن أكرمكم عند الله أتقاكم>>**، وفيما يتصل بالرأي والرأي الآخر يقول- عمر رضي الله عنه- : " لا خير فيكم إن لم تقولوها ولا خير فينا إن لم نسمعها " ،وهو بذلك يرى أن مدلول الديمقراطية والشورى واحد، فالعناصر التي تكون الديمقراطية هي نفسها التي تكون الشورى ذكر منها المساواة بين الأفراد، حرية الرأي وإمكانية المعارضة، وتبادل الآراء المختلفة.

4/ **عبد الصبور مرزوق** :

" الديمقراطية تعني اختيار الشعب للحاكم ، والفرق بين الديمقراطية عند الغرب وعند المسلمين، أنها لا تخضع عند الغرب لمقاييس عقائدية وتتناقض مع المثل العليا (...) والديمقراطية بالمنظور الغربي تقوم على نظام المؤسسات والعمليات الإنتخابية والإسلام حدد إختيار الحاكم بالبيعة، وفي تقديري أنه لا خلاف بين المعنيين فالبيعة كانت عملية سهلة قديما، ولكن مع المتغيرات الحديثة أصبحنا نحتاج لوسائل ديمقراطية حديثة تحقق الأهداف والمبادئ الاسلامية ". إن هذا الرأي يفرق بين الديمقراطية والشورى من خلال العقيدة التي تبنى عليها، إذ بينما هي لدى الغرب عقيدة مطلقة من صنع البشر، هي لدى المسلمين الإسلام الدين الذي ارتضاه الله سبحانه وتعالى لعباده ليهتدوا بهديه إلى الأقوم لقوله عز وجل : **<< إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم >>** ، أما على مستوى الآليات والوسائل التي تتحقق بها الشورى أو الديمقراطية فهي متشابهة ، بل

لا بد للمسلمين اليوم أن يقتبسوا من آليات الديمقراطية الحديثة ما يحقق الأهداف والمبادئ الإسلامية، باعتبار أن متغيرات اليوم غير ما كان سائدا في عهد مضى.

5/ <u>د. محمد عمارة</u> :

" نقطة الخلاف الوحيدة بين هذين النمطين من أنماط فلسفة الحكم هي أن الديمقراطية بمفهومها الغربي لا تضع قيودا شرعية ولا حدودا دينية على سلطة الأمة والشعب، فسلطة الأمة والشعب في فلسفة الديمقراطية لها أن تقرر ما تريد حتى لو أحلت حراما وحرمت حلالا والشاهد على ذلك التطبيقات الغربية للديمقراطية(..) بينما نجد في الشورى الإسلامية أن الأمة والشعب مصدر السلطات والسلطان بشرط ألا تتعدى سلطة الأمة حدود الحلال والحرام. فهناك إطار الشريعة حاكما على سلطة الأمة، وفي داخل هذا الإطار تكون مصدرا للسلطة والسلطان في الشورى الإسلامية. ومعنى ذلك أن هناك سيادة الحاكمية الإلهية أي سيادة الشرعية الإلهية، وهناك سلطة الأمة في سن القوانين المتفقة مع فلسفة الشريعة وسلطة الأمة في سن القوانين عندما لا تكون هناك نصوص شرعية أو حدود مقررة في القرآن الكريم والسنة ". إن أبرز ما يشير إليه الدكتور محمد عمارة هو عنصر السيادة " سيادة الشعب أو الأمة " الذي يؤسس عليه كلا المدلولين ولكنهما يفترقان في مدى هذه السيادة ، إذ بينما هي مطلقة لدى الغرب لا تحدها حدود فهي في الشورى تعمل في إطار أحكام الشريعة الإسلامية.

6/ <u>د.أحمد شلبي</u> :

يقول " إن الغرب إقتبس الشورى من المسلمين، ولكنه طورها وجعلها تتناسب مع حاجاته، ولكن عندما ننادي بالديمقراطية علينا ألا ننسى أننا نأخذ منها ماهو متفق مع الإسلام ونذر ما يتنافى معه ". ثم يذكر تلك الجوانب التي تتنافى فيها الديمقراطية مع جوهر الإسلام فيقول : " الديمقراطية تناقش كل القضايا ولا تخضع لنصوص مقدسة(...). كما أنها لا تضع مقاييس للفضائل والرذائل وهي مطلقة عند الغرب، أما في الإسلام فإنه ليس من حقنا أن نناقش هذه الفضائل والرذائل لأنه قد حددها لنا(...) ومن هنا ننادي بالديمقراطية السياسية التي تحقق لكل فرد ذاته وحريته السياسية ولا نسمح بالتدخل لاكراه الإنسان على غير ما يريد ، أما باقي الجوانب الديمقراطية التي لا تتناسب مع الإسلام فنحن نرفضها ".

إن أهم ما يشير إليه الدكتور أحمد شلبي هو تلك العلاقة التي بين الشورى والديمقراطية والتي رآها تتجلى فيما اقتبسه الغرب من الشورى [وربما هو يشير إلى مرحلة تاريخية أين تم فيها الإحتكاك بين المسلمين والعالم الغربي حيث قام فيها الغرب بترجمة مؤلفات المسلمين المختلفة والإستفادة مما جاء فيها خاصة وأنه كان منهم من يجيد اللغة العربية وقد إستفادوا من الشورى في الإنطلاق بفكر غربي ديمقراطي مناهض للإستبداد] غير أنهم طوروا الشورى وجعلوها تتناسب مع معتقداتهم وحاجاتهم الظرفية، فظهرت جوانب في الديمقراطية تتنافى مع الإسلام. ولهذا علينا أن نأخذ منها فقط ما يتفق مع ديننا.

المبحث الثالث

أثر أصول النشأة على طبيعة النظامين

إن الظروف التي نشأ وتطور فيها النظام الديمقراطي ، وحقيقة الأصول التي نبعت منها الشورى تشير ظاهريا أنه كان لها أثر في تحديد وصف النظامين، وأن تلك الأصول التاريخية أو الدينية قد ساهمت بشكل أو بآخر في تشكيل النظامين وفق طبيعة ما وهذا يدعوني إلى البحث عن طبيعة كل من النظام الديمقراطي من خلال علاقته بالعلمانية في مطلب أول، ثم طبيعة الشورى من خلال علاقتها بأحكام الدين الإسلامي والحكم الديني في مطلب ثان .

المطلب الأول

علاقة النظام الديمقراطي بالعلمانية

نشأ النظام الديمقراطي في عصر الأنوار في مناخ فكري أحاطت به ظواهر معينة كان من بينها العلمانية. فهل كانت هذه الظاهرة آنذاك مجرد ظرف تزامن مع نشأة هذا النظام دون أن تكون لها علاقة به أو تأثير؟، أم أن هناك ترابط بين الظاهرتين إلى حد القول أن العلمانية هي شرط ضروري ولازم لإقامة الديمقراطية في دولة ما ؟ إن تأكيد أو نفي احدى الفرضيتين يتطلب المرور بمرحلتين تاريخيتين، المرحلة الأولى هي مرحلة النظام الديمقراطي التقليدي ، أما المرحلة الثانية فهي مرحلة النظام الديمقراطي المعاصر.

الفرع الأول : علاقة النظام الديمقراطي التقليدي بالعلمانية

لنحدد أولا معنى العلمانية باعتبارها أحد عناصر الفرضية المطروحة، وباعتبارها الظاهرة السياسية التي تزامنت مع ظهور النظام الديمقراطي في عصر النهضة، لنحدد بعد ذلك علاقة الديمقراطية التقليدية بالعلمانية

1/ **معنى العلمانية** :

تعني العلمانية: اللادينية أو الدنيوية لا بمعنى ما يقابل الأخروية وحسب،بل بمعنى أخص وهو ما لا صلة له بالدين ، أو ما كانت علاقته بالدين علاقة تضاد، والدين والعلم – على اعتبار أن العلمانية مشتقة لدى البعض من كلمة علم– متضادان متعارضان في مفهوم الإنسان الغربي، فما يكون دينيا لا يكون علميا، وما يكون علميا لا يكون دينيا فالعلم والعقل يقعان في مقابل الدين،والعلمانية والعقلانية في الصف المضاد للدين[1] ومما جاء في معاني العلمانية في دوائر المعارف والمعاجم المختلفة نذكر[2] :

---

(1) : يوسف القرضاوي ، **الإسلام والعلمانية وجها لوجه** . مكتبة رحاب، ط2 ، الجزائر ، 1989 ، ص 48.

(2) : هذه التعاريف ذكرها ابن عبد الرحمن الخوالي ، في رسالة ماجستير عن العلمانية من جامعة أم القرى ، نقـــلا عن نفس المرجع ، ص.ص 49 ، 50.

ما جاء في تعريف دائرة المعارف البريطانية أن العلمانية هي " حركة إجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الإهتمام بالآخرة إلى الإهتمام بهذه الدنيا وحدها، ثم تطورت العلمانية خلال التاريخ الحديث باعتبارها حركة مضادة للدين ومضادة للمسيحية ".

ماجاء في قاموس العالم الجديد في مادة "Secularism" بأنها :" الإتجاهات الدنيوية(...)على الخصوص نظام من المبادئ والتطبيقات يرفض أي شكل من أشكال الإيمان والعبادة، كما جاء في معجم أكسفورد في شرح كلمة " Secular " : " أنها تعني دنيوي أو مادي ، ليس دينيا ولا روحيا مثل (...) السلطة اللادينية ، الحكومة المناقضة للكنيسة " . وفي المعجم الدولي الثالث الجديد جاء في شرحها أنها : " إتجاه في الحياة أو في أي شأن خاص، يقوم على مبدأ أن الدين أو الإعتبارات الدينية ، يجب ألا تتدخل في الحكومة ، أو إستبعاد هذه الإعتبارات استبعادا مقصودا ".

2/ **<u>علاقة الديمقراطية التقليدية بالعلمانية</u>** :

بعد أن عرفنا معنى العلمانية يمكننا أن نحدد الآن العلاقة، حيث يمكنني أن أقول إن تزامن نشأة النظام الديمقراطي في العصر الحديث مع جملة من الظروف من بينها إنكار سلطة الكنيسة، واستبعاد الدين من الحياة العامة كرد فعل عن ممارسات الكنيسة الخاطئة ، لم يكن مجرد تزامن جملة من الظروف مع هذه النشأة، بل إن هذه الظروف كانت شرطا لنشوء الظاهرة وغيابها قد لايحقق الظاهرة بشكل كامل، فنشأ بذلك النظام الديمقراطي نشأة علمانية للأسباب التالية :

أ) لأن الغرب وهو يقاوم إستبداد الملوك، كان يقاوم في نفس الوقت سلطة الكنيسة لأن كلا منهما كان يحاول الإستحواذ على السلطة السياسية والحكم ، ولذلك لم يكن النظام الديمقراطي مطلبا شعبيا ضد إستبداد الملوك وحسب بل ارتبط بشكل وثيق أيضا بضرورة إبعاد الكنيسة كليا عن مجال الحكم فقد كانت " تعبيرات فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية تعبيرات شائعة في المجتمعات الأوربية أثناء الصراع مع الكنيسة ومع الملوك المستبدين في فترة الحروب الدينية في القرن 15 و 16 (...) ومفهومها في الفكر الأوربي يعني القضاء على السلطة الكهنوتية والسياسية والإقتصادية للكنيسة والسلطة الإستبدادية للملوك والأمراء "[1]، وفي هذا يقول فيلفراد هوفمان " تعتبر قضية فصل الدين عن الدولة شرطا أساسيا لكل ديمقراطية حقيقية...."[2] .

ب) سيادة الشعب أو الأمة هي أحد المكونات الأساسية للنظام الديمقراطي التقليدي وتأسيسا على ذلك لابد أن يعنى الإنسان بوضع نظامه الحياتي دون النظر لأي مرجعية أعلى منه، فلا سلطة أعلى من الشعب أو الأمة، والدين معزول نهائيا في النظام الديمقراطي[3]، وفي هذا يقول أحد المفكرين العلمانيين العرب : " إن الدفـــاع

---

(1) : علي محمد لاغا، المرجع السابق ، ص 96.

(2) : فيلفراد هوفمان ، **الإسلام هو البديل** ، ص 141 نقلا عن : فردوس الموسوي ، المرجع السابق ، ص 5.

(3) : محمود الخالدي، **الديمقراطية الغربية في ضوء الشريعة الإسلامية**. شركة شهاب للنشر، ط2 ،الجزائر،1989،ص 111.

عن الفلسفة الديمقراطية يكون دفاعا ناقصا أو مبتورا إذا أسقط من الحساب قضية العلمانية ، فالديمقراطية تعني أن الشعب سيد نفسه ، وأنه يخضع للقوانين التي يسنها لنفسه ، ويطيع الحكام الذين يكلفهم إدارة الشؤون العامة ماداموا أهلا لثقته ، إنها إذن تفرض وجود شعب واحد يتصرف سياسيا كما يتصرف الفرد تجاه نفسه أي بإرادة عاقلة لاتعرف سلطة أعلى منها ، فهل يمكن تأسيس وحدة الشعب على الدين ، وهل يمكن أن يتنازل الشعب عن سيادة الإرادة العاقلة ويبقى شعبا بالمعنى السياسي ؟ "[1] .

ج) العلمانية كانت حلا لمشكلة تدخل الكنيسة وسيطرتها في المجتمعات الأوربية لذلك خاض الأوربيون في القرن 18 معركة عقلنة الحياة السياسية ، وتحرير مجتمعاتهم على أساس نقد الدين والتخلص من السلطات المطلقة التي كان يتمتع بها ، ليس فقط رجال الكنيسة بل الملوك أدعياء الحق الإلهي في الحكم ، فكانت فلسفة التنوير في القرن 18 تجعل العقل المركز الذي تدور حوله الأشياء، فأطلقت بذلك حريته وألغت الوصاية الدينية وأصبح الدين مسألة خاصة بالنسبة للفرد لا دخل له في نظام المجتمع[2]. وهذه هي العقلانية التي سادت في عصر الأنوار والتي أتمثلها في قول ابراهام لنكولن " لماذا لا نثق ثقة كاملة في العدالة القصوى لحكم الشعوب ، هل هناك آمال أحسن وأبعد من هذه العدالة أو حتى مساوية لها في حياتنا ؟ " .

د) قابلية الديانة المسيحية لاقتسام الحياة بين الله وقيصر لقول المسيح " أعط مالقيصر لقيصر ومالله لله "، وهذه المقولة تؤكد فكرة العلمانية أي فصل الدين عن الدولة والسلطة الروحية عن الزمنية، كما أنه لم يكن في المسيحية تشريع لشؤون الحياة فالمسيحي إذا حكمه قانون مدني وضعي لا ينزعج كثيرا ولا قليلا، لأنه لا يعطل قانونا فرضه عليه دينه ، ولا يشعر بالتناقض بين عقيدته وواقعه [3] .

الفرع الثاني : علاقة النظام الديمقراطي المعاصر بالعلمانية

لقد إنفصل النظام الديمقراطي المعاصر عن العلمانية ، ولم تعد هذه الأخيرة شرطا له ولا متلازمة معه كما كانت في العصر الحديث وذلك لعدة أسباب :

1/ أن الديمقراطية أصبحت تعرف تعريفا إجرائيا يستند إلى سلسلة إجراءات، فهي آليات تنظيمية بالأساس فكت إرتباط الديمقراطية التاريخي بالحضارة الغربية الحديثة وبالنظام الرأسمالي بدرجة أو بأخرى[4]، وهـــذا

---

(1) : ناصيف نصار ، " **مهمات أمام العقل العربي** "، مجلة الفكر العربي المعاصر ، عدد 14، 15 آب أيلول 1981 ص 38 نقلا عن: عبد الرزاق عيد ، محمد عبد الجبار ، المرجع السابق ، ص 89.

(2) : محمد منصور ، " **إغلاق باب الإجتهاد والحجر على حرية الفكر وراء إنحطاط المسلمين** " ، مجلة العربي، عدد 518 ، جانفي 2002 ، ص 101 .

(3) : يوسف القرضاوي ، الإسلام والعلمانية وجها لوجه ، المرجع السابق ، ص 53 وما بعدها .

(4) : وحيد عبد المجيد، الديمقراطية في الوطن العربي ص 80-84 ، نقلا عن : محمد عبد الجبار، عبد الرزاق عيد، المرجع السابق ، ص 139.

التعريف الإجرائي أصبح هو الغالب منذ الحرب العالمية الثانية كما يرى صموئيل هنتغتون، فقد أعطى جوزيف شومبيتر البعد الإنتخابي للديمقراطية إذ يقول : " الطريقة الديمقراطية هي النسق المؤسساتي الذي يفضي إلى قرارات سياسية ، وفيه يمتلك الأفراد القدرة على التقرير عقب صراع تنافسي يستند إلى أصوات الشعب "[1]. كما قال Michel j-Sandel " 1984 " : " النظم الديمقراطية الموجودة لاتقدم نفسها إلا من خلال مجموعة إجراءات تفقد النظر إلى الديمقراطية على أنها قيمة أو مشروع "[2]، أما charles debbash فيقول " إن الأقلية الحاكمة لابد أن تكون مختارة من طرف الشعب باتباع مجموعة من الإجراءات والتي من بينها يبدو الإنتخاب هو الأكثر موافقة للمثل الديمقراطي "، ويقول Henri demen : " الديمقراطية هي إجراء خاص لإختيار الأقلية الحاكمة لا أقل ولا أكثر "[3] .

ويؤكد خليفة كواري في دراسته " أن الديمقراطية هي منهج وليست عقيدة وهي أبعد من أن تكون عقيدة شاملة وهي أقل من أن تكون نظاما إقتصاديا إجتماعيا له مضمون عقائدي ثابت . فهي منهج لإتخاذ القرارات العامة من قبل الملزمين (...) وقد تمكنت الديمقراطية المعاصرة من ذلك عندما حررت منهجها في الحكم من الجمود ، فتأصلت بذلك في مجتمعات مختلفة من حيث الدين والتاريخ والثقافة، كما تمكنت من ذلك عندما نفت عن نفسها شبهة العقيدة (...) فأصبحت منهاجا عمليا واقعيا يأخذ عقائد وقيم المجتمعات المختلفة في الإعتبار، ويراعي مرحلة الممارسة الديمقراطية ، والنتائج المطلوب تحقيقها من نظام الحكم الديمقراطي. (...) إن الديمقراطية المعاصرة لا تدعي أنها بديلة عن غيرها من الشرائع ، ولاهي تطمع أن تكون عقيدة منافسة لغيرها من العقائد السياسية الشاملة " .

كما يرى أنه لا بد أن نفرق بين منهج اتخاذ القرارات الديمقراطية ومضمون هذه القرارات إذ يقول : " إن النظام الديمقراطي نظام تحكمه إجراءات تعبر عن إلتزامه بعدد من المبادئ الديمقراطية التي تنبثق عنها مؤسسات دستورية، تضمن مشاركة أفراد الجماعة الديمقراطية في اتخاذ القرارات الجماعية الملزمة (...) أما مضمون هذه القرارات الديمقراطية نفسها فهو أمر يتوقف على خيار متخذي القرار الديمقراطي في ضوء الثابت من عقائدهم والذي تنص عليه الدساتير في ظل الشرائع التي يلتزم بها المجتمع المعني، والقيم الدينية والإنسانية التي يجلها الأفراد ويسعون إلى تجسيدها في نظامهم الإقتصادي والإجتماعي والأخلاقي(...) إن الممارسة الديمقراطية يمكن تقييدها دستوريا بالشرائع التي يدين بها المجتمع وبالقيم التي يجلها "[4].

ويرى وحيد عبد المجيد أن التجربة الديمقراطية في إطار النموذج الغربي قد أنتجت آليات محددة أخذت

---

(1) : Guy Hermet et al : **Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques** , Edition Dalloz , 5e édition , paris , 2001, p 81 .
(2) : Ibid, p 85.
(3) : Charles debbash , jean – marie pontier , Op.Cit , p 118.
(4) : أنظر عبد الرزاق عيد ، محمد عبد الجبار ، المرجع السابق ، ص . 145 وما بعدها .

تترسخ حتى كادت تكتسب إستقلالية عن الأساس الفلسفي والإجتماعي لهذا النموذج[1]، وهذا ما طرحه جاك ليفلي في كتابه " الديمقراطية " عام 1975 حول إمكانية إستخدام الديمقراطية باعتبارها مصطلح محايد[2].

إن الديمقراطية لا تتدخل بنوعية التشريعات التي تصدر باسمها لأن العامل الحقيقي هم الناس الذين يمارسون الديمقراطية ، إذ يشير الفقيه فضل الله أن النظام الديمقراطي يمثل إطار للحكم دون أن يمثل إلتزام بفكر معين لأن الأكثرية هي التي تحدد الصورة في داخل الإطار وتمنحها شرعيتها [3].

2/ إرتباط مفهوم معين في ظل ظروف تاريخية أو ثقافية معينة التي قد تكسبه سمات بارزة في ظلها لا يعني بالضرورة إرتباط هذا المفهوم بهذه السمات أو أنها ضرورية بالنسبة له [4].

3/ واقع تجارب دول عديدة اختارت نهج العلمانية ولكنها لم ترق بأي حال من الأحوال إلى مصاف الدول الديمقراطية .

4/ تقرالأمم المتحدة في مجال تعزيزها للديمقراطية على الصعيد العالمي ضرورة احترام خصوصية الشعوب ففي **قرار للجمعية العامة رقم 137/46 الموافق لـــ 18 ديسمبر عام 1991** تقر أن المجتمع الدولي وهو في إطار تعزيز فاعلية مبدأ الإنتخابات الدولية النزيهة والصادقة أن لا يتعرض لحق السيادة لكل دولة وفقا لإرادة شعبها الذي إختار وطور بحرية أنظمته السياسية والإجتماعية والإقتصادية والثقافية سواء كانت متفقة أو غير متفقة مع أفضليات الدول الأخرى [5] .

وهذا يعني أنه يمكن للشعوب أن تستفيد من الديمقراطية باعتبارها مجموعة آليات تنظيمية مع بقائها محتفظة بهويتها الثقافية ، وبالتالي ليس لزاما عليها أن تأخذ معها العلمانية طالما كانت لا ترى فيها نهجا يتفق مع معتقداتها .

المطلب الثاني

الشـــورى وعلاقتها بالدين

أقصد من خلال هذا المطلب أن أتبين علاقة الشورى بالديـــن الإسلامـــي أي كيف تعمل الشورى فـــي

---

(1) : عبد الرزاق عيد ، محمد عبد الجبار ، المرجع السابق ، ص 141.

(2) : jack lively , democracy , p 147.

نقلا عن نفس المرجع ، ص 148.

(3) : محمد عبد الجبار، **الفقيه فضل الله والديمقراطية المعاصرة**، الوطن، 5 مارس1994 نقلا عن نفس المرجع ، ص149.

(4) : عادل ظاهر ، **الأسس الفلسفية للعلمانية** ، ص 46 نقلا عن نفس المرجع ، ص 181.

(5) : جاي. سين. جوديل– جيل، **الإنتخابات الحرة والنزيهة القانون الدولي والممارسة العمليـــة**، ترجمة أحمد منيب.الدار الدولية للإستثمارات الثقافية ، ط1 ، القاهرة ، 2000 ، ص 46.

الدولة الإسلامية هل تعمل في مجال منفصل عن الدين، أم أنها تعمل في إطاره وضمن مقاصد الشريعة الإسلامية الغراء ؟، وهل يعني إثبات هذا الفرض الأخير أن الحكم المبني على الشورى هو حكم ديني ثيوقراطي بالضرورة ؟

الفرع الأول : علاقة الشورى بأحكام الدين الإسلامي

إن المتتبع للأحداث السياسية التي أعقبت هجرة الرسول (ص) والتي كانت في إطار تأسيس الدولة الإسلامية في المدينة ، يرى أن هذه الدولة قامت منذ البداية على التلازم بين الدين والسياسة، وأنهما صنوان متلازمان لا ينفصل أحدهما عن الآخر وإن خير دليل على ذلك أن أول عمل قام به الرسول (ص) عقب هجرته كان بناء المسجد النبوي الشريف الذي لم يكن رمزا لإقامة شعائر الدين وحسب ، بل كانت تناقش فيه مختلف أمور السياسة وشؤون الحياة العامة التي تهم المسلمين ، والتي كانت تتم بالتشاور بينهم من خلال طرح الرأي والرأي الآخر في جو من المساواة والحرية التي لم تكن تحدها سوى أحكام الدين الإسلامي ومقاصد الشرع .

كما أن الرسول (ص) كان قائدا سياسيا وروحيا في آن واحد وقد مارس هذا الدور طيلة حياته خاصة بعد تشكيل حكومته في المدينة [1]، ومن هنا كانت علاقة الدين بالدولة فهذا يعني" أن الإسلام لم يعرف مسألة الفصل بين الدين والدولة (...)، ولم يقر بوجود سلطتين منفصلتين إحداهما تتولى الأمور الدينية والأخرى تهتم بالأمور الدنيوية وإنما كان الإسلام نظاما شاملا للحياة كلها ، حيث لم يكتف بتنظيم العلاقة بين الخالق والمخلوق ولكنه تجاوز ذلك إلى تنظيم حياة الإنسان في دنياه وفي علاقته مع غيره من الأفراد تنظيما شمل جميع جوانب الحياة "[2] ، وفي هذا يقول مونتغمري وات :

" لقد كانت الرسالة الدينية التي حملها [محمد] إلى قومه منذرة لهم من مغبة مواقف زائفة ستقودهم إلى كارثة، وكان من الضروري لتقويم هذه المواقف وجود نشاط سياسي (...) ".

لذا كان هذا النشاط السياسي والعملي الذي انخرط فيه محمد مهمة فرضها الله عليه ، ويستفاد هذا من توازي تعبيري " النبي " و " رسول الله " اللذان إستخدمهما القرآن ، فمحمد واحد من عدة أنبياء ورسل وهو رسول لأنه يحمل الرسالة إلى الناس "، ويواصل قائلا : " لقد كان للإسلام منذ البداية صلة بالمنظمة السياسية والإجتماعية للجماعة. صحيح أنه في البداية شدد على مصير الإنسان كفرد بخلوده في النعيم أو الجحيم إلا أنه بمرور الزمن أصبح التشديد على التعاضد الجماعي حيث ربط المصير بالمحافظة على الرباط الوثيـــق

---

(1) : فردوس الموسوي ، المرجع السابق ، ص 1.

(2) : أحمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد ، **البيعة عند مفكري السنة والعقد الإجتماعي في الفكر السياسي الحديث**. دار قبـــاء للطباعة والنشر ، القاهرة ، 1998 ، ص 340 .

بالجماعة، وبالتالي كان هناك حسن إستخدام للسلطة السياسية من طرف محمد، فلم يظهر في الإسلام تعارض يقارن بما حصل في المسيحية من تعارض بين الكنيسة والعالم(...) كما أن مدلول كلمة دين في العالم الإسلامي يختلف تماما عن مرادفها في اللغة الإنجليزية فهي تغطي كافة مناحي الحياة "[1] .

ويمكننا أيضا بالعودة إلى نصوص القرآن أن نتبين حقيقة أن لافصل بين الدين والحكم في الإسلام لقوله تعالى : **<< وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون>>**[2] .

وقوله تعالى : **<< الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور>>**[3] .

كما يقول عز وجل : **<< ما فرطنا في الكتاب من شيء >>** وقوله أيضا : **<< إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم >>.**

كما يبين القرآن الكريم أنه عند النزاع في قضية ما وصعوبة الإتفاق بشأنها حول حكم معين فإن على المؤمنين في هذه الحالة أن يردوا ذلك إلى ما أنزل الله وما جاء في سنة رسول الله لقوله تعالى: **<< يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتـــم في شيء فردوه إلى الله والرســـول >>**[4] .

هذا بالإضافة إلى أن طبيعة الدين الإسلامي في حد ذاتها تفرض عدم الفصل بينه وبين شؤون الحكم لأن الإسلام جاء منظما لجميع نواحي الحياة، إذ لم يكن مهتما بتنظيم علاقة العبد بخالقه وحسب كما فعلت الديانة المسيحية، بل نظم أيضا شؤون الحكم، والدولة ضرورة من ضرورات الدين، فلا يقام الدين بغير الدولة ولا تصلح الدولة بغير الدين[5]، ولهذا أسس الرسول (ص) الدولة لما قدم المدينة.

كما أصبح للفقه الإسلامي تخصص يسمى بفقه السياسة الشرعية الذي يعنى أساسا باستنباط الأحكام الشرعية في مجال تنظيم الحكم، على غرار الفقه في بقية المجالات.

وفي معرض التأكيد على أن لا فصل بين الدين ونظام الحكم في الإسلام، أورد أقوالا لفقهاء مسلمين أكدوا على ذلك :

---

(1) : مونتغمري وات، **الفكر السياسي الإسلامي" المفاهيم الأساسية** "، ترجمة صبحي حديدي. دار الحداثة للطباعة والنشر، ط2 ، بيروت، 1981، ص.ص 43 ، 44 .

(2) : آية 55 سورة النور .

(3) : آية 41 سورة الحج .

(4) : آية 59 سورة النساء .

(5) : عبد القادر عودة، المرجع السابق، ص 85 .

1/ <u>الماوردي</u> :

إذ يقول " الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا وعقدها لمن يقوم بها واجب بالإجماع وإن شذ عنهم الأصم " وقد فسرت هذه المقولة على أن الحاكم في الإسلام هو حامي حمى الدين من جهة والمضطلع في الوقت نفسه بتدبير مصالح محكوميه الدنيوية فهو إذا رئيس ديني ودنيوي وبالتالي لا علمانية في الإسلام، فالدولة هي حارسة الدين، والدين هو الذي يقود الدولة إلى بر الأمان والإستقرار[1]. كما يقول : " ليس دين زال سلطانه، إلا بدلت أحكامه وطمست أعلامه، وكان لكل زعيم فيه بدعة، ولكل عصر فيه وهية أثر، كما أن السلطان إن لم يكن على دين تجتمع به القلوب حتى يرى أهله الطاعة فيه فرضا والتناصر عليه حتما، لم يكن للسلطان لبث ولأيامه صفو وكان سلطان قهر، ومفسد دهر، ومن هذين الوجهين وجب إقامة إمام يكون سلطان الوقت، زعيم الأمة ليكون الدين محروسا بسلطانه، والسلطان جاريا على سنن الدين وأحكامه "[2].

2/ <u>الشيخ البصري</u> :

" يرى أن من أظهر واجبات الحاكم التي عليه أن يضعها نصب عينيه هي الحفاظ على الدين باعتباره طوق النجاة لسفينة سلطانه، فعلى الحاكم أن يستند في حكمه إلى قواعد الدين ومبادئه وأحكامه، فلا خير في سلطان لم يكن الدين سنده "[3].

3/ <u>د.يوسف القرضاوي</u> :

" إن الإسلام لم يعرف سلطتين إحداهما دينية والأخرى زمنية أو دنيوية، ولم يعرف في تراث الإسلام دين لا سياسة فيه، ولا سياسة لادين لها، لقد إمتزج الدين بالحياة كلها إمتزاج الروح بالجسد "[4] .

ويضيف : " العلمانية مناقضة لطبيعة الإسلام(...) ولا يوجد أي مبرر لقيامها، كما وجد ذلك لدى الغرب النصراني "[5]، إنهم احتاجو إلى العلمانية لظروف خاصة بهم(...) لأنها كانت حلا لمشاكلهم مع الكنيسة وهي عندنا تكون مشكلا في ذاتها، والعلمانية لا تصادم عقيدتهم ولا شريعتهم ، ولا تعارض أحكاما إلهية مفروضة عليهم من ربهم ، ولكنها عندنا تصادم العقيدة التي من مقتضياتها النزول على حكم الله ورسوله وتعارض الشريعة التي أنزلها الله، منظمة لحياة الناس بوضع الأصول الضابطة لها والأحكام الهادية لمسيرتها [6].

بعد كل هذا نقول أن لا علمانية في الإسلام، بـــل العلمانية تعلـــن التمرد الكامل على تحكيم الشرع في

---

(1) : أحمد وهبان، **الماوردي رائد الفكر السياسي الإسلامي**. دار الجامعة الجديدة للنشر الإسكندرية، 2001، ص 42 .

(2)،(3) : نفس المرجع ، ص 44 .

(4) : يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجها لوجه، المرجع السابق، ص 52.

(5) : نفس المرجع ، ص 60.

(6) : نفس المرجع ، ص 98.

شؤون الحياة بعضها أوكلها، وهذا مفرق الطريق بينها وبين الإسلام[1].

و لكن هل يعني الحكم بالشورى في إطار أحكام الشريعة الإسلامية أن هذا الحكم سيكون مناهضا للعقلانية ؟ إن حقيقة هذا الدين تأبى ذلك، فالشريعة الإسلامية هي شريعة منطقية لا تفرق بين متماثلين، ولا تسوي بين مختلفين (...) ولهذا قال أحد من آمن بالنبي : ما أمر بشيء فقال العقل ليته نهى عنه، ولا نهى عن شيء فقال العقل ليته أمر به ، وقد توصل الكاتب الماركسي " مكسيم رودنسون " في كتابه " الإسلام والرأسمالية " إلى أن العقلانية تحتل مكانا كبيرا جدا في القرآن، وأن فعل "عقل" قد تكرر في القرآن 50 مرة وتكرر السؤال الإستنكاري " أفلا تعقلون " 13 مرة، وقد أقر أن العقلانية القرآنية صلبة كأنها الصخر[2] .

هذا بالإضافة إلى أن للعقل دور في التشريع الإسلامي يتمثل بالقيام بالتعديل اللازم المتوقف على الظروف والأوضاع، والمعتمد على الغرض الأسمى الذي هو دفع الأضرار وجلب المنافع للفرد والمجتمع (...) وقد ذكر عالم الطبيعة الباكستاني المشهور عبد السلام أن هناك سبعمائة وخمسين آية قرآنية تحض على العلم واستعمال العقل في كل شؤون الحياة [3]، ورغم ذلك فإن هذه العقلانية ليست مطلقة ولا متناهية لأن حدود ما يدركه العقل محدود ومتناهي وهو عاجز عن إدراك ما يصلح له دوما، وفي هذا إجابة عن تساؤل ابرهام لنكولن : لماذا لا نثق ثقة كاملة في العدالة القصوى لحكم الشعوب ، هل هناك آمال أحسن وأبعد من هذه العدالة أو حتى مساوية لها في حياتنا ...؟.

نعم هناك آمال أكمل منها وهي لاتتجلى سوى في عدالة أحكام الشارع الحكيم، إذ أن حرية الأفراد في التشريع لا تكفل لهم دوما ما يصلحهم، فهي تدور مدار الرغبة لا المصلحة أحيانا كثيرا، وشتان بين الرغبة والمصلحة(...) إننا حتى لو إفترضنا أن الإنسان سيمارس حريته في تشريع الأفضل مستخدما عقله، مقيدا رغباته، نزيها في مقاصده ، فإن عدم كمال العقل البشري كفيل بعدم الوصول إلى الكمال المطلوب في التشريع، علما أن أي نقص في التشريع ستكون ضحيته الجماعة البشرية [4] .

الفرع الثاني : الشـــورى والحكـم الديـني

حتى نحدد العلاقة بين الحكم المبني على الشورى، وهل هو حكم ديني كما يدعي الغرب، علينا أولا أن نحدد معنى الحكم الديني ثم نقابله بطبيعة الحكم في الدولة الإسلامية.

---

(1) : محمد ابراهيم مبروك ، **المرجع في العلمانية حقيقة العلمانية والصراع بين الإسلاميين والعلمانية**. مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، ج2، ط1، الإسكندرية، 2002، ص 161.

(2) : يوسف القرضاوي ، الإسلام والعلمانية وجها لوجه ، المرجع السابق ، ص 67 – 69.

(3) : محمد منصور ، المرجع السابق ، ص.ص 102 ، 103.

(4) : فردوس الموسوي ، المرجع السابق ، ص .03

1/ <u>الحكم الديني</u> :

يجد الحكم الديني تأصيله في النظريات الثيوقراطية أو الدينية التي كانت سائدة قديما وفي العصور الوسطى، والتي كانت تشترك جميعها في أن مصدر السلطة في الدولة هو الله، وهو يمارس السلطة بنفسه لأن الحكام كانوا يدعون التأله، ثم تدرج الأمر إلى أن أصبح الحاكم مختارا من الله مباشرة وهذا ماروجت له نظرية الحق الإلهي المباشر، ثم أصبح ينظر إليه على أنه الشخص الذي شاء الله أن ينصبه حاكما على الناس ولكن ليس بشكل مباشر بل عن طريق توجيه الأحداث بشكل يتم معه إختيار الحاكم وهذه هي نظرية الحق الإلهي غير المباشر أو التفويض الإلهي[1]. وفي كل هذه الأحوال فإن إرادة الحاكم تسمو على إرادة المحكومين ، ولأنه ينفذ أوامر العناية الإلهية فليس لأحد محاسبته ، فهو لا يقدم حسابه إلا لله ، وليس من حق أحد أن يقول [له] أسأت أو أخطأت لأنه بهذا يعترض على الله الذي يتحدث باسمه والذي هو وكيله على الناس [2] .

2/ <u>طبيعة الحكم في الإسلام</u> :

إذا كان هذا هو مفهوم الحكم الديني، فهل عرف الرسول (ص) في عهده حكما بهذه الطبيعة ، أم هل ادعى الخلفاء الراشدون من بعده حكما مستندا إلى حق إلهي ؟

يقول د.القرضاوي في هذا أنه علينا أن نفرق بين الدولة التي تقوم على أساس الإسلام والدولة الدينية ، فالدولة الإسلامية مدنية لأنها تقوم على أساس الإختيار والبيعة والشورى ، وعلى أساس مسؤولية الحاكم أمام الأمة الذي هو مقيد بأحكام الشريعة الإسلامية ولكنه ليس بوكيل عن الله بل هو وكيل عن الأمة لأنها هي التي تختاره وتراقبه وتعزله [3].

ليس هذا وحسب بل إن الدولة في الإسلام " دولة شورية لا استبدادية، دستورية لا بوليسية، أخلاقية لا ميكيافيلية، إنسانية لا همجية، علمية لا علمانية "، دولة عقيدة وفكرة مهمتها أن تؤيد الحق وتنصر الخير وتقيم العدل وتحرس القيم وترعى الحرمات وتصون الحقوق والحريات وهذا هو المبرر لقيامها وتمكينها في الأرض كما قال تعالى : **<< الذين إن مكناهم في الأرض، أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور>>**[4].

إن هذا يبين أن الحكم في الإسلام له جملة خصائص تبعده كل البعد عن الحكم الديني، ولبيان ذلك سأعرض لجملة هذه الخصائص فيما يلي:

---

(1):فؤاد العطار، المرجع السابق، ص 102.

(2) :يوسف القرضاوي، **بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين**. مكتبة رحاب،ط2 ،الجزائر،1989، ص 168.

(3) : نفس المرجع ، ص 169، 170.

(4) : نفس المرجع ، ص. ص 187 ، 188.

أ) <u>حكم عن طريق البيعة</u> :

هذا يعني أن الحاكم يستمد سلطته من خلال إختيار الناس وانتخابهم له، " وهذه هي الشرعية التي تمنحه القدرة على الحكم(...) فالعقل يحكم أن أي سلطة لا يمكن أن تحكم من غير أن تكون لها(القدرة) أو(القوة) على أن تحكم الناس على طاعتها حتى لو كان ذلك هو النبي، فالنبي المسلح بالوحي والصلة المباشرة بالله لا يمكن أن يحكم الناس وإن استند إلى هذه الصفة، ما لم يمتلك قوة أو قدرة واقعية تجعل الناس تمتثل إليه في إدارته لهم(..) وهذه القدرة مستمدة من تخويل الناس ومنحهم الحاكم صلاحية أن يحكمهم "[1]. ولهذا كانت البيعة، فلو أن النبي (ص) أراد أن يحكم من خلال الوحي والنبوة واختيار الله سبحانه وتعالى له واصطفائه إياه من بين الخلق لفعل ذلك. ولكن أفعاله(ص) تشريع للعباد وبيان لأحكام القرآن، ولذلك حكم عن طريق البيعة أي عن طريق اختيار الناس له، " وهي شرعية يقرها العقل السليم وهي شرعية سياسية أو إجتماعية وليست شرعية دينية ولا عقائدية من أي نوع كان "[2].

لذلك أسس الرسول(ص) لدولته بالمدينة من خلال بيعة العقبة الأولى والثانية وفي هذه الأخيرة كان عدد المبايعين سبعون رجلا وامرأتان هما نسيبة بنت كعب (أم عمارة) وأسماء أم عمرو بن عدي.

والبيعة تعني " ذلك العقد الذي يتم بين الأمة ممثلة في جماعة أهل الحل والعقد، والحاكم الذي أختير إماما للأمة بعد التشاور بينهم وغرض هذا العقد أن يعمل على تنفيذ شريعة الله(..)[وعلى أساسها] يتولى [الحاكم] سلطته نيابة عن الأمة صاحبة السيادة طالما هي التي فوضته ممارسة السلطة نيابة عنها "[3] ، وهذا العقد هو عقد حقيقي وليس مجرد إفتراض، وهو لا يتأتى إلا بعد الإنتخاب .

ب) <u>حكم مبني على الشورى</u> :

لقد بينا فيما سبق من خلال نصوص القرآن والسنة أن الشورى أحد الدعامات المهمة والأساسية للحكم في الإسلام، وهذا يدل دلالة واضحة أنه لا يمكن تصنيف هذا الحكم بعد ذلك ضمن ما يسمى بالحكم الديني، إذ أن السلطان فيه لا يستمد من حق إلهي بل من رأي الجماعة أو الأمة، " ولوكان الحكم في الإسلام ثيوقراطيا لما كانت الشورى، ولما ألزم الله رسوله بها وهو في غنى عن مشاورة البشر بالوحي الإلهي(...) فهذه الحكومة لا تصل إلى الحكم ولا تنزل عنه إلا برأي الجماعة وهي مقيدة في كل أعمالها وتصرفاتها برأي الجماعة "[4] .

وقد رفض سيدنا أبو بكر الصديق رضي الله عنه أن يدعى بخليفة الله ونهى عن ذلك وقال لست خليفة الله

---

(1) : عبد الرزاق عيد، محمد عبد الجبار، المرجع السابق ، ص.ص 173 ، 174 .

(2) : نفس المرجع ، ص.ص 174، 175 .

(3) : فؤاد العطار، المرجع السابق، ص 90 .

(4) : عبد القادر عودة ، المرجع السابق ، ص100 وما بعدها .

ولكني خليفة رسول الله[1]، وقال عمر رضي الله عنه " فمن بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فإنه لا بيعة له ولا للذي بايعه "[2].

ج) حكم مبني على فكرة الحاكمية :

إن فكرة الحاكمية قد أثارت الكثير من الشبهات حول الحكم في الإسلام حيث ربطها الكثيرون بالحكم الديني، دون أن يفهموا حقيقتها، وكانوا في كل مرة يدعون هذا الربط يستندون إلى مختلف الآيات القرآنية التي أشارت إلى حاكمية الله، وإلى فكرة الحاكمية التي نادى بها فقهاء معاصرون مثل المودودي، ولذلك كان لا بد أن أولي هذه الفكرة حقها من التحليل، وهذا يتطلب معرفة معناها، فالحاكمية بالمعنى التشريعي تعني أن الله هو المشرع لعباده ، ولكن هذه الحاكمية التشريعية التي هي لله، ومن دلائل وحدانية الوهيته هي لا تنفي أن للبشر قدر من التشريع أذن به الله لهم وهو ما يقع في دائرة ما لا نص فيه وهو كثير[3].

وقد نص القرآن الكريم في العديد من آياته أن الحاكمية هي لله لقوله تعالى :

<< ما فرطنا في الكتاب من شيء >> .

<< إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم >> .

<< يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا >> .

<< إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه >> .

<< وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم >> .

<< فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما >> .

ولما تمنى البعض في عهده(ص) أن يترك ما أنزل الله ويتبع أهواءهم، أنزل الله عليه آيات تحذره من ذلك وتأمره أن يتمسك بما اختاره الله من حكم لعباده لأنه أفضل وأحسن ما يحكم به[4] لقوله تعالى: **<< وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك فإن تولوا فاعلم إنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثيرا من الناس لفاسقون، أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون >>.**

والحاكمية بهذا المعنى هي مطلوبة للبشر وهم بحاجة إليها لقصور عقولهم عن إدراك ما يتناسب معهـــم

---

(1) : فؤاد العطار، المرجع السابق، ص 89.

(2) : سيرة ابن هشام، ج3 ، ص 437 نقلا عن نفس المرجع ، ص 93 .

(3) : يوسف القرضاوي، بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين، المرجع السابق، ص 170.

(4) : عبد القادر عودة، المرجع السابق، ص.ص 77 ، 78 .

في كل الأحوال، ولأنهم في أحوال كثيرة تحكمهم الرغبة والشهوة ولهذا شرع لنا الله سبحانه وتعالى كل ما نحتاجه في القرآن الكريم والسنة، على مستوى الإجمال أو التفصيل.ورغم ذلك فقد ترك لنا مناطق واسعة في

شؤون الحياة نشرع فيها لأنفسنا بما يتفق مع حالنا في كل زمان ومكان ولنا أن نملأها وفق حاجاتنا الدنيوية والزمنية، ووفق خبرتنا العلمية والعملية[1].

إذن مصدر السلطة هو الله من خلال حاكميته التشريعية، أما ممارسة السلطة فيعود إلى الأمة من خلال حق الإستخلاف الذي إستمدته من الله سبحانه وتعالى إستنادا إلى مفهوم الخلافة الربانية(...) فالله قد أناب البشر في الحكم وهي النيابة التي تعطيهم شرعية ممارسته بأنفسهم[2].

وما يؤكد أيضا أن حاكمية الله سبحانه وتعالى لا تعني أن ليس للبشر من الأمر شيئ هو معنى حاكمية الكتاب التي بينها طه جابر العلواني في كتابه " حاكمية القرآن " والتي تبين ما للبشر من حظ في إعمال الفكر والعقل لأنها تقوم على قراءة القرآن قراءة منهجية تجمع بين قراءته وقراءة الكون معه من خلال التدبر والتأمل والإستقراء ليقوم العقل أو الفؤاد بالجمع بين ما يتحصل عليه من المصدرين، وبهذا لا يكون لفئة التسلط والحكم بدعوى الحق الإلهي لأنها ليست وحدها المخصوصة بقراءة القرآن ومعرفة ما جاء فيه ، بل القرآن كتاب مفتوح يستطيع البشر أن يقرأوه ويتصلوا بـــه ، كما أن حاكمية الكتاب بهذا المعنى تعطي للإنسان قدرة مستمرة على تجديد الأحكام كلما تعاقبت الأجيال القارئة للقرآن ، حيث تنظم الحياة بشكل مرن واسع في إطار القيم القرآنيـــة المطلقـــة والثابتة لتتلاءم في كل مرة مع واقع الإنسان في أي بيئة كان ، وفي أي زمان أو حال[3]، " فحاكمية الكتاب تجعل الحاكمية أشبه ما تكون بأدوار مشتركة بين الكتاب الإلهي وبين قارئيه من البشر(..) فكأن الحاكمية حاكمية بشرية في إطار قراءة كتاب إلهي مطلق ينفذ الإنسان المستخلف تعاليمه أيا كان نسقه الحضاري ونمطه الثقافي ومجاله المعرفي "(4).

بهذا يمكن أن نقول أن الحكم في الإسلام هو حكم يلتزم بكتاب الله ولكنه يعطي للأفراد إمكانية الإجتهاد في فهمه وتطبيقه مراعيا طبيعة الإنسان في الرأي، الذي يحتمل الصواب والخطأ وبذلك فإن هذه الحكومة هي حكومة إنسانية وليست إلهية [5] .

و في العصر الحديث كان لبعض الفقهاء آراء وتحليلات حول الحاكمية، وقد استشف منها لدى الكثيرين أنها تؤدي بشكل أوبآخر إلى حكم إلهي أوحكومة دينية، من هؤلاء الفقهاء " أبو الأعلى المودودي " في كتابه

---

(1) : عبد الرزاق عيد ، محمد الجبار، المرجع السابق، ص 190.

(2) : نفس المرجع ، ص.ص 178، 179 .

(3) : طه جابر العلواني ، **حاكمية القرآن** . المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ط1 ، القاهرة ، 1996 ، ص.ص 25 ، 26.

(4) : نفس المرجع ، ص.ص 30 ، 31.

(5) : أحمد فؤاد عبد الجواد ، المرجع السابق ، ص 345.

" نظرية الإسلام السياسية " عام 1951 حيث رأى أن الحاكمية لله وحده، وبأن له سلطة التشريع وليس لغيره ذلك ، فليس للأمة أو الشعب إمكانية التشريع بأي حال لأن هذا يتعارض مع السيادة الإلهية .

ويستنتج الفقيه المودودي أن الحكومة الإسلامية ليست ديمقراطية تستند إلى الأمة بل ثيوقراطية تستند إلى الإرادة الإلهية، ولكنها تختلف عن تلك التي في أوربا التي يراد من خلالها تبرير الحكم الإستبدادي المطلق عن طريق استقلال طبقة من الرهبان بالتشريع من عند أنفسهم، ثم يدعوا أن ذلك من عند الله [1].

من هنا ثار من ثار ضد الحكم في الإسلام وادعى أنه ذا طبيعة دينية وكانوا في ذلك يجتزؤون أقوال المودودي ولا يأخذونها كلها، ولو فعلوا لوجدوا أنه هو الذي قال في كتابه " الإسلام والمدنية الحديثة " :

إن مجالس الشورى أو البرلمانات لا يباح لها أن تسن نظاما أو تصدر حكما فيما ورد فيه نص صريح واضح في شريعة الله (...) أما ما لم يرد فيه نص شرعي وهو المجال الواسع فلأهل الحل والعقد أن يجتهدوا في سن الأنظمة التي تحقق مصلحة الأمة بالمشورة المتبادلة على أن تكون منسجمة مع الإطار العام لأسس الشريعة [2] ، بالإضافة إلى أنه ذكر أنه يمكن التوسع في التشريع فيما عدا الأحكام الثابتة عن طريق تأويل النصوص وتفسيرها، وعن طريق القياس والاستحسان والإجتهاد وهذا ما ذكره في نظرية الإسلام وهديه، رغم أنه إشتهر بالتشدد في فكرة الحاكمية [3] .

---

(1) : محمد رفعت عبد الوهاب ، **مبادئ النظم السياسية** . منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2002، ص 114 وما بعدها.

(2) : نقلا عن محمد إبراهيم مبروك ، المرجع السابق ، ص. 88 .

(3) : يوسف القرضاوي ، بينات الحل الإسلامي ، المرجع السابق ، ص. 170 .

الفصل الثاني

آليات النظام الديمقراطي والشورى

إن المبدأ الديمقراطي أو الشورى لن يكون لهما أثرهما في حياة الشعوب والمجتمعات في التخلص من الإستبداد والطغيان إلا إذا وضعا موضع التطبيق ، ولذلك استمر مخاض الديمقراطية لإيجاد آليات قانونية تجسد هذا النظام واقعيا حتى لا يبقى مجرد مذهب أو مثل أعلى ، ومن أهم هذه الآليات آلية الإنتخاب وهو النظام القانوني الذي سيضمن التداول السلمي على السلطة لا سيما إذا كان عاما وحرا ، نزيها وصادقا وشفافا ، وليس ببعيد عن هذا النظام إجتهد المسلمون الأوائل في عهد الخلفاء الراشدين في أن يجدوا نظاما مناسبا لترجمة مبدأ الشورى الذي حث عليه القرآن والسنة لما واجهتهم مشكلة استخلاف أول خليفة للمسلمين بعد الرسول فكان نظام البيعة ، كما ابتكروا أساليب لإختيار أهل الشورى .

ولأن الديمقراطية والشورى على حد سواء تجمعهما الدعوة إلى حرية الرأي وقبول الآخر واستيعاب الإختلاف الذي جبلت عليه البشرية بطرق ووسائل سلمية فقد كانت التعددية السياسية ضرورة ، واعتبر نظام التعددية الحزبية آلية مناسبة لضمان ذلك .

غير أن هذه التعددية في الآراء والأفكار لن تجد لها مكانا إلا في المجتمعات الحرة التي تقدس الإنسان وتكفل له جميع حقوقه ، ولهذا كانت منظومة حقوق الإنسان التي تقوم على دعامتين أساسيتين وهما الحرية والمساواة سبيلا لضمان حكم ديمقراطي أو شوري .

المبحث الأول

التداول على السلطة عن طريق الإنتخاب

إن من الآليات التي تعمل على تجسيد النظام الديمقراطي، بل هي من الظرورات التي تتطلبها الأنظمة الديمقراطية هي آلية الإنتخاب، إذ لاسبيل للوصول إلى السلطة إلا من خلالها حيث الإحتكام لا يكون إلا لصناديق الإقتراع التي هي في النهاية تمثل رأي الشعب، فلا يمكن لأحد أن يعتلي كرسي السلطة أو يستمر في ممارستها إلا إذا حاز قبول أغلبية المواطنين المنتخبين، ولا يضمن ذلك سوى إنتخابات دورية صادقة شفافة ونزيهة، بل إنه لإختيار من يمثل المواطنين فإن الإجراء الأكثر بساطة والأكثر فعالية هو الإنتخاب[1].

وغير بعيد عن هذا النظام كان نظام البيعة وأهل الشورى، واستشارة عامة المسلمين في أمور دنياهم آليات مختلفة تجسد في النهاية ممارسة السلطة بشكل سلمي، يحترم فيه الرأي والرأي الآخر، ويسعى لتجسيد رضاء المحكومين عن حكامهم واختيارهم لهم بإرادتهم الحرة .

المطلب الأول
الإنتخاب في النظام الديمقراطي

لم يصل الإنتخاب إلى ما هو عليه اليوم إلا من خلال تطورات مختلفة مر بها، إذ في البداية لم يكن حقا عاما للجميع ، بل كان مقصورا على طائفة معينة هي التي تتوافر فيها جملة من الشروط ، فكان بذلك حكرا عليها دون بقية أفراد الدولة، ولكن إتساع نطاق المشاركة الشعبية في الحياة العامة ليشمل طوائف المجتمع المختلفة قد أصبح سمة أساسية للديمقراطية المعاصرة ، وهذا ما أدى إلى امتداد حق الإنتخاب حتى كاد يغطي أغلب مواطني الدولة .

الفرع الأول : الإنتخابات العامة الحرة والنزيهة

حتى يؤدي الإنتخاب الغرض المرجو منه وذلك بأن تتحقق في نتائجه رغبة جماعة الناخبين في الدولة، وذلك لإختيار من يرونه صالحا من المواطنين لتمثيلهم في الوظيفة التي يجري الإنتخاب في مقعدها[2]، فإن

---

(1) : Jean Gicquel, **Droit Constitutionnel et Institutions Politiques**. Édition Delta, 16e édition, Libon, 2000, p 127.

(2) : أدمون رباط ، **الوسيط في القانون الدستوري** ، ج2 " النظرية القانونية في الدولة وحكمها " . دار العلم للملايين ، ط2 ، بيروت ، 1971 ، ص 426.

هذه الإنتخابات لا بد أن تتوافر فيها عدة مواصفات، حيث لابد أن تكون إنتخابات عامة، دورية، حرة، صادقة ونزيهة .

وهذه الأوصاف تعبر بالدرجة الأولى عن النظام الإنتخابي أي القوانين التي تبين وقت إنعقاد الإنتخابات، ومن يحق له ممارسة حق الإقتراع، وكيفية تحديد الدوائر الإنتخابية ، ويشتمل أيضا على العملية الإنتخابية أي كيفية إجراء الإنتخابات عمليا بدءا من التسجيل الأولي للمقترعين ، مرورا بالدعاية الإنتخابية حتى عملية فرز الأصوات [1] ، وسنأتي للحديث عن ذلك لاحقا .

I- <u>الإقتراع العام</u> :هو أحد السمات المميزة للأنظمة الديمقراطية في الوقت الحاضر،فكيف ظهر هذا المبدأ ؟

1/ تطور الإقتراع :

كان الإقتراع في البداية وفي الدول الديمقراطية مقترن بشروط معينة ، مثلا في فرنسا عقب الثورة كان مرتبط بتوفر حد أدنى من الضرائب المباشرة ، الأمر الذي أدى إلى حرمان العديد من أفراد الشعب الفرنسي من ممارسة حق الإنتخاب[2] ، فمن بين صور الإنتخاب المقيد التصويت الضريبي الذي كان يربط حق التصويت بالقدرة المالية والمكانة الإقتصادية للناخب الذي يؤدي ضريبة لا تقل عن قدر معين ، والتصويت الكفئي الذي يشترط في الناخب كفاءة علمية معينة أو درجة من الثقافة وهو ما قد يقصي الناخبين الأميين ، والتصويت التفاوتي الذي يتفاوت فيه المواطنين إذ يتمتع الناخب بأكثر من صوت واحد نتيجة قدرته المالية أو العلمية، والتصويت العلني وهو قيد على حرية الناخب، كذلك هناك التصويت على أساس التمييز العنصري بحيث يتم التفرقة بين فئات المواطنين كما لو حصر الإنتخاب في فئة الرجال دون النساء[3]، وقد اعتقد رجال الثورة الفرنسية أن تبني الإقتراع المقيد إنما هو توفيق بين الديمقراطية والقدرة على حسن تمثيل المصالح العامة [4].

2/ لماذا التوجه نحو الإقتراع العام :

لقد ساهمت عدة أسباب في التوجه نحو نظام الإقتراع العام منها :

أ) أصبح معنى الديمقراطية المعاصرة مرتبط بالتداول على السلطة سلميا ، وتوسيع دائرة المشاركة السياسية الشعبية لتشمل أكبر عدد ممكن من الأفراد ، وقد وجد أن الإنتخاب هو أفضل وسيلة لذلك ، لاسيما إذا كان عاما لأنه سيعطي الفرصة لأكبر قدر ممكن من الأفراد في المشاركة في الحياة السياسية ، بعكس الإقتراع المقيد الذي سيضيق من نطاق هيئة الناخبين .

---

(1) : فيصل شطناوي ، **محاضرات في الديمقراطية** . دار الحامد للنشر والتوزيع ، عمان ، ب.س.ط ، ص 180.

(2) : نفس المرجع ، ص 181.

(3) : أدمون رباط ، المرجع السابق ، ص 439.

(4) : نعمان أحمد الخطيب ، المرجع السابق ، ص 281.

ب) من بين مبادئ الديمقراطية المساواة السياسية بين الأفراد وهذا يقتضي عدم التمييز بينهم لأي سبب كان سواء للمال أو العلم أو الكفاءة ...إلخ ، وتطبيق هذا المبدئ يحتم الإبتعاد عن مجال الإقتراع المقيد ، والإقتراب من مجال الإقتراع العام .

ج) من مبادئ الديمقراطية أيضا الحرية السياسية ، ويبدوا أن نظام الإقتراع العام قد يكفلها إلى حد كبير إذ يصعب في الإنتخابات التي تتسع فيها المشاركة الشعبية أن يتم التدخل والتأثير على جمهور الناخبين بوسائل الترغيب والتهديد[1] .

3/ معنى الإقتراع العام :

في ظل نظام الإقتراع العام يمكن للشعب السياسي أن يتقارب من دائرة الشعب الإجتماعي، ويشمل الشعب السياسي مجموع المواطنين المتمتعين بالحقوق السياسية وهم جمهور الناخبين المقيدين أو القابلين للقيد في جداول الإنتخاب[2] .

ويعني الإقتراع العام أن السلطة التشريعية ليست لعدد ضئيل محدود بل للكثرة العددية من البشر، وهم يأتون عن طريق الإنتخاب الذي هو حق لكل وطني يتمتع بجنسية الدولة، يبلغ سنا معينة، على أن لا يشترط فيه إمتلاكه لقدر معين من الثروة ولا حصوله على مؤهل علمي معين، ولا أن يكون منتمي لطبقة معينة، فيجب أن يشارك كل الشعب في اختيار برلمان يسن القوانين، وهذه المشاركة تتم طبقا لمبدأ الإقتراع العام[3]، ولذلك يجب أن لا تحرم فئة معينة من الأفراد من حق التصويت ولا أن تخفض هذه القوة التصويتية لأسباب لا علاقة لها بممارسة الحقوق السياسية مثل الجنس أو اللون أو الدين ، اللغة أو الرأي السياسي أو غيره[4].

ويشكل الإنتخاب أو الإقتراع كما يقول " هوريو " : " عملية إدارية تقوم بموجبها الأغلبية من المصوتين بين الناخبين المقيدين في منطقة مؤلفة لجماعة إنتخابية بتعيين ممثل واحد أو أكثر بطريقة الإقتراع[5]، ويمكن القول عنه أيضا أنه " مجموعة الإجراءات القانونية والإدارية التي تربط بين الناخبين والمرشحين في سبيل اختيار العدد المطلوب لملء مقاعد المجلس النيابي المحدد بنص دستوري أو قاعدة تشريعية[6]، ولذلك يمكن أن نقول أن الإقتراع أو الإنتخاب هو يتعلق باختيار ممثلين أو نواب عن الشعب من طرف الأفراد الذين لهم ممارسة هذا الحق قانونا ، أما حق التصويت فهو يعطي المكنة القانونية للمواطنين الذيــن تتوفر فيهم أيــضا

---

(1) : فيصل شطناوي ، المرجع السابق ، ص 193 .

(2) : محمد رفعت عبد الوهاب ، المرجع السابق ، ص 190.

(3) : مصطفى أبو زيد فهمي ، المرجع السابق ، ص 205.

(4) : جاي . س ، جوديل – جيل ، المرجع السابق ، ص 62.

(5) : أدمون رباط ، المرجع السابق ، ص 454.

(6) : نعمان أحمد الخطيب ، المرجع السابق ، ص 303.

الشروط المطلوبة قانونا في المساهمة أو المشاركة في الحياة العامة عن طريق الإنتخاب، ولكنه يزيد عن كونه مجرد حق إنتخاب في الديمقراطية النيابية إذ يشمل في الديمقراطية المباشرة حق المساهمة الدائمة والفعلية في الشؤون العامة ، ويتضمن في الديمقراطية شبه المباشرة حق الإقتراع والفيتو وغيرها من الحقوق[1] .

وتشمل عملية الإقتراع باعتبارها عملية إدارية عدة إجراءات تفتتح بـــ :

أ) التمهيد للإنتخاب : ويشمل تحديد الدوائر الإنتخابية وتعيين تاريخ الإنتخاب ودعوة الناخبين للإقتراع .

ب) إعداد الجداول الإنتخابية .

ج) إفتتاح الدورة الإنتخابية : وتحديد مدتها حتى يتمكن المرشحون خلالها من القيام بالدعاية الإنتخابية ، وليتمكن الناخبون من التعرف إلى مناهجهم وبرامجهم الإنتخابية ، وتفتتح هذه الدورة رسميا بنشر المرسوم المتعلق بتحديد يوم الإقتراع ودعوة الناخبين إليه في الجريدة الرسمية ، وتنتهي يوم الإنتخاب .

ولأن كل عملية من هذه العمليات لها أهميتها في تجسيد المبدأ الديمقراطي فسأفصل فيها في بيان الإنتخابات الحرة النزيهة ، محاولة إعطاء البعد الدولي فيها ذلك أن المد الديمقراطي الذي شمل دولا عديدة من العالم عقب الحرب العالمية الثانية قد خلق الإحتياج إلى قواعد دولية في هذا المجال دعما للمسار الديمقراطي في أرجاء العالم ، ولهذا يجب أن نتطرق لهذا الموضوع من خلال الجهود الدولية في هذا الباب في شكل المؤتمرات والمواثيق والعهود الدولية ومساعي المنظمات العالمية .

II- <u>المبادئ الأساسية لتنظيم انتخابات حرة ونزيهة</u> :

في هذا الإطار وافق مجلس البرلمان الدولي بالإجماع في دورته الرابعة والخمسين بعد المائة في باريس بتاريخ 26 مارس 1994 على إعلان " **معايير الإنتخابات الحرة النزيهة** "، حيث أقر فيه المبادئ الأساسية المتعلقة بتنظيم إنتخابات حرة ونزيهة والتي أقرتها الدول في وثائق عالمية وإقليمية لحقوق الإنسان منها المادة 21 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام 1948 والتي تتعلق بحق كل فرد في أن يسهم في حكم بلده بطريقة مباشرة أو غير مباشرة عن طريق اختيار ممثليه إختيارا حرا، وأن يدلي بصوته في مثل هذه الإنتخابات بالإقتراع السري ، وأن تتاح له فرصة متساوية لكي يصبح مرشحا في الإنتخابات وأن يطرح مقدما آراءه السياسية منفردا أو بالإشتراك مع الآخرين[2] ، وهو أيضا ما نصت عليه المادة 25 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية المؤرخ في 16 ديسمبر 1966 ، ولكن بشكل أكثر تطورا إذ جاء فيها : " لكل مواطن دون أي وجه من وجوه التمييز المذكورة في المادة 2 الحقوق التالية ، التي يجب أن تتاح له فرصة التمتع بها دون قيود معقولة ، أن يشارك في إدارة الشـــؤون العامة إما مباشـــرة أو بواسطـــة ممثلين

---

(1) : نعمان أحمد الخطيب ، المرجع السابق ، ص.ص 437، 438.

(2) : جاي . س ، جوديل – جيل ، المرجع السابق ، ص 9 .

يختارون في حرية، أن ينتخب وينتخب، في انتخابات نزيهة تجري دوريا بالإقتراع العام وعلى قدم المساواة بين الناخبين وبالتصويت السري ، تضمن التعبير الحر عن إرادة الناخبين ....".

أما إعلان " معايير الإنتخابات الحرة النزيهة " فجاء فيه ما يلي[1] :

"1/ الإنتخابات الحرة والنزيهة : لا تستمد سلطة الحكم في أي دولة إلا من إرادة الشعب على نحو ما تعبر عنه انتخابات حرة صادقة ونزيهة تجري على فترات منتظمة على أساس الإقتراع العام السري الذي يجري على قدم المساواة بين الناخبين .

2/ حقوق التصويت والإنتخابات :

أ- لكل مواطن بالغ الحق في التصويت في الإنتخابات على أساس من عدم التفرقة بين الناخبين .

ب- لكل مواطن الحق في الحصول على نظام فاعل وغير متحيز لتسجيل الناخبين دونما تفرقة بينهم .

ج- لا يحرم المواطن المتمتع بالأهلية من حق التصويت أو لا يحرم من التسجيل باعتباره ناخبا إلا وفقا لمعايير موضوعية يمكن التحقق منها يحددها القانون ، ويشترط أن تكون مثل هذه التدابير متفقة مع التزامات الدولة وفقا للقانون الدولي .

3/ لكل مواطن يحرم من حق التصويت أو التسجيل باعتباره ناخبا الحق في أن يلجأ إلى قضاء مختص للنظر في مثل هذه القرارات وأن يصحح الأخطاء فورا وعلى نحو مؤثر .

4/ لكل ناخب الحق في الوصول إلى مركز الإقتراع ليمارس حقه في التصويت على نحو عادل ومؤثر .

5/ كل ناخب مخول لممارسة حقه على نحو متساو مع الآخرين وأن يكون صوته مساو لصوت الآخرين .

6/ الحق في التصويت في سرية حق مطلق ولن يقيد بأي طريقة كانت ".

وهو الأمر الذي إهتم به أيضا قرار الجمعية العامة رقم 137/46 المؤرخ في ديسمبر 1991 والذي جاء فيه : " حق كل فرد في المشاركة في حكومة بلده مباشرة أو عن طريق نواب مختارين اختيارا حرا ، وحق الوصول على قدم المساواة بين كل المواطنين للخدمة العامة .وأن إرادة الشعب هي أساس سلطة الحكومة ، وأن هذه الإرادة ستعبر عنها انتخابات دورية صادقة عن طريق الإقتراع العام على قدم المساواة بين الناخبين الذي يجري بالتصويت السري ، مثل هذه الإنتخابات عنصر ضروري ولا غنى عنه للجهود الموصولة لحماية حقوق ومصالح المحكومين لكي يصبحوا مرشحين ويطرحوا آراءهم السياسية فرادى وبالتعاون مع الآخرين...." ، وفي الوقت نفسه تقر الجمعية العامة أنه لا يوجد نظام سياسي واحد أو طريقة انتخاب واحدة تناسب كل الدول على قدم المساواة[2] .

إن توسيع دائرة الإقتراع ليشمل أكبر عدد ممكن من الأفراد، مع وضـــع جملة من المبادئ والخطـــوات

---

(1) : جاي.س ، جوديل – جيل ، المرجع السابق ، ص.ص 10 ، 11 .

(2) : نفس المرجع ، ص 45 .

أما فيما يخص حرية الإنتخاب فإن هذا المبدأ هو ملازم للإنتخابات التنافسية بالإضافة إلى مبدأ السرية ، العملية لتجسيد مبدأ الإنتخابات الحرة والنزيهة ، هي خطوة إيجابية ومهمة تخطوها الدول نحو الديمقراطية ، شريطة أن تلتزم فعلا بذلك في الممارسة العملية .

وتظهر هذه الحرية (...) عن طريق إمكانية وضع ورقة إقتراع بيضاء في صندوق الإقتراع أو حتى عدم المشاركة في الإنتخاب أساسا[1] .

أما عن حقوق الدول ومسؤولياتها تجاه تنظيم انتخابات دورية حرة ونزيهة فقد جاء بيانها في هذا الإعلان فيما يلي :

1) يجب أن تتخذ الدول الخطوات التشريعية الضرورية وغيرها من التدابير وفقا لإجراءاتها الدستورية لضمان الحقوق والإطار المؤسسي لانتخابات دورية صادقة حرة ونزيهة ، وفقا لالتزاماتها طبقا للقانون الدولي ، وعلى الدول بصفة خاصة :

أ) أن تضع نظاما فاعلا وغير منحاز لتسجيل الناخبين دونما تفرقة بينهم .

ب) أن تضع معايير واضحة لتسجيل الناخبين مثل العمر والمواطنة ومحل الإقامة وأن تؤكد على أن هذه الشروط سوف تطبق دونما تفرقة من أي نوع بين الناخبين .

ج) أن تنص على تكوين الأحزاب السياسية وأدائها الحر . ومن الممكن أن تنظم تمويل الأحزاب السياسية والحملات الإنتخابية ، وأن تكفل انفصال الحزب عن الدولة ، وأن تضع شروط المنافسة في الإنتخابات التشريعية على أساس عادل .

د) أن تقدم أو تيسر البرامج الوطنية للتربية المدنية (الوطنية) لضمان أن يكون السكان على دراية كافية باجراءات الإنتخاب وقضاياه .

2) وعلاوة على ما سبق ، على الدول أن تتخذ السياسة الضرورية والخطوات المؤسسية المناسبة لضمان إنجاز مطرد للأهداف الديمقراطية وتعزيزها ، بما في ذلك إنشاء آلية محايدة أو منصفة أو متوازنة لإدارة الإنتخابات، وهي في سعيها لذلك ، عليها من بين أمور أخرى :

أ) أن تكفل أن يكون أولئك المسؤولون عن مختلف جوانب الإنتخابات مدربين ويعملون دون تحيز، وأن إجراءات التصويت المترابطة قد وضعت، وأصبحت معروفة لجمهور الناخبين.

ب) أن تكفل تسجيل الناخبين وتحديث القوائم الإنتخابية وإجراءات الإقتراع بمساعدة المراقبين الوطنيين والدوليين على نحو مناسب.

ج) أن تشجع الأحزاب والمرشحين ووسائل الإعلام لتقبل وإقرار مجموعة قواعد السلوك التي تحكم الحملة الإنتخابية وفترة الإقتراع.

---

(1) : Jean Gicquel , Op . Cit , p 144 .

د) أن تكفل استقامة ونزاهة الإقتراع عن طريق اتخاذ التدابير المناسبة لمنع التصويت المتعدد أو تصويت الأشخاص الممنوعين عن التصويت.

و) أن تكفل استقامة ونزاهة عملية عن الأصوات.

3) تحترم الدول وتكفل حقوق الإنسان لكل الأفراد داخل أراضيها والخاضعين لولايتها في وقت الانتخابات. ولذلك فعلى الدولة وأجهزتها أن تكفل:

أ) أن حرية التنقل والإجتماع والتجمع والتعبير مكفولة، ولا سيما في سياق التجمعات والإجتماعات السياسية.

ب) أن الأحزاب والمرشحين أحرار في نقل وجهات نظرهم إلى جمهرة الناخبين، وأنهم يتمتعون بالمساواة في الوصول إلى وسائل الإعلام الخاصة بالدولة ووسائل الخدمة الإعلامية العامة.

ج) أن الخطوات الضرورية قد اتخذت لضمان تغطية مستقلة في وسائل الإعلام الخاصة بالدولة ووسائل الخدمة الإعلامية العامة.

4) لكي تكون الإنتخابات نزيهة ، على الدول أن تتخذ التدابير الضرورية لضمان أن الأحزاب والمرشحين يتمتعون بفرص معقولة لتقديم برامجهم الإنتخابية .

5) على الدول أن تتخذ كل التدابير الضرورية والملائمة لضمان أن مبدأ سرية الإقتراع مكفولة وأن الناخبين قادرون على الإدلاء بأصواتهم بحرية دون خوف أو إرهاب.

6) علاوة على ما سبق، ينبغي على سلطات الدولة أن تكفل إجراء الإقتراع على نحو يجتنب فيه الغش أو غيره من الأمور غير القانونية، وأن تكفل أمن واستقامة ونزاهة العملية ، وأن عد الأصوات قام به أفراد مدربون وأنهم موضع المراقبة والتحقق من استقلالهم أو أحدهما.

7) على الدول أن تتخذ كل التدابير الضرورية والملائمة لتكفل شفافية العملية الإنتخابية كلها بما في ذلك ، على سبيل المثال، وجود وكلاء للحزب ومراقبين معتمدين حسب الأصول .

8) على الدول أن تتخذ التدابير الضرورية لضمان أن الأحزاب و المرشحين والمؤيدين يتمتعون بالأمن على قدم المساواة وأن سلطات الدولة تتخذ الخطوات الضرورية لمنع نشوب أعمال العنف الإنتخابي .

9) يجب أن تكفل الدول الحسم الفوري لأوجه إنتهاك حقوق الإنسان والشكاوى المتعلقة بالعملية الإنتخابية خلال الإطار الزمني للعملية الإنتخابية وعلى نحو مؤثر عن طريق سلطة مستقلة محايدة مثل لجنة إنتخابية أو المحاكم . ولكن ما يجب أن نشير إليه هو أنه برغم الإلتزامات التي تقع على عاتق الدول في هذا المجال كالتزامات دولية للدخول في مصاف الدول الديمقراطية، فإنه في نفس الوقت لا يعتبر ذلك قيدا عليها للإرتباط بنمط معين أو بوسائل بعينها لتحقيق هذه الغاية، وإنما تبقى للدول حريتها في اختيار الوسيلة والطريقة التي تناسبها والتي تتلائم مع امكاناتها.

هذا على صعيد المواثيق والمعاهدات الدولية الذي يمكن أن نصفه بأنه الإطار النظري لمبدأ الإنتخاب، أما على الصعيد العملي فقد كان للأمم المتحدة أنشطة مختلفة في هذا المجال اتخذت عددا من الأشكال بدء من تنظيم وتسيير الإنتخابات فعلا إلى تقديم المساعدة الفنية[1] ، ويمكن أن تقوم الأمم المتحدة بالتحقق بناء على طلب حكومة ذات سيادة حيث تدبر العملية الإنتخابية وكالة وطنية ويطلب إلى الأمم المتحدة أن تتحقق من حرية ونزاهة جوانب محددة تحديدا معينا أو من مراحل مختلفة[2] .

كما أن الدول التي تسعى أن تكون ذات أنظمة ديمقراطية، لابد أن تقدم ضمانات عدة لتنظيم إنتخابات نزيهة وصادقة ، وأن تخطو خطوات إيجابية في خدمة هذا المبدأ، ولذلك عليها أن تسن القوانين وتتخذ الإجراءات التي تهدف إلى إعطاء الشعب فرصة حقيقية ونزيهة للتعبير عن رأيه بحرية دونما قيود أو ضغوطات أو ممارسات لا أخلاقية ، ويقسم "جاي.س" هذه الأنشطة التي تأتيها الدول لذلك إلى* :

- القانون الإنتخابي: إذ ورد في مقدمة الأمين العام للإتحاد البرلماني الدولي قوله: " أيا كان الإنتخاب نزيها ودوريا فمن الواضح أن حصيلته السياسية حددها النظام الإنتخابي الذي جرى تطبيقه " .
- تحديد الدائرة الإنتخابية.
- إدارة الإنتخاب.
- حق التصويت.
- تسجيل الناخبين.
- التربية المدنية وإعلام الناخب.
- المرشحون والأحزاب السياسية.
- الحملات الإنتخابية وحماية واحترام حقوق الإنسان.
- الإقتراع ورصد النتائج.

1/ القانون الإنتخابي :

ليس ثمة نظام أو قانون إنتخابي واحد يمكن وصفه بأنه النموذج لتطبيق الديمقراطية ولا يوجد هذا النظام الذي يلائم كل الدول والشعوب ، ولا يمكن أن نحصره في نطاق معين كالتصويت بالأغلبية المطلقة أو البسيطة أو غير ذلك من الأنظمة الإنتخابية بل إن تقدير ذلك يترك للإختصاص الداخلي للدول ، وليس ثمة نظام يمكن إعتباره من منظور القانون الدولي أكثر شرعية من أي نظـــام آخر ، بشرط أن يحمل في طياتـــه

---

(1) : جاي.س ، جوديل – جيل ، المرجع السابق ، ص 40 .

(2) : نفس المرجع ، ص 42 .

* : إن هذه الضمانات ليست على سبيل الحصر، فقد تضع القوانين الدولية والداخليـــة مزيدا من الضمانات إذا أرادت حقيقة تجسيد إنتخابات نزيهة وصادقة .

علاقة معقولة بالهدف المنصوص عليه دوليا في القانون والممارسة العملية[1]. فلا بد للنظام الإنتخابي المعتمد في الدولة ألا يخرج عن قاعدة المساواة بين أصوات الناخبين فلا يكون لصوت وزنا غير الذي لصوت آخر.

2/ تحديد الدائرة الإنتخابية :

في إطار السير الحسن والمنتظم لعملية الإنتخاب فإنه يتم تقسيم الدولة إلى مجموعة من الدوائر الإنتخابية ، وهذا هو الوضع الغالب في الدول المعاصرة لأن قليلا من الدول تكتفي بجعل الدولة دائرة إنتخابية واحدة[2] ، ويدخل هذا في إطار تسهيل إختيار النواب لأن الدائرة ستكون متوسطة في المساحة وعدد السكان وسيسمح هذا أيضا بتمثيل الدوائر المختلفة في البرلمان بعدد ممثليها فيه لأن تمثيل الدوائر عادة ما يتأثر بعدد السكان .فالدوائر ذات العدد السكاني الكبير تمثل بعدد أكبر من النواب في البرلمان من الدوائر ذات العدد السكاني القليل[3] .

ويتم غالبا تقسيم الدوائر الإنتخابية بإحدى طريقتين :

الطريقة الأولى : حيث يحدد الدستور أو القانون عدد أعضاء البرلمان وهذا العدد يعتبر عددا ثابتا ، فلكل دائرة انتخابية عدد ثابت من النواب لا يتبع عدد السكان زيادة أو نقصانا حيث يكون عدد نواب البرلمان مساو لعدد الدوائر ، ولذلك لا يتصور أن يكون الإنتخاب في هذه الحالة إلا فرديا ، بينما إذا لم يوزع النواب بهذه الطريقة بحيث يفوق عدد النواب عدد الدوائر الإنتخابية التي قسمت إليها الدولة ، ففي هذه الحالة يتم تطبيق نظام الإنتخاب بالقائمة .

الطريقة الثانية : يحدد الدستور أو القانون نائب لكل عدد معين من السكان ، ثم يلي ذلك تقسيم الدولة إلى دوائر انتخابية يتغير عددها تبعا لتغير عدد السكان زيادة أو نقصانا[4] .

ومما يخشى هنا أن تحيد الإنتخابات عن مسارها النزيه بأن تقسم الدوائر بالشكل الذي يرمي إلى تشتيت المعارضة بحيث لا يصبح لها وزنا منافسا ، وهذا مما يعتبر تلاعبا في القانون الإنتخابي ويخرج عن كونه يهدف إلى الإعتداد بالإرادة الحرة للشعب ، وهذا مما يتنافى والمواثيق الدولية وقد أتينا على ذكرها سالفا .

3/ إعداد الجداول الإنتخابية :

إن مبدأ الاقتراع العام والذي أصبح سمة الأنظمة الديمقراطية لا يخلو من شروط معينة ، وهذا الأمر تعتمده مختلف التشريعات وسنأتي على تفصيله لاحقا ، ولكن ما يهمنا هنا هو أنه طالما ليس كل الأفراد يمكنهم ممارسة حق الإنتخاب في الدولة، فقــد دعى ذلك إلى تخصيص جــداول يدرج فيها أسماء المواطنين

---

(1) : نفس المرجع ، ص.ص 56 ، 57.

(2) : نعمان أحمد الخطيب ، المرجع السابق ، ص 303.

(3) : نفس المرجع ، ص 304.

(4) : نفس المرجع ، ص 305 .

الذين يحق لهم الإنتخـــاب ممن توافرت فيهم الشروط المطلوبة وتسمى" الجداول الانتخابيـــة " وتشرف عليها لجنة مهمتها النظر في مدى توافر هذه الشروط ثم إدراج اسم الناخب في هذا الجدول بعد ذلك وهو ما يسمى " القيد في جدول الناخبين " ويجري هذا كله في فترة سابقة لإنطلاق الإنتخابات، ويعتبر هذا القيد شرطا شكليا غير أنه ضروري لمباشرة حق الإنتخاب[1].

وفي هذا الإطار صاغت مجموعة الكومنولث لانتخابات الرئاسة في غانا عام 1992 ما يلي :

" تكمن قائمة انتخابات دقيقة ومكتملة اكتمالا مقبولا في قلب العملية الديمقراطية حيث تعتمد القدرة على التصويت على وجود اسم الناخب في القائمة[2] وامعانا في ضمان نزاهة هذه الانتخابات فإن القانون يعطي لكل ذي مصلحة أن يعترض على إدراج أو عدم إدراج اسمه أو اسم شخص آخر ضمن الجداول الإنتخابية وذلك بطريق التظلم إلى نفس اللجنة المشرفة على العملية أو إلى لجنة مستقلة أو باللجوء إلى القضاء.

4/ إفتتاح الدورة الإنتخابية:

ذكرنا آنفا أن الدورة الإنتخابية تفتتح رسميا بنشر المرسوم المتعلق بتحديد يوم الإقتراع، ودعوة الناخبين إليه في الجريدة الرسمية وتنتهي يوم الإنتخاب وفي خلال هذه المدة تنطلق الحملة الإنتخابية، وهذه العملية بدورها تقتضي إدارة خاصة تتسم بالشفافية والنزاهة. وحتى تكون الانتخابات ديمقراطية لا بد أن يتم التنافس بين عدد من الأحزاب السياسية، وبين عدد من المرشحين من خلال برامجهم الإنتخابية التي يعرضونها، وقد أعطت المادة 25 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية الحق لكل مواطن في أن يشـــارك في شـــؤون بلاده العامة، وأن ينتخب وذلك دون تفرقة لأي أساس كان، ورغم ذلك يرد على هذا الحق بدوره قيود كما لو إشترط القانـــون الإنتخابي شروطا فيمـــن يتقدم لترشيح نفسه مثل اشتراطا الحصول على نسبة معينـــة من الأصوات أو التوقيعات أو اشتراط سن معينة، أو الإقامة داخل الدولة، أو عدم فقدان الأهلية، وهي شروط لا تختلف كثيرا عن تلك المطلوبة للتمتع بحق الإنتخاب، ويعود هذا كله إلى الرغبة في الوصول إلى مستوى كاف من النضج والإرتباط بالمجتمع[3]، وتشير المادة 19 من العهد إلى الحق في التعبير عن الرأي بمختلف الطرق، كما تشير نفس المادة إضافة إلى المادة 20 منه إلى امكانية وضع قيود على ممارسة هذا الحق إذ جاء في نص المادة 19 مايلي:

"1- لكل إنسان الحق في اعتناق آراء دون مضايقة.

2- لكل إنسان حق حرية التعبير، ويشمل هذا الحق حريته في التماس مختلف ضروب المعلومات والأفكار ونقلها إلى الآخرين دونما اعتبار للحدود، سواء على شكل مكتوب أو مطبوع أو في قالب فني أو بأية وسيلة أخرى يختارها.

---

(1) : نعمان أحمد الخطيب ، المرجع السابق ، ص 307.

(2) : جاي. س ، جو ديل – جيل ، المرجع السابق ، ص 84 .

(3) : نفس المرجع ، ص47 .

3- يستتبع ممارسة الحقوق المنصوص عليها في الفقرة 2 من هذه المادة واجبات ومسؤوليات خاصة، وعلى ذلك يجوز اخضاعها لبعض القيود ولكن شريطة أن تكون محددة بنص القانون وأن تكون ضرورية:

(أ) لإحترام حقوق الآخرين أو سمعتهم.

(ب) لحماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة. "

المادة 20 : "1- تحظر بالقانون أية دعاية للحرب

2- تحظر بالقانون أية دعوة إلى الكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية تشكل تحريضا على التمييز، أو العداوة أو العنف. "

5/ تمويل الحملة الإنتخابية :

المبدأ الديمقراطي يقتضي أن يكون هناك مساحة متساوية للأحزاب السياسية في عرض برامجها الإنتخابية واستمالة الناخبين إليها بشفافية مع ترك الحرية الكاملة للناخب حتى يقرر البديل الأكثر مناسبة من بين البدائل المعروضة وذلك من خلال صناديق الإقتراع. وحتى تقوم هذه الأحزاب بهذه المهمة لا بد لها من تمويل، وقد درجت الدول على تقديم تمويل عام يتم اقتسامه بالتوازي بين مختلف الأحزاب والحزب الحاكم ولكن يشترط ألا تكون هذه المعونات العامة أو تلك التي قد تكون خارجية موجهة لدعم أشخاص أو جهات معينة فذلك سيغير مسار الإنتخابات عمدا بعيدا عن إرادة الشعب ورغبته، ولذلك ومنعا لأصحاب الأموال من السيطرة والحؤول دون الرشوة الإنتخابية(...) أصبحت الدعاية الإنتخابية مصلحة من المصالـــح العامة التي تتولاها الدولة وتتحمل نفقاتها[1]، كذلك سيبدو من الواضح أن تحقيق انتخابات حرة ونزيهة يصبح أقل احتمالا إذا عزفت الحكومة عن تقديم الموارد المالية لخصومها، في حين تستخدم كل الموارد التي تحت يدها لإعاقة المعارضة. وبالمثل ومن الناحية النظرية على الأقل يمكن أن يسفر الإنفاق غير المحدود لأي حزب عن عملية إنتخابية مشوهة[2].

6/ فرز الأصوات :

بعد الانتهاء من عملية الإقتراع يقوم المكتب بفرز الأصوات بحضور ممثلين عن المرشحين حيث تتضمن هذه العملية التحقق من عدد الأوراق الموجودة في الصندوق ومطابقتها لعدد المقترعين المقيدين، ويتم فرز الأصوات بصوت عال بحيث يمكن التحقق من صحة الأرقام المعلنة وتلغى الأوراق الباطلة، أما الأوراق المشكوك فيها فتضم في محضر من طرف المكتب ويبت في أمرها قاضي الإنتخاب[3].

ويمكن أن نضيف إجمالا إلى الضمانات اللازمة لعملية الإنتخاب ما يلي[4]:

---

(1) : أدمون رباط، المرجع السابق، ص.ص 458 ، 459 .

(2) : جاي. س، جوديل – جيل، المرجع السابق ، ص 107.

(3) : أدمون رباط، المرجع السابق، ص.ص 464 ، 465 .

(4) : فيصل شطناوي، المرجع السابق ، ص 190 .

أ)- يجب جعل العملية الإنتخابية من بدايتها إلى نهايتها(من تحديد للدوائر وتسجيل الناخبين وإدارة الحملة والإقتراع وفرز الأصوات) تحت رقابة لجنة إنتخابية مستقلة.

ب)- تفادي التهديدات والممارسات المنحرفة أثناء العملية الإنتخابية كالرشوة أو التهديد أو التعزير ومغالطة الرأي العام، أو استعمال العنف من طرف المرشحين أو أنصارهم، أو شراء الأصوات أو الوعود بوظائف، وتصنيف هذه الأعمال ضمن طائفة جرائم الإنتخاب وتوقيع عقوبات عليها.

ج)- الإستعانة بمراقبين دوليين لهم الخبرة في هذا المجال.

د)- تجنب تزوير الأصوات والذي قد يأخذ أشكال مختلفة مثل التصويت أكثر من مرة أو تصويت شخص باسم شخص آخر، أو استخدام بطاقات إنتخابية لأشخاص وهميين، أو إخفاء صناديق الإقتراع أو إضافة بطاقات إنتخابية مزورة، ولتفادي هذا التزوير والتزييف فقد لجأت كثير من التشريعات إلى توفير ضمانات لذلك منها تمكين المرشحين أو ممثليهم من حضور عمليات الإقتراع والفرز، فتح صناديق الإقتراع قبل البدء في العملية، التأكد من صحة بطاقة الإنتخاب[1].

و)- وضع رقابة صارمة على الإنفاق في مجال الدعاية الإنتخابية حيث لا يكون هناك أي دعم من جهات خارجية بغرض التدخل في العملية وتوجيه نتائجها نحو مسار معين.

ي)- في إطار المساواة بين المرشحين لا بد من التوزيع العادل بينهم في استخدام وسائل الإعلام العامة، بل وجعل الاستخدام مجاني لهذه الوسائل.

III- <u>الإقتراع السري</u> :

سرية الإقتراع هي أحد السمات المميزة لحق الإنتخاب في النظم الديمقراطية المعاصرة وهي من أهم الضمانات لجعل الإنتخاب حر، ويقصد بسرية الإقتراع أن الناخب بامكانه اختيار المرشح الذي يرغب فيه دون أن يطلع الغير أيا كان على هذا الإختيار وذلك حتى لا يتم إحراج الناخب أو ممارسة الضغوطات عليه ولذلك ابتعدت الدول المعاصرة عن تطبيق نظام الإقتراع العلني برفع اليد أو التصريح شفاهة أو التصريح الخطي إلى غير ذلك، وهو ما كان يتم في مجتمعات أقل تعقيدا حيث كانت تجري إجتماعات كبيرة للناخبين في نفس المكان ، وكان اتخاذ القرار يتم بالهتاف أو التصويت العام ، ثم تطور الأمر حيث تم إبتكار تقنيات تضمن سرية الإقتراع ، فظهر بذلك إستعمال ورقة الإقتراع[2] .وسعيا لضمان هذه السرية على الدولة أن تتخذ الإجراءات اللازمة لتجسد المبدأ واقعيا ويتحقق ذلك بأشكال مختلفة[3]:

---

(1) : نعمان أحمد الخطيب ، المرجع السابق ، ص 314 .

(2) : Jean Gicquel, Op . Cit, p 127 .

(3) : أدمون رباط ، المرجع السابق ، ص 462.

أ) **المغلف الرسمي** : لتوضع فيه ورقة الإنتخاب، وتتولى الإدارة توزيعه على الناخبين ويشترط أن يكون من نوع واحد وشكل واحد، وألا يكون شفافا* .

ب) **المعزل** : أو العزفة السرية وهي غرفة صغيرة يدخل إليها الناخب فيختار أسماء المرشحين الذين يريد التصويت عليهم ، ثم يكتب أسماءهم على الورقة البيضاء التي يكون قد استلمها من رئيس مكتب الإقتراع ، أو يضع الورقة التي هيأها من قبل في المغلف الرسمي المسلم إليه، ثم يرمي بالمغلف في صندوق الإقتراع بحضور أعضاء المكتب، ويحظر التأثير على بطاقة الناخب بأي علامات أو رموز أو إشارات.

ج) **أوراق الإنتخاب** : لضمان السرية يوحد شكل أوراق الإنتخاب ولونها وحجمها ولتفادي مشكلة الأميين الذين لا يعرفون القراءة ولا الكتابة وحفظا لمبدأ سرية الإقتراع قد توضع على أوراق الإنتخاب أشكال ورموز معينة يمكن من خلالها التعرف على الحزب ، كما قد تحوي صور المرشحين . وهذه الطريقة تحفظ لأفراد هذه الطائفة حقهم في الإنتخاب، كما تمنحهم في نفس الوقت القدرة على الإقتراع دون الإخلال بمبدأ السرية .

الفرع الثاني : تقييد حق الإنتخاب

إن مبدأ الإقتراع العام الذي ساد في الأنظمة الديمقراطية، لم يصرف هذه الأخيرة كليا عن إستبقاء شروط معينة تتطلبها سواء فيمن ينتخب أو ينتخب، وهذا الأمر لا يعيد الإقتراع إلى كونه مقيد ذلك أن هذه الشروط مطلوبة لحسن ممارسة هذا الحق لا بقصد قصره على فئة معينة دون بقية أفراد الدولة، فمهما بلغ التوسع في تقرير حق الإنتخاب فإنه ستبقى في النهاية فئات من المواطنين لا يمكن أن يتقرر لهم ولا يصلحوا لأن يتمتعوا بحق الإنتخاب كالأطفال والمجانين وفاقدي الأهلية[1]، وتتمثل الشروط المطلوبة لممارسة حق الإنتخاب فيما يلي:

---

* : في إطار الإحتيالات والتدليسات الإنتخابية فيما يخص سرية الإقتراع جاء في حيثيات قرار لمجلس الدولة الفرنسي المتعلق بأحد رؤساء البلديات: "أنه عندما كان هذا الشخص يترأس أحد مكاتب الإنتخاب كان معتادا على تثبيت قطعة شحم على الطاولة ودهن أصابعه قبل أن يستلم كل ورقة إقتراع بطريقة تجعلها شفافة حتى يستطيع قراءتها والتعرف على الإسم المسجل عليها (..)، إن تيقظ قاضي الإنتخاب والقاضي الجنائي له مساهمة كبيرة في تهذيب التصرفات التي تحمل الضرر للمبدأ الديمقراطي " قرار لمجلس الدولة الفرنسي رقم 90 المؤرخ في 03 فيفري 1999. أنظر: Jean Gicquel, Op. Cit, p 145

(1) : نعمان أحمد الخطيب ، المرجع السابق ، ص 285.

1/ شرط الجنسية :

أهم صفة تشترط لممارسة حق الإنتخاب هي صفة المواطنة أي أن هذا الحق مقصور على مواطني الدولة الذين يربطهم بها رباط سياسي قانوني هو الجنسية مما يضمن ولاءهم لها وسعيهم لخدمة الصالح العام لأبناء البلد، وكنتيجة لذلك فإنه يتم إستبعاد الأجانب من دائرة المشاركة السياسية عن طريق الإنتخاب بل إن وجود الأجانب في إقليم الدولة لمدة طويلة لا يكفي لممارسة حق الإنتخاب، فالحصول على الجنسية هو الطريق الوحيد الذي يمكن أن يفتح لهم الطريق إلى صناديق الإقتراع[1]، ولكن هذا لا يعني في نفس الوقت أن الأجانب محرومون من المشاركة في الحياة السياسية مطلقا، بل على العكس إن هذه الفئة لها حقوق كما عليها واجبات، غير أن تمتع الأجانب بحق الإنتخاب يتطلب أولا الحصول على جنسية الدولة ثم مرور مدة زمنية محددة على ذلك، وتفرق بعض القوانين بين صفة الناخب وصفة المرشح، فتجعل المدة أقصر في الأولى عنها في الثانية[2]، كما أنه يمكن للمشرع أن يظهر إعترافه بالأجانب الذين يسهمون في نمو الثروة الوطنية عن طريق منحهم هذا الحق [حق الإنتخاب] في الإنتخابات البلدية، ولكن هذا الإعتراف يقتضي مسبقا مراجعة دستورية[3].

2/ بلوغ سن الرشد السياسي :

يقصد بسن الرشد السياسي ذلك العمر الذي يبلغه الفرد فيصبح قادر على مباشرة حقه في الإنتخاب[4]، وهذه السن طبعا يحددها القانون وهي تتفاوت من دولة إلى أخرى، ففي بعض الدول تقدر بثمانية عشرة سنة، وفي دول أخرى قد تفوق ذلك حيث قد تصل إلى سن الخامسة والعشرين سنة ، وعموما فإن تحديد هذه السن يأتي انسجاما مع الظروف السياسية والإقتصادية والثقافية التي تمر بها الدولة، ولكن بصفة عامة نجد الأنظمة المحافظة تأخر السن السياسي ، والأنظمة التقدمية تقدمه[5].

كما أن سن الرشد السياسي يتوافق غالبا مع سن الرشد المدني، إلا أن ذلك لا يحدث دائما فالبعض يرى ضرورة جعل سن الرشد السياسي أعلى من سن الرشد المدني، لأن المسائل السياسية أدق وأكثر تعقيدا من المسائل المدنية[6] .

إن ربط سن الإنتخاب بسن معينة إنما يدل على أن الفرد ببلوغه هذه السن سيصبح أكثر قدرة ونضج ووعي بمجريات الأمور، وأكثر تحملا لمسؤولية الرأي الذي يدلي به مما يجعله يشارك مشاركة إيجابية في الحياة السياسية .

---

(1)،(2) : فيصل شطناوي ، المرجع السابق ، ص 191.

(3) : Jean Gicquel , Op . Cit , p 143 .

(4) : نعمان أحمد الخطيب ، المرجع السابق ، ص 291.

(5) : نفس المرجع ، ص 291.

(6) : فيصل شطناوي ، المرجع السابق ، ص 191.

3/ التمتع بالصحة العقلية :

يشترط للتمتع بحق الإنتخاب أن يكون الفرد في كامل قواه العقلية، إذ أن الإنتخاب هو عملية إختيار ومفاضلة بين عدة بدائل بإعمال العقل والإدراك والتمييز بين الرديء والحسن والأحسن، ولذلك لا يتصور مطلقا مهما تم توسيع نطاق الإنتخاب أن يعطى هذا الحق لشخص فاقد للإدراك، غائب العقل كالمجانين والمعتوهين ، أما السفهاء وذوي الغفلة ممن حجر عليهم فهم وإن كانوا كاملي الإدراك والتمييز إلا أنهم لايمتلكون المقدرة على تسيير شؤونهم الخاصة ، فكيف يمكنهم الإهتمام بالشؤون العامة بمسؤولية ووعي ، ولهذا يحرم هؤلاء من حق الإنتخاب .

والجنون مرض يصيب العقل فيفقده التمييز وهو نوعان جنون مطبق وجنون متقطع أما العته فهو نقصان العقل أو إختلاله بما يجعل المصاب قليل الفهم مختلط الكلام فاسد التدبير[1] ، أما السفيه فهو المغلوب بهواه ، الذي يبذر المال ويبدده في غير موضعه على غير مقتضى العقل والشرع ، بينما ذو الغفلة هو الذي لا يحسن التمييز بين الرابح والخاسر من التصرفات ، فيخدع في معاملاته بسهولة وغبن[2] .

أما بالنسبة للمصابين بعاهات معينة كالأصم والأبكم والأعمى فهؤلاء لا يحجر عليهم وإنما يعين لهم مساعد أو وصي يشاركهم في تسيير أمورهم ، ويبقى لهؤلاء الحق في الإنتخاب، ولكن على أن تراعي وضعيتهم الصحية في ايجاد طريقة مناسبة لهم للإنتخاب ، ويقتصر دور الوصي في هذه الحالة على ترجمة إرادة الناخب[3] .

4/ السيرة الحسنة :

يشترط في الناخب أن يكون ذو سيرة حسنة مشهود له بالأخلاق والشرف بين أفراد المجتمع ، فالإنتخاب هو تكليف ومسؤولية كما لا يدركها قليل الفهم سيئ التدبير، فلا يمكن أيضا أن يتحملها سيئ الأخلاق المنحرف عن الطريق السوي. كما أنه ولدى من يعتبرون الإنتخاب وظيفة يعتبر هذا الأمر شرطا مطلوبا حتى يكون الناخب جديرا مستحقا لهذه الوظيفة ، والتي لا بد فيها من النزاهة والأمانة ، وقد إستتبع هذا أن تمنع فئات معينة من ممارسة هذه الوظيفة لعدم إستحقاقهم وأهليتهم لها على أن تبين قوانين الإنتخاب بدقة حالات المنع هذه، وتستبعد عادة القوانين الإنتخابية من ممارسة الإنتخاب المحكوم عليهم بعقوبات جنائية، أوالذين صدرت ضدهم أحكام بالإدانة هذا بالنسبة للجنايات، أما بالنسبة للجنح فلا يمنع مرتكبوها من الإنتخاب إلا بقدر ما كانت ماسة بالشرف والإعتبار مثل جرائم السرقة ، خيانة الأمانة ، الرشوة ، التزوير، شهادة الزور، هتك العرض ، إنتهاك الآداب العامة كذلك يمنع من الإنتخاب مرتكبو جرائـــم الإنتخـــاب التي

---

(1) : أنور سلطان ، **مصادر الإلتزام في القانون المدني الأردني** ، 1986 ، ص 39 .

(2) : توفيق حسن فرج ، **المدخل للعلوم القانونية** . مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية، 1981 ، ص 246 .

(3) : نعمان أحمد الخطيب ، المرجع السابق ، ص 294 .

تكون في شكل رشوة إنتخابية أو قيد وهمي في جداول الإنتخاب، أو الحذف المتعمد لمـــن له الحق في ذلك، كذلك نشر الأكاذيب والإدعاءات الباطلة عن المرشحين أو التصويت لأكثر من مرة ، وإنتحال إسم ناخب آخر ، وغني عن البيان أن هذا المنع هو مؤقت يزول برد الإعتبار للمحكوم عليه .

أيضا يمنع من حق الإنتخاب من حكم عليهم بالإفلاس ولم يرد له الإعتبار، حيث لم تكتف أغلب التشريعات بتوقيع جزاءات مدنية على المفلس، وإنما ذهبت إلى حرمانه من ممارسة بعض الحقوق السياسية ومنها حق الإنتخاب ما لم يرد إليه إعتباره[1] . وقد يمس الحرمان من حق الإنتخاب الأشخاص الذين قاموا بأعمال ضد الدولة ، ويضرب " Jean Gicquel " لذلك مثلا الأشخاص الذين تعاونوا مع المحتل في فرنسا بين (1940 – 1944) ثم عفي عنهم عام 1953 [2] .

*** تقييد حق الترشح :**

يستتبع الحديث عن تقييد حق الإنتخاب ومدى تعارض ذلك أو توافقه مع مبدأ الإقتراع العام وتوسيع نطاق الإنتخاب، التطرق أيضا لحق الترشح والقيود التي ترد عليه ذلك أن المبدأ الأساسي هو أن كل ناخب له الحق في أن يكون منتخب وأن المواطن لا يتمتع بحقه في أن يكون منتخب إلا إذا كان له الحق في أن يكون ناخب[3]، على أن مجرد وقف هذا الشخص احتياطيا ليس داعيا– إن لم يكن محروما من حقوقه السياسية– لئلا يكون أهلا للترشح، ولا يشترط أيضا قيده في القائمة الإنتخابية بل يكفي أن يثبت له مجرد حق الإنتخاب حتى يتمتع بحق الترشح .

وهذه جملة القيود التي ترد على حق الترشح :

1/ بلوغ سن معينة :

كذلك يشترط فيمن يترشح لمجلس النواب أن يبلغ سنا معينا قد تختلف عن سن الإنتخاب وبلوغ هذه السن هو بمثابة مؤشر للحكمة والعقل والتبصر وإدراك الأمور وكذلك الخبرة.

2/ الإهتمام بالصالح العام :

لابد من أن يكون هذا الشخص مهتما بالشأن العام وتحقيق المصلحة العامة، وهذا الشرط يخص المتجنسين لأن كثيرا من القوانين الإنتخابية تعطي للمتجنس حق الإنتخاب بينما لا تمنحه الحق في أن يكون منتخبا إلا بمضي مدة معينة على تجنسه وذلك لضمان ولائه للدولة وسعيه لتحقيق الصالح العام.

3/ الأخلاق الحسنة :

بالإضافة إلى كل هذا،لا بد أن يتمتع هذا الشخص بأخلاق حسنة،ولذلك يستبعد من هم ذوو سوابق محكوم عليهم في جناية أو جنحة ماسة بالشرف، أو جريمة إنتخابية ولا يعاد لهم هذا الحق إلا بعد إعادة إعتبارهم.

---

(1) : نعمان أحمد الخطيب ، المرجع السابق ، ص 296.

(2) : Jean Gicquel, Op. Cit, p 143.

(3) : أدمون رباط ، المرجع السابق ، ص 449.

4/ المستوى الثقافي:

قد تقتضي أحيانا بعض القوانين أن يكون المنتخب حائزا على درجة معينة من الثقافة تمنح له القدرة على التعامل مع مختلف الشؤون وفي مجالات متنوعة، دون أن يشترط فيه مؤهل علمي معين، بل يكفي ألا يكون أميا لا يعرف القراءة ولا الكتابة.

5/ منع بعض الموظفين من أن يكونوا مرشحين :

من بينهم موظفوا السلك العسكري، وذلك حتى لا يستخدموا سلطتهم العسكرية للتأثير على حرية الناخبين، وذات الغرض يدعو إلى حرمان بعض الموظفين الكبار من الترشح في المنطقة التي مارسوا فيها وظائفهم إلا بعد تقديم إستقالتهم ومضي مدة على تركهم الوظيفة.

وإذا كانت القيود السابقة هي قيود قانونية ، فإن هناك قيودا واقعية قد تحد من حظوظ المترشح وهي ناتجة بالأخص عن وجود أحزاب سياسية ، فنظريا يمكن لأي شخص تتوافر فيه الشروط القانونية أن يرشح نفسه ، ولكن واقعيا وحدهم الذين يدعمون من طرف حزب سياسي له تأثير ونفوذ في الدائرة هم الذين لهم الحظوظ في الفوز[1] .

الفرع الثالث : أثر النظم الإنتخابية على النظام الديمقراطي

تختلف نظم الإنتخاب من دولة لأخرى بحسب الظروف والحاجة، غير أن أقدمها إنتشارا هو نظام الأغلبية فقد أخذت به في وقت مبكر بريطانيا وبعض ممتلكاتها ودول أمريكا اللاتينية والدول الإسكندنافية وكافة الدول الأوربية، وقد أخذت هذه الأخيرة بنظام الأغلبية على جولتين وطبقت الأولى نظام الجولة الواحدة[2]، وفيما يلي بيان لمختلف هذه النظم ومدى تأثيرها على المبدأ الديمقراطي :

I- نظام الإنتخاب المباشر وغير المباشر :

الإنتخاب المباشر يعني أن يقوم الناخب باختيار النواب من بين المرشحين مباشرة دون وساطة أشخاص آخرين وفق الاجراءات التي يحددها القانون[3] ، وهذا يعني أن الإنتخاب سيتم على درجة واحدة.

بهذا يبدو الإنتخاب المباشر أقرب إلى الديمقراطية إذ أنه يعطي فرصة أكبر للمواطنين للإهتمام بالشؤون العامة، ويشعرهم بالمسؤولية[4].

---

(1) : Jean Gicquel , Op . Cit , p 129 .

(2) : نعمان أحمد الخطيب ، المرجع السابق ، هامش رقم (2) ص 315.

(3) : نفس المرجع ، ص 316 .

(4) : فيصل شطناوي ، المرجع السابق ، ص 199.

أما الإنتخاب غير المباشر فهو يتم على درجتين أو أكثر لأن الناخب فيه سيختار في الدرجة الأولى مندوبين عنه سيتولون هم مهمة إنتخاب المجلس التشريعي في الدرجة الثانية، وقد لا يكون الإنتخاب غير المباشر على درجتين فقط وإنما على ثلاث درجات، وفي هذه الحالة فإن الفائزين من مرشحي الإنتخابات الأولى يصبحوا ناخبين لانتخابات الدرجة الثانية، مهمتهم انتخاب أعضاء البرلمان أو الحكام في انتخابات الدرجة الثالثة[1] . ويناصر هذا النظام من يعتقد أنه يؤدي إلى التخفيف من مساوئ الإقتراع العام لأنه يجعل الأمر أي أمر إختيار النواب بيد فئة أكثر قدرة ومسؤولية على اختيار الأفضل، ويرى "د.فيصل شطناوي" أن هذه الحجة مردودة لأنها تطعن في قدرة الشعوب وكفاءتها ووعيها، فضلا عن ذلك فإن قلة عدد المندوبين قد يسهل مسألة التأثير عليهم سواء من جانب الحكومة أو المرشحين[2].

II- نظام الإنتخاب بالأغلبية ونظام التمثيل النسبي :

هذان النظامان مرتبطان بنتيجة الإقتراع وليس بهيئة الناخبين كما هو في النموذج السابق، ولذلك فإن تطبيق أيا منهما سيؤثر في كيفية توزيع المقاعد على المرشحين[3]، ذلك أنهما يتعلقان بعدد الأصوات الضرورية حتى يصبح [المرشح] منتخبا[4]، وفيما يلي تفصيل ذلك :

1/ نظام الأغلبية :

هذا النظام له صورتان فإما أن يأخذ بنظام الأغلبية المطلقة، أو بنظام الأغلبية النسبية:

أ) نظام الأغلبية المطلقة :

فيه لا يفوز المرشح (أو المرشحون في القائمة إن كان الإنتخاب بالقائمة) بالمقعد أو المقاعد المخصصة للدائرة الإنتخابية إلا إذا حصل أو حصلت القائمة على أكثر من نصف عدد الأصوات الصحيحة التي شاركت في الإنتخاب ، وبرقم حسابي أدق أن يحصل المرشح أو القائمة على (50% +1) أي نصف عدد أصوات الناخبين الصحيحة التي اشتركت بالإنتخاب زائد صوت واحد ، ولذلك يفترض نظام الأغلبية المطلقة أن يحصل المرشح الفائزعلى أصوات تزيد في مجموعها على مجموع الأصوات التي حصل عليها باقي المرشحين الآخرين مجتمعين[5] ، وإذا لم يحصل أيا من المرشحين على هذه النسبة يعاد الانتخاب مرة ثانية ، ولهذا سمي هذا النظام بنظام ذي الدورين[6] .

---

(1) : نعمان أحمد الخطيب ، المرجع السابق ، ص 316.

(2) : فيصل شطناوي ، المرجع السابق، ص 199.

(3) : نعمان أحمد الخطيب ، المرجع السابق ، ص 223.

(4) : Jean Gicquel , Op . Cit , p 146 .

(5) : نفس المرجع ، ص 324.

(6) : فيصل شطناوي ، المرجع السابق ، ص 202.

وإذا تم إجراء الجولة أو الدور الثاني، فإن الأمر يختلف بحسب ما ينص عليه القانون فإما أن يسمح باشتراك جميع المرشحين في هذا الدور، أو أن يحصر المنافسة بين المرشح الأول والثاني اللذين تحصلا على أكثرية الأصوات في الدور الأول، ولا يشترط غالبا في تقرير الفائز في هذا الدور إلا حصول أحد المرشحين على أكثرية الأصوات لا الحصول على الأغلبية المطلقة.

ب) نظام الأغلبية البسيطة أو النسبية :

ويسمى أيضا بنظام أكثرية الأصوات لأن الفوز يعود للمرشح الذي حصل على هذه الأكثرية بغض النظر عن مجموع الأصوات التي حصل عليها باقي المرشحين مجتمعين[1]، مثلا: إذا تقدم في دائرة إنتخابية ثلاث مرشحين وكان الإنتخاب يتم بشكل فردي وحصل الأول على 3000 صوت، بينما حصل الثاني على 2500 صوت ، وحصل الثالث على 1000 صوت فإن المرشح الفائز بمقعد الدائرة هو الأول برغم أن مجموع الأصوات المحصل عليها من طرف المرشح الثاني والثالث يفوق عدد الأصوات التي تحصل عليها المرشح الأول إذ بلغ أكثر من نصف عدد الأصوات .

بينما لو كانت هذه الدائرة الإنتخابية قد خصص لها أربعة مقاعد لتمثيلها وتم الإنتخاب فيها على أساس القائمة ، فإن قائمة الحزب الأول التي حصلت على 3000 صوت تكون قد فازت بالمقاعد كلها وليس لبقية قوائم الأحزاب الأخرى من شيئ ، وهذا النظام لبساطته تحسم فيه النتيجة ولذلك لا يرى أنه يستطيع تحقيق تمثيل عادل للأقليات باعتبار أن المرشح الذي يفوز لا يكون سوى المرشح الذي نال أكثرية الأصوات بينما أصوات الأقلية تذهب سدى مهما بلغ مجموعها وهو أثر واضح لمقولة روسو " الأكثرية لا تخطئ وأن ليس للأقلية إلا الإنصياع لها " [2].

2/ نظام التمثيل النسبي :

حتى يتم تفادي عدم تمثيل الأقلية والأحزاب الصغيرة في البرلمان فقد لجأت بعض الدول إلى الأخذ بنظام التمثيل النسبي ضمانا لتمثيل هذه الفئات، وهو بذلك نظام إنتخابي أكثر تجسيدا للديمقراطية نظرا لأنه يسمح للأقلية بلعب دور على الساحة السياسية من خلال حصولها على بعض المقاعد في البرلمان، ولهذا فالغرض الأساسي من التمثيل النسبي هو تأمين تمثيل صادق لأصوات الأقليات في كل دائرة على أساس نسبة الأصوات المحصلة[3]، إنه يعطي لكل التشكيلات السياسية [تمثيلا] يتوافق مع أهميتها في الجسم الإنتخابي ، إنه الأسلوب الأكثر عدالة والأكثر إنصاف وشرعية[4] ، وفي هذا النظام توزع المقاعد في كل دائرة على الأحزاب بنسبة عدد أصوات الناخبين التي أحرزتها قائمة كل حزب لذلك فإن هذا النظام يفترض

---

(1) : نعمان أحمد الخطيب ، المرجع السابق ، ص 325 .

(2) : أدمون رباط ، المرجع السابق ، ص.ص 426 ، 427 .

(3) : نفس المرجع ، ص 431.

(4) : Jean Gicquel , Op . Cit , p 152.

أساسا الأخذ بنظام الإنتخاب بالقائمـــة[1]، مثلا: لو أن دائرة إنتخابية ما خصص لها 15 مقعدا ، ثم فـــازت القائمة (أ) بـــ 5000 صوت، وفازت القائمة (ب) بـــ 4000 صوت، وحصلت القائمة (ج) على 2000 صوت، أما القائمة (د) فكان نصيبها 2000 صوت ، بينما حصلت القائمة (هـــ) على 1000 صوت، فإن المقاعد 15 ستوزع كالتالي :

5 مقاعد للقائمة (أ).

4 مقاعد للقائمة (ب).

3 مقاعد للقائمة (ج).

2 مقاعد للقائمة (د).

مقعد واحد للقائمة (هـــ) .

ولو أخذنا بنظام الأغلبية لكان الحزب (أ) هو الفائز بكل المقاعد (أي خمسة عشر مقعدا كاملا).

إن هذه الطريقة تبدو بسيطة ، ولكنها تتطلب في تطبيقها حلولا فنية معقدة ، لأن المشكلة في التمثيل النسبي هي إيجاد قاسم لتوزيع الأصوات المدلى بها بين القوائم المتصادمة[2] . وهناك طريقتان لتوزيع هذه الأصوات[3] :

أ) **<u>طريقة مخرج القسمة الإنتخابي</u>** :

تستند هذه الطريقة إلى قسمة عدد الناخبين في الدائرة الإنتخابية على عدد المقاعد المعروضة كأن يبلغ عدد الناخبين 200.000 ناخب وعدد المقاعد المخصصة للدائرة هي 10 مقاعد ، فإن المخرج من القسمة عندها هو 20.000 ، وهكذا تبدو قوة كل حزب في هذه الإنتخابات حيث كل من الأحزاب المتنافسة سينال عدد من المقاعد على حسب الأصوات التي حصل عليها. مثال : القائمة (أ) : حصلت على 80.200 صوت فيكون عدد المقاعد التي من نصيبها هي أربعة بالنسبة لمخرج القسمة " 20.000 " ، القائمة (ب) : حصلت على 60.200 صوت فعدد المقاعد التي هي من نصيبها هي ثلاثة مقاعد .

ب) **<u>طريقة العدد المتساوي</u>** :

فيها يحدد القانون مسبقا عدد الأصوات التي على كل مرشح أن ينالها لكي يصبح منتخبا وهو عدد متساو للجميع ، وهذا العدد يحدد أخذا بعين الإعتبار إجمالي عدد الناخبين في الدولة ، وكذا عدد المقاعد المطلوبة لتأليف المجلس ، وبهذا الشكل يحدد القانون عدد متساو مثلا 20.000 وعندها كل حزب ينال عدد من المقاعد بقدر ما ناله من هذا العدد في كل دائرة إنتخابية أو في مجموع الدوائر الإنتخابية بحسب ما يقرره القانون .

---

(1) : نعمان أحمد الخطيب ، المرجع السابق ، ص 327 .

(2) : أدمون رباط ، المرجع السابق ، ص 431 .

(3) : نفس المرجع ، ص 433 .

في نهاية الحديث عن نظام التمثيل النسبي يمكن القول أنه من أكثر الأنظمة الإنتخابية قربا واتفاقا مع الديمقراطية لأنه يسمح بتمثيل كافة شرائح الشعب وإتجاهاته وأحزابه، ويمكنها من الوصول إلى البرلمان، وكسب المقاعد النيابية التي تتناسب في عددها مع الأصوات التي حصلت عليها[1]، كما أنه سيجعل البرلمان منبر لإبداء الآراء من مختلف مؤسسات المجتمع المدني، ورغم ذلك يرى آخرون أن هذا النظام يؤدي إلى تعدد الأحزاب بدرجة كبيرة ، وهذا يجعل من الصعب قيام أغلبية واضحة داخل البرلمان مما يؤدي إلى عدم الإستقرار السياسي ، كما أنه سيعطي الأحزاب الصغيرة دور أكبر من حجمها[2].

III- نظام الانتخاب الفردي ونظام الإنتخاب بالقائمة :

الإنتخاب الفردي يقوم على تقسيم الدولة إلى دوائر إنتخابية صغيرة من حيث عدد سكانها لينوب عنها نائب واحد ، فيجري التصويت من طرف كل ناخب في دائرته على شخص واحد[3] ، ولذلك فالإنتخاب الفردي لا يتناول سوى مقعد واحد ، ولا ينطبق سوى على الدائرة الإنتخابية الصغيرة ، حيث إن الدولة تقسم إلى دوائر إنتخابية بقدر عدد النواب المراد إنتخابهم ، وبالتالي يكون لكل دائرة إنتخابية نائب واحد ينتخبه سكانها . ولا يجوز لأي ناخب أن ينتخب أكثر من مرشح واحد[4] ، كما أن ورقة الإقتراع لن تحمل سوى إسما واحدا[5] .

أما الإنتخاب بالقائمة فيقوم على تقسيم الدولة إلى مناطق إنتخابية كبيرة نسبيا في عدد سكانها، ينوب عن كل منها عدد من النواب ويجري الإنتخاب على قائمة يختارها الناخب من بين القوائم المقدمة، حيث تتضمن كل قائمة مجموعة من المرشحين يختارون بالعدد الذي يحدده قانون الإنتخاب، ورغم ذلك لايتنافى الإنتخاب على أساس القائمة مع تقسيم الوحدات الإدارية الكبيرة إلى عدة مناطق للحؤول دون تضخم العدد المحدد في القائمة الواحدة[6].

ويعطي نظام الإنتخاب بالقائمة ميزة أساسية من حيث أنه يقيم التنافس بين المرشحين على أساس برامجهم الإنتخابية لا على أساس المعرفة الشخصية بهم ، وهذا يضمن إستقلال الناخب عن منتخبيه[7] .

ولنظام الإنتخاب بالقائمة عدة صور، فقد تكون هذه القائمة مغلقة ، وقد تكون مفتوحة ، وهي مغلقة إن كان الناخب لا يملك أن يغير أو يعدل في إحدى القوائم المقدمة ، إذ ليس له إلا أن يختارها بجميع أعضائهـــا

---

(1) : نعمان أحمد الخطيب ، المرجع السابق ، ص 331.

(2) : فيصل شطناوي ، المرجع السابق ، ص 205.

(3) : نفس المرجع ، ص 200 .

(4) : نعمان أحمد الخطيب ، المرجع السابق ، ص 318.

(5) : Jean Gicquel, Op . Cit, p 146.

(6) : أدمون رباط ، المرجع السابق ، ص 429 .

(7) : فيصل شطناوي ، المرجع السابق ، ص 200 .

أو يتركها ، وتسمى أيضا هذه القائمة بالقائمة المجمدة (liste bloquée)[1] .

أما القائمة المفتوحة فتتيح للناخب الحرية في إختيار المرشحين إذ أنه لن يتقيد بقائمة معينة كما هي، بل يمكن أن يمزج بين أكثر من قائمة من خلال اختيار مجموعة من الأسماء من بين الأسماء التي تضمها مختلف القوائم المقدمة في الدائرة ، ويدخل الناخب هذه التعديلات على أسماء المرشحين بالقائمة بحسب إختياره وميوله السياسية[2] ، وهـو بذلك يعد قائمـة خاصة به إنطلاقا من المرشحين المعروضيـن ضمـن القوائم المختلفة ، ويمكنه بشكل آخر أن يجري تعديلا داخل نفس القائمة بإعادة ترتيب المرشحين[3] .

VI- نظام تمثيل المصالح والمهن :

إن أفراد الشعب لا يشكلون تيارات سياسية معينة فقط ، بل إن لهم توجهات إقتصادية واجتماعية ولذلك حق لهذه الفئات أيضا أن يكون لها حضور في البرلمان كما هو الشأن بالنسبة للأحزاب السياسية ، ثم إن هذا النظام لا يضمن فقط لهذه المصالح أن تمثل برلمانيا ، بل هو يكفل أيضا وصول الكفاءات إلى البرلمان واثرائه بالخبرات المختلفة في الشؤون الإقتصادية والإجتماعية والثقافية. إن وجود المحامين والأطباء والمهندسين والتجار في البرلمان سيؤدي إلى وجود مجلس فني متخصص قادر على الإلمام بدقائق المسائل التي تعرض عليه[4] .

غير أنه وجه لهذا النظام إنتقادات كثيرة من بينها أن هذا النظام يتعارض مع النظام النيابي بسبب تمثيل الطوائف المهنية وارتباط كل نائب بطائفته التي صعد منها مما يرتب الإهتمام بالصالح الخاص لهذه الفئة أو تلك على حساب مصلحة البلاد العامة[5] . ولكن هذا الإنتقاد مردود ، والرأي الأول هو أكثر منطقية لأن هذا النظام سيخلق فعلا مجلس متخصص له القدرة على مناقشة مشاكل كل طائفة بصورة واقعية ، طالما هذه الطوائف ستمثل بمن هو أدرى بمصالحها على مستوى المجلس .

المطلب الثاني

التداول على السلطة في عهد الخلفاء الراشدين

بعد وفاة الرسول (ص) واجه المسلمون أول حالة شغور في منصب رئاسة الدولة الإسلامية ، ولم يكن الرسول (ص) قد إختار أو عين أو أوصى بالخلافة لشخـص ما ، ولم يكـن (ص) ليجعل المـلك إرثا

---

(1) : أدمون رباط ، المرجع السابق ، ص 429.

(2) : نفس المرجع ، ص 429.

(3) : Jean Gicquel , Op . Cit , p 146 .

(4) : نعمان أحمد الخطيب ، المرجع السابق ، ص 338.

(5) : علي محمد لاغا ، المرجع السابق ، ص 129 .

يتوارثه آل بيته من بعده، وهو الذي علم الخلق كيف يكون الأمر، وأنه شورى بين المؤمنين، وأن هذه صفة من صفاتهم وعبادة يتعبدون بها كالصلاة والزكاة، فحاشى أن يقال إن أمر المسلمين كان ملكا متــوارث أو عهدا أو وصية يعين فيها ولي الأمر تعيينا ، بل إن أمرهم كان شورى بينهم ، غير أن الرسول (ص) لم يبين لهم كيف يختارون خليفتهم أو كيف يتخذون القرارات في شؤونهم العامة ، لذلك كان على المسلمين عقب وفاته(ص) أن يجتهدوا في كيفية ممارسة الشورى ، وهذا ما سنحاول الإحاطة بجوانبه من خلال العودة إلى تفاصيل اختيار الخلفاء الراشدين وكذلك طريقة إختيار أهل الشورى .

الفرع الأول : كيفية استخلاف الخلفاء الراشدين

حتى نعرف كيف تم اختيار كل خليفة من الخلفاء الأربع – رضي الله عنهم وأرضاهم سنعود إلى الأحداث والوقائع التاريخية التي تبين طريقة استخلافهم :

1/ الشورى في استخلاف سيدنا أبو بكر (إجتماع سقيفة بني ساعدة) :

توفي الرسول (ص) ولما يحسم أمر الخلافة من بعده ، فكان على المسلمين أن يتصوروا كيف سيختارون خليفة لهم ، وكيف سيطبقوا الشورى من بعده ، فما كان منهم إلا أن إجتمعوا في سقيفة بني ساعدة ليتشاوروا من أجل اختيار أول خليفة ، وقد كانوا جمهورا من الناس ، ثم دار النقاش في هذا الإجتماع بين الأنصار الذين شكلوا في البداية أطراف الحوار ، وبعد أخذ ورد توصلوا إلى ترشيح سعد بن عبادة للخلافة وهو سيد الخزرج ، إذ أحضروه إلى مكان الإجتماع بالسقيفة ، فقال سعد بعد أن حمد الله وأثنى عليه : " يامعشر الأنصار لكم سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب . إن محمدا عليه السلام لبث بضع عشرة سنة في قومه يدعوهم إلى عبادة الرحمن وخلع الأنداد والأوثان ، فما آمن به من قومه إلا رجال قليل ما كانوا يقدرون على أن يمنعوا رسول الله ولا أن يعزو دينه ولا أن يدفعوا عن أنفسهم... ، حتى إذا أراد الله بكم الفضيلة ساق إليكم الكرامة وخصكم بالنعمة فرزقكم الله الإيمان به وبرسوله ، والمنع له ولأصحابه والإعزار له ولدينه والجهاد لأعدائه، فكنتم أشد الناس على عدوه منكم وأثقله على عدوه من غيركم حتى استقامت العرب لأمر الله طوعا وكرها ، وأعطى البعيد المقاداة صاغرا داخرا ، حتى أثخن الله عز وجل لرسوله بكم الأرض ودانت بأسيافكم له العرب وتوفاه الله وهو عنكم راض وبكم قرير عين . استبدوا بهذا الأمر فإنه لكم دون الناس"[1] ، فوافقه الأنصار على ذلك ورشحوه للخلافة ، ثم طرحوا مسألة عدم رضا المهاجرين بهذا الترشيح، فتشاوروا وتوصلوا إلى أمر وسيط ، وهو أن يكون منهم أمير ومن المهاجرين أمير، وحين سمــع عمر بن الخطاب باجتماع الأنصار ذهب إلى أبي بكــر وذكر له ذلك وما دار

---

(1) : محمد حمد الجوهري ، النظام السياسي الإسلامي والفكر الليبرالي ، المرجع السابق ، ص 103.

في الإجتماع ، فتوجه بذلك وفد من ممثلي المهاجرين إلى سقيفة بني ساعدة وهم أبو بكر الصديق وعمـــر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح، فقال أبو بكر بعد أن حمد الله وأثنى عليه : " إن الله بعث محمدا رسوله إلى خلقه وشهيدا على أمته ليعبدوا الله ويوحدوه ، وهم يعبدون من دونه آلهة شتى ويزعمون أنها لهم عنده شافعة ولهم نافعة ، وإنما هي حجر منحوت وخشب منجور ثم قرأ : " ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله " فعظم على العرب أن يتركوا دين آبائهم فخص الله المهاجرين الأوليـــن من قومه بتصديقه والإيمان به والمؤاساة له والصبر معه على شدة أذى قومهم لهم وتكذيبهم إياهم وكل الناس لهم مخالف، فلم يستوحشوا لقلة عددهم وشنف الناس لهم وإجماع قومهم عليهم. فهم أول من عبد الله في الأرض وآمن بالله وبالرسول وهم أولياءه وعشيرته وأحق الناس بهذا الأمر من بعده ولا ينازعهم ذلك إلا ظالم وأنتم يا معشر الأنصار من لا ينكر فضلهم في الدين ولا سابقتهم العظيمة في الإسلام رضيكم الله أنصارا لدينه ورسوله وجعل إليكم هجرته ، وفيكم جلة أزواجه وأصحابه ، فليس بعد المهاجرين الأولين عندنا أحد بمنزلتكم فنحن الأمراء وأنتم الوزراء ولا تفتاتون بمشورة ولا تقص دونكم الأمور "[1] . فبين بذلك أبو بكر أن الخليفة يجب أن يكون من المهاجرين الأولين ، أما الوزراء وأهل المشورة فمن الأنصار، والحكم مشاركة وشورى بينهم .

ثم قام الحباب بن المنذر بن الجموح أحد الأنصار رافضا أن يكون الأمر كله للمهاجرين فإن كان ولابد فمن المهاجرين أمير ومن الأنصار أمير ، فرد عمر العرض وأن العرب لن تقبل خليفة للمسلمين من الأنصار ، إذ قال : " أيكم تطيب نفسه يخلف قدمين قدمهما النبي (ص) ؟ "، وهنا اشتد الحوار بين عمر وحباب حتى قام أبو عبيدة بن الجراح فقال : " يا معشر الأنصار إنكم أول من نصر وآزر فلا تكونوا أول من بدل وغير " . فقام بشير بن سعد أبو النعمان وهو من الأنصار وقال : " يا معشر الأنصار إنا والله لئن كنا أولي فضيلة في جهاد المشركين وسابقة في هذا الدين ما أردنا به إلا رضا ربنا وطاعة نبينا والكدح لأنفسنا، فما ينبغي لنا أن نستطيل على الناس بذلك ، ولا نبتغي به من الدنيا عرضا ،فإن الله ولي المنة علينا بذلك، ألا إن محمدا (ص) من قريش وقومه أحق به وأولى ، وأيم الله لا يراني الله أنازعكم هذا الأمر أبدا . فاتقوا الله ولا تخالفوهم ولا تنازعوهم."[2] .

وعندها قام أبو بكر وقال: هذا عمر وهذا أبو عبيدة فأيهما شئتم فبايعوا، فقالا : " لا والله لا نتولى هذا الأمر عليك ، فإنك أفضل المهاجرين وثاني إثنين إذ هما في الغار ، وخليفة رسول الله على الصلاة ، والصلاة أفضل دين المسلمين ، فمن ذا الذي ينبغي له أن يتقدمك أو يتولى هذا الأمر عليك ، أبسط يدك نبايعك "[3] ، فبايعه بشر بن سعد وعمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح ، ثم بايعه الأوس بقيادة أسيـــد بن

---

(1) : محمد حمد الجوهري ، النظام السياسي الإسلامي والفكر اللبيرالي ، المرجع السابق ، ص 105.

(2)،(3) : نفس المرجع ، ص 107.

حضير ، وبذلك حصل أبو بكر – رضي الله عنه – على الأغلبية فلم يصبح مع سعد بن عبادة إلا بعض الخزرج فقط ، وكانت بذلك هذه البيعة الخاصة لسيدنا أبي بكر في سقيفة بني ساعدة ، وفي اليوم الموالي إجتمع المسلمون في مسجد رسول الله ليبايعوه البيعة العامة ، وفي هـــذه الأخيرة حرص سيدنا أبوبكـــر على إحترام رأي الأمة إذ قال : " أيها الناس فإني وليت عليكم ولست بخيركم ، فإن أحسنت فأعينوني ، وإن أسأت فقوموني... أطيعوني ما أطعت الله ورسوله ، فإذا عصيت الله ورسوله ، فلا طاعة لي عليكم... "[1] .

لقد كانت المسارعة إلى عقد هذا الاجتماع فور وفاة الرسول لاختيار خليفة يعقبه لها أبعادها من حيث النضج السياسي لدى أفراد أو مواطني دولة المدينة ووعيهم بضرورة تنصيب رئيس للدولة بل وبطريقة تنصيبه عن طريق الشورى وبرضاهم ويمكننا أيضا من خلاله استنباط طريقة ممارسة الشورى في إختيار الخليفة من خلال أولا التزكية والترشيح في البيعة الخاصة التي جرت في السقيفة (وقد ذكرنا أطرافها سابقا)، ثم أخذ رأي الأمة في ذلك عن طريق البيعة العامة التي جرت في المسجد وهي بمعنى الإستفتاء[2]، فقد اجتمع في السقيفة جمهرة من الناس لا يستهان بها ومعهم ممثلون وتمت عملية الترشيح وطرحت للاستفتاء الشعبي ، وأصبحت نافذة بعدما وثقت من قبل العامة[3] ، إذ أن " من بايع أميرا من غير مشورة المسلمين فلا بيعة له ولا بيعة للذي بايعه " وهو بذلك يكون قد اغتصب الأمر.

2/ <u>الشورى في استخلاف عمر بن الخطاب</u> :

اتسعت رقعة الدولة الإسلامية عقب الفتوحات في عهد أبي بكر ، فلما أحس رضي الله عنه بقرب منيته بعد المرض الذي ألم به ، أحس بضرورة اختيار من يخلفه ويكون الأقدر على آداء المهمة المزدوجة وهي الاستمرار في مسيرة الفتح الإسلامي من جهة ، واستكمال بناء الدولة الإسلامية من جهة ثانية[4].

فطلب من المسلمين إختيار من يصلح لهم إذ قال : " أمروا عليكم من أحببتم فإنكم إن أمرتم في حياتي كان أجدر ألا تختلفوا بعدي "[5]، ولكن الأمة فوضته هذه المهمة فقالوا : ره لنا يا خليفة رسول الله ، فقال رضي الله عنه وقد جمع كبار الصحابة يستشيرهم ".. أترضون بمن استخلف عليكم فإني والله ما آلوت من جهد الرأي ولا وليت ذا قرابة "[6] ، وهذا يدل على أنه طلب من الصحابة أهل الشورى التفويض في الإختيار، ثم رشح لمنصب الخلافة عمر بن الخطاب ، واستشار الصحابة في ذلك رغم أنه أخذ منهم التفويض ، فأشاروا عليه بأن عمر هو أصلح شخص لتولي هذه المهمة منهم عبد الرحمن بن عوف، عثمان بن عفـــان، سعيد بن زيد ، أسيد بن الحضير وآخرون من المهاجرين والأنصار ، إلا ما كان من طلحـــة بن عبيد الله حيث أبـــدى

---

(1) : الطيب حديدي ، المرجع سابق ، ص 57.

(2) : نفس المرجع ، ص 67.

(3) : علي محمد لاغا ، المرجع السابق ، ص.ص 41 ، 42 .

(4)،(5) : الطيب حديدي ، المرجع السابق ، ص 77 .

(6) : علي محمد لاغا ، المرجع السابق ، ص 42 .

رأيه بحرية إذ قال : " إستخلفت على الناس عمر ، وقد رأيت ما يلقى الناس منه ، وأنت معه ؟ وكيف به إذا خلا بهم وأنت لاق ربك ؟ فسائلك عن رعيتك " فقال أبو بكر– مبديا موقفه بعد الشورى – : " إذا لقيت ربي فسألني قلت : إستخلفت على أهلك خير أهلك "[1] .

بعد أن عهد سيدنا أبو بكر بالخلافة لعمر قال : " إني إستخلفت عليكم بعدي عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا ، وإني لم آل الله ورسوله ودينه ونفسي وإياكم خيرا . فإن عدل فذلك ظني به وعلمي فيه ، وإن بدل فلكل امريء ما اكتسب من الإثم ، والخير أردت، ولا أعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون "[2].

وفي رواية أخرى " أن أبا بكر أشرف على الناس من كوة في داره فقال : أيها الناس إني قد عهدت عهدا أفترضونه ؟ فقال الناس : رضينا يا خليفة رسول الله ، فقام علي بن أبي طالب فقال : لا نرضى إلا أن يكون عمر ، فقال أبو بكر إنه عمر ، فأقروا ذلك جميعا ورضوا به ، ثم بايعوا لعمر بيعة عامة[3] .

3/ <u>الشورى ومجموعة الستة في إستخلاف عثمان بن عفان</u> :

قبل وفاة سيدنا عمر – رضي الله عنه – جمع الناس وطلب إليهم أن يستخلفوا فاقترحوا عليه ابنه عمر ولكنه رفض بشدة إذ قال : " والله ما أردت الله بهذا... لا أرب لنا في أموركم ما حمدتها فأرغب فيها لأحد من أهل بيتي... بحسب آل عمر أن يحاسب منهم رجل واحد ويسأل عن أمر أمه محمد، أما لقد جهدت نفسي وحرمت أهلي وإن نجوت كفافا لا وزر ولا أجر إني لسعيد[4] ، وليس من دليل ولا برهان أسطع من هذا القول يدحض شبهة الوراثة في خلافة أمر المسلمين .

ثم قال عمر : " عليكم هؤلاء الرهط الذي قال رسول الله (ص) فيهم : إنهم من أهل الجنة علي وعثمان ابنا عبد مناف ، وعبد الرحمن وسعد خالا رسول الله ، والزبير بن العوام وابن عمه طلحة ، الخير بن عبد الله ، فليختاروا منهم رجلا ".

ولما أصبح عمر دعى عليا وسعدا وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام فقال : " إني نظرت فوجدتكم رؤساء الناس وقادتهم ولا يكون هذا الأمر إلا فيكم... إني لا أخاف الناس عليكم إن استقمتم ولكني أخاف عليكم إختلافكم فيما بينكم فيختلف الناس "[5] ، ثم أبعد عمر منهم سعيد بن زيد وهو صهر له ، وأمر أبا طلحة الأنصاري أن يختار خمسين رجلا من الأنصار حتى يستحثوا هؤلاء على إختيار أحدهم رئيسا وهؤلاء الحرس وقائدهم لا يمتون بأية صلة قرابة لأحد من أعضاء المجلس ، فهم الضمانة لتأمين الجو الملائم لتتم عملية الإنتخاب دونما أية ضغوط أو ممارسات شاذة تحد من حرية الرأي والإرادة[6] .

---

(1) : الطيب حديدي ، المرجع السابق ، ص. 79.

(2)،(3) : نفس المرجع ، ص 81 .

(4) : نفس المرجع ، ص 98 .

(5)،(6) : علي محمد لاغا ، المرجع السابق ، ص. 44 .

وبذلك عين عمر مجموعة الستة وأسند إليهم مهمة الإختيار أو الترشيح، وأمرهم بالنهوض إلى حجرة عائشة بإذن منها للتشاور واختيار رجل منهم ، ثم حدد لهم مدة ثلاثة أيام لإنهاء عملية الترشيح والخروج برأي مبينا لهم الطريقة التي يصلون بها إلى قرار نهائي إذ قال : " إن اجتمع خمسة ورضوا رجلا وأبى واحد فاشدخ رأسه بالسيف (وهو يعني طلحة الأنصاري الذي كان عينه حارسا على العملية الإنتخابية) وإن اتفق أربعة فرضوا رجلا منهم وأبى اثنان فاضرب رؤوسهما ، فإن رضي ثلاثة رجلا منهم ورضي ثلاثا رجلا منهم فحكموا عبد الله بن عمر ، فأي الفريقين حكم له فليختاروا رجلا منهم ، فإن لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر ، فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف[1] .

وهكذا وضع سيدنا عمر حلا للمسألة في حال تساوت الأصوات، وهو أن ترجح الكفة التي فيها عبد الله إبنه الذي كان عينه مستشارا دون أن يكون له من الأمر شيء أي أنه ليس له حق في الخلافة، فإن لم تفلح هذه الطريقة رجحت عندها الكفة التي فيها عبد الرحمن بن عوف .

وبهذا سن عمر مبدأ الأغلبية للترجيح بين الآراء عند تباينها، ووضع حلا فيما إذا تساوت الأصوات فنظم بذلك بدقة عملية الترشيح ، بل وضمن لها أن تتم في هدوء ، ولذلك عين أبا طلحة الأنصاري حارسا على الأمر كله ورجال آخرون معه يختارهم ، وهم جميعا أطراف على الحياد ليس لهم من الأمر شيء ، ولا يميلون لأي طرف وليست لهم قرابة بأي واحد من الستة .

لقد وضع سيدنا عمر جملة من الإجراءات والآليات لتطبيق الشورى، وكان ذلك إجتهادا منه رضي الله عنه، وبعد وفاته إجتمع الصحابة الستة المكلفون باختيار أو ترشيح خليفة للمسلمين، فتقدم عبد الرحمن بن عوف باقتراح لرفاقه قال : " أيكم يخرج منها نفسه ويتقلدها على أن يوليها أفضلكم فلم يجبه أحد ، فقال : " أنا أنخلع منها " ، قال عثمان : أنا أول من رضي فإني سمعت رسول الله (ص) يقول : " أمين في الأرض ، أمين في السماء " فقال القوم رضينا، وبذلك تنحى عبد الرحمن بن عوف عن الترشح للخلافة تاركا المجال لمن رأى أنه أولى منه بهذا المنصب، وبعد أن تقدم عبد الرحمن بن عوف بهذا الإقتراح بادره علي بن أبي طالب قائلا : أعطني موثقا لتؤثرن الحق ولا تتبع الهوى ولا تخص ذا رحم، ولا تألوا الأمة . فقال عبد الرحمن " أعطوني مواثيقكم على أن تكونوا معي على من بدل وغير وأن ترضوا من اخترت لكم على ميثاق الله أن لا أخص ذا رحم لرحمه ولا آلوا المسلمين فأخذ منهم ميثاقا وأعطاهم مثله "[2] ، ثم بدأ عبد الرحمن مهمته فبعث إلى علي وقال له : " إن لم أبايعك فأشر علي ، فقال : عثمان ثم بعث إلى عثمان فقال : إن لم أبايعك فمن تشير علي ؟ قال : علي، ثم استشار غيرهما فمنهم من أشار بعثمان، ومنهم من أشار بعلي،

---

(1) : الطيب حديدي ، المرجع السابق ، ص 98 .

(2) : نفس المرجع ، ص.ص 102 ، 103 .

ولما تأزم الوضع بين الأعضاء الستة ولم يجمعوا على أمر في استخلاف أحدهم، خرج عبد الرحمن متلثما يلتقي الناس في المدينة "...فما ترك أحدا من المهاجرين والأنصار وغيرهم من ضعفاء الناس ورعاعهم إلا سألهم واستشارهم"[1]، ثم تلى ذلك إجتماع عدد كبير من المسلمين للتشاور في الأمر ، ولما حميت المناقشات كان على عبد الرحمان أن يحسم الأمر فطلب من عثمان وعلي أن يحضرا إليه وقال لهما : " إني قد سألت عنكما وعن غيركما فلم أجد الناس يعدلون بكما ، هل أنت يا علي مبايعي على كتاب الله وسنة نبيه وفعل أبي بكر وعمر؟ ، فقال : اللهم لا ، ولكن على جهدي من ذلك وطاقتي، فالتفت إلى عثمان وقال : هل أنت مبايعي على كتاب الله وسنة نبيه وفعل أبي بكر وعمر ؟ قال : اللهم نعم "[2] .

ثم إجتمع أهل الشورى بالمسجد وحضر المهاجرون والأنصار ، فأعاد عبد الرحمن بن عوف السؤال نفسه على علي وعثمان وكانت نفس الإجابة منهما ، وهنا أمسك بن عوف بيد عثمان وقال : " اللهم إسمع واشهد أني قد جعلت ما في رقبتي من ذاك في رقبة عثمان ، ثم تزاحم الناس يبايعون عثمان حتى غشوه على المنبر ، وتخلف علي عن البيعة محتجا على عبد الرحمن متهما إياه بالمحاباة والإيثار لعثمان ، فقال عبد الرحمن : "...فإني نظرت وشاورت الناس فإذا هم لا يعدلون بعثمان"[3]، وحاشى أن يقال هذا على صحابيين جليلين زهدا في الدنيا وأمرها وكانا من خيار الصحابة تقوى وخشية لله وإيمانا ، فكيف يظن المؤمن الصادق بهما ظن السوء والله عز وجل يأمرنا باجتناب الظن السيئ بالمؤمنين ، وكيف يشك العقل السوي أنهما زاهدان في أمر الخلافة وقد تنحى عثمان من البداية عن الترشح ، وأما علي فقد عرضت عليه المسألة بعد وفاة عثمان فأبى ، وما رضي إلا مجبرا تحت الحاح الناس.

بعد مبايعة عثمان البيعة العامة،قدم طلحة في اليوم الذي بويع فيه عثمان، وكان غائبا عن اجتماع الستة، فقيل له بايع عثمان ، فقال : أكل قريش راض به ؟ قال: نعم ، فأتى عثمان فقال له هذا الأخير : أنت على رأس أمرك ، إن أبيت رددتها قال : أتردها ؟ قال : نعم ، قال : أكل الناس بايعوك ؟ قال : نعم ، قال : قد رضيت لا أرغب عما أجمعوا عليه وبايعه [4] .

4/ أسلوب الشورى في استخلاف علي :

أغتيل عثمان ، وأصبح منصب الخليفة شاغرا فكان على المسلمين أن يسارعوا لسد هذا الشعور فلم يروا أنسب وأحق بها من علي فعرضـــوا عليه الأمر ولكنـــه أبى فما كان منهم إلا أن عرضـــوا الأمر على الزبير بن العوام وسعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر ، ولكنـــهم رفضوا جميعا لأنهم كانوا يرون أن علي

---

(1)،(2) : الطيب حديدي ، المرجع السابق ، ص 104 .

(3) : علي محمد لاغا ، المرجع السابق ، ص 46.

(4) : الطيب حديدي ، المرجع السابق ، ص 107.

رضي الله عنه أولى بها منهم، وما كان علي ليرضى إلا أن تكون شورى بين المسلمين، ولذلك جاء في رواية أنه لما قتل عثمان رضي الله عنه أتى الناس عليا وهو في سوق المدينة وقالوا له: ابسط يدك نبايعك، قال : لا تعجلوا فإن عمر كان رجلا مباركا وقد أوصى بها شورى ، فأمهلوا يجتمع الناس ويتشاورون[1] .

ولما ألح الناس عليه – رضي الله عنه– قبل الخلافة انقاذا للموقف الحرج الذي تمر به الأمة ولكنه حرص برغم ذلك على استكمال نهج الشورى الذي اتبعه من قبله في التداول على السلطة، واحترام رأي الأمة ، ثم تمت له البيعة ولم يستلم زمام الأمر إلا بعد الحاح المسلمين بالمدينة مع خطورة الوضع.

الفرع الثاني : نظام البيعة في العهد الراشدي وآلية الإنتخاب

بينا في الفرع السابق الطرق المختلفة التي مورست بها الشورى في استخلاف الخلفاء الأربع، وأريد من خلال هذا الفرع أن أتبين فيما إذا كانت طريقة اختيار كل خليفة في العهد الراشدي تنطبق على آلية الإنتخاب في النظم الديمقراطية المعاصرة أم لا ؟

الوقائع التاريخية المذكورة آنفا تبين بوضوح أن إختيار الخليفة كان عائدا إلى رأي الأمة رغم أن الترشيح قد يتم عن طريق جماعة مصطفاة من الصحابة كما حصل في استخلاف عثمان ومجموعة الستة التي اختارها سيدنا عمر وكانوا أهل شورى في هذا الأمر، أو من خلال طوائف مختلفة ترشح عنها من تراه مناسبا مثلما حصل في استخلاف سيدنا أبو بكر في اجتماع سقيفة بني ساعدة إذ رشح الأنصار سعد بن عبادة، ورشح المهاجرون أبا بكر رضي الله عنه ، ثم حصلت البيعة الخاصة لهذا الأخير أي بمعنى موافقة جماعة معينة ممن حضروا الإجتماع بإرادتهم الحرة المختارة على اختيارسيدنا أبو بكر خليفة بوضع أيديهم على يده والتصريح بالموافقة وهم بشر بن سعد وعمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح وطائفة الأوس بقيادة أسيد بن حضير ، فحصل بذلك سيدنا أبو بكر على الأغلبية ولم يبق مع سعد بن عبادة– المرشح المنافس– سوى بعض الخزرج كما ذكرنا سالفا.

كما كان إختيار الخليفة يتم أيضا بتفويض الأمة هذه المهمة للخليفة الآني ليختار خليفة من بعده كما حصل في استخلاف سيدنا عمر ابن الخطاب رضي الله عنه ، إذ أن سيدنا أبوا بكر عرض على المسلمين أن يختاروا خليفتهم ففوضوه هذه المهمة ، فاختار هو سيدنا عمر ثم استشار فيه عددا من الصحابة فوافقوه الرأي ومنهم عبد الرحمان بن عوف ، عثمان بن عفان ، سعيد بن زيد ، أسيد بن حضير وآخرون من المهاجرين والأنصار.

وأيضا تم اختيار الخليفة بصيغة أخرى من خلال ترشيح العامة لشخص ما تراه مناسبا لتولي الخلافة، وكان

---

(1) : الطيب حديدي ، المرجع السابق ، ص 125.

هذا في استخلاف سيدنا علي رضي الله عنه إذ أن الناس كانوا يلقونه في سوق المدينة فيعرضون عليه الأمر ويلحون في طلبه ويطلبون مبايعته ، حتى رضي بذلك رضي الله عنه وأرضاه.

وفي كل طريقة من الطرق السابقة كان الإختيار يتم على مرحلتين : مرحلة التزكية أو الترشيح من طرف أهل الشورى " أهل الحل والعقد "، أو عن طريق الخليفة الذي يفوض من قبل أهل الشورى في الترشيح[1]، ثم تليها مرحلة البيعة العامة التي تتم من طرف جمهور المسلمين في المسجد، والتي ينبغي أن يحصل فيها الشخص المختار على الأغلبية.

فالأمة إذن تنيب عنها أفرادا لاختيار الخليفة تجعلهم ممثلين عنها يزاولون هذا الإختصاص لحسابها لا لحسابهم ، ومن ثم فإن إختيار الخليفة من جانب هذه الجماعة لا يعدو في الحقيقة أن يكون ترشيحا لا يعتبر نهائيا إلا برضاء أفراد الأمة صراحة أو ضمنا[2] لقول عمر رضي الله عنه : " فمن بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فإنه لا بيعة له ولا للذي بايعه ".

هذا يدعونا أن نورد شيئا من التفصيل حول نظام البيعة ، حتى نجزم أوننفي فيما إذا كانت البيعة تتفق مع نظام الإنتخاب أم لا ؟ ولذلك لابد أن نعرف معنى البيعة ، ثم نحدد مدى الأخذ بقاعدة الأغلبية فيها .

1/ <u>معنى البيعة</u> :

يؤكد مبدأ الإختيار في تولي الخلافة كل أهل السنة تقريبا إذ يرى ابن تيمية أن البيعة تتطلب وضعا يشارك فيه الكل في حياة الجماعة وفي تسيير أمور الدولة بالتعاون (...) وهو يرى أيضا أن الشورى لا تقتصر على العلماء بل تمتد لتشمل كل ممثلي الفئات الإجتماعية [3].

والأمة هي التي تختار الإمام دون تحديد لطريق الإختيار سواء أكان انتخابا مباشرا في المركز أو عن طريق أهل الرأي (الحل والعقد)، والإختيار والبيعة نوع من العقد[4]، وهذا يدل على أن الخلافة لا تتم باختيار الجماعة لأن أمر المسلمين شورى بينهم ، فلا يصح أن يستأثر بأمر المسلمين أحد بغير رضاء جماعتهم ، ولا تعتبر ولاية الخليفة قائمة إلا باختيار من لهم الحق في اختيار الخليفة[5] ، وليس في حقيقة الإسلام ملكية يورث فيها سلطان الحكم ، وحسبنا دليل على ذلك أن النبي (ص) لقي ربه فما تولى الحكم بعده أحد من أهله،

---

(1) : عبد الحميد اسماعيل الأنصاري ، الشورى وأثرها في الديمقراطية ، المرجع السابق ، ص 12.

(2) : سلسلة كتب المستقبل العربي (4)، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**. دار المستقبل العربي، ط2 ، بيروت، 1984 ، ص 206 .

(3) : فؤاد العطار ، المرجع السابق ، ص 93.

(4) : نفس المرجع ، ص 211 .

(5) : عبد القادر عودة ، المرجع السابق ، ص 99.

وإنما خلفه أبو بكر فلما توفي لم يخلفه أحد من أهله وإنما خلفه عمر، فلما قتل خلفه عثمان وهو من غير أهله، فلما قتل خلفه علي وما كان من أهل عثمان [1].

وقد أكد الماوردي فكرة الانتخاب كأساس للإمامة، وكذلك الغزالي إذ يرى أن الإختيار هو أساس الإمامة، ويبين في ذات الوقت أن الإتفاق العام لم يحصل قط . وأن الوصول إلى اتفاق أهل الحل والعقد غير وارد ، ولذلك فهو يرى أنه يمكن أن يختار الإمام بواحد ، كما يمكن أن يختار باثنين أو أكثر ولكن حينها تلزم المشاورة بينهما والإتفاق ، ولا يهم عدد المشاركين في هذا الإختيار [2] .

إن نظام البيعة هو في جوهره يعني إعلان الفرد المبايع عن موافقته ورضاه الشخص المبايع له مع إلتزامه الإخلاص والولاء[3]، والبيعة تقوم على أساس التعاقد والعقد هو عقد مبايعة يتم بين الأمة ممثلة في جماعة " أهل الحل والعقد " والحاكم الذي أختير إماما للأمة بعد التشاور بينهم[4].

ونظام الإنتخاب المعاصر يحقق هذا عن طريق التصويت ، وإذ كان أسلوب الإختيار البسيط الذي كان سائدا في صدر الإسلام متناسبا مع تلك البيئة فإننا لا نرى مانعا من تغيير هذا الأسلوب ليتلاءم مع بيئة أخرى تشكو من التعقد الحضاري[5]، وهذا يعني أن نظام البيعة هو انتخاب الشخص المناسب بالإرادة الحرة المختارة ليكون ممثلا عن الأمة راعيا لمصالحها وشؤونها العامة.

2/ مدى الأخذ بقاعدة الأغلبية في نظام البيعة :

عرفنا نظام البيعة ومعناه، وهو ليس ببعيد عن معنى الإنتخاب وإن اختلف عنه من حيث طريقة التصويت، واستكمالا لبيان نظام البيعة لا بد أن نعرف كيف يتم تحديد نتيجتها، وهل يتم ذلك من خلال قاعدة الأغلبية ؟ وما قيمة رأي الأقلية في الإسلام ؟

أ) آراء الفقهاء حول قاعدة الأغلبية :

تشير الكثير من السور والآيات في القرآن الكريم إلى الأكثرية، ورغم ذلك يرى فريق من الفقهاء أن هذا لا يعني أن الأكثرية هي معيار للصواب، بل يرونها مذمومة لأنها كانت تأتي مقترنة دوما بالجهل[6]، من هذه الآيات يذكرون:

---

(1) : عبد القادر عودة ، المرجع السابق ، ص 105 .

(2) : سلسلة كتب المستقبل العربي ، المرجع السابق ، ص.ص 202، 203 .

(3) : عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية ، المرجع السابق ، ص 439 .

(4) : فؤاد العطار ، المرجع السابق ، ص 90 .

(5) : عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية ، المرجع السابق ، ص 439 .

(6) : الطيب حديدي ، المرجع السابق ، ص 165 .

قولـــه تعـــالى : **<< ولكن أكثر الناس لا يعلمون >>**

<< وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين >>

<< ولكن أكثرهم يجهلون >>

<< وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون >>

<< قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث >>

<< وإن كثيرا من الناس لفاسقون >>

<< ولكن كثيرا منهم فاسقون >>

ولهذا يرفض أصحاب هذا الإتجاه الإنقياد وراء الأكثرية العددية وجعلها قانونا مطبقا[1] ، كما أنهم لا يرون في سنة الرسول (ص) ما يدل على أخذه بالأكثرية العددية، بل ويستدلون على ذلك بالآية الكريمة : **<< وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله >>** .

أما الأحاديث التي تشير إلى التزام الجماعة كقوله (ص) : **<< لا تجتمع أمة محمد على ضلالة أبدا وعليكم بالسواد الأعظم فإنه من شذ شذ في النار>>**[2] .

وقوله (ص): **<< اثنان خير من واحد ، وثلاثة خير من اثنين ، وأربعة خير من ثلاثة ، فعليكم بالجماعة فإن الله عز وجل لم يجمع أمتي إلا على الهدى >>**[3] .

وحديث ابن عمر قال : قال رسول الله (ص) : **<< لا يجمـــع الله أمتي على ضلالة أبدا ويد الله مع الجماعة >>**[4]. كل هذه الأحاديث يرون فيها أحاديث حاضة على التزام الجماعة السائرة على الحق ولو كانت قلة.

وقد سار الأمر أيضا بهذا النحو في عهد الخلفاء الراشدين ، إذ كانوا يأخذون برأي البعض دون البعض الآخر ، ولا يهتمون في ذلك بالكم أو العدد ، ولذلك أنفذ أبو بكر رضي الله عنه جيش أسامة إلى الشام ولم يلتفت لرأي الأكثرية التي أشارت بعدم إنفاذه ، وكذلك عدم التفاته لرأي الأكثرية التي لم توافقه في قتال مانعي الزكاة[5].

أما الإتجاه المقابل فقد انتصر لقاعدة الأغلبية، نظرا لأن الآيات السابقة الذكر لا تمت بصلة لطريقة ممارسة الشورى ، ثم إن الشورى هي واجبة من القرآن والسنة وهذا يقتضي الإلتزام برأي الأكثريـــة ، وإلا

---

(1) : الطيب حديدي ، المرجع السابق ، ص 166.

(2) : رواه الدار قطني وابن حزم في الأحكام .

(3) : رواه أحمد في مسنده .

(4) : أخرجه الترمذي والحاكم بسند صحيح .

(5) : الطيب حديدي ، المرجع السابق ، ص 165.

لما كان للشورى قيمة ولا معنى في واقع الحياة السياسية ، ولماذا يأمرنا بها الله سبحانه وتعالى إن لم تكن ملزمة ؟. ثم إن قول الله عز وجل: **<< فإذا عزمت فتوكل على الله >>** يعني إذا محص الرأي وظهر فانزل على حكم الأغلبية واعزم وسر على بركة الله واعتمد عليه وحده [1]. كذلك نزول الرسول (ص) عند رأي الأغلبية في غزوة أحد ، رغم أنه كان كاره للرأي الذي أشارت به والأدلة واضحة في ذلك. أيضا واقع ممارسة الخلفاء الراشدين ومن أبرزها استخلاف أبو بكر الذي تم وفق هذا المبدأ في اجتماع سقيفة بني ساعدة حيث كانت الأغلبية مؤيدة لانتخابه خليفة، وتمت البيعة العامة في المسجد ، وعمر رضي الله عنه يقول: " فمن بايع أميرا من غير مشورة من المسلمين فلا بيعة له ولا للذي بايعه "، وكذا ما قام به عمر لاختيار خليفة من بعده من خلال مجموعة الستة حيث يشير ذلك إلى اعتماد مبدأ الأغلبية في تحديد الاختيار.

كل هذا يدل على أن الشورى إذا لم يكن قرارها بالأكثرية فإنها تفقد محتواها الحقيقي ، وتصبح شكلية مظهرية عديمة الجدوى[2]، وفي هذا يقول الإمام أبو حامد الغزالي: "من انعقدت له البيعة من الأكثر، والكثرة أقوى مسلك من مسالك الترجيح "[3] ، ويشير الماوردي في الأحكام السلطانية أنه في حال اختلاف أهل المسجد في اختيار الخليفة فعلينا العمل بقول الأكثرية، وعلماء الأصول يقررون بعض النظريات الفقهية مثل الكثرة حجة، والأكثرية مدار الحكم عند فقدان الدليل[4]، كما يستدل على ذلك أيضا بحديث الرسول (ص) عن الفتن التي تظهر في الأمة ، إذ قال حذيفة فما تأمرني إن أدركني ذلك قال: " تلزم جماعة المسلمين وإمامهم" قال قلت : " فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام" قال : " فاعتزل تلك الفرق كلها "، ثم يقول المؤلف فالجماعة في هذا الحديث ليست كل المسلمين وإنما هي أكثر المسلمين ، وقد اعتبـــرت على الحق دون غيرها[5] .

ثم يردف قائلا أن النادر أن يكون قرار الأقلية صوابا ورأي الأكثرية خطأ ، فالمفروض شرعا أن رأي الأكثرية هو الصواب طالما التزمت هذه الأكثرية نهج الله وأبدت رأيها منطلقة من الإخلاص لله دون تعصب، ثم يرى أن أساس ذلك كله قوله (ص) : **<< لا تجتمع أمتي على ضلالة >>** ويرى أن لا معنى للشورى إن لم يؤخذ فيها برأي الأكثرية ووجوب الشورى على الأمة الإسلامية يقتضي التزام رأي الأكثرية ، وقد سن رسول الله (ص) التزام رأي الأكثرية في خروجه لغزوة أحد.

---

(1) : محمود بابللي، **الشورى في الإسلام**. دار الإرشاد، بيروت، 1958 نقلا عن الطيب حديدي، المرجع السابق، ص 171

(2) : عبد الرحمان عبد الخالق ، **الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي** . دار القلم ، الكويت 1982 ، ص . ص 110، 111 نقلا عن نفس المرجع ، ص 173.

(3) : الريس محمد ضياء الديـــن ، **الإسلام والخلافـــة في العصر الحديث** . منشورات العصـــر الحديث ، 1973 ، ص 367 نقلا عن نفس المرجع ، ص 173.

(4) : الطيب حديدي ، المرجع السابق ، ص 173.

(5) : عبد القادر عودة ، المرجع السابق ، ص.ص 201 ، 202 .

ب) الأقلية واتخاذ القرار :

إن للأقلية أن تبدي رأيها بكل حرية ، غير أنه إذا اتخذ القرار في النهاية من طرف الأغلبية فلا بد لها حينها أن تسارع إلى تنفيذ هذا القرار ، بل أن تنفذه بإخلاص ، وليس لها أن تناقش مجددا رأيا تجاوز دور المناقشة أو تشكك في رأي وضع موضع التنفيذ[1] ، وهذا ما وردنا عن رسول الله (ص) إذ انه استشار أصحابه في غزوة أحد ثم عزم وبدأ في تنفيذ رأي الأكثرية ومعه الأقلية المعارضة.

وبهذا الأمر عمل أيضا الخلفاء بعد وفاة الرسول (ص)، ففي حروب الردة كان رأي الأكثرية عدم محاربتهم ، وكان رأي الأقلية ومنهم أبو بكر " رئيس الدولة " خوض المعركة حتى يفيئوا لأمر الله ولكنه لم يفرض رأيه بل دارت المناقشة بين الأقلية المؤيدة والأكثرية المعارضة ، حتى استطاع أبو بكر أن يقنع الأكثرية ، وقد ضربوا مثلا في التعاون على تنفيذ نتيجة المشاورة بين الأقلية والمعارضة لا فرق في ذلك بعد أن تم اتخاذ القرار فكان المخالفون في الرأي هم أول المنفذين له والمضحين في سبيل تنفيذه بأموالهم وأنفسهم[2].

ويشير هذا كله إلى مدى التعاون القائم بين الحكام والمحكومين في نظام قائم على الشورى لأنها تنطلق من التعاون والتجرد في مرحلة الاستشارة ، والسمع والطاعة والثقة في مرحلة التنفيذ[3] ، فليس هناك صراع بين أقلية ومعارضة كما هو الأمر في النظام الديمقراطي الذي وإن كان يقوم في حقيقته على تبادل الآراء إلا أنه ينتهي إلى عدم التجرد وسوء التطبيق لإنعدام التعاون والصراع القائم بين الحكام والمحكومين.

الفرع الثالث : كيفية إختيار أهل الشورى

سنبين في البداية الطرق التي يتم بها إختيار أهل الشورى ، ثم نبين بعد ذلك من هم أهلها في الإسلام ،

1/ <u>طرق إختيار أهل الشورى</u> : لقد جاء في ذلك آراء كثيرة هي كالتالي :

أ) <u>إختيار أهل الشورى عن طريق الإنتخاب العام</u> :

هناك من يرى أن أهل الشورى هم طائفة من أفراد الأمة تنتخب من قبلها، فيصبحون بذلك وكلاء عن الناس في الرأي والوكيل إنما يختاره موكله ولا يفرض على الموكل مطلقا(...) وهذا يقضي أن أعضاء مجلس الشورى لا يكونون أعضاء إلا باختيارهم من قبل الناس بالإنتخاب[4]، ذلك أن الآية الكريمة قد أشارت أشارت إلى أن أمر الأمة شورى بين أفرادها ، فكل رجل وإمرأة في المجتمع الإسلامي هو معني بالمساهمة في الحياة السياسية والإهتمـــام بالشؤون العامة، وذلك من الإيمـــان غير أن الحياة المعاصرة تعقدت واتسعت

---

(1) : عبد القادر عودة ، المرجع السابق ، ص 203 .

(2) : نفس المرجع ، ص 204 .

(3) : نفس المرجع ، ص 208 .

(4) : محمود الخالدي ، نظام الشورى في الإسلام ، المرجع السابق ، ص 135 .

فيها الرقعة الجغرافية للدول وزادت نسبة أفرادها بشكل كبير حيث لم يعد بالإمكان أن يجتمعوا كلهم للتشاور في أمرهم كما كان الأمر في العصر الأول إذ كان الصحابة قلة يسهل اجتماعهم في المسجد ليؤخذ برأيهم مما دعى إلى استحداث فكرة الإنابة ، غير أنه لم يكن هناك أسلوب معين تفصيلي لتجسيد هذه الإنابة يمكن إستنباطه من القرآن والسنة ، بل كان الأمر خاضع لإجتهاد تحكمه ظروف الزمان والمكان مع الإستفادة من تجارب وخبرات الآخرين فالحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها ، وما هو موجود في الحياة المعاصرة متنوع ومختلف لنا أن نقتبس منه ما نشاء ، فهناك الإنتخاب المباشر وغير المباشر ، وهناك نظام الدوائر الإنتخابية الكبيرة حيث كل دائرة تمثل بمجموعة من النواب ، أو نظام الدوائر الإنتخابية الصغيرة حيث تمثل كل دائرة بنائب واحد ....الخ ، فالمهم في النهاية أن يختار أهل الشورى عن طريق الإنتخاب من طرف عامة أفراد الدولة ليروا رأيهم في الشؤون العامة للمسلمين ، وذلك لقوله (ص) لعلي بن أبي طالب – رضي الله عنه– عندما سأله عن الأمر ينزل ليس فيه قرآن ولا سنة **<< اجمعوا له العالمين (أو العابدين) من أمتي واجعلوه شورى بينكم ولا تقضوه برأي رجل واحد >>**[1] .

ب) <u>إختيار أهل الشورى عن طريق التعيين</u> :

هذه الطريقة لها وجهان فإما أن يكون التعيين مطلق من طرف رئيس الدولة لمن يراهم أهل للإستشارة، أو تعيين مقيد بحيث يكمل به الرئيس ما لم يصبه الإنتخاب من كفاءات يرى أن الدولة والأمة بحاجة للإستفادة منها على أن يكون هذا التعيين بنسبة معينة[2] ، غير أن ما يخشى في هذا الأسلوب هو تعسف الحاكم في عملية التعيين و عدم ضمان نزاهة ذلك ،ثم إن هذا الأسلوب لدى البعض مردود من جهة أن النواب هم وكلاء عن الناس في الرأي ولا يعقل أن يختار الوكيل إلا من طرف الموكل[3].

ج) <u>إختيار أهل الشورى بالجمع بين الأسلوبين</u> :

يرى أن الجمع بين الأسلوبين السابقين هي الطريقة الأقرب للصالح العام والأكثر فعالية حيث يتم إنتخاب النسبة الأكبر من أعضاء مجلس الشورى ، ويترك لرئيس الدولة نسبة معينة يختارها هو على أن تكون من وجهاء الرأي العقلاء ، ومن ذوي الكفاءات والتخصصات العلمية التي قد تكون غائبة في البرلمان .

2/ <u>تحديد أهل الشورى</u> :

لقد تباينت الآراء حول تحديد أهل الشورى ، فقد ذهب الفقهاء مذاهب شتى في تفسير الآية الكريمة **<< وشاورهم في الأمر >>** إذ كان لهم رأيين :

---

(1) : أمين ساعاتي ، المرجع السابق ، ص 30 .

(2) : الطيب حديدي ، المرجع السابق ، 219 .

(3) : نفس المرجع ، ص 220 .

أ) الرأي الأول :

كان يرى أن هذه الآية تعود على العلماء والوجهاء ورؤساء الناس ، ولذلك كان أبو بكر إذا ورد عليه الأمر دعى رؤوس الناس وعلماءهم واستشارهم[1] ، كما عرف أهل الحل والعقد أي أهل الشورى أصوليا بأنهم أهل الإجتهاد ممن بلغوا درجة من العلم تؤهلهم للإجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية ، وأن عددهم محدود بالنسبة لعدد الأمة ، فلا يمكن أن يكون أهل الشورى هم كل الأمة لأن الإستشارة لا توجه إلا إلى شخص ناضج يستطيع أن يعطي رأيا صحيحا (...)، وعلى أهل الشورى أن يكونوا ممن لهم إلمام بالشريعة إذ الشورى مقيدة ألا تخرج عن نصوصها[2].

بينما يرى أهل الحل والعقد في مفهوم السياسة الشرعية بمنظور أعم إذ لا يشترط فيهم بلوغ هذا المستوى من العلم ، فهذا المراغي في تفسيره يرى أن أهل الحل والعقد " ليسوا طبقة خاصة من الناس أو طائفة معينة من طوائفهم بل هم في كيان المجتمع الإسلامي كله، في كل زمان ومكان لا يختص بهم موطن ، ولا يحصرهم زمن فكل ذي رأي ونظر هو من أهل الحل والعقد "[3] .

ب) الرأي الثاني :

أنصاره يحتجون بالآيتين الكريمتين **<< وأمرهم شورى بينهم >>** ، **<< وشاورهم في الأمر >>** وبأنهما تشيران إلى شمول الأمر ، فكل المسلمون في الدولة الإسلامية معنيون بالشورى وهذا أمر أكدته السنة حيث كان لرسول الله (ص) مواقف إستشار فيها عامة المسلمين مثلما حدث في غزوة أحد ، وكذلك كان للصحابة نفس النهج، ويؤكد نظام البيعة ذلك حيث إن هذا النظام يمر بمرحلتين : بيعة خاصة قد تشمل طائفة معينة من المسلمين ولكن هذه البيعة الخاصة لا تتأكد إلا ببيعة عامة تكون لعامة المسلمين وبدونها لا يمكن أن تنعقد الإمامة أو الخلافة ، ولذلك فإن أهل الشورى هم جميع المسلمين لا فرق بينهم بسبب علم أو رياسة أو كبر سن أو ذكورة أو أنوثة لأن الرسول (ص) شاور وسمع الرأي من كثير من المسلمين [4] .

أما إذا تعلق الأمر بأمور التشريع والجوانب الفنية فإنه ينبغي أن يستشار الفقهاء وأصحاب الإختصاص إذ أن للمسائل التشريعية وجوها أخرى فنية لها علاقة بالفنون والعلوم والصناعات وغيرها ، وهذا يقتضي أن يكون إختيار أهل الشورى استنادا إلى الإختصاص وارد على أن يبقى لأهل الإختصاص في الشرع إبداء الرأي في المسائل المتعلقة بالشريعة الإسلامية حتى لا تخرج الآراء عن حدودها [5] .

---

(1) : الطيب حديدي ، المرجع السابق ، ص 195 .

(2) : عبد القادر عودة ، المرجع السابق ، ص 208 .

(3) : الطيب حديدي ، المرجع السابق ، ص 200 .

(4) : محمود الخالدي ، نظام الشورى في الإسلام ، المرجع السابق ، ص 123 .

(5) : عبد القادر عودة ، المرجع السابق ، ص 209 .

ج) التوفيق بين الرأيين :

سنحاول تحديد أهل الشورى إنطلاقا من الرأيين السابقين ، وكذا بالرجوع إلى السنة وممارسة الخلفاء الراشدين ، إذ يمكن القول أن أهل الشورى في المجتمع المدني كانوا يمثلون طوائف مختلفة على إعتبار أن مجتمع المدينة قد ضم المهاجرين والأنصار والمنافقين واليهود، وبذلك رأى بعض الكتاب أن هذه التعددية في هذا المجتمع تدفع إلى تشبيهه بنظام تمثيل الطوائف بالنسبة لإبداء الشورى ، حيث يذكر " الطيب حديدي " مثالا لذلك في غزوة أحد إذ إستشار الرسول (ص) الأنصار خاصة، وفي إجتماع سقيفة بني ساعدة كان الرأي للمهاجرين والأنصار .

والمتتبع للسنة العملية يجد أن الرسول عند طلب الإستشارة كان يقول :" أشيروا علي أيها الناس "، ولكن أهل الشورى إختلفوا في كل مرة حيث كانوا جمهورا كما في غنائم هوازن وفي غزوة أحد، وكانوا أفرادا إذ أشار على الرسول (ص) الحباب بن المنذر وسلمان الفارسي وسعد بن عبادة وأم سلمة[1]، وبالتالي كان أهل الشورى مختلفي العدد والصفات.

أما في عهد الخلفاء الراشدين فقد إختلفت هذه الفئة باختلاف الظروف ، إذ بعد وفاة الرسول واتساع الدولة الإسلامية ، أصبح هناك تطور نوعي بالنسبة لأهل الشورى ، فقد كان أبو بكر يستشير خيار الناس فيما ليس فيه نص ، وكذلك فعل عمر وهذا الأخير كان أهل الشورى في عهده لهم ميزتان[2] :

أهل الشورى الخاصة الذين كانوا من أعلام الصحابة كعثمان وعلي وعبد الرحمان بن عوف وعبد الله بن عباس وغيرهم من كبار الفقهاء الصحابة حيث كان عمر يستشيرهم في دقائق المسائل والفتيا والقضاء ومشاكل الدولة.

وأهل الشورى العامة الذين كانوا من العامة إذ كان عمر يأخذ رأي المسلمين في الأمر بعد عرضه بالمسجد والكلمة فيه للجميع، فكانت بذلك الشورى العامة وسيلة لإستطلاع رأي الجمهور في الأمور التي تمس مصالحهم ، فاشتركت بذلك كل فئات المجتمع في الحياة السياسية.

بالجمع بين آراء العلماء والفقهاء في تفسير الآيتين المتعلقتين بالشورى وبالرجوع إلى واقع سنة الحبيب المصطفى، وكذلك ممارسة الخلفاء الراشدين الذين ساروا على هدي القرآن والسنة، أرى أن تحديد أهل الشورى يعود إلى الظرف والأمر الذي يراد الإستشارة فيه فإن كان هذا الأخير من المسائل المتخصصة التي هي بحاجة إلى أهل الإختصاص في فروع العلوم المختلفة ، فإن أهل الشورى هم أهل الإختصاص لأنهم أعلم وأقدر على إبداء الرأي فيه ، بينما لا تملك العامة ذلك لقوله عز وجل **<< فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا**

---

(1) : الطيب حديدي ، المرجع السابق ، ص 181.

(2) : نفس المرجع ، ص 187.

تعلمون >>. بينما لو كان الأمر من المسائل العامة التي يمكن للشخص العادي أن يدلي برأيه فيها ، فإن أهل الشورى عندها هم عامة المسلمين ، الذين وصفهم الله سبحانه وتعالى بأن أمرهم شورى بينهم وهم المؤمنون الصادقون حقا وهي صفة لصيقة بهم .

وهؤلاء الأفراد لابد أن تتوافر فيهم جملة من الصفات حتى يكونوا أهلا للمشورة ، وهذه الصفات هي عامة ينبغي أن تنطبق على أكبر عدد ممكن منهم إذا كانت الشورى عامة ، وذلك حتى نوسع من هذه الطائفة لتشمل أغلب أفراد الأمة، فندفع بهؤلاء للإهتمام بالشؤون العامة والإنخراط في الحياة السياسية، فمن لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم، ولذلك ينبغي التمتع بحد أدنى من المعرفة والعلم، وليس من مانع أن يستشار الأحداث إن كانوا مدركين فقد روى ابن الجوزي أن ابن يوسف قال لبعض الشباب : " لا تستحقروا أنفسكم لحداثة أسنانكم فإن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان إذا أعياه الأمر المعضل دعا الأحداث فاستشارهم لحدة عقولهم "[1].

وينبغي أيضا أن يكون المستشار في حالة ذهنية طبيعية ، وأن يكون له القدرة على إبداء رأيه، كما لابد أن يكون أمينا فإن علم الصواب قال به ، وإن لم يعلم اعتذر لقوله (ص) **<< من أفتى بغير علم كان إثمه على من أفتاه ، ومن أشار على أخيه بأمر يعلم أن الرشد في غيره فقد خانه >>**[2] ، كما لابد أن يكون عدلا مستقيما ذو خلق فاضل مبتعد عن الرذائل .

أما أهل الشورى ممن يطلب فيهم التخصص العلمي أو الفني فيضاف إلى الصفات المطلوبة فيهم – فضلا عن ما سبق ذكره– العلم الذي يمكن من خلاله أن يقدموا مشورتهم وخبرتهم وتجربتهم،وكذا الثقافة حيث إن لم يكن هذا الشخص ذو علـــم وتخصص كان ذو ثقافة تمكنه من إدراك المعروض عليه وإبداء الرأي فيه[3].

كما يشترط أن يكون المستشار مسلما مقيما في الدولة الإسلامية حتى يكون له الولاء والإهتمام بأمر المسلمين، فلا يعقل بل لا يجوز أن يحضى بالعضوية في مؤسسة الشورى من لا يتوفر على الولاء التام للدولة الإسلامية ومبادئها التي تكون الإطار الثابت لنظام هذه الدولة [4]. وهناك من يرى أنه يمكن لغير المسلم أن يبدي رأيه وأن يكون وكيلا عن جماعته وقومه وذلك لإبداء رأيه فيما يخص شؤونه العامة والخاصة مثل ما يتم في عقود الجزية وأن إنتخاب غير المسلم في مجلس الشورى لم يرد دليل من الشرع على تحريمه أو منعه [5] .

---

(1) : مصطفى أبو زيد فهمي ، المرجع السابق ، ص 253 .

(2) : رواه أبو داود وابن ماجة والحاكم .

(3) : عبد القادر عودة ، المرجع السابق ، ص 210 .

(4) : الطيب حديدي ، المرجع السابق ، ص 209.

(5) : محمود الخالدي ، نظام الشورى في الإسلام ، المرجع السابق ، ص 136.

المبحث الثاني
التعدديـــــة الحزبيـــــة

عرف النظام الديمقراطي والعهد الشوري أيام الخلفاء الراشدين التعددية الحزبية، ورغم أن هذه الأخيرة لم ترتبط بشكل مباشر بظهور النظام الديمقراطي في الدول الغربية إلا أن المناخ الديمقراطي في هذه الدول كان مرتعا خصبا لنموها وتطورها نتيجة إنتشار مبدأ الإقتراع العام فيها، وتوسع قاعدة الناخبين، وفي المقابل ساهمت التعددية الحزبية في ترسيخ الديمقراطية في مجتمعات تعقدت فيها مظاهر الحياة السياسية ، حيث شكلت الوسيط المناسب بين الناخبين والمنتخبين ، ووسيلة للتعبير السلمي المنتظم عن الآراء والأفكار المختلفة، وهو الأمر الذي حصل أيضا في أول عهد أبي بكر حيث تنافس حزب الأنصار والمهاجرين على تولي الخلافة بشكل سلمي ، فكان أول عهد الإسلام بمثل هذه التنظيمات.

المطلب الأول
التعددية الحزبية في النظام الديمقراطي

سنحاول التعرف على كيفية نشوء الأحزاب السياسية ومن ثم التعرف على العلاقة التي تربط بين وجود هذه الأحزاب وقيام التعددية الحزبية بالأنظمة الديمقراطية في فرع أول ، ثم نبين مدى ضرورة التعددية الحزبية في النظام الديمقراطي من خلال عرض الآراء المؤيدة والمعارضة لهذه التعددية في فرع ثان .

الفرع الأول : ظهور الأحزاب السياسية

لقد وجدت منذ القدم جماعات للرأي غير أنها لم تكن تشكل أحزابا سياسية بالمعنى الحديث للكلمة ، ولم تعرف الأحزاب السياسية حتى سنة 1850 في الدول الأوربية باستثناء أمريكا كما يقول " ديفرجيه "، ولم يؤد ظهور الأنظمة الديمقراطية في دول أوربا وأمريكا إلى ظهور الأحزاب السياسية بشكل أوتوماتيكي، فالبرلمانات الأروبية مارست مهامها لعقود طويلة دون أن تكون هناك أحزاب سياسية منظمة بالشكل الذي نعرفه اليوم [1] .

غير أن تطور الأحزاب وانتشارها قد ارتبط بنمو الأنظمة الديمقراطية، فامتداد حق الإنتخاب واتساعه بتقرير الإقتراع العام ، وكذا توسع صلاحيات المجالس النيابية جعل أعضائها يشعرون بضرورة إنتظامهم في جماعات تؤطر الناخبين وتعرف بالمرشحين للإنتخابات.

---

(1) : حسين قرنفل ، **المجتمع المدني والنخبة السياسية إقصاء أم تكامل** . إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1997، ص 178.

ولكن يبقى مع ذلك لكل حزب ظروفه الخاصة في النشأة، يقول " موريس ديفرجيه " : " في إنجلترا مثلا ظهر حزب المحافظين وحزب الأحرار نتيجة خلافات دينية، وفي القرن 19 انتقل الخلاف حول المسائل الدينية إلى المسائل السياسية وبذلك ظهر حزب المحافظين وحزب الأحرار"[1] .

I- تعريف الأحزاب السياسية :

هي تنظيم يتشكل من مجموعة من الأفراد تتبنى رؤية سياسية منسجمة ومتكاملة تعمل في ظل نظام قائم على نشر أفكارها ووضعها موضع التنفيذ ، وتهدف من وراء ذلك إلى كسب ثقة أكبر عدد ممكن من المواطنين على حساب غيرها وتولي السلطة أو على الأقل المشاركة في قراراتها[2]، أو هي تجمع منظم من الأشخاص متحدين في الفلسفة أو الأيديولوجية التي يسعون لتحقيقها ، مع غايتهم في الوصول إلى السلطة وممارستها[3] .

وقد اتخذت في البداية شكل التضامن بين الأفراد الذين تربطهم روابط قبلية حيث يسيطر فيها رئيس القبيلة على أفرادها، أو التضامن المبني على روابط أسرية حيث يسيطر الأب فكريا على أبنائه، ثم ظهر بعد ذلك التضامن الفكري بين مجموعات لا يربطها هذا النوع من الروابط وإنما يربطها الإقتناع بمبادئ وأهداف معينة وهذه هي الخطوة الأساسية نحو تكوين الأحزاب(...)، إذ بعد تزايد عدد الأفراد الذين يتحدون في أفكار معينة يؤدي هذا إلى إنتظامهم في تجمع واختيار جماعة من بينهم لقيادة الحزب والعمل على نشر المبادئ التي إستقروا عليها ، وبهذا تتكون الأحزاب التي يسعى كل منها إلى التأثير على الأفراد لضمهم إليه بغية الوصول إلى السلطة وتنفيذ برامجه [4].

وقد عرفت الأحزاب السياسية بجملة تعاريف أخرى منها[5] :

يعرف "جون بونوا " الحزب السياسي بأنه : " تجمع منظم بقصد المساهمة في تسيير المؤسسات والوصول إلى السلطة السياسية العليا في الدولة لتطبيق برنامجه وتحقيق مصالح أعضائه ".

ويعرف " جورج بيردو " الحزب بقوله : " هو كل تجمع من الأشخاص الذين يؤمنون ببعض الأفكار السياسية ويعملون على انتصارها وتحقيقهـــا وذلك بجمع أكبر عدد ممكـــن من المواطنين حولها والسعي للوصول إلى

---

(1) : أحمد رسلان ، المرجع السابق ، ص 187.

(2) : السعيد بوشعير ، **القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة** ، ج2 . ديوان المطبوعات الجامعية ، ط1 منقحة ومحينة، الجزائر ، 2000 ، ص 122.

(3) : Jean Gicquel , Op . Cit , p 132 .

(4) : أبو اليزيد علي المتيت ، **النظم السياسية والحريات العامة**. مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، بدون تاريخ ، ص .ص 104 ، 105.

(5) : أنظر في هذه التعاريف الأمين شريط، **الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية المقارنة**.ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1998 ، ص 242 وما بعدها.

السلطة، أو على الأقل التأثير على قرارات السلطة الحاكمة ".

أما " إبراهيم شلبي " فيعرف الحزب بأنه : " تجمع عدد من السكان حول مجموعة معينة من الأفكار " ، بينما يعرفه " عبد الحميد اسماعيل الأنصاري " بأنه " جماعة متحدة من الأفراد تسعى للفوز بالحكم بالوسائل الديمقراطية بهدف تنفيذ برنامج سياسي معين " .

ويعرفه "عاصم أحمد عجيلة " بأنه : " جماعة من الناس لهم نظام خاص وأهداف ومبادئ يلتفون حولها ويدافعون عنها ويسعون إلى تحقيقها عن طريق الوصول إلى السلطة أو الاشتراك فيها "، بينما يعرفه " إيهاب زكي " بأنه : " مجموعة منظمة تهدف إلى المشاركة في وظائف المؤسسات للوصول إلى السلطة وجعل أفكارها ومصالحها الشخصية متميزة ".

ويرى الباحثون أن تعريف الحزب يجمع خمسة معايير هي :

أ- الحزب تنظيم دائم : أي أن عمره يتجاوز عمر الأعضاء المنشئين له وهذا ما يميزه عن الفرق العرضية التي تنشأ لغرض معين وتنتهي، كما يجب أن يكون للحزب أجهزة منظمة، فبدون تنظيم لا يستطيع [الحزب] الإستمرار ولا الثبات في الجسم الإنتخابي ، ولا العمل بفعالية للوصول إلى السلطة ولا الإهتمام بتنفيذ أو إنجاز برنامج سياسي[1] .

ب- السعي للوصول إلى السلطة : لأن الهدف الأساسي من وجود الأحزاب هو التنافس فيما بينها للوصول إلى السلطة وممارستها بشكل منفرد أو بالاشتراك مع أحزاب أخرى .

ج- الحصول على الدعم الشعبي : إذ يستمد الحزب وجوده ويضمن استمراريته بالاعتماد على الدعم الشعبي وجمع أكبر عدد من المؤيدين لأفكاره وبرامجه السياسية ويتم ذلك سلميا بالإقناع مما يضمن له الحصول على أصوات الناخبين وبالتالي تحقيق أهدافه.

د- المذهب السياسي: يجب أن يكون للحزب مذهب سياسي يسعى لتطبيقه وبرنامج خاص به ينفرد عن غيره[2] .

II- <u>النظم الحزبية المختلفة</u> :

تتميز النظم الحزبية في الدول الديمقراطية بالتعدد، ولكن قد يوجد بها أيضا النظام الحزبي الثنائي:

1/ الثنائية الحزبية :

يقصد بها النظام الذي يوجد فيه حزبان كبيران ويحوز أحدهما الأغلبية المطلقة في البرلمان بحيث يمكنه أن يؤلف حكومة بمفرده دون أن يحتاج إلى التآلف الحزبي، ورغم ذلك لا ينفي هذا النظام وجود حزب ثالث

---

(1) : Jean Gicquel , Op . Cit , p 132 .

(2) : الأمين شريط ، المرجع السابق ، ص 244.

أو أكثر غير أن وجوده لا يؤثر في حيازة أحد الحزبين الكبيرين الأغلبية المطلقة في البرلمان[1].

2/ نظام تعدد الأحزاب :

وهو النظام الذي يوجد بمقتضاه أكثر من ثلاثة أحزاب كبيرة ، وفي هذا النظام يتم تشكيل الحكومة عن طريق تحالف الأحزاب حيث لا يستطيع حزب واحد الحصول على الأغلبية المطلقة [2] ، حيث تتقارب هذه الأحزاب من حيث القوة والوزن والأهمية فلا تكون لأحدها السيطرة الكاملة على السلطة[3].

أما نظام الحزب الواحد فهو نظام يسيطر فيه حزب واحد على كامل مظاهر الحياة السياسية دون منافسة من أي حزب آخر[4] ، ويعتبر هذا النظام منافي لمبادئ الديمقراطية لأنه لا يفسح المجال لحرية الرأي، والملاحظ أن الأنظمة الدكتاتورية هي التي تعتمد هذا النظام، وفي هذا النظام ينعزل الشعب عن الحكومـــــة لأن أعضاء الحزب ما هم إلا ممن يتقرب للفئة الحاكمة وممن يتمتع بالمراكز في الدولة والثروات على حساب بقية الشعب، وهم الذين يعملون على تحقيق أهداف الحاكم الدكتاتوري ولو كان ذلك على حساب الصالح العام [5].

III- <u>أنواع الأحزاب السياسية</u> :

هناك تصنيفات مختلفة للأحزاب السياسية منها :

تصنيف "جورج بيردو" : حيث صنفها إلى أحزاب الرأي والأحزاب الأيديولوجية وحزب الرأي هو حزب له مذهب سياسي أو أيديولوجي معين وثابت خاص به (...) وهو حزب مفتوح لمختلف الآراء والأشخاص من كل الطبقات على أن يكونوا متقاربين في أفكارهم يدافعون ويناضلون من أجلها.

أما الأحزاب الأيديولوجية فهي أحزاب لها أيديولوجية شاملة وفلسفة متكاملة حول العالم والإنسان بصفة كلية تتجاوز الجوانب السياسية.

تصنيف "موريس دوفرجي"[6] : صنفها إلى أحزاب شمولية وأحزاب متخصصة ينحصر نشاطها في الجوانب السياسية وأحزاب إحتكارية وهي التي لا تقبل التداول على السلطة مع أحزاب أخرى .

وهناك من يصنف الأحزاب تصنيفا آخر[7]، حيث يصنفها إلى أحزاب عقائدية–أحزاب تقوم على مصالح الطبقات– أحـــزاب تقوم على مبدأ واحد ولكن تختلف من حيث أسلوب التطبيق حيث منها المتشدد والمتساهل

---

(1)،(2) : أحمد رسلان ، المرجع السابق ، ص 188.

(3) : الأمين شريط ، المرجع السابق ، ص 267.

(4) : نفس المرجع ، ص 266.

(5) : أبو اليزيد علي المتيت ، المرجع السابق ، ص 106.

(6) : أنظر في هذين التصنيفين الأمين شريط ، المرجع السابق ، ص.ص 259 – 261 .

(7) : أنظر في هذا التصنيف أحمد شوقي الفنجري ، المرجع السابق ، ص 266 .

والوسط، وهناك من يصنفها أيضا إلى أحزاب محافظة وأحزاب إشتراكية أو إلى أحزاب أطر وأحزاب جماهير[1]، حيث تقدم أحزاب الأطر على أنها أحزاب البارزين بالمعنى السوسيولوجي، (...) أما أحزاب الجماهير فهي أحزاب المناضلين أو الناخبين (...) وهي تأخذ في إهتمامها الإنضباط[2].

الفرع الثاني : ضرورة التعددية الحزبية

إن التعددية السياسية هي المناخ الملائم لوجود التعددية الحزبية لأنها تعني وجود إطار من الحرية الفكرية والأيديولوجيـــة وليس مجرد رأي واحد وأيديولوجية واحدة مفروضة مسبقا، فـــلا بد أن يسمـــح لكل الآراء والإتجاهات السياسية والبرامج على قدم المساواة ، فحرية الشعب وسيادته تتطلب تعدد تلك الإتجاهات السياسية وحرية التعبير عنها حتى يعلم الشعب بجميع أبعادها وما لها وما عليها فيأتي اختياره حرا حقيقيا وليس مزيفا أو مفروضا[3]. وينتج عن ذلك التعددية الحزبية التي تؤدي إلى التداول السلمي للسلطة وضمان إحترام حقوق الأقلية في التعبير عن آرائها ، كما أن أغلبية اليوم قد تصبح أقلية الغد ، وهذا يؤدي إلى تغيير في الأفكار والرجال والأساليب بما يفيد الصالح العام للأمة[4] .

وتعتبر الأحزاب السياسية الطريق الموصل إلى ديمقراطية الحكم لأن الشعب سيختار من يمثله في المجالس النيابية ومن يتولى السلطة التنفيذية ، حيث تقوم الأحزاب السياسية بالتعبير عن آرائها وعرض برامجها الإنتخابية ومشاريعها وخوض المعركة لكسب التأييد الشعبي ، حتى إذا فاز أحدها بالأغلبية حصل على أكثر المقاعد في المجالس النيابية [5]، لهذا يتنامى دور الأحزاب في الأنظمة الديمقراطية لأنها تلعب دور الوسيط بين الناخبين والمنتخبين من خلال توعية الجماهير حول السياسة التي تتبعها السلطة الحاكمة ، وتقوم بتوضيح أيديولوجيتها للشعب وتقترح برامجها لتحسين الأوضاع قصد حشد الرأي العام لصالحها ومن ثم الفوز بالإنتخابات والوصول إلى السلطة ، ولكن إستمرارها في الحكم سيكون مقترن بمدى تعبيرها عن مشاعر وآمال منتخبيها مما يعزز قاعدتها ويضمن بقاءها ويدعم نجاحها وينمي ويطور أيديولوجيتها بما يتماشى والتطور[6] .

---

(1) : أنظر السعيد بوشعير ، المرجع السابق ، ص . ص 123 ، 124 ، وحسين قرنفل ، المرجع السابق ، ص 179 .

(2) : Jean Gicquel , Op . Cit , p 132 .

(3) : محمد رفعت عبد الوهاب ، المرجع السابق ، ص 187 .

(4) : نفس المرجع ، ص 192 .

(5) : أنظر في هذا المعنى أبو اليزيد على المتيت ، المرجع السابق ، ص 105 .

(6) : السعيد بوشعير ، المرجع السابق ، ص 127 .

ولهذا يكاد يجمع الفقه أنه لا ديمقراطية دون أحزاب سياسية ، فهي أساس كل حياة ديمقراطية في الوقت الحاضر، إذ عن طريقها يتم الإعتراف والتعبير عن مختلف الإتجاهات السياسية في الدولة وبفضلها يتم تكوين الرأي العام الذي يؤدي إلى مشاركة المواطنين في الشؤون العامة وبالتالي تعتبر واسطة المواطنين المباشرة لممارسة السيادة في الدولة[1].

ولكن نظرا لأن التعددية الحزبية قد تؤدي دورا ايجابيا ، كما قد تؤدي أدوار سلبية إذ قد تنتهي إلى الصراع العنيف والدموي، أو إلى عدم الإستقرار السياسي وتهديد الوحدة الوطنية ، لهذا انقسم رجال السياسة والقانون بين مؤيد ومعارض لوجود هذه التنظيمات :

1/الإتجاه المعارض للتعددية الحزبية :

يرى هذا الإتجاه أن الأحزاب السياسية تؤدي إلى العديد من السلبيات والمساوىء :

– لا تعدو أن تكون تنظيمات تساهم في زعزعة الوحدة الوطنية باعتبارها تدعو إلى التنافس والتناحر وبث روح الإنقسام بين المواطنين .

– تؤثر على الرأي العام وتشوهه بمعارضاتها المستمرة حتى لا يكون له القدرة على التعبير الحر .

– تعمل على تحقيق الصالح الخاص وتغييب الصالح العام .

– قد تقوم على أيديولوجية معينة مستوحاة من خارج الثقافة الوطنية فتتحول بذلك إلى تنظيمات موجهة من جهات خارجية قد تعمل ضد مصلحة الوطن.

– بمجرد توليها السلطة تصادر الوعود والمشاريع التي اقترحتها وتتحول إلى أحزاب دكتاتورية قد تستعمل أي وسيلة للبقاء في السلطة.

– يؤدي تعدد الأحزاب إلى عدم الإستقرار الوزاري وذلك بسبب عدم قدرة حزب واحد على تشكيل الحكومة مما يؤدي إلى تشكيل حكومات إئتلافية ترتبط حياتها بفرص إستمرار التآلف الحزبي، وهي فرص ضئيلة بسبب التنافس والصراع الحزبي[2] .

– لا تسعى سوى للنقد والمعارضة التي لا تحمل أهدافا جدية أو رؤى واضحة للتغيير.

2/ الإتجاه المؤيد للتعددية الحزبية :

يرى هذا الإتجاه أن التعددية الحزبية تحقق مزايا عديدة منها :

- تعطي الفرصة للمواطنين للإختيار بين برامج وسياسات مختلفة .
- نظام التعدد يسمح بتحديد مسؤولية السياسة العامة حيث تكون كل حكومة مسؤولة عن الأعمال والسياسات التي باشرتها خلال فترة توليها الحكم[3].

---

(1) : الأمين شريط ، المرجع السابق ، ص 247 .

(2)،(3) : أحمد رسلان ، المرجع السابق ، ص 192 .

- تشكل الأحزاب السياسية مدارس للتكوين والتثقيف يتخرج منها رجال السياسة وإطارات الأمة المحنكين والقادرين على قيادة البلاد[1] .
- الرقابة المستمرة على الحكومة بما يجعل هذه الأخيرة لا تحيد عن الصالح العام .
- التغيير السلمي للحكومة إذ أن وجود أحزاب منظمة لها برامج واضحة وسياسات إصلاحية معينة يعطي فرصة للمواطنين بالتحول عن السياسة الحكومية واعتناق برامج المعارضة إذا رأوا فيها بديلا أفضل ، مع كفالة أن يتم هذا التحول سلميا عن طريق الإنتخاب وهذه أهم سمات النظام الديمقراطي .
- تكوين رأي عام ناضج نظرا لوجود أكثر من رأي ووجهة نظر على الساحة السياسية .
- إدماج المواطن في الحياة السياسية وجذبه للإهتمام بالشؤون العامة .
- تحسين الآداء السياسي ذلك أن التنافس بين الأحزاب يجعل كل حزب سواء كان في الحكم أو في المعارضة يسعى إلى كسب التأييد الشعبي وهذا يجعله يحسن نشاطه ويرقي برامجه .
- التحاور مع السلطة السياسية إذ يمكن من خلال التعددية إتاحة فرصة للحوار الدائم والمستمر مع السلطة للتعرف على مختلف القضايا المطروحة للمناقشة على الصعيد السياسي والإجتماعي والإقتصادي وبالتالي المشاركة الفعلية والفعالة في ممارسة السيادة[2] .

لهذا كله فقد أخذت الديمقراطية بنظام الأحزاب السياسية باعتباره ضرورة واقعية للتعبير عن إختلاف الرأي[3] .

المطلب الثاني
التعددية الحزبية في الإسلام

ظهرت الإتجاهات الحزبية في الإسلام عند أول حالة شغور لمنصب الخليفة عقب وفاة الرسول (ص)، حيث تنافس الأنصار والمهاجرون على الوصول إلى السلطة، فأراد الأنصار الخلافة لهم ، ورأى المهاجرون أنهم أحق بها فكانت تلك النقاشات المطولة بين أنصار الحزبين في سقيفة بني ساعدة .

غير أن حصول الفتنة في عهد عثمان رضي الله عنه عمق هذه الإتجاهات الحزبية وزادها تفرعا ، ولكن نتيجة للصراع الدموي الذي ثار حول السلطة في ذلك العهد فقد حادت هذه الإتجاهات الحزبية عن مسارها السلمي، ولهذا إتجه فريق من الفقهاء إلى نبذ التعددية الحزبية والنظر إليها بمنظار الريبة والحذر، ورغم ذلك فهناك اتجاه مؤيد يرى فيها أمرا مشروعا بل مطلوبا في نظام حكم شوري .

---

(1) : الأمين شريط ، المرجع السابق ، ص 249 .

(2) : نفس المرجع ، ص 250 .

(3) : أحمد رسلان ، المرجع السابق ، ص 193 .

الفرع الأول : نظام الأحزاب السياسية بين مؤيد ومعارض

يطرح الفقهاء اليوم قضية الأحزاب السياسية وموقف الإسلام منها في رأيين متضادين أحدهما مؤيد والآخر معارض :

I- <u>الرأي الأول</u> :

يرى أن الإسلام يرفض هذا النظام أو على الأقل لا يحبذه ، ولهذا الفريق حججه وأدلته في ذلك[1] :

1/ نصوص القرآن والسنة فيها من الآيات والأحاديث والسور ما يحذر من الفرقة والإختلاف لقوله تعالى : **<< واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا >>**[2] .

وقوله تعالى : **<< إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء >>**[3] .

و كذلك قوله عز وجل << **وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا إن الله مع الصابرين >>**[4] .وقوله (ص) << **يد الله مع الجماعة >>** .

ويرى فريق من الباحثين الإسلاميين أن هناك فرقا كبيرا بين كلمة المشورة والنصيحة والرأي والمعارضة في العصر الحديث هذه التي ينظرون إليها على أنها هدامة لا تهدف سوى لتعطيل كل مشروع والنقد والوقوف في وجه أي رأي أو قرار[5] ، لا تبتغي من ذلك سوى عرقلة المشاريع الحكومية ، والنقد الهدام الذي يفسد العلاقة بين السلطة والمعارضة ويؤدي إلى التشويش على الرأي العام .

2/ كل الأمة من حاكم ومحكومين لهم مبدأ واحد وهم يسعون لأجله ، كما تجمعهم عقيدة واحدة هي عقيدة التوحيد ، ودين واحد هو الإسلام ، فلماذا الفرقة بينهم والإختلاف الذي لاداع منه أساسا .

3/ تعدد الأحزاب ليس سوى سبيل للمعارضة من أجل المعارضة وإضعاف الحكومة تمهيدا لإسقاطها والوصول إلى الحكم لجني المكاسب .

ولكن الإتجاه المعارض لهذا الرأي يرد على هذه الحجج بما يلي :

1- يؤكد أن الإسلام كفل حرية الرأي وحق المعارضة والإختلاف لقوله (ص) : **<< إختلاف أمتي رحمة >>**، ثم يحاول أنصار هذا الإتجاه الجمع بين النصوص المتعارضة فيؤكدون أن الإختلاف المنهي عنه

---

(1) : أنظر في جملة هذه الأدلة عبد الحميد اسماعيل الأنصاري ، الشورى وأثرها في الديمقراطية ، المرجع السابق ، ص431 وما بعدها .

(2) : الآية 103 سورة آل عمران .

(3) : الآية 159 سورة الأنعام .

(4) : الآية 46 سورة الأنفال .

(5) : أحمد شوقي الفنجري ، المرجع السابق ، ص 257 .

هو الإختلاف في صلب العقيدة والأصول القطعية، أما الإختلاف في فروع المسائل فمشروع بل هو دليل الحيوية والخصوبة الفكرية والتطور وإلا لو منع ذلك لكان معنى ذلك الجمود والسلبية[1]. ثم إن الإختلاف لا يشكل خطورة على الوحدة لأنه حتى في مراحل الأزمات تلجأ الأحزاب إلى الإئتلاف الحكومي الذي يجنبها عدم الإستقرار السياسي .

2- لأي نظام في أي دولة الحق في منع الأحزاب الخطيرة أو المخالفة للنظام العام من أن تنشط أو تمارس نشاطا سياسيا له خطورته على وحدتها ، ولها أن تمنع أنواعا معينة من الأحزاب التي قد تحمل في عقيدتها أو أهدافها ما يعارض عقيدة الدولة كما لو كانت هذه الأحزاب تعمل ضد الإسلام وتنافي في سياستها وبرامجها نصوصه الصريحة القطعية ، أو كما لو كانت أهدافها تمزيق الوحدة الوطنية ، أو كانت قائمة على العنف.... إلخ .

3- وجود أصل جامع لا يتنافى مع تفرعه إلى فروع مختلفة ، فالمبدأ الواحد لا يمنع الإختلاف في التفاصيل والوسائل التنفيذية[2] ، وهذا رد على أن المسلمين تجمعهم عقيدة واحدة ومبدأ واحد وبالتالي لا داعي للفرقة، إذ أن الوحدة هي متحققة في الأصل الجامع الذي يجمع أفراد الأمة الإسلامية ، ولكن هذا الأصل يتفرع لفروع مختلفة هي مسائل الإجتهاد والرأي ، واختلاف وجهات النظر حول الوسائل والطرق والبرامج التي تسعى لخدمة هذا الأصل . ثم إن الذي جعلنا نتقبل الإختلاف في المسائل الفقهية الدينية، والذي كان ثمرته المذاهب الفقهية الأربعة الكبرى ، يجعلنا لا نجد حرجا أيضا في أن نقبل وجود اتجاهات سياسية مختلفة في أمورنا الدنيوية ، يكون لها وجهات نظرها في مسائل الحكم وخدمة الشؤون العامة .

4- التنافس للوصول إلى الحكم هو أمر مشروع ، فقد تنافس الصحابة على ذلك بعد وفاة الرسول (ص) ، ولنا وقفة في ذلك عند الحديث عن الإتجاهات الحزبية في عهد الخلفاء الراشدين ، خاصة وأنهم كانوا يسعون للوصول إلى الحكم بطرق سلمية كانت تتم بالترشيح " البيعة الخاصة " ثم البيعة العامة في جو من حرية الرأي واحترام الرأي الآخر ، إلا ما كان من الفتنة التي حصلت في عهد سيدنا عثمان – رضي الله عنه – ثم ما حصل بعد تولي سيدنا علي – رضي الله عنه – الخلافة ، ولنا وقفة مع تفاصيل ووقائع ذلك لاحقا .

5- القول بأن المعارضة هي لذات المعارضة فقط والوقوف في وجه أي مشروع لتعطيله هو أمر فيه الكثير من الإجحاف ، لأن الدولة في الإسلام تقوم على الوازع الديني والخلقي وحسن الظن بالآخر ، وأما بواطن الناس وما يضمرون فهذا لا يستطيع أحد أن يطلع عليه وكثيرا ما كان بعض المنافقين يعارضون الرسول بجارح الكلام تحت إسم حرية الرأي التي كفلها الإسلام ، وهم لا يقصدون إلا الهدم والتشكيك ، فـكان (ص)

---

(1) : أحمد شوقي الفنجري ، المرجع السابق ، ص 431 .

(2) : نفس المرجع ، ص 432 .

ينهى الصحابة عن التعرض لهم أو إسكاتهم ويقول (ص) : **<< إني لم أومر أن أنقب قلوب الناس أو أشق بطونهم >>**[1] .

II- <u>الرأي الثاني</u> :

يرى أن الإسلام يسمح بتعدد الأحزاب طالما كانت هذه الأحزاب ملتزمة بأحكام الشريعة الإسلامية، ولهم في ذلك حججهم وأدلتهم :

1/ مبدأ الشورى الذي يوجبه الله سبحانه وتعالى على الحاكم والمحكوم سيؤدي بالضرورة إلى تبادل الرأي، وهذا يعني وجود الرأي والرأي المخالف ، وإذا كان الأمر في عهد الرسول أو الخلفاء الراشدين كان يتم على نحو بسيط يتفق مع البيئة التي كانت سائدة فإن تعقيدات الحياة المعاصرة واتساع الدولة وزيادة عدد السكان يتطلب إبداء الرأي الآخر في صورة منظمة وجادة وهادفة ، ويصعب ذلك دون تنظيمات سياسية لها من الإمكانيات والوسائل ما تقدر به على التعبير عن الرأي ونشره وحمايته وايصاله إلى أعلى المستويات[2] .

2/ الحزب المنظم أقدر على المعارضة نظرا لتنظيمه ، وقيامه على الجهود الجماعية وهو أقدر على سحب الثقة من الحكومة[3] .

3/ للجهاز الحزبي عادة لجان علمية وفنية ، لذا فهو أقدر من الأفراد على دراسة المشاكل المعقدة وابداء الرأي فيها[4] .

4/ لا قيمة لمبدأ حرية الراي والأمر بالمعروف ، ولا ضمان دون الإعتراف بحق تكوين أحزاب سياسية معارضة لا تخرج في أهدافها وأسلوب عملها عن الأصول المتفق عليها في الشريعة[5] .

5/ النظام الحزبي يضمن امكانية التغيير في السلطة سلميا بانتقال الحكم من الحزب الحاكم إلى الحزب المعارض دون ثورة أو فتنة ، بل ما على المحكوم إذا شعر بجور أو انحراف إلا أن يتحول بمشاعره وتأييده إلى الحزب المعارض للسلطة[6] .

6/ الإختلاف بين الناس فطرة فطرهم الله عليها لقوله تعالى **<< ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين>>**، فالإختلاف أصل في البشرية لحكمة أرادها الله سبحانه وتعالى،ولو أنه أرادهم على رأي واحد لجعلهم كذلك،ثم إن هذا الإختلاف لا يمنع من وجود أحزاب متحدة العقيدة ذات سياسات وبرامج مختلفة

---

(1) : أحمد شوقي الفنجري ، المرجع السابق ، ص 259 .

(2) : عبد الحميد اسماعيل الأنصاري ، الشورى وأثرها في الديمقراطية ، المرجع السابق ، ص 434 .

(3)،(4) : أحمد شوقي الفنجري ، المرجع السابق ، ص 244.

(5) : فاروق عبد السلام ، **الإسلام والأحزاب السياسية** ، 1978 ، ص 44 نقلا عن عبد الحميد اسماعيل الأنصاري ، الشورى وأثرها في الديمقراطية ، المرجع السابق ، ص 435 .

(6) : عبد الحميد اسماعيل الأنصاري ، الشورى وأثرها في الديمقراطية ، المرجع السابق ، ص 436 .

7/ تنافس الأنصار والمهاجرين يوم اجتماع سقيفة بني ساعدة على منصب الخلافة وانتهاء الأمر بترشيح أبو بكر دليل عملي من أعمال الصحابة على وجود هذا الإختلاف في أمور السياسة، وأنه أمر مشروع إن لم يحد عن الطريق السلمي ، والأحزاب السياسية الحديثة تسعى عن طريق برامجها وأنصارها للوصول إلى الحكم عن طريق إقناع أكبر عدد من الناخبين بأنها أحق وأجدر من غيرها بالحكم .

8/ الأحزاب السياسية تعمل على توعية الجماهير وتنشئة القادة السياسيين القادرين على إدارة الحكم بحنكة ومواجهة المواقف الصعبة والأزمات وإيجاد الحلول الأكثر مناسبة والمحافظة على الإستقرار السياسي وبالتالي وحدة الأمة، كما أن الجماهير بفضل جهود الأحزاب ستكون على وعي أكثر واهتمام أكبر بالشؤون العامة ومقدرة على إختيار الأنسب، ودمجها أكثر في الحياة السياسية وهذا أمر مطلوب في الشرع الإسلامي.

9/ ما يقال عن تفكير المعارضة ليس له أصل في القرآن لقوله عز وجل : **<< لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي >>**، وقوله عز وجل : **<< من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر >>**. وقوله عز وجل: **<< كل نفس بما كسبت رهينة >>** ، وقوله **<< فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا >>.**

أما ما وجد من أحاديث نبوية في هذا الموضوع فإن منها الموضوعة ، ومنها الصحيح ولكن أسيء فهمه، ومثال ذلك حديث الفرقة الناجية وأثره على أزمة الحرية والديمقراطية[1] وهذا نصه : **<< ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة>>** ثم جاء في نهاية الحديث ثلاث صيغ تتراوح بين العموم والخصوص منها: **<<وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة>>**. وهي أقلها خطورة لأنها تقرر فقط الخلاف بين وجهات النظر كواقعة دون تخصيص أو إدانة ، أي صدور حكم عليها بالصواب أو الخطأ ، والثانية **<< وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة تزيد عليهم ملة ، كلها في النار إلا واحدة >>** وهي أكثر خطورة(...) وتحكم على الفرق بالصواب أو الخطأ وتعين هلاك الفرق كلها وضلالها، ولا تستثني إلا واحدة دون تعيين، فتوجه الأذهان إلى تعدد الأخطاء ووحدة الصواب وتدني كل الإجتهادات في الرأي باستثناء واحد فحسب والثالثة **<< ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة هي ما أنا عليه وأصحابي>>** .

وفي رواية أخرى **<< هي الجماعة >>** وهي أكثر الصيغ خطورة لأنها تقرر واقع وتصدر حكما، ثم تخصص الحكم وتعين الفرقة الناجية وهي فرقة بعينها .

ولكن هذا الحديث قد استغل من الناحية السياسية بدعوى أن الفرقة الناجية هي حزب الحكومة، أما غيرها من المعارضة فهي فرق ضالة "وقد بدأ في هذا التفسير منذ الدولة الأموية حيث طلبت البيعة ليزيد وكفرت المعارضة واستمر ذلك حتى الآن "[2] ، إذن فقد إستغل ذلك إستغلالا سلبيا فمن ذا الذي سيحدد الفرقة الناجية ويعين الفرق الضالة .

---

(1) : أنظر في روايات الحديث والتعقيب عليها سلسلة المستقبل العربي ، المرجع السابق ، ص.ص 181 ، 182.

(2) : نفس المرجع ، ص 182.

لقد أعطى هذا الحديث وأمثاله السلطة السياسية ما تريده من شرعية مفقودة(..)أعطاها الأمان والإطمئنان ومن ثم إطمأنت إلى أن كل مخالفة في الرأي هي خروج على السلطة ، وأن كل تفسير معارض هو خروج على الدولة[1]، وبذلك سحب البساطة من تحت المعارضة وأصبح ينظر إليها على أنها غير مشروعة .

10/ من مبادئ نظام الحكم في الإسلام الحرية بجميع أشكالها ، والمعارضة ما هي إلا نتيجة طبيعية لها ومن مستلزماتها ، كما أن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر له دور في وجود المعارضة ، لقوله تعالى : **<< كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر >>** وبهذا المبدأ يحس الحاكم أنه مراقب من كل فرد من أفراد الأمة [1]. وحتى يشيع الله سبحانه وتعالى روح الإهتمام بأمر الأمة قال : **<< ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون >>.**

فإذا كان نقد الحكام مستحيلا على الناس كافة ، فلا بد من أن تكون منهم فئة تهتم بهذا الأمر الخطير في حياة الأمم [2] .لأجل هذا كله تبرز أهمية المعارضة المنظمة في وقتنا الحاضر لأنها داع للإستقرار كما تهدف إلى الرقي بمستوى الوعي السياسي ، فمن المعروف في عصرنا هذا أن الأسلوب العلمي لدراسة المسائل العميقة والقرارات الخطيرة هي أن يتولى أحد الأطراف شرح فوائدها، ثم يتولى الطرف الآخر شرح مضارها[3] .

يمكن بعد سرد هذه الحجج والأدلة أن نقول أنه يمكن أن توجد في ظل الدولة الإسلامية إتجاهات سياسية مختلفة تتراوح بين اتجاه متشدد محافظ، وآخر يميل إلى اليسر والتساهل ، وثالث يميل إلى الوسطية، فلن يضر الإسلام أن تكون فيه فئات من المسلمين تتراوح بين اليسر والشدة في الله ، فالشدة في الله حق واللين في الله حق (...) واختلاف المسلمين في الحق رحمة ، وهذا هو رسول الله (ص) يقول : **<< إن الله ليلين قلوب أقوام فيه حتى تكون ألين من اللين وإن الله ليشدن قلوب أقوام فيه حتى تكون أشد من الحجارة ، مثلك ياأبا بكر مثل ميكائيل ينزل بالرحمة ومثلك في الأنبياء مثل ابراهيم حيث يقول : فمن تبعني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم ، ومثلك يا عمر في الملائكة مثل جبريل نزل بالشدة والبأس والنقمة على أعداء الله ومثلك في الأنبياء مثل نوح إذ قال : رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا >>** [4] .

ورغم ما يذكر في ذم الأحزاب السياسية للفتنة التي حصلت في عهد عثمان الذي رغم أنه كان رقيق القلب زاهدا إلا أنه كان فيه ضعف نحو أقاربه يحابيهم بالمناصب ويتسامح نحو أخطائهم، فكان ذلك كافيـــــا

---

(1) : سلسلة كتب المستقبل العربي ، المرجع السابق ، ص.ص 183 ، 184.

(2) : ظافر القاسمي ، المرجع السابق ، ص 101.

(3) : نفس المرجع ، ص 102.

(4) : أحمد شوقي الفنجري ، المرجع السابق ، ص 259.

(5) : نفس المرجع ، ص.ص 275 ، 276 .

لنشر الفساد والإستبداد في أرجاء الدولة، إلا أنه يمكن القول أن الذي يضمن العودة لطريق الحق في مثل هذا الظرف هو وجود جهاز حزبي معارض وآخر مؤيد معترف بهما(...) ووجود سلطة شعبية عليا يمكن اللجوء إليها (...) وهكذا نرى أن الطريق الوحيد لضمان الحريات في عصرنا هو طريق الأحزاب (...) وليس ضروريا أن تنقل الصورة الحزبية الموجودة في الغرب لبلادنا كما هي دون تغيير ولكن من الممكن بشيء من الدراسة والتنظيم والإخلاص أن نخرج بصورة جديدة تتفق مع مبادئ الإسلام، وتضمن سير العدالة والحرية والديمقراطية في ظله[1] .

الفرع الثاني: الحزبية السياسية في عهد الخلفاء الراشدين

تعني الحزبية السياسية قيام تكتل يضم جماعة من الناس لهم مصالح متقاربة، وأفكار متنافسة ولهم غايات موحدة ناجمة عن وضع موحد [2].

كما تعرف بأنها كل تجمع من الأشخاص الذين يؤمنون ببعض الأفكار السياسية ويعملون على انتصارها وتحقيقها ، وذلك بجمع أكبر عدد ممكن من المواطنين حولها ، والسعي للوصول إلى السلطة أو على الأقل التأثير على قرارات السلطة الحاكمة [3].

وهي بهذا المعنى لم تكن موجودة في عهد الرسول (ص) حيث كان المسلمون تحت لواء وطاعة النبي وكان قوله هو القول الفصل في جميع المسائل الدينية والاجتماعية والتشريعية ، وإليه يرجعون إذا حصل خلاف بينهم ، ولهذا لم يكن من مجال لنشوء فرق واتجاهات حزبية مختلفة ، ولم ينشأ الخلاف بين المسلمين إلا بعد وفاة الرسول وفي ذلك يقول (ص) **:<< ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل تفترق بنو إسرائيل على اثنين وسبعين ملة، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة تزيد عليهم ملة، كلهم في النار إلا واحدة >>.**

ورغم ذلك يمكن القول أنه كانت هناك معارضة فردية في عهده (ص) كالتي كانت من عمر قبل صلح الحديبية ، حيث كان من بين أحكام هذا الصلح : " أنه من أتى محمدا من قريش بغير إذن وليه رده عليهم ، ومن جاء قريشا ممن مع محمد لم يردوه عليه خلال عشر سنين" ، وقد عرف عمر بهذا الشرط قبل كتابة المعاهدة ، قال ابن هشام : " فلما التأم الأمر ، ولم يبق إلا الكتاب وثب عمر بن الخطاب فأتى أبا بكر فقال :

---

(1) : أحمد شوقي الفنجري ، المرجع السابق ، ص 274 .

(2) : فاطمة جمعة، **الإتجاهات الحزبية في الإسلام منذ عهد الرسول حتى عصر بني أمية**. دار الفكر العربي، بيروت 1993، ص 63 .

(3) : أنظر الأمين شريط، المرجع السابق ، ص 242 .

أليس برسول الله ؟ قال : بلى ، قال : ألسنا بالمسلمين ؟ قال : بلى قال : أو ليسوا بالمشركين ؟ قال : بلى، قال : فعلام نعطي الدنية في ديننا ؟ قال أبو بكر : الزم غرزه فإني أشهد أنه رسول الله ، قال عمر: وأنا أشهد أنه رسول الله "، ثم أتى رسول الله (ص) فقال : **<< يا رسول الله ألست برسول الله، قال : بلى، قال: أولسنا بالمسلمين ؟ قال : بلى ، قال : أو ليسوا بالمشركين قال : بلى، قال : فعلام نعطي الدنية في ديننا ؟ قال: أنا عبد الله ورسوله لن أخالف أمره، ولن يضيعني >>**[1]، وبعد هذه المعارضة من عمر وما سمعه من رسول الله ، وبأن رأي عمر لم يكن الصواب روي عنه أنه قال : مازلت أتصدق وأصوم وأصلي وأعتق من الذي صنعت يومئذ مخافة كلامي الذي تكلمت به حتى رجوت أن يكون خيرا[2] ، وبذلك فإن الأحزاب لم توجد في عهد الرسول، بل كان أول تحزب للمسلمين عند الإختلاف في أمر الخلافة عقب وفاة الرسول ، فكان أول نزاع بينهم حول مسألة الخلافة ، وكانت من أعظم العوامل على الإطلاق في ظهور الأحزاب السياسية في ذلك الحين ، ومن ثم في نشوء الفرق الإسلامية[3] .

فأول حركة سياسية بعد وفاة الرسول كانت مبادرة الأنصار من الأوس والخزرج إلى عقد إجتماع في سقيفة بني ساعدة، وقد أرادوا أن يكون الأمر لسعد بن عبادة الأنصاري الخزرجى، ولما علم عمر بن الخطاب أخبر أبا بكر واصطحبا أبا عبيدة بن الجراح واتجها إلى حيث الإجتماع، وهناك كان التنافس على السلطة، حيث كان إجتماع السقيفة لإختيار الخليفة إجتماعا شبه حزبي يعبر عن مفهوم الفكر السياسي الإسلامي[4]. وفي هذه الفترة ظهرت على الساحة السياسية ثلاثة أحزاب لكل منها وجهة نظر فيمن يخلف الرسول هي : فرقة الأنصار– فرقة المهاجرين– فرقة الشيعة .

أما الحزب الأول وهو حزب الأنصار فقد طلب أعضاؤه السلطان لأنهم أحسوا بأنهم سيضطهدون بعد الرسول لما سمعوه منه عند وفاته إذ قال :**<< ستلقون بعدي أثرة فاصبروا حتى تلقوني على الحوض>>**[5]، وكذا وصيته (ص) للمهاجرين بالأنصار قال : **<< أما بعد يا معشر المهاجرين استوصوا بالأنصار خيرا، فإن الناس يزيدون وإن الأنصار على هيأتها لا تزيد وإنهم كانوا عيبتي التي أويت إليها ، فأحسنوا إلى محسنهم وتجاوزا عن مسيئهم >>**[6]. فلما خاف الأنصار على مكانتهم في الدولة رغبوا في السلطان ، وكان موقف سعد بن عبادة الراغب في الإمارة، وكان هذا السبب الأول لظهور حزب الأنصار، وكان مما إحتج به أعضاء هذا الحزب لحقهم في الخلافة [7] .

---

(1) : ظافر القاسمي ، المرجع السابق ، ص.ص 104 ، 105 .

(2) : أبو بكر جابر الجزائري ، المرجع السابق ، ص 224.

(3) : فاطمة جمعة ، المرجع السابق ، ص.ص 83 ، 84.

(4) : محمد الجوهري حمد الجوهري ، النظام السياسي الإسلامي والفكر الليبرالي ، المرجع السابق ، ص 104 .

(5)،(6) : رواه البخاري في صحيحه.

(7) : فاطمة جمعة ، المرجع السابق ، ص 67.

ولكن المهاجرين عارضوا حججهم مستندين إلى قوله (ص): **<< الأئمة من قريش ما حكموا فعدلوا ، وما وعدوا فوفوا، وما استرحموا فرحموا >>** ثم بويع أبو بكر، وتصف " فاطمة جمعة " بشير بن سعد لما قام مبايعا لأبي بكر أن ذلك كان بدافع الحسد لسعد بن عبادة المنافس لأبي بكر على الخلافة، حيث قال بشير: " يا معشر الأنصارإنا والله لئن كنا أولي فضيلة في جهاد المشركين ، وسابقة في هذا الدين ما أردنا به إلا رضا ربنا وطاعة نبينا والكدح لأنفسنا ، فما ينبغي لنا أن نستطيل على الناس لذلك ولا نبتغي من الدنيا عرضا ، فإن الله ولي المنة علينا بذلك، إلا أن محمدا (ص) من قريش ، وقومه أحق به وأولى. وأيم الله لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبدا فاتقوا الله ولا تخالفوهم ولا تنازعوهم ".

ولكني أرى أن ليس لنا أن نقول هذا في خير جيل وهو جيل الصحابة ، الذين شبوا على صفاء النفس وحسن الإختلاف في الرأي ، فهم خريجو المدرسة المحمدية ولا يمكن أن تسيرهم الأحقاد والصراع على السلطة ، وليس في مقولة بشير ما يوحي بالحقد ، بل على العكس لقد وصف كل طائفة بما ينبغي لها وختم حديثه بالدعوة إلى عدم الفرقة والخلاف.

وبعد أخذ ورد بويع أبو بكر بالأغلبية وتولى الخلافة ، وما غاب عنه عامل الخوف الذي دب في نفوس الأنصار فأشار في خطبته التي أعقبت البيعة إلى ما يقتلع هذا الوهم من أنفسهم ويبعث الأمن والطمأنينة في نفوسهم إذ قال : " وأنتم يا معشر الأنصار من لا ينكر فضلهم في الدين ولا سابقتهم العظيمة في الإسلام، رضيكم الله أنصارا لدينه ورسوله، وجعل إليكم هجرته ، وفيكم جلة أزواجه وأصحابه ، فليس بعد المهاجرين الأولين عندنا أحد بمنزلتكم ، فنحن الأمراء وأنتم الوزراء لا تفتاتون بمشورة ، ولا تقض دونكم الأمور" .

أما الحزب الثاني فهو حزب المهاجرين الذين كانت الخلافة منهم وقد كانت حجتهم في ذلك " أن النبي لم ينص على خليفة بعينه ، وأنه جعل الأمر إلى الأمة تختار لنفسها من رضيته، واعتل قوم منهم برواية ذكروها أن رسول الله (ص) أمر أبا بكر في ليلته التي توفي فيها بالصلاة بأصحابه فجعلوا ذلك الدليل على استحقاقه إياه وقالوا، رضيه النبي (ص) لأمر ديننا ورضيناه لأمر دنيانا وأوجبوا له الخلافة بذلك". وقد إحتج أبو بكر (حزب المهاجرين) على الأنصار بقوله : " فهم [يعني المهاجرين] أول من عبد الله في الأرض وآمن بالله وبالرسول، وهم أولياؤه وعشيرته، وأحق الناس بهذا الأمر من بعده، ولا ينازعهم في ذلك إلا ظالم "، ثم قال عمر مدافعا عن حق قريش في الخلافة : " من ذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته ، ونحن أولياؤه وعشيرته إلا مدل بباطل، أو متجانف لإثم ومتورط في هلكة " ، كما رد عمر إقتراح الحباب بن المنذر بأن يكون من الأنصار أمير ومن المهاجرين أمير بقوله : " هيهات لا يجتمع اثنان في قرن ، والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم ونبيها من غيركم، ولكن العرب لا تمنع أو تولي أمرها من كانت النبوة فيهم وولي أمورهم منهم، ولنا بذلك على من أبى من العرب الحجة الظاهرة والسلطان المبين "، وكان من نتيجة هذه

المناظرة السياسية المثيرة أن سكتت الأنصار عن دعواها لرواية أبي بكر عن النبي (ص) أن الأئمة من قريش[1] .

وقد إتخذ الجدل بين حزبي المهاجرين والأنصار في السقيفة صبغة سياسية لا صبغة دينية ويلاحظ هذا جليا في قول عمر بن الخطاب المتكلم بلسان حزب المهاجرين حين قال : " من ذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته " وكذلك قول الحباب بن المنذر المتكلم بلسان حزب الأنصار : " املكوا أيديكم ولا تسمعوا مقالة هذا (يعني عمر) وأصحابه فيذهبوا بنصيبكم من هذا الأمر" [2] .

أما الحزب الثالث فهو الحزب الهاشمي وهم فرقة علي بن أبي طالب ، وكانوا يرون أن الخلافة حق للهاشميين وتحديدا لعلي بن أبي طالب ، ولكن أمر الخلافة قد قرر دونهم في سقيفة بني ساعدة حيث فوجئوا بمبايعة أبي بكر.

وتروي الكتب أن بيعة علي لأبي بكر قد تأخرت بعض الوقت بسبب سوء العلاقة التي نشأت بين فاطمة وأبي بكر بشأن ميراثها من فدك وخيبر وذلك حيث ذكر أبو بكر ما سمعه عن الرسول (ص) : **<< لا نورث ما تركنا فهو صدقة إنما يأكل آل محمد في هذا المال...فهجرته فاطمة فلم تكمله في ذلك حتى ماتت >>**[3].

1/ <u>الأحزاب في عهد أبي بكر</u> :

لما تولى أبو بكر الخلافة خطب في الناس قائلا : " إن أحسنت فأعينوني ، وإن أسأت فقوموني " ، وإن هذه لدعوة متميزة للمعارضة البناءة الهادفة التي تبتغي الصلاح لا الطمع في السلطة والتناحر على تحقيق الصالح الخاص[4]، وإنها لتمهيد لقبول الآخر وسماع الرأي المخالف في جو من الحرية المسؤولة والتعاون بين الحاكم والمحكوم وهي إعلان في ذات الوقت بقبول المعارضة التي لا تعني الوقوف في وجه كل ما تفعله الأكثرية الحاكمة وإنما تعني المراقبة (...) هذه المراقبة قد تؤدي إلى تصحيح ونقد وتوجيه ، وربما تعدى ذلك إلى اللوم ، ويترتب على هذا إما منح الثقة إلى الأكثرية الحاكمة أو حجبها عنها[5] وهذا هو المفهوم الحديث للمعارضة ، وهو ليس ببعيد عما جاء في خطبة أبي بكر .

و قد كان لأبي بكر وقفة أخرى مع المعارضة والأحزاب السياسية في حروب الردة وهي الأزمة السياسية التي واجهته مباشرة عقب مبايعته، والتي هددت كيان الدولة الإسلامية ، ورغم أن الردة كانت لها جوانب دينية حيث كان أكثر المرتدين الذين إرتدوا في عهد الصحابة إنما ارتدوا بإسقاط وجوب الزكاة، و هم

---

(1)،(2) : فاطمة جمعة ، مرجع سابق ، ص. 70.

(3) : نفس المرجع ، ص 75.

(4) : ظافر القاسمي ، المرجع السابق ، ص. 105.

(5) : نفس المرجع ، ص. 100.

المرتدون من بني كندة وتميم ، وآخرون ارتدوا وكفروا من وجهين أحدهما إسقاط الزكاة والثاني دعواهم نبوة مسيلمة وطليحة ، وأكثر المرتدين من بني حنيفة وبني أسد[1] ، إلا أنها كانت لها أيضا جوانب سياسية، إذ بعد تأزم الوضع في اجتماع السقيفة وامتناع سعد بن عبادة زعيم الخزرج عن البيعة إعتزلت فرقة عن أبي بكر وقالت لا نؤدي الزكاة إليه حتى يصح عندنا لمن الأمر، ومن استخلف رسول الله (ص) من بعده، ونقسم الزكاة بين فقرائنا وأهل الحاجة منا [2] .

وقد عارض عمر أبا بكر في حروب الردة إذ قال له : كيف تحارب من قال لا إله إلا الله ؟، فأجاب أبو بكر: إلا بحقها، والزكاة من حقها. والله لو منعوني عقال بعير لحاربتهم عليه. ولكن عمر عاد بعد ذلك للموافقة[3] .

إن جانبا إذن من الردة كان بدافع التخلص من سلطة المسلمين في المدينة، فقد رأى المرتدون أن ولاءهم وبيعتهم كانت للنبي (ص) فلما توفي لم يعد لغيره سلطة عليهم فسلطة النبي عليهم كانت بحكم نبوته ، أما غيره فستكون سلطته عليهم من قبيل الإذلال ثم إنهم كرهوا أن يؤدوا الضريبة إلى قبيلة قريشية ، وإلى رجل بعينه من هذه القبيلة وهو أبو بكر[4] خوفا أن يحكم بهواه ويؤثر عشيرته .

فالردة في عهد أبو بكر لم تكن عن الإسلام بقدر ما كانت متعلقة بالخلافة وبيعة أبي بكر ومعارضة تولي قريش السلطة ، لذا فالردة كانت سياسية تهدف إلى الثورة على فكرة السلطة المركزية في الحكم وعلى العصبية القبلية المتمثلة في قريش والتي تعارض فكرة إستقلالية القبائل..." [5] .

وقد ظهر نتيجة ذلك حزبان الأول يتمثل في القبائل العربية التي عارضت بيعة أبي بكر واعترضت على الخلافة من قريش، والحزب الثاني هو حزب قريش الذي كانت الخلافة فيه .

ورغم ذلك فإن فكرة الحزبية السياسية لم تظهر بشكل واضح ودقيق في هذه المرحلة أيضا لأن الحروب التي شنت ضد المرتدين من دون هوادة، والتي تمكنت من إخضاعهم لم توفر لهذه القبائل المرتدة إثبات وجودها وتركيز إتجاهاتها الحزبية[6] .

وقد قامت المعارضة بقيادة طلحة والزبير عندما فوض المسلمون اختيار الخليفة لأبي بكر، إذ استشار رضي الله عنه فوجد الناس يميلون إلى عمر ويرون فيه أفاضـــل الأخـــلاق والتقوى ، فلما تبيـــن أنه سيتـــم

---

(1) : البغدادي ، **الفرق بين الفرق** ، ص 231 نقلا عن فاطمة جمعة ، المرجع السابق ، ص 83 .

(2) : فاطمة جمعة ، المرجع السابق ، ص.ص 83 ، 84 .

(3) : ظافر القاسمي ، المرجع السابق ، ص 107.

(4) : فاطمة جمعة ، المرجع السابق ، ص 85 .

(5) : نفس المرجع ، ص 86 .

(6) : نفس المرجع ، ص 87 .

إختيار عمر، أقبل طلحة والزبير وقالا له : " أتعهد إلى هذا الفظ الغليظ ، ولو وليها لكان أفظ وأغلظ ؟ ماذا أنت قائل لربك ؟..." [1] .

2/ أمثلة من المعارضة في عهد عمر بن الخطاب :

ما كان من خالد بن الوليد عندما عزله عمر من ولاية قنسرين إذ جاءه يحاسبه عن سبب عزله، فقال له عمر : " لا أناقشك يا خالد هنا في بيتي ولكني أناقشك في مسجد رسول الله وأمام جمع المسلمين... فإن كنت على حق أنصفك الصحابة مني وإن كنت أنا على حق فليس لك أن تتكلم بعد اليوم في الأمر أو تثير فتنة " ، ثم وقف عمر قائلا : " أيها الناس... لقد سألني خالد بن الوليد أن أجمعكم اليوم ليناقشني أمامكم وأناقشه، وقد أشفق بعض ذوي الرأي من ذلك على كلمة المسلمين أن تفترق ، فنصحوني ألا أقبل، ولكني إستخرت الله فقبلت، لا بطرا بعلم الله ولا رياء ولا استخفافا بالفتنة أو إستدرارا لها ولكني نظرت فوجدتني بين أمرين: إما أن أصدع بالحق ولا أخشى الفتنة وإما أن أخشى الفتنة فلا أصدع بالحق ... وأريد أن أجعل نفسي حجة على من يلي هذا الأمر بعدي فلا يأبى أحدهم أو يستنكف أن يناقشه أحد على رؤوس الأشهاد أبدا "[2] .

ثم لما إنتهى عمر من ذلك وجلس ، قام غلام من أقارب خالد فقال : أتأذن لي يا أمير المؤمنين ، فأذن له فقال " إنك يا أمير المؤمنين لم تنصف خالد وإنك لتحقد عليه..." فرد عمر في حلم وأناة " يا بني إنك حديث السن... ومغضب من أجل قرابتك فاصبر حتى تسمع الرأي " ثم بقي عمر وخالد يتجادلان بالحجة أمام الصحابة يوما كاملا حتى أقنعهم عمر برأيه.

لقد وجدت أيضا معارضة نسائية في عهد هذا الخليفة ، وفي هذا شاهد على المكانة السياسية للمرأة في الإسلام ، إذ لما رأى عمر أن الناس قد بالغوا في المهور خاف عاقبة ذلك ، فنهى الناس أن يزيدوا على أربعمائة درهم، فقامت إمرأة من قريش معارضة لذلك قائلة في وسط حشد من الناس كانوا مجتمعين: " ليس لك هذا يا عمر !أما سمعت ما أنزل الله عز وجل : **<< وآتيتم احداهن قنطارا ، فلا تأخذوا منه شيئا >>** . فقال عمر : اللهم غفرا. كل الناس أفقه منك يا عمر. أو قال : أصابت إمرأة وأخطأ عمر، وصعد المنبر وأعلن رجوعه عن قوله[3] .

3/ الفتنة الكبرى وأثرها في تشكيل الأحزاب السياسية :

الأحداث التي أدت إلى مقتل عثمان بن عفان فتحت أبواب الفتنة وأدت إلى بروز الحزبية أكثر من ذي قبل ، وقد ظهر التنافس على السلطة بين أعضاء أهل الشورى خاصة بين عثمان وعلي، فبعد وفاة عمر بن الخطاب كان الإنقسام بين أنصار علي وعثمان إذ قام عمار بن ياسر فقال : إن أردت ألا يختلف الناس فبايع

---

(1) : ظافر القاسمي ، المرجع السابق ، ص 107.

(2) : أحمد شوقي الفنجري ، المرجع السابق ، ص 261 .

(3) : ظافر القاسمي ، المرجع السابق ، ص.ص 107 ، 108.

عليا، فقال المقداد بن الأسود: صدق عمار إن بايعت عليا قلنا سمعنا وأطعنا، فقام عبد الله بن أبي سرح وقال: إن أردت ألا تختلف قريش فبايع عثمان ، فقال عبد الله بن أبي ربيعة صدق عبد الله ، إن بايعت عثمان قلنا سمعنا وأطعنا. وهكذا فالتنافس على السلطة الذي كان بين علي وعثمان تعداهما إلى أنصار كل منهما، وظهرت الحزبية في انقسام المسلمين إلى أمويين يناصرون عثمان، وهاشميين أو علويين يناصرون عليا[1] .

ولما تولى عثمان الخلافة جعل الولايات الكبرى في الدولة لذويه وقرابته وهي الشام ومصر والكوفة والبصرة ، وهذه الولايات الأربع كانت مصدر ثراء المسلمين ثم إن تصرفات الولاة لم تكن بالمقبولة لدى المسلمين نظرا لما اتسمت به من ظلم وتحيز لفئة دون أخرى .

فسياسة عثمان أثارت موجة من السخط بين المسلمين عامة وبين أهل الشورى الخمسة خاصة ولم يكن دافعهم إلى ذلك الخوف من سحب البساط من تحت أرجلهم وارتفاع شأن بني أمية بالمقابل، بل كانوا حريصين على العمل بأحكام الدين والتمسك بالخير والحق ، فسائر المسلمين قد استاءوا من تصرفات عثمان وعماله وولاته ونقموا عليهم لما رأوه من عصبية أموية وقرشية على أيديهم [2] .

وقد نتج عن هذا كله حركة معادية للخليفة الثالث، غير أن عثمان تعامل معها بطريقة زادت من تأجيج نار الفتنة فقد جمع عثمان أمراء الأجناد : معاوية بن أبي سفيان، سعيد بن العاص، عبد الله بن عامر، عبد الله بن سعد بن أبي سرح، عمرو بن العاص، فقال : أشيروا علي ، فإن الناس قد تنمروا لي، فقال له معاوية: أشير عليك أن تأمر أمراء أخبارك فيكفيك كل رجل منهم ما قبله ، وأكفيك أنا أهل الشام ، فقال له عبد الله بن عامر: أرى لك أن تجمرهم في هذه البعوث حتى يهم كل رجل منهم دبر دابته وتشغلهم عن الإرجاف بك، فقال عبد الله بن سعد : أشير عليك أن تنظر ما أسخطهم فترضيهم، ثم تخرج لهم هذا المال فيقسم بينهم وانتهى المؤتمر بأن رد عثمان عماله إلى أعمالهم وأمرهم بالتضييق على من قبلهم وأمرهم بتجمير الناس في البعوث، وعزم على تحريم اعطياتهم ليطيعوه ويحتاجوا إليه [3] . وقد انتهى الأمر إلى مقتل الخليفة بعد اتخاذ هذه الإجراءات وكان ذلك من أخطر الأحداث في تاريخ الدولة الإسلامية حيث انقسم به المسلمون إلى إتجاهين حزبيين أساسيين أحدهما مناصر للخليفة المقتول والآخر معاد له [4] .

4/ معركة صفين وأثرها على الأحزاب السياسية :

لما قتل عثمان-رضي الله عنه- وانشقت صفوف المسلمين ، انقسموا بين مطالب بدمه لأنهم كانوا يرونه على حق فيما قام به ، ثائر عليه مناهض لسياستـــه وآخرون ثائرون عليه وخشية تأزم الوضـــع أكثر، توجه

---

(1) : فاطمة جمعة ، المرجع السابق ، ص 89.

(2) : نفس المرجع ، ص 111.

(3) : نفس المرجع ، ص 118.

(4) : نفس المرجع ، ص 119.

الناس إلى علي طالبين منه تولي الخلافة إذ قالوا لا نجد اليوم أحدا أحق بهذا الأمر منك ولا أقدم سابقة ولا أقرب من رسول الله (ص) وبعد إلحاح منهم قبل علي فبايعه الناس .

ومنذ بداية عهده في الخلافة واجهت علي ظروفا سياسية وإجتماعية صعبة، ثم ما لبثت أن ظهرت المعارضة من البعض المحتجة على سياسية علي في الإدارة لأنه أصرعلى عزل ولاة عثمان على الأمصار، وعين ولاة آخرين من غير قريش ، فكانت هذه ضربة قاسية لقريش. كذلك لم ترق لهم سياسة علي المالية التي كانت تهدف إلى إعادة الأمور إلى نصابها وذلك بإعادة توزيع الثروة التي اكتسبت في عهد عثمان بطرق غير مشروعة، ولما فشل زعماؤهم في رد علي عن مواقفه لجأوا إلى نقض البيعة وكان من أبرزهم طلحة والزبير خاصة أن عليا كان قد رد طلبهما في ولاية الكوفة والبصرة . فخرج طلحة والزبير إلى مكة حيث تجمعت الفئات المعارضة وانضمت إليهم السيدة عائشة مطالبة بدم عثمان، ووقعت معركة الجمل وانتهت بمقتل الزبير وطلحة، وبعد انتهاء المعركة بقيت ولاية الشام دون مبايعة لعلي مما جعل عليا يدخل في نزاع مع معاوية بن أبي سفيان الذي كانت الشام على ولائه، وقد جعل أهل الشام البيعة لعلي متوقفة على الثأر لدم عثمان قريبهم ، فكانت معركة صفين التي كانت بين اتجاهين حزبيـــين : الأول يمثله أهل العراق وهم مؤيدو علي ، أما الثاني فيمثله أهل الشام المؤيدون لمعاوية ، وقد دار الصراع بين علي ومعاوية على السلطة ، وانتهى الأمر بمقتل علي سنة 40 هـــ .

المبحـــث الثالـــث

العمل بمنظومـــة حقـــوق الإنســـان

ترتبط منظومة حقوق الإنسان إرتباطا وثيقا بالديمقراطية[1] والشورى على السواء ، لأن كلا من الديمقراطية والشورى هدفها نبذ الإستبداد وتحرير الإنسان من عبودية الإنسان واعطائه قيمة في ذاته لن تتجسد إلا باحترام حقوقه وكفالتها .

المطلـــب الأول

حقـــوق الإنســـان فـــي المنظومـــة الغربيـــة

تتشكل المنظومة الغربية لحقوق الإنسان من طائفة ضخمة من الحقوق والحريات المختلفة تشمل الحريات

---

(1) : Gorges burdeau, droit constitutionnel et institutions politiques. Librairie générale de droit , 17e édition , Paris , 1976 , p 84 .

الحريات المدنية والسياسية والإقتصادية والإجتماعية، ويمكن إدراج جميع هذه الحقوق والحريات ضمن أصل واحد تتفرع عنه هو حق الحرية الذي يتمتع به الإنسان منذ أول الخلق على أنه يجب أن تكفل هذه الحريات للجميع على قدم المساواة.

الفرع الأ ول : حـــــــق الحريـــــة

إن هناك ارتباطا وثيقا بين الديمقراطية والحرية فلا حرية دون ديمقراطية ولا ديمقراطية دون حرية ، فالحرية هي بمثابة الروح للديمقراطية ،وبغيرها تفقد الديمقراطية مبرر وجودها[1]، وهي تعتبر عنصرا أساسيا مشكلا للديمقراطية مثلها مثل المساواة[2] .

وقد تأثرت الديمقراطية في بداية ظهورها في العصر الحديث بالمذهب الفردي ولذلك اهتمت في بداية الأمر بكفالة الحريات الفردية وجعلتها محط اهتمامها الأول، وقد قدم إعلان حقوق الإنسان الصادر عن الثورة الفرنسية عام 1789 في مادته الرابعة تعريفا للحرية الفردية بقوله : " الحرية تتمثل في حق الفرد في أن يفعل ما لا يضر الآخرين ، والقيود التي تفرض على الحرية لا تجوز إلا بقانون " .

إن هذه الحريات الفردية مختلفة إذ تشمل الحريات والحقوق السياسية والإقتصادية والإجتماعية، وتعني الحرية تأكيد كيان الفرد تجاه سلطة الجماعة وهو ما يعني الاعتراف للفرد بالإرادة الذاتية ، كما يعني الإتجاه إلى تدعيم هذه الإرادة وتقويتها بما يحقق للإنسان سيطرته على مصيره [3] . وفي الديمقراطية التقليدية التي من معانيها الحكومة من أجل الشعب يتفق هذا المعنى مع معنى حكومة من أجل نمو حر للشعب ومن أجل حرية كل فرد من الأفراد المشكلين لها[4]، وتعني الحرية في شكلها القانـــوني وضع قيود على السلطة تمنعها من الإعتداء على الحقوق والحريات الفردية [5] .

وإذا رجعنا قليلا إلى مفهوم الحرية في الديمقراطية القديمة نجدها تختلف عن مفهومها في الديمقراطية المعاصرة، ففي أثينا كان مفهوم الحرية يتطابق مع معنى المساواة ، فكانت الحرية تعني سريان القانون الصادر من مجموع المواطنين على كافة هؤلاء المواطنين ، بغض النظر عما إذا كان هذا القانون جائزا أو يتضمن اعتداء على حقوق وحريات الأفراد [6]، كما أن المساواة لم تكن قائمة سوى بين مواطن حر ومواطن

---

(1) : أحمد رسلان ، المرجع السابق ، ص 46 .

(2) : Marie Anne Cohendet, Op. Cit, p 92.

(3) : طعيمة الجرف، **نظرية الدولة**، الكتاب الثاني ، ص 292 نقلا عن أحمد رسلان المرجع السابق ، ص.ص 223،224.

(4) : Jean Gicquel, Op. Cit, p 183.

(5) : أحمد رسلان ، المرجع السابق ، ص.ص 223 ، 224 .

(6) : نفس المرجع ، ص 47 .

حر آخر ، ولم تكن الحرية حرية فردية بالمفهوم الحديث بل كانت سلطة المدينة على الأفراد مطلقة، حتى في حياتهم الخاصة ، يقول روسو " لم تنهض الحرية في الأمم القديمة إلا على أكتاف العبودية " [1] .

فلم تكن الحرية تفهم على أنها استقلالية تجاه سلطة الدولة، ولذلك كان المواطن في الديمقراطية القديمة يشعر بالحرية متى كان متساويا مع غيره في الخضوع للقانون الساري في الدولة مهما كان هذا القانون جائرا، بل إنه لم تكن للفرد أي ضمانات لحقوقه وحرياته تجاه الدولة التي كانت تملك سلطات مطلقة في مواجهته ، فكانت بذلك الحرية الذاتية أو حرية الفرد في مواجهة الدولة غريبة[2] عن هذه المجتمعات .

إن الديمقراطية القديمة كانت نظاما تسلطيا يقوم على أساس السلطان الكلي للدولة (أي المدينة) ولا يعترف للأفراد بحقوق أو ضمانات قبل الحكام[3] ، وهذا ما أكده فعلا واقع النظام الديمقراطي الأثيني الذي كان يحرم فئات عديدة من حق المشاركة في الحياة السياسية .

I- معنى الحرية في الديمقراطية الحديثة :

إعتبرت الحرية في مرحلة أولى أنها سابقة على السلطة، وأن للفرد حقوقا طبيعية لا تملك الدولة الإعتداء عليها إستنادا إلى فكرة القانون الطبيعي وبذلك أصبح القانون هدفه وغايته تصب في النهاية في صالح ضمان حرية الفرد ، ولذلك جاء إعلان حقوق الإنسان والمواطن في فرنسا معترفا بهذه الحقوق الفردية ، فقد تأثرت الثروة الفرنسية إلى حد بعيد بذلك المذهب الجديد الذي بدأ نجمه – قبيل الثروة – يأخذ في الطلوع ، ثم أخذ إسمه بعد الثروة في الإنتشاروالذيوع ،ذلك المذهب الفردي أو الحر الذي يقصد به أن للفرد حقوقا كان وجودها سابقا على وجود الدولة وأن حماية تلك الحقوق كان الغاية من الدولة وعلة سلطانها[4] ،هوهذا إلى جانب نظرية القانون الطبيعي .

والمذهب الفردي هو في أصله مذهب إقتصادي ظهر في منتصف القرن 18 ويعمل على وضع قيود على سلطة الدولة تجاه الأفراد خدمة للمصالح الرأسمالية حيث لا تملك الدولة التدخل في المجال الإقتصادي، بل تترك الأفراد أحرارا في نشاطهم الإقتصادي ، ولا تقوم إلا بما لا يقوى الأفراد على القيام به (...) وبذلك تصبح مهمتها الأساسية هي المحافظة على الأمن وحماية الملكية الخاصة من الإعتداء عليها[5] .

ولما قامت الثروة الفرنسية استمدت فلسفتها من هذا المذهب ، وترجمتها عمليا في نصوص إعلان حقوق الإنسان عام 1789 حيث قررت للفرد حقوقا وحريات فردية اكتسبها بمجرد كونه إنسان ، ثم ظل محتفظا بها بعد نشأة الدولة ، بل إن الغاية من نشأة الدولة كانت حماية هذه الحريات ، ولا يجوز أن يمتد سلطان الدولـــة

---

(1) : أنظر الفصل الأول من هذه المذكرة ، ص 7 .

(2) : Marie Anne cohendet, Op. Cit, p 87.

(3) : ثروت بدوي ، **أصول الفكر السياسي** ، 1967 ، ص 49 نقلا عن أحمد رسلان ، المرجع السابق ، ص 48 .

(4) : عبد الحميد متولي ، المرجع السابق ، ص 333 .

(5) : نفس المرجع ، ص 336 .

للمساس بها إلا ضمن حدود الضرورة حماية لحقوق وحريات الآخرين .

وبهذا فقد امتد المذهب الفردي – منذ عصر الثروة الفرنسية – إلى الميدان السياسي فأصبح مرادفا للحرية وبمثابة حائل دون إستبداد الدولة بالأفراد[1] .

II- <u>طائفة الحريات الجديدة</u> :

أصبح المذهب الفردي في وقت لاحق – وبعد الثروة التي أحدثها في تقرير الحريات الفردية – موضع نقد من المذاهب الإشتراكية ورجال الفقه الفرنسي ، فقد عجز عن تقييد سلطة الدولة لأن تقييدها سيؤدي في النهاية إما إلى الفوضى–إذا جعلت السلطة في يد الفرد – وزوال سلطان الدولة ، أو إلى الإستبداد إذا ماأطلق سلطان الدولة تجاه الفرد كما كان حاصلا في المجتمعات القديمة،كما أنه جعل دور الدولة سلبيا فهي لا تتدخل لتكفل أمور تعد في واقع الأمر ضرورة ولازمة للأفراد كالتعليم والضمان الإجتماعي وضمان فرص العمل وغيرها .

نتيجة لذلك بدأ منذ القرن العشرين إنحسار المذهب الفردي، وتطور دور الدولة نحو الإيجابية، وأصبحت حقوق الفرد حقيقية لا مجردة ، إذ بتقرير الدور الإيجابي للدولة أصبح يمكن له مطالبتها بتوفير بعض الخدمات بدل إقتصار دورها على عدم إعاقة مزاولة الفرد لتلك الحقوق .

ومن ثم إتجه الفقه الحديث إلى إعادة النظر في العلاقة بين السلطة والحرية (...) إذ عدل عن النظرة القديمة للدولة والتي كانت تصورها عدوا للحرية واعتبر أن تدخل الدولة في بعض الظروف يضمن ممارسة الحريات التي ستهدر بدون هذا التدخل ومن ثم صارت السلطة أداة تحرير الناس[2]، وبذلك ظهرت طائفة جديدة من الحقوق والحريات وهي الحقوق والحريات الإقتصادية والإجتماعية .

III- <u>الحريات والحقوق المضمونة في النظم الديمقراطية</u> :

تشكل مجموعة الحقوق والحريات منظومة حقوق الإنسان والتي أصبحت تعين بطريقة أو بأخرى شكل نظام الحكم القائم في الدولة بحسب مدى إهتمامه بالحريات العامة ، فإذا ما عمل نظام الحكم على إدخال الحريات العامة في صلب العلاقة السياسية بين الحكام والمحكومين ، وصف بأنه نظام حكم ديمقراطي (...) [فالديمقراطية] تطمح إلى التوفيق بين حرية الإنسان ومتطلبات فرض النظام ، لكن ليس عن طريق إلغاء السلطة ، وإنما عن طريق ترتيبها بشكل تكون متوافقة مع حريات الأفراد وحقوقهم[3] .

وتندرج هذه الحقوق والحريات ضمن مجموعات أو طوائف هي:

الطائفة الأولى: الحريات المدنية.

الطائفة الثانية: الحريات السياسية.

---

(1) : عبد الحميد متولي ، المرجع السابق ، ص 338 .

(2) : أحمد رسلان ، المرجع السابق ، ص.ص 50 ، 51 .

(3) : فيصل شطناوي ، المرجع السابق ، ص 246 .

الطائفة الثالثة: الحريات الفكرية.

الطائفة الرابعة : الحريات الإقتصادية والإجتماعية .

1/ الحريات المدنية :

تتضمن هذه الطائفة مجموعة من الحريات والحقوق منها : التمتع بالأمن – حرمة المسكن – سرية المراسلات– حرية التنقل– الحرية الأسرية – حق السلامة الجسدية أو حق إحترام الكرامة الإنسانية وغيرها.

أ) الحق في الأمن :

ويعني أن يشعر الفرد بالطمأنينة والسكينة في حياته الخاصة، ولذلك لا يجوز الإعتداء على هذه الخصوصية، فلا يجوز القبض عليه أو إعتقاله إلا وفق القانون. فالمجتمع الديمقراطي يدافع عن حرية وسلامة أفراده[1] .

ب) حرمة المسكن :

إن لمسكن الفرد قداسة يجب ألا تدنس ، وسياج من الهدوء والسكينة يجب ألا يقتحم لذلك لا يجوز للشرطة دخوله وتفتيشه دون رضاء صاحبه إلا وفقا للقانون ، كما لايجوز التجسس على ما يدور بداخل هذا المسكن، والمسكن يشمل كل مكان يقيم فيه الفرد بصورة إعتيادية أو حتى عرضية[2]، كما لايجوز للغير أن يزعج هذا الشخص ويحرمه من التمتع بالهدوء والحرية في مسكنه .

ج) حرية التنقل :

وهي تعني أن يكون لكل فرد إمكانية التنقل بحرية من مكان لآخر داخل التراب الوطني، أو حتى مغادرة إقليم البلاد متى شاء والرجوع إلى الوطن متى شاء دون ضوابط أو قيود إلا في حالات إستثنائية تقدر بحسب الضرورة وطبقا للقانون .

د) سرية المراسلات :

وتعني الحرية في الإبقاء على سرية الرسائل والمكالمات الهاتفية وكل ما له طابع المراسلات بين الأفراد ، لذا لايجوز الإطلاع عليها من أي كان إلا إذا كان ذلك يتم في إطار الصالح العام . وتعتبر حماية سرية المراسلات من قبيل حماية الحياة الخاصة كحرمة المسكن والإعتداء عليها يمثل إعتداء على هذه الخصوصية ، وأيضا إعتداء على فكر الإنسان في علاقته بالآخرين (...) واعتداء على حق ملكيتها[3] .

و) حق إحترام الكرامة الإنسانية :

وتتجسد في إحترام حق الحياة ، وكذلك إحترام السلامة الجسدية ، فليس لأحد أن يسلب الفرد حياته إلا ما كان في إطار القانون ضمن عقوبة الإعدام ، كما لايجوز تعذيب الشخص أو إهانته بأي شكل من الأشكال.

---

(1) : فيصل شطناوي ، المرجع السابق ، ص 247 .

(2) : محمد رفعت عبد الوهاب ، المرجع السابق ، ص 206 .

(3) : نفس المرجع ، ص 206 .

2/ الحريات والحقوق السياسية:

وتشمل حرية الرأي السياسي – حرية الإجتماع – حرية تكوين الجمعيات والأحزاب السياسية – الحق في الإنتخاب والترشح – الحق في تولي الوظائف العامة .

ويمكن ضم هذه الحقوق جميعا ضمن ما يسمى بحرية الأفراد في المشاركة في الحياة السياسية وتجب الإشارة أن طائفة هذه الحريات قد يقصر بعضها على المواطنين دون الأجانب مثل حق الإنتخاب والإستفتاء وحق الترشح للمجالس النيابية والمحلية ، وحق تولي الوظائف العامة .

أ) <u>حرية الرأي السياسي</u> :

لكل فرد الحق في إبداء آرائه تجاه قضية سياسية معينة ، والتعبير عن ذلك كما يشاء ، ولكن عليه دائما أن يلتزم إطار عدم المساس بكرامة أو سمعة الآخرين أو تجريحها والتشهير بها .

ب) <u>حرية التجمع</u> :

وتشمل حرية الفرد في عقد إجتماعات عامة لمناقشة القضايا المختلفة، وكذا حرية الفرد في تكوين الجمعيات لتحقيق أغراض إجتماعية أو ثقافية أو دينية أو سياسية وحريته في تكوين أحزاب سياسية والإنضمام إليها ، على ألا تكون هذه التجمعات أو هذه الجمعيات أو الأحزاب محرضة على العنف أو مخالفة للنظام العام والآداب .

ج) <u>الحق في الإنتخاب والترشح</u> :

حيث لكل فرد الحق في الإدلاء بصوته واختيار من ينوب عنه بكل حرية ، عن طريق الإقتراع العام السري والذي يجب أن يكون نزيها ، وكما يملك الحق في الإنتخاب فإن له أيضا مكنة الترشح لتمثيل أفراد مجتمعه .

د) <u>الحق في تولي الوظائف العامة</u> :

لكل فرد الحق على قدم المساواة في تولي الوظائف العامة في الدولة إذا توافرت فيه الشروط المطلوبة قانونا دون تمييز لأي سبب كان .

3/ <u>الحريات الفكرية</u> :

وتشمل حرية العقيدة وهي الحرية في اعتناق الدين الذي يقتنع به هذا الفرد دون إكراه من أي جهة، وكذلك حرية إقامة الشعائر الدينية ، وكذلك حرية الرأي أي حرية تكوين وجهة نظر تجاه القضايا المختلفة والتعبير عن ذلك بطرق سلمية مشروعة .

4/ <u>الحريات الإقتصادية والإجتماعية</u> :

من أهمها الحق في العمل وتكوين النقابات العمالية ، الحق في التمتع بالضمان الإجتماعي والتأمينات الإجتماعية – الحق في مستوى معيشي حسن – حق التعليم وغيرها .

الفرع الثاني : المســـــــاواة

مبدأ المساواة هو الدعامة الأساسية الأخرى في بناء الديمقراطية الحقيقية إلى جانب الحرية ، والمجتمع الذي تنعدم فيه المساواة تنعدم فيه الديمقراطية وينتهي إلى إنكار الحرية[1] ، إذ باستقراء التاريخ ونظرية الديمقراطية [يرى] أن كل الأيديولوجيات وكل أنظمة الحكم ناكرة المساواة في القانون بين الأفراد هي أساسا وحتما لا ديمقراطية[2] .

وهذا المبدأ أي مبدأ المساواة هو الذي تستوحي منه نظرية حقوق الإنسان والمواطن كامل قوتها النفسانية (...) ولو تحرينا الوقائع التاريخية لاكتشفنا أن مبدأ المساواة هو بمثابة الركن الأساسي للديمقراطية[3] .

يقول " الكسي دي توكفيل " في كتابه " الديمقراطية في أمريكا " : للشعوب نحو المساواة هياما مضطرما وجشعا أزليا لا يمكن قهره . تريد المساواة في الحرية وإذا لم تتوصل إليها رضيت بالعبودية على أساس المساواة وسترضى بالبؤس والذل والبربرية بشرط ألا تتحمل الأرستقراطية " .لذلك كان إنعدام المساواة باعثا لقيام الثورتين الأمريكية والفرنسية في القرن 18[4] وهو باعث دوما لثورات الشعوب التي ولدت حرة متساوية ، وهو ما جاء في إعلان الثورة الفرنسية في المادة 01 منه : " الأفراد يولدون ويعيشون أحرارا متساوين أمام القانون ....". إن مبدأ المساواة لا يهدف فقط إلى إزالة التمييز بين الأفراد بسبب الأصل أو الجنس أو اللغة أو العقيدة أو اللون أو غير ذلك ، وإنما يهدف كذلك إلى تحقيق العدالة للجميع وتمتعهم بالحقوق والحريات على قدم المساواة[5] ، وإن أي عقيدة سياسية تؤكد عدم المساواة بين الأفراد تبعا لأصلهم أو جنسهم مثلا هي عقيدة غير ديمقراطية ، والنظام الذي يريد أن يقوم مكرسا عدم المساواة هذه في القيم هو ضد الأسس الديمقراطية بلا حتى ضرورة الرجوع إلى مميزات أخرى . فمثلا النظم الإسلامية تتأسس بشكل خاص على عدم المساواة بين الرجل والمرأة ونتيجة هذه الحقيقة وحدها يجب إعتبار [هذه الأنظمة] غير ديمقراطية[6] .

I- <u>مصدر</u> <u>مبدأ</u> <u>المساواة</u> :

يرى الفقه السياسي والدستوري أن مصدر مبدأ المساواة هو مباديء القانون الطبيعي ، ويرى آخرون أنه وليد نظرية العقد الإجتماعي .

---

(1) : نعيم عطية، **مساهمة في نظرية الحريات الفردية**، رسالة دكتوراه إلى كلية الحقوق بجامعة القاهرة عام 1964، ص.ص 315 ، 316 .

(2) : Marie Anne cohendet , Op . Cit, p 91.

(3) : حسن ملحم ، **محاضرات في نظرية الحريات العامة** . ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، بدون تاريخ ، ص 46 .

(4)،(5):عبد الغني بسيوني عبد الله ، **النظم السياسية-أسس التنظيم السياسي**-. منشأة المعارف، الإسكندرية، 1991، ص338. .

(6) : Marie Anne cohendet, Op. Cit, p 91.

1/ مباديء القانون الطبيعي :

وفق هذا المذهب فإن الأفراد كانوا يعيشون حالة فطرة تمتعوا فيها بالمساواة التامة بينهم ومارسوا حقوقهم وحرياتهم دون تفرقة ولهذا يرى جون لوك أنه مادام الناس قد خلقوا بطريقة واحدة ومن نوع واحد وأن لهم جميعا نفس القدرات الطبيعية فيجب أن يكونوا متساوين فيما بينهم بلا تبعية أو خضوع .

2/ نظرية العقد الإجتماعي :

ترى هذه النظرية أن الأفراد تعاقدوا للخروج من حالة الفطرة إلى حياة أفضل يتمتعون فيها بالمساواة التامة ، وقد اختلفت وجهات نظر رواد العقد الإجتماعي في وصف هذه الحالة ، إذ يرى " روسو " أن الناس كانوا على حالة أصلية من الحياة الطبيعية قبل وجود الدولة ، كانوا يتمتعون فيها بالحرية المطلقة لا يحدها قيد ولا سلطان ولكنهم انتقلوا إلى حياة مجتمعية عن طريـــق العقد الإجتماعي[1] الذي يتنازلون بموجبـــه عن جميع حقوقهم ، وعن المساواة الطبيعية لمصلحة الجماعة حتى ينشأوا الدولة ، على أن يكتسبوا بعد ذلك مساواة معنوية ، وتقوم المساواة القانونية[2] .

أما "لوك" فيرى أن الأفراد كانوا يتمتعون في حياة الفطرة بالحرية والمساواة ولكنهم أرادوا الإنتقال إلى حياة أفضل وتشكيل سلطة تتولى حماية الحرية والمساواة بينهم ، بدل أن يقتضي كل فرد حقه بنفسه فتشيع الفوضى وعدم الإستقرار ، رغم أنه يرى أن الأفراد كانوا يعيشون حياة حرة تسودها المساواة طبقا لأحكام القانون الطبيعي ، وأن الإنسان خير بطبعه ، ورغم ذلك أرادوا الإنتقال من هذه المرحلة إلى مرحلة المجتمع السياسي[3].

ويرى " هوبز " أن الحياة الفطرية للإنسان قبل العقد كانت كلها بؤس وصراع أين كانت فيه الغريزة والكيد وحب الذات ورعاية المصالح الفردية على حساب المصالح العامة ، فالقانون السائد هو قانون الغاب، وبذلك انعدمت الحرية فالحقوق تقاس بمقدار القوة التي يملكها الفرد ، أمام هذه الفوضى أراد الأفراد الخروج منها وإبرام عقد وبالتالي الإنتقال إلى حياة أفضل تتميز بالأمن والإستقرار[4] والحرية والمساواة .

إن وصف " هوبز " للنفس البشرية ليس صحيحا مطلقا ، ذلك أن النفس يجتمع فيها الخير والشر معا لقوله عز وجل : **<< ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها >>**، ورغم ذلك فالإنسان بحاجة دائما إلى قانون ينظم علاقته بالآخرين ، حتى لا يطغى جانب الشر على الخير في المجتمع .

---

(1) : حسن ملحم ، النظرية العامة للدولة ، المرجع السابق ، ص.ص 56 ، 57 .

(2) : عبد الغني بسيوني عبد الله ، النظم السياسية – أسس التنظيم السياسي – ، المرجع السابق ، ص 340 .

(3) : فوزي أو صديق ، **النظم السياسية والقانون الدستوري – دراسة مقارنة – القسم الأول " النظرية العامة للدولة "**. دار الكتاب الحديث ، الجزائر ، 2000 ، ص 34 .

(4) : نفس المرجع ، ص 33 .

II- <u>طبيعة</u> <u>المساواة</u> :

هذه المساواة التي أصلها سواء القانون الطبيعي أو نظرية العقد الإجتماعي هي في كل الأحوال ليست مساواة مطلقة لأن هذه الأخيرة مستحيلة الوجود في الواقع ولهذا نتحدث دوما عن مساواة نسبية لا تتحقق إلا بالنسبة لأصحاب المراكز المتماثلة ، وقد حكم مجلس الدولة الفرنسي بأن المساواة تعني توحيد المعاملة بالنسبة للمراكز المتماثلة واختلافها بشأن المراكز المختلفة[1]. ولو أن أشخاصا وجدوا في مراكز قانونية مختلفة لاقوا معاملة متساوية ، أو أنهم كانوا في مراكز قانونية متشابهة وعوملوا معاملة مختلفة لإنهار هذا المبدأ. فالقانون إذن لا يتوحد إلا بصدد الأفراد الذين يحتلون مراكز قانونية متماثلة حيث تتوافر فيهم ذات الشروط والمواصفات المطلوبة قانونا لممارسة حق أو التمتع بحرية أو التكليف بعبء ، ولذا تعني المساواة القانونية أن يكون جميع الأفراد سواء أمام القانون أي تنطبق عليهم ذات القواعد القانونية سواء بالنسبة للحماية القانونية التي يضفيها عليهم أو بالنسبة للعقاب الذي يوجبه عليهم[2] .

وقد كانت المساواة في مفهومها التقليدي تهدف فقط إلى تحقيق هذه المساواة القانونية دون النظر إلى مدى تحقق المساواة الفعلية، لذلك لم تكن تهدف إلى تحقيق المساواة الإقتصادية، بل إكتفت بالمساواة السياسية نظرا لإنطلاقها من أفكار المذهب الفردي الحر الذي أدى إلى سيطرة الطبقة الرأسمالية ومن ثم خلق فوارق فادحة بين الأفراد، وقد دعا هذا الوضع إلى ظهور الإتجاه الإشتراكي الذي كان ينادي بتقرير الحقوق والحريات الإجتماعية والإقتصادية للتخفيف من هذه الفوارق وتعويض الضعفاء إقتصاديا جانبا مما حرموا منه بحكم تواضع مواهبهم وقدراتهم الطبيعية[3]. ومن أجل تحقيق هذه المساواة الفعلية لجأت الدول المعاصرة إلى إنشاء الملكية العامة وإعطاء دور إيجابي للدولة ، وذلك حتى تتمكن من التوزيع العادل للدخول بين الأفراد كما كان للتشريعات الخاصة بالرعاية الصحية والإجتماعية والإقتصادية دور في إيجاد نوع من المساواة الفعلية .

III- <u>تطبيقات</u> <u>مبدأ</u> <u>المساواة</u> :

لمبدأ المساواة تطبيقات مختلفة منها : المساواة في الحقوق والمساواة في الأعباء والتكاليف العامة، وتشمل المساواة في الحقوق المساواة أمام القانون، المساواة في ممارسة الحقوق السياسية ، المساواة في تولي الوظائف العامة، المساواة في الإنتفاع بالمرافق العامة. أما المساواة في الأعباء والتكاليف العامة فتشمل المساواة أمام الأعباء العسكرية والمساواة أمام التكاليف الضريبية .

---

(1) : عبد الغني بسيوني عبد الله ، النظم السياسية – أسس التنظيم السياسي – ، المرجع السابق ، ص 341 .

(2) : نفس المرجع ، ص 343 .

(3) : نفس المرجع ، ص 344 .

1/ <u>المساواة</u> <u>في</u> <u>الحقوق</u> : لها عدة أوجه وهي كالتالي :

أ) <u>المساواة أمام القانون</u> :

ويقصد بها عدم التمييز بين المواطنين في تطبيق القانون عليهم لأي سبب كان سواءا للجنس أو الأصل أو اللون أو اللغة أو الدين أو العقيدة أو المركز الإجتماعي أو المالي[1] . وقد عبر جون لوك عن المساواة بين الناس أمام القانون بقوله " أنهم يجب أن يحكموا طبقا لقوانين مستقرة نشرت على الناس لا تتغير طبقا لحالة معينة ، إذ يجب أن يكون هناك قاعدة واحدة تطبق على الجميع لا فرق بين غني وفقير ، وذوي حظوة عند الأمير ، وفلاح وراء محراثه " . وقد أعلنت الثورة الفرنسية ذلك في المادة الأولى من إعلان حقوق الإنسان والمواطن عام 1789.

إذن المقصود بالمساواة أمام القانون ليست المساواة الفعلية الواقعية من الوجهة الإجتماعية والإقتصادية[2]، بل أن يكون الجميع لهم نفس الحماية القانونية دون تمايز أو تفاضل فيما بينهم حيث يتمتعون بنفس الحقوق ويتحملون ذات التكاليف .

ب) <u>المساواة في الحقوق السياسية</u> :

وهي تعني أن المواطن لا يتميز عن غيره تجاه القانون بأي حق يتمتع به مواطن آخر في إطار المواطنة المشتركة(...) وتعني أكثر ما تعنيه حق الإنتخاب وحق الترشح اللذين يعتبران أساسا للحرية[3] .

ويقرر مبدأ المساواة أن لجميع المواطنين – دون الأجانب – الحق في ممارسة هذه الحقوق على قدم المساواة طبقا لشروط القانون.

غير أنه لا بد أن نشير هنا إلى أن الحقوق السياسية لم يكن معترفا بها للنساء في جميع دول العالم تقريبا خلال القرن 19 ومطلـــع القرن 20 ، ولم يقرر لهن حق التصويت إلا في أعقاب نهاية الحرب العالمية الأولى[4]، فقد كانت النساء تجد صعوبة في المساواة مع الرجال(...) وكان هذا مرتبطا بالتقاليد الغربية التي تتعلق بالإستئثار بالحياة السياسية وجعلها حكرا على الرجال .[إن] تجدد القانون الروماني في أوربا بعد العصر الوسيط يفسر هذه الظاهرة ، بالإضافة إلى النموذج الذي كانت تعطيه الكنيسة الكاثوليكية إذ لم تكن تعطي أي مكانة أو ثقة للمرأة ، ثم إن علينا أن نتذكر أن مؤتمرا قد تساءل حول معرفة ما إذا كانت النساء لهن أرواح ![5] .

---

(1) : عبد الغني بسيوني عبد الله ، النظم السياسية – أسس التنظيم السياسي –، المرجع السابق ، ص 347.

(2) : حسن ملحم ، محاضرات في نظرية الحريات العامة ، المرجع السابق ، ص 47.

(3) : نفس المرجع ، ص 48.

(4) : عبد الغني بسيوني ، النظم السياسية – أسس التنظيم السيلسي – ، المرجع السابق ، ص 350.

(5) : Jean Gicquel, Op. Cit, p 141.

ج) <u>المساواة في تقلد الوظائف العامة</u> :

وتعني أن جميع المواطنين في الدولة لهم الحق في تولي الوظائف العامة دون أي تفرقة بينهم بسبب الأصل أو الجنس أو اللغة ، أو الرأي ، أو أي سبب آخر خاصة إذا كانوا يحتلون مراكز قانونية متشابهة ، ولا يقف مبدأ المساواة عند هذا الحد ، بل يمتد ليشمل المساواة في الخضوع لذات النظام الوظيفي ، وبالتالي التمتع بنفس المزايا وتحمل نفس الالتزامات ، من ذلك مثلا العلاوة و الترقية والاجازات ،و الالتزام بالخدمة ،الطاعة وسرية العمل والنزاهة.

و لا يعتبر خرقا للمساواة بين الموظفين العموميين اختلاف الضمانات والمزايا من وظيفة لأخرى حسب طبيعة كل وظيفة لأن المقصود بالمساواة أن تكون بين ذوي المراكز القانونية والظروف الوظيفية المتماثلة[1]

ج) <u>المساواة في الإنتفاع بالمرافق العامة</u> :

وتعني التسوية بين الأفراد في الإستفادة من خدمات المرافق العامة وآداء مقابل ذلك ، ولكن حتى تتحقق هذه المساواة لا بد أن يوجد الأفراد في مراكز قانونية متشابهة وظروف متكافئة ، وأن تتوفر الشروط والإجراءات التي تتطلبها القوانين واللوائح الخاصة بالمرافق .

د) <u>المساواة أمام القضاء</u> :

تعني أن لجميع الأفراد الحق في التقاضي بدون تفرقة لأي سبب كان، ولهم أيضا التقاضي أمام محاكم واحدة ، وأن يطبق عليهم ذات القانون .

2/ <u>المساواة أمام التكاليف العامة</u> :

يمتد مبدأ المساواة ليشمل كذلك المساواة في تحمل التكاليف والأعباء العامة لأنه بدون مساواة أمام الأعباء والتكاليف تتحول المساواة في الحقوق إلى مساواة نظرية بحتة [2]. ومن مظاهر هذه المساواة :

أ) <u>المساواة أمام الأعباء العسكرية</u> :

وهي تعني أن كل مواطن عليه أن يؤدي الخدمة العسكرية ، ولا يعفى من ذلك أي شخص بسبب مركزه الإجتماعي أو ثروته أو غيره ، ومدة الخدمة لا بد أن تكون واحدة بالنسبة للجميع ، غير أن هذا لا يتنافى مع الإعفاء من آداء الخدمة العسكرية بالنسبة لبعض الفئات نتيجة إنعدام اللياقة البدنية أو العجز الصحي أو غيرها من الأسباب التي يقرها القانون .

ب) <u>المساواة أمام التكاليف الضريبية</u> :

وتشمل هذه التكاليف الضرائب والرسوم وجميع الأعباء المالية ، وحتى تتحقق المساواة لا بد أن تتحقق العدالة الضريبية بين جميع المكلفين بآدائها ، حيث يدفع المكلف ضريبة تتناسب مع ثروته وقدرته وحالته الشخصية ، إذ تتعادل الضريبة التي يدفعها الأفراد الذين يحتلون نفس المراكز القانونية.

---

(1) : عبد الغني بسيوني ، النظم السياسية – أسس التنظيم السيلسي – ، المرجع السابق ، ص 353.

(2) : نفس المرجع ، ص 360.

المطلب الثاني

حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية

إن التعاليم الإلهية التي جاءت لحفظ حقوق الإنسان قد عنيت بالدرجة الأولى بتقديس هذه الذات البشرية، إبتداء بقداسة خلقها ثم بالسمو بها عما يدنسها، فقد وهبـــها خالقها الحريـــة وجعـــل أسمى مراتب حريتها في عبوديته وتعالى بها عن عبودية غيره ، ونبذ العبودية بين العباد ، ثم سوى بين جميع خلقه فيما وهبهم من حقوق ، كما سوى بينهم فيما أوجبه عليهم من تكاليف ، ولا مفاضلة بينهم عنده عز وجل إلا بالتقوى وصالح العمل .

الفرع الأول : حـــــــق الحريـــــة

الحرية هي أصل جامع لأنواع عديدة من الحريات التي تتدرج ضمنها، وتبدو أهميتها للشعوب والمجتمعات أفرادا وجماعات في أنها المنبع الذي تتبع منه بقية الحقوق والحريات، والضمانة الأساسية ضد الإستبداد ، ولا يمكن لمجتمع تعدم فيه الحرية أو تنتقص أن يكون مالكا لأمر نفسه ، ليس فقط على مستوى شؤونه الفردية الخاصة بل أيضا على مستوى اهتمامه بالشؤون العامة وإدارة دفة الحكم بحرية .

من أجل هذا جعل الإسلام أحد غاياته الأساسية تحرير الإنسان من العبودية، من عبودية نفسه ضد الإستعلاء والإستكبار في الأرض بغير حق لقوله تعالى **<< تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فساد والعاقبة للمتقين >>**[1] ، ومن عبودية غيره لقوله عز وجل **<< إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيما كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا ، إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم وكان الله عفوا غفورا >>**[2]، فقد جعل الله للفرد معالم عن يمينه وعن شماله ترشد طريقه حتى لا يقع في وحل العبودية أو وحل الإستعباد [3].

ثم أنكر الله سبحانه وتعالى على أهل الكتاب تنازلهم عن حريتهم التي خلقوا بها ورضوا بدل ذلك أن يكونوا عبيدا لرهبانهم وأحبارهم، قال عز وجل : **<< اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح عيسى ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون >>**[4]، ودعاهم بعد ذلك الى

---

(1) : آية 83 سورة القصص .

(2) : آية 98 سورة النساء .

(3) : مالك بن نبي ، المرجع السابق ، ص 147.

(4) : آية 31 سورة التوبة .

التحرر من هذه العبودية لقوله : **<< قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضـــنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون >>**[1] .

بل الأكثر من ذلك أن رسالة الإسلام وهي الرسالة الخاتمة قامت على الحرية وغايتها الحرية ولذلك حارب الشرع كل أنواع العبودية وحصرت العبوديـــة لله [2] . وإمعانا في الحرية أعطى الإسلام الفرد قيمـــة متميزة لا يجوز بعدها استعباده ، ويظهر هذا في تقديس النفس البشرية منذ أول الخلق، حيث خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان بيده ، ونفخ فيه من روحه فكان هذا أول التقديس ، بل إن الإسلام قد جعل دين الإنسان، حيث حفل القرآن الكريم بذكر كلمة الإنسان التي وردت في القرآن (63) مرة وذكر بألفاظ أخرى من قبيل (بني آدم) ست مرات ، وكلمة الناس (240) مرة [3] .

ويقول الرسول (ص) في تكريم الإنسان : **<< يا أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد كلكم لآدم وآدم من تراب ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم . ليس لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أبيض ، ولا لأبيض على أحمر ، فضل إلا بالتقوى... >>** . غير أن من الغرب من لا يفهم الحرية في الإسلام على حقيقتها، يقول " Dmitri Georges " : " الإنسان لا يمكنه أن يصل إلى حرية مثل حرية الإختيار مقارنة بتلك المعترف بها في الفكر الغربي،(...) الله هو وحده الحر ، وهو خالق تصرفات الناس سواء كانت حسنة أم سيئة ، وهو الذي يمنح لشخص معين التصرف الكامل ، هذا الذي هو كالمتلقي ويتحمل مسؤولية ما هو منسوب إليه . في هذا الإطار لا يمكننا تأكيد حرية الفرد ولكن فقط مسؤوليته[4] .

وهذا القول ليس صحيحا ، فالانسان في الاسلام حر الاختيار بفضل العقل الذي وهبه إياه الله عز وجل ، والذي به يستطيع أن يختار بين الحسن والسيء.

إن حق الحرية في الاسلام يتفرع عنه مجموعة من الحقوق والحريات المدنية والسياسية والإقتصادية والإجتماعية منها:

- الحرية الدينية.
- حرية الرأي.
- حق المشاركة السياسية.
- حق الإنتخاب والترشح .
- حرية التجمع وحرية تكوين الأحزاب والجمعيات السياسية.

---

(1) : آية 64 سورة آل عمران .

(2) : محمد محفوظ، **الفكر الإسلامي المعاصر ورهانات المستقبل**. المركز الثقافي العربي، ط1 ، بيروت ، 1999 ، ص 237.

(3) : نفس المرجع ، ص 238.

(4) : Dmitri Georges , Op . Cit , p 104 .

- الحريات الشخصية وما يتفرع عنها .
- الحريات الإقتصادية والإجتماعية وما يتفرع عنها .

1/ <u>الحرية الدينية</u> :

وتسمى بحرية المعتقد وهي تعني حرية غير المسلم في اعتناق الدين الإسلامي، وحرية إقامة شعائره الدينية، كما تعني أن يكون إيمان المسلم عن طريق البحث والنظر والتأمل لا عن طريق مجرد تقليد الآباء[1].

أ) <u>مصدر هذه الحرية</u> :

تشير العديد من الآيات القرآنية ، وكذا الممارسة النبوية ، لذلك، إذ يقول عز وجل :

<< لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي >>[2] .

<< ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين>>[3] .

<< فإن أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظا إن عليك إلا البلاغ >>[4] .

<< فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر >>[5] .

وقد جاء في تفسير الآية الكريمة : **<< لا إكراه في الدين >>** قول ابن كثير : " أي لا تكرهوا أحدا على الدخول في الإسلام فالنفي بمعنى النهي، كما جاء في أسباب نزول الآية أنه حينما إستأذن الرسول بعض أصحابه في إكراه أولاد بني النظير الذين جلوا عن المدينة ومنعهم الخروج مع آبائهم اليهود ، لم يأذن لهم الرسول بذلك ونزلت الآية السابقة [6] .

ب) <u>الحرية الدينية في ضوء الممارسة النبوية</u> :

نذكر لذلك نماذج منها :

* أنه كان للرسول جارية من بني قريظة اسمها ريحانة ، إختارها (ص) لتكون زوجه له ، فقالت : يا رسول الله ! بل تتركني في ملكك فهو أخف علي وعليك. فامتنعت بذلك عن الدخول في الإسلام وما أكرهها الرسول (ص) حتى أسلمت من تلقاء نفسها .

* لما قدم رؤساء نجران على الرسول، دخلوا عليه المسجد حين صلى العصر، فلما حانت الصلاة قاموا يصلون في مسجد رسول الله ، فقال (ص) : **<< دعوهم فصلوا إلى المشرق >>** .

* ترددت عبارة معينة في جميع الكتب التي وجهها الرسول إلى القبائل أو التي عاهدها و هي قوله:**<< ومن**

---

(1) : عبد الحميد متولي ، المرجع السابق ، ص 287 .

(2) : آية 256 سورة البقرة .

(3) : آية 99 سورة يونس .

(4) : آية 48 سورة الشورى .

(5) : آية 21 سورة الغاشية .

(6) : ظافر القاسمي ، المرجع السابق ، ص 54.

كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يفتن عنها وعليه الجزية >> .

ج) <u>شاهد على الحرية الدينية</u> :

يقول العالم المستشرق البريطاني " السير أرنولد " : " إننا إذا نظرنا إلى التسامح الذي امتـــد إلى رعايا المسلمين من المسيحيين في صدر الحكم الإسلامي ظهر أن الفكرة التي شاعـــت بأن السيف كان العامـــل في تحويل الناس إلى الإسلام بعيدة عن التصديق ، إنما إعتنقوا الإسلام عن حرية كاملة "[1] .

2/ حرية الرأي :

إن حرية الرأي تعني إبداء وجهات النظر المختلفة ، فإن كان هذا الرأي يخص المسائل الدينية كان من الإجتهاد إن كان في غير موضع النص ، وصاحبه مأجور فإن أخطأ كان له أجر واحد وإن أصاب كان له أجران ، والمثوبة على الإجتهاد حتى في حالة الخطأ دليل على أن الإسلام يقدر حرية الرأي ويحث على إبدائه[2]. وقد يخص هذا الرأي المسائل الدنيوية ، على أن يكون الرأي في كل ذلك بالحسنى والموعظة الحسنة لقوله عز وجل : **<< أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن >>**، وألا يكون فيه عدوان أو إساءة لقوله عز وجل : **<< لا يحب الله الجهر بالسوء من القول >>** .

وقد كفل الإسلام حرية الرأي والتعبير بل أوجبها لقوله تعالى : **<< ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر>>**. وقوله(ص) :**<< أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر>>.**

وبذلك كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باب من أبواب حرية الرأي ، بل واجب ابداء الرأي، ويرمز هذا الواجب لصلة الدين بالسياسة في الإسلام مما يميزه عن غيره من أنظمة الحكم[3]. فالأمر بالمعروف واجب على الحاكم والمحكوم على حد سواء، وكذلك النهي عن كل ما يضر المجتمع، وقد جعل الله سبحانه وتعالى هذا الواجب صفة من صفات المؤمنين لقوله تعالى : **<< والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة >>**[4] .

وقال (ص) : **<< والذي نفسي بيده لتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقابا منه ثم تدعون فلا يستجاب لكم >>**[5] .

ولحرية الرأي في الإسلام ضوابط تبقيها في الإطار المشروع والمطلوب وهي :

- الأدب في المناقشة والحوار لقوله تعالى : **<< فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى >>**[6] .

---

(1) : عبد الحميد متولي ، المرجع السابق ، ص 289.

(2) : نفس المرجع ، ص 281.

(3) : محمد رفعت عبد الوهاب ، المرجع السابق ، ص 216.

(4) : آية 71 سورة التوبة .

(5) : رواه الترمذي

(6) : آية 44 سورة طه .

وقوله **<< أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن >>**[1] .

قوله عز وجل : **<< خذ العفو وأمر بالمعروف وأعرض عن الجاهلين >>**[2] .

<< وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما >>[3] .

– النهي عن المراء والمجادلة لما تؤدي إليه العداوة والبغضاء لقوله (ص) **<< من ترك المراء والمجادلة وهو محق بنى له بيت في أعلى الجنة ، ومن ترك المراء وهو مبطل بني له بيت في ديض الجنة >>**[4] .

وقوله (ص) : **<< ما ضل قوم بعد أن هداهم الله إلا أوتوا الجدل >>**[5] .

– لا يجوز أن تؤدي حرية الرأي إلى الفرقة بين المسلمين، يقول الإمام الغزالي " إن كان المحظور هو التشعب والتعصب والعداوة والبغضاء وما يفضي إليه الكلام فذلك محرم ويجب الإحتزاز منه " ثم يضرب لذلك مثلا على ما فعله عثمان بن عفان إذ أخرج أبا ذر إلى الربذة خشية أن تؤدي آراؤه التي يجهر بها إلى التفات الناس حوله وقيام الفتنة ضد النظام الحاكم [6] .

3/ <u>حق الشعب في اختيار الحاكم</u> :

ويتم ذلك بالبيعة كما بينا سابقا، ولئن كان الإنتخاب هو مجرد موافقة على رئاسة الحاكم ، فالبيعة تعني الموافقة على رئاسته مع التعهد له بمعاونته على الحق وردعه عن الباطل والجهاد في سبيل الله ومصالح الوطن والرعية المسلمة حتى الموت[7]. يقول عز وجل : **<< إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله ... يد الله فوق أيديهم . فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجرا عظيما >>**[8].

4/ <u>الحق في الانتخاب</u> :

وهو حق في النظم الديمقراطية الغربية ، بينما يعد في الإسلام تكليفا لقوله (ص) **<< من مات وليس في عنقه بيعة فقد مات ميتة جاهلية >>** ، وهو تكليف للرجل والمرأة على حد سواء ، لقوله عز وجل : **<< فبايعهن واستغفر لهم الله إن الله غفور رحيم >>**[9]. وقد كانت النساء يشتركن في بيعة الخلفاء ، ولهن

---

(1) : آية 125 سورة النحل .

(2) : آية 199 سورة الأعراف .

(3) : آية 63 سورة الفرقان .

(4) : رواه الترمذي وابن ماجه .

(5) : رواه الترمذي .

(6) : فضل الله محمد إسماعيل ، **نماذج من المشكلات الفلسفيـــة والإجتماعيـــة والسياسيـــة والقانونيـــة**. بستان المعرفة ، الإسكندرية، 2003 ، ص 429.

(7) : أحمد شوقي الفنجري ، المرجع السابق ، ص 43.

(8) : آية 10 سورة الفتح .

(9) : آية 12 سورة الممتحنة .

حق الإعتراض على البيعة كما فعلت عائشة في بيعة علي .

5/ حق سحب الثقة من الحاكم :

أي عدم الطاعة بالمفهوم الشرعي ، يقول (ص) : **<< وأنا أشهد الله تعالى على من وليته شيئا قليلا أو كثيرا من أمور المسلمين فلم يعدل فيهم أنه لا طاعة له ... وهو خليع مما وليته وقد برئت ذمم الذين معه من المسلمين >>** .

6/ حق التجمع والإجتماع :

والتظاهر السلمي للتعبير عن الرأي ، وحق تشكيل الجماعات والجمعيات التي يكون هدفها مراقبة أعمال الحكومة ، والإسلام يحث على هذا النوع من المراقبة [1] لقوله عز وجل **<< فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون >>**[2] .

7/ مبدأ تكافؤ الفرص :

وهو حق كل مواطن في الوصول إلى كافة مناصب الدولة حسب المؤهل والكفاءة الشخصية وعدم تدخل المحسوبية والقرابة [3] ، يقول (ص) : **<< من ولي من أمور الناس شيئا فولى عليهم أحدا محاباة أو لقرابة وهو يعلم أن فيهم من هو أصلح منه فليتبوأ مقعده من النار >>** .

8/ الحريات الشخصية :

وهي تتصل بشخص الإنسان وآدميته وحياته الخاصة[4] ، وقد كفلها الإسلام لكل من يقيم في الدولة الإسلامية ومن بين الحريات الشخصية حق الأمن، وحرية التنقل، وحرية المسكن وسرية المراسلات وإحترام الكرامة الإنسانية .

أ) حق الأمن:ويعني أن يشعر الإنسان بالأمان في حياته الخاصة، فلا يقبض عليه ولا يحبس أو يعتقل إلا بإذن قضائي [5]،ولذلك نهي عن العدوان والظلم **<< فلا عدوان إلا على الظالمين>>**[6] ويقول (ص)**:<< يا أيها الناس إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام إلى أن تلقوا ربكم كحرمـــة يومكم هذا، وكحرمة شهـــركم هذا >>**[7]

ب) حرمة المسكن : ويشمل المسكن كل مكان يقيم فيه الفرد بصورة إعتيادية أو حتى عرضية[8] ، فلا يجوز

---

(1) : أحمد شوقي الفنجري ، المرجع السابق ، ص 54.

(2) : آية 122 سورة التوبة .

(3) : أحمد شوقي الفنجري ، المرجع السابق ، ص 54.

(4) : محمد رفعت عبد الوهاب ، المرجع السابق ، ص 205 .

(5) : نفس المرجع ، ص 205 .

(6) : آية 193 سورة البقرة .

(7) : رواه البخاري .

(8) : محمد رفعت عبد الوهاب ، المرجع السابق ، ص 206 .

الإعتداء عليه أو دخوله دون سبب يقول عز وجل : **<< يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ، ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون ، فإن لم تجدوا فيها أحدا فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم ، وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم والله بما تعملون عليم >>**[1] .

* **حرية التنقل :** أي التنقل من مكان لآخر داخل البلد ذاته أو خارجه ، يقول عز وجل : **<< هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور >>**[2] .

ج) حق إحترام الكرامة الإنسانية : وتسمى أيضا حق الوجود الإنساني ، وتشمل حق الحياة وعدم الإعتداء عليها ،أو الإعتداء على الجسد بالعنف أو التعذيب أو الإهانة .

9/ <u>الحريات الإقتصادية والإجتماعية</u> :

وما يتفرع عنها وأهمها حرية الملكية حيث أقر الإسلام حق الملكية الفردية بوسائل التملك المشروعة وجعلها قاعدة نظامه، ورتب على هذا التقرير نتائجه الطبيعية في حفظ هذا الحق لصاحبه وصيانته عن السرقة أو النهب أو السلب أو الإختلاس بأية طريقة من الطرق ووضع الحدود الرادعة لكفالة هذا كله فوق ما وضع من التوجيهات التهذيبية لكف النفوس عن التطلع إلى ما ليس لها، كما رتب نتائجه الأخرى وهي حق التصرف في هذا المال [3]. ولكن هذه الحرية غير مطلقة إذ تحدها مصالح الجماعة ولذلك قد تفرض عليها بعض القيود مثل تحريم التبذير والتقتير– أداء الزكاة والصدقات– نظام الإرث والوصية وهي قيود غير مباشرة ، وهناك قيود أخرى مباشرة [4].

بالإضافة إلى حق العمل وتحصيل الرزق لقوله عز وجل : **<< وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها>>**[5] ، **<< فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه >>**[6] ، وأن يوفى العامل أجره لقوله (ص) : **<< أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه >>.**

الملكية في القرآن مختلفة عن الملكية في القانون الروماني أو الليبرالي لأنها محددة بقاعدتين : حظر الإستنزاف المقرر في كل أشكال القروض بفائدة والعمليات البنكية والتجارية ، الإلتزام بآداء الصدقة[7] . وأن توفر لهذا العامل حياة كريمة تتناسب مع ما يبذله من جهد وعرق[8] **<< ولكل درجات مما عملوا >>** ، وأن

---

(1) : آية 27 ، 28 سورة النور .

(2) : آية 15 سورة الملك .

(3) : سيد قطب ، **العدالة الإجتماعية في الإسلام**، ص 115 نقلا عن محمد إسماعيل فضل الله، المرجع السابق ، ص 437.

(4): لمزيد من التفصيل حول حرية الملكية في الإسلام وضوابطها أنظر:عبد الحميد متولي،المرجع السابق،ص315 وما بعدها

(5) : آية 06 سورة هود .

(6) : آية 15 سورة الملك .

(7) : Dmitri Georges , Op . Cit , p 106 .

(8) : فضل الله محمد إسماعيل ، المرجع السابق ، ص 454.

يجد الحماية ضد استغلال ظروفه قال (ص) : **<< ورجل باع حرا فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يعطه أجره >>**، وحق الفرد في أن ينال كفايته من ضرورات الحياة من طعام وشراب وملبس ومسكن...وما يلزم لصحة بدنه من رعاية وما يلزم لصحة عقله وروحه في نطاق ما تسمح به موارد الأمة[1]

الفرع الثاني : المســـــاواة

المساواة هي أصل آخر ومبدأ من المبادئ الأساسية التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام ، ولذلك قرر الإسلام ابتداء مبدأ المساواة بين البشر كقيمة إنسانية عليا لا فارق بين ذكر وأنثى أو على أساس النسب أو الأصل أو الدين ، وقد عنى الإسلام بذلك لأنه جاء في وقت كان فيه التفريق بين طبقات الناس هو الأصل في النظام الإجتماعي ، وفي النظام السياسي على السواء . وكانت شريعة روما المطبقة وقت بعثة الرسول (ص) في بلاد الشام المجاورة لجزيرة العرب تقسم الناس إلى أحرار وغير أحرار (...) وفي جزيرة العرب التي ظهرت فيها رسالة الإسلام ، كان الرق أصلا من أصول الحياة السياسية والإقتصادية والإجتماعية [2] .

إن مبدأ [المساواة] كان أهم المبادئ التي جذبت قديما نحو الإسلام الكثير من الشعوب الأخرى –كما يعترف بذلك بعض المستشرقين– ويرون فيه مصدرا من مصادر القوة للمسلمين الأولين[3] ، فالأساس الأول للمساواة بين أفراد الأمة هو الإحساس القوي بالمساواة المطلقة في الحقوق التي يتمتعون بها ، ويضيف " Dmitri Geogres "[4]: " إذا كان الأفراد يعتبرون متساوون فيما بينهم في الحضارات ذات التقاليد المسيحية، فلأنهم خلقوا على صورة الإله (...) ، [أما] بالنسبة للفكر الإسلامي ، الإنسان هو خادم الله الذي ليس له تجاهه أي شيء (...) ويوجد إذن في وضعية متساوية مع غيره من الأفراد [بهذه العبودية]، (...) كرامة المسلم ومساواته مع كل أفراد الأمة ليس نتيجة – كما في المسيحية – مشاركة الفرد في الكرامة الإلهية التي جعل في صورتها ، ولكن في حقيقة أنه عبد ".

I– <u>مصدر</u> <u>مبدأ</u> <u>المساواة</u> :

يجد مبدأ المساواة مصدره في كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية يقول عز وجل : **<< يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم >>** ، يقول في هذه الآية الأستاذ محمد عزة دروزة في كتابه الدستور القرآني : " إن هذه الآية أريد بها عدم تقرير التمايز بين البشر لأي سبب كان " [5]، وكذلــك قوله عز وجل **<< إنما المؤمنون إخوة >>** ، وقوله : **<< يا أيهــا**

---

(1) : فضل الله محمد اسماعيل ، المرجع السابق ، ص 455.

(2) : ظافر القاسمي ، المرجع السابق ، ص 84.

(3) : عبد الحميد متولي ، المرجع السابق ، 385.

(4) : Dmitri Georges, Op . Cit , p 103 .

(5) : نقلا عن ظافر القاسمي ، المرجع السابق ، ص 85.

الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها ، وبث منهما رجالا كثيرا ونساء ، واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام ، إن الله كان عليكم رقيبا >>[1] .

أما من السنة فما جاء في خطبة الوداع حيث قال (ص) : **<< يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد ، وإن أباكم واحد، وكلكم لآدم وآدم من تراب، ولا فضل لعربي على عجمي ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى >>**[2] ، وقوله (ص) **<< من آذى ذميا فأنا خصمه يوم القيامة >>** ، ويذكر عن الرسول قوله لبني هاشم (وهم أسرته) : **<< يا بني هاشم لا يجيء الناس بالأعمال وتجيئوني بالأنساب ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم >>** .

وقد ذكرت كلمة الناس الدالة على الجنس البشري 240 مرة في القرآن الكريم مما يؤكد الأخوة البشرية، كما ذكرت كلمة الإنسان نحو 65 مرة ، أما كلمة البشر فذكرت في 36 آية ، وكثرة التكرار المقصود بها أن ترسخ في ذهن المسلم معنى الإنسانية العام ووحدة الجنس البشري أي التأكيد على المساواة في القيمة الإنسانية [3] .

ومن أفعال الرسول (ص) ما قام به مع صاحب بغلته عقبة بن عامر الذي كان يقودها به في الأسفار. قال عقبة : قدمت برسول الله وهو على راحلته رتوة (سويعة من الزمان) من الليل ، وأن الرسول قال : أنخ فأنخت ، فنزل عن راحلته ، ثم قال : إركب يا عقبة. فقلت سبحان الله ، أعلى مركبك يا رسول الله وعلى راحلتك ؟ فأمرني فقال : إركب. فقلت أيضا مثل ذلك، ورددت ذلك مرارا حتى خفت أن أعصي رسول الله ، فركبت راحلته ورحله ، ثم زجر الناقة فقامت ، وقادني رسول الله [4] .

ولمبدأ المساواة تطبيقات عديدة ورائعة في عهد الخلفاء الراشدين منها ما رواه ابن الجوزي في سيرة عمر قال : " أصاب الناس سنة غلاء فغلا السمن ، فكان عمر يأكل الزيت ، فيقرقر بطنه ، فيقول : قرقر ما شئت فوا الله لا تأكل السمن حتى يأكله الناس ". وأضرب مثالا آخر لمبدأ المساواة بين الناس ، مع عمر في سيرته : " قدم عمر بن الخطاب حاجا ، فصنع له صفوان بن أمية طعاما ، فجاءوا بجفنة يحملها أربعة، فوضعت بين يدي القوم يأكلون ، وقام الخدام، فقال عمر : "مالي أرى خدامكم لا يأكلون معكم ، أترغبون عنهم ؟ " فقال سفيان بن عبد الله : لا والله يا أمير المؤمنين ، ولكنا نستأثر عليهم. فغضب عمر غضبا شديدا، ثم قال : مالقوم يستأثرون على خدامهم ، فعل الله بهم وفعل . ثم قال للخدام : إجلسوا فكلوا ، فقعد الخدام يأكلون ، ولم يأكل أمير المؤمنين " .

---

(1) : آية 01 سورة النساء .

(2) : أخرجه أحمد .

(3) : فضل الله محمد إسماعيل ، المرجع السابق ، ص 419.

(4) : نقلا عن ظافر القاسمي ، المرجع السابق ، ص 86.

كما روى ابن الجوزي[1] أن عمرو بن العاص أقام حد الخمر على عبد الرحمن ابن عمر بن الخطاب، يوم كان عامله على مصر. ومن المألوف أن يقام الحد في الساحة العامة للمدينة لتتحقق بذلك العبرة للجمهور، غير أن عمرو بن العاص أقام الحد على ابن الخليفة في البيت، فلما بلغ الخبر عمر، كتب إلى عمرو ابن العاص :

" من عبد الله عمر أمير المؤمنين إلى العاصي بن العاصي: عجبت لك يا ابن العاصي لجرأتك علي، وخلاف عهدي. أما إني قد خالفت فيك أصحاب بدر ممن هو خير منك ، واخترتك لجدالك عني ، وانفاذ عهدي، فأراك قد تلوثت بما تلوثت، فما أراني إلا عازلك فمسيء عزلك. تضرب عبد الرحمن في بيتك، وقد عرفت أن هذا يخالفني ؟ إنما عبد الرحمن رجل من رعيتك تصنع به ما تصنع بغيره من المسلمين . ولكن قلت : هو ولد أمير المؤمنين ! وقد عرفت أن لا هوادة لأحد من الناس عندي في حق يجب لله عليه . فإذا جاءك كتابي هذا فابعث به في عباءة على قتب حتى يعرف سوء ما صنع " .

وقد بلغ مبدأ المساواة من الأهمية في رسالة الإسلام حتى قال فيه طه حسين[2] : " إن الإسلام إنما جاء قبل كل شيء بقضيتين إثنتين : أولاهما التوحيد ، وثانيتهما المساواة بين الناس. وكان أغيظ ما غاظ قريشا من النبي ودعوته أنه كان يدعوها إلى هذه المساواة، ولم يكن يفرق بين السيد والمسود ،ولا بين الحر والعبد، ولا بين القوي والضعيف ، ولا بين الغني والفقير، وإنما كان يدعو إلى أن يكون الناس جميعا سواء كأسنان المشط ، لا يمتاز بعضهم عن بعض ولا يستعلي بعضهم على بعض . وقد سخطت قريش أشد السخط وأعنفه على النبي (ص) لما أظهر من ذلك، حتى أكاد أعتقد أنه لو قد دعاها إلى التوحيد دون أن يعرض للنظام الإجتماعي والإقتصادي ودون أن يسوي بين الحر والعبد، وبين الغني والفقير، وبين القوي والضعيف، أقول لو قد دعاهم النبي إلى التوحيد وحده دون أن يمس نظامهم الإجتماعي والإقتصادي لأجابته كثرتهم في غير مشقة ولا جهد ، أو لأجابه من قريش من أجاب ، وامتنع عليه منها من إمتنع ، دون أن يلقى في ذلك مشقة أو عنتا. ومهما يكن من شيء ، فسخط قريش على النبي الكريم ، لأنه عارض نظامها الإجتماعي وفرض عليها نوعا من العدل لا يلائم منافع سادتها وكبرائها " .

II- <u>مظاهر</u> <u>مبدأ</u> <u>المساواة</u> :

لمبدأ المساواة في الإسلام مظاهر عديدة منها :

1/ مساواة الأفراد جميعا أمام القانون :

فكل الأفراد سواسية كأسنـــان المشط لا يعلو أحدهم على أحد أمام القانون ولو كان ذا مركز أو جـــاه أو

---

(1) : أنظر في هذه الرواية ظافر القاسمي ، المرجع السابق ، ص 89.

(2) : طه حسين ، **الفتنة الكبرى**، الجزء الأول ، ص 10 وما بعدها نقلا عن نفس المرجع ، ص.ص 91 ، 92.

مال أو غيره ، كما يتساوى أمامه الحاكم والمحكوم فلا فضل لأحد على أحد . ولنا في رسول الله أسوة حسنة فقد رفض(ص) شفاعة أسامة بن زيد في المرأة المخزومية ولم يرض سوى بإقامة الحد عليها،إذ قال:**<<والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها >>**[1] . فكل أفراد المجتمع المسلم هم متساوون أمام القانون لأنهم إخوة (...) هذه المساواة تم تأكيدها في القرآن **<< إنما المؤمنون إخوة >>** وبصيغة جميلة في الحديث **<< الناس سواسية كأسنان المشط، لا فضل لأبيض على أسود، ولا لعربي على أعجمي إلا بالتقوى>>**[2] .

2/ المساواة أمام القضاء :

فالكل متساوون أمامه لا يتفاضلون بينهم أبدا فلا يجوز أن تكون لفئة من الناس محاكم خاصة. ومن أمثلة المساواة بين الأفراد أمام القضاء ما حصل في عهد سيدنا عمر بن الخطاب لما شكا إليه يهوديا عليا، فلما مثل كلاهما بين يدي الخليفة خاطب عمر اليهودي بإسمه بينما وجه الخطاب إلى علي بكنيته إذ ناداه " يا أبا الحسن " فغضب علي ، فقال له عمر : أكرهت أن يكون خصمك يهوديا وأن تمثل معه أمام القضاء على قدم المساواة ، فقال له علي : " لا ولكني غضبت لأنك لم تسوي بيني وبينه بل فضلتني عليه إذ خاطبته باسمه بينما خاطبتني بكنيتي . (وقد كان الخطاب بالكنية في ذلك العهد من أساليب التعظيم للمخاطب)[3] .

3/ مساواة غير المسلمين بالمسلمين في حقوق مختلفة :

سوى الإسلام المسلمين بغير المسلمين من رعايا الدولة الإسلامية في بعض الحقوق ، منها الحق في الأمن لقوله (ص) : **<< من آذى ذميا فأنا خصمه ، ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة >>**، وقد أعلن علي بن أبي طالب مساواة الذميين بالمسلمين في حرمة المال والدم .

ويتمتعون أيضا بحرمة المسكن وحرية الإعتقاد، وحرية التنقل. كما تشملهم كفالة الدولة الإسلامية ، فقد روي أن الخليفة عمر بن الخطاب رأى رجلا يهوديا كبيرا في السن وأعمى يسأل الناس ، فسأله عمر عن الذي ألجأه لذلك ، فأجابه الحاجة والجزية ، فأخذ عمر بيده وذهب إلى منزله وأعطاه شيئا ، ثم أرسل إلى أمين بيت المال وقال له : أنظر هذا وأمثاله فوالله ما أنصفناه أن أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم ، وقرأ قوله تعالى: **<< إنما الصدقات للفقراء والمساكين >>** وقال إن الفقراء هم المسلمون وهذا من المساكين من أهل الكتاب، ووضع عنه الجزية [4] .

يقول"Dmitri Georges "[5]: "إن العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين لا يمكن أن تكون علاقات مبنـــية

---

(1) : رواه مسلم والبخاري .

(2) : Dmitri Georges , Op . Cit, p.p 103 , 104 .

(3) : أنظر في هذه الرواية عبد الحميد متولي ، المرجع السابق ، ص 393.

(4) : أنظر فضل الله محمد إسماعيل ، المرجع السابق ، ص431.

(5) : Dmitri Georges , Op . Cit , p 104 .

على المساواة لأن غير المسلمين ليسوا جزء من الأمة وهم ليسوا على نفس العلاقة مع الله(..)إن القرآن يميز بين أهل الكتاب والوثنيين في معاملتهم، بالنسبة للفريق الأول فهم يخضعون للتبعية وعليهم أن يدفعوا الجزية، ويستفيدون في المقابل من الحماية ويمكنهم أن يكونوا موضوع حقوق وواجبات ولكن عليهم أن يتحملوا بعض القيود في حقوقهم المدنية (...) أما بالنسبة للوثنيين فليس لهم مكان في الأمة ، يمكن قتلهم لأن حياتهم هي خطيئة تجاه الله ، ويمكن أن يتحولوا إلى العبودية ، ولكن ليس لهم بأي حال أن يستفيدوا من أي حق" .

إن هذا القول يجانب الصواب ذلك أن وثنية هؤلاء ليست سببا لإستباحة دمهم أو إستعبادهم ، إلا أن يقاتلوا المسلمين ويحاربوا الإسلام .

4/ مساواة المرأة بالرجل في الحقوق :

سوى الإسلام بين المرأة والرجل في الحقوق ، وأعطاها مكانتها الحقة بعدما كانت متاعا أو حيوانا بل كانت تشكل عارا. وأما ما يبديه البعض من التذمر حول قضية الميراث وأن للمرأة نصف نصيب الرجل، فالحقيقة أن حظ المرأة لا يقل عن حظ الرجل لأنها مكفولة شرعا من قبله زوجا كان أو أبا أو قريبا ، لذا فإيثار الرجل بضعف نصيب المرأة في الميراث مرده إلى التبعة التي يضطلع بها الرجل في الحياة ، فهو مكلف شرعا بالإنفاق عليها .

إن الإسلام يسوي بين الرجل والمرأة في كثير من الأمور، ولكن غاية ما صنعه أنه وزع الإختصاصات العملية توزيعا يوافق طبائع الذكورة والأنوثة [1] .

ولأن المساواة بين المرأة والرجل في الحقوق السياسية هي من القضايا التي أثارت وما زالت تثير الشبهات حول الإسلام ، فإننا نقول في معرض الرد على ذلك أن للمرأة جملة من الحقوق السياسية شأنها في ذلك شأن الرجل، فلها حق البيعة والذي هو حق الإنتخاب بالمفهوم المعاصر، يقول د. مصطفى السباعي أحد المختصين في الشريعة أن الإنتخاب هو إختيار الأمة لوكلاء ينوبون عنها في التشريع ، ومراقبة الحكومة ، والمرأة في الإسلام ليست ممنوعة من أن توكل إنسانا بالدفاع عن حقوقها والتعبير عن إرادتها ، كمواطنة في المجتمع[2] .

وقد شاركت النساء في بيعة العقبة التي تمت للرسول (ص) عل نصرته ، والتي كان لها شأنها في إقامة الدولة الإسلامية ، وقد بايعه فيها سبعون رجلا وكان معهما امرأتان هما نسيبة بنت كعب (أم عمارة)، وأسماء بنت عمرو بن عدي ، وقد بايعتاه فيها على نفس ما بايعه الرجال .

---

(1) : فضل الله محمد إسماعيل ، المرجع السابق ، ص 425 .

(2) : عبد الحميد إسماعيل الأنصاري ، **الحقوق السياسية للمرأة** . دار الفكر العربي، ط 2 ، القاهرة 2000 ، ص 11.

ولقد بايع الرسول (ص) النساء بيعة منفردة ولم يعتبر بيعة أزواجهن أو آبائهن أو إخوانهن كافية ، وقد ذكر الله سبحانه وتعالى ذلك في سورة الممتحنة : **<< يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئا ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبايعهن واستغفر لهن الله إن الله غفور رحيم >>**[1] .

وقد كان عبد الرحمن بن عوف يستشير الناس في اختيار الخليفة ، ومكث كذلك أياما وليالي فلم يترك أحدا حتى خلص إلى النساء المخدرات وأخذ برأيهن [2] .

للمرأة أيضا حق الشورى إذ أن الآيات التي تخص الشورى (آية 159 سورة آل عمران و38 سورة الشورى) جاءت في صيغة العموم حيث كان الخطاب موجه للرجال والنساء على حد سواء، وقد أشاد الإسلام بالمرأة الشورية فيما جاء ذكره في القرآن الكريم في ملكة سبأ .

وللمرأة حق الترشح والتمثيل في المجالس النيابية ، فليس هناك نص قرآني أو سنة أو إجماع صحيح أو قياس معتبر يحرم الترشيح للمرأة [3] ، كما أن مهمة النواب بالمجلس الرقابة والتشريع ، والرقابة هي بمفهوم المحاسبة وتدخل ضمن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وبذل ذلك أمر مطلوب من الرجال والنساء لقوله تعالى : **<< والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر >>** . وقد كانت المرأة تحضر المسجد وتناقش الأمور العامة مثلما حصل في عهد عمر لما ناقشته امرأة في مسألة الصداق واعترضت على رأيه حتى قال رضي الله عنه **<< أصابت امرأة وأخطأ عمر >>** .

أما بالنسبة للتشريع فقد شاركت المرأة فيه في عهد الرسول (ص) والخلفاء الراشدين ، فقد كانت عائشة أم المؤمنين من المجتهدات، وكانت لها إستدراكاتها على الصحابة(..)، كما ساهمت المرأة فعليا في تشريعات صدرت في عهد عمر مثل : قانون عدم تغيب الزوج في الجيش أكثر من 6 أشهر، وقانون عمر الذي فرض به العطاء لكل مولود في الإسلام، وعدول عمر عن إصدار قانون تحديد المهور[4]، كما ذكرنا سالفا.

ولها حق المعارضة والإشتراك في حزب سياسي ، فقد إشتركت السيدة عائشة رضي الله عنها في المعارضة وكانت إلى جانب الزبير وطلحة في خروجهما على علي ، ولم يقل لها أحدهما أو كلاهما – وهما من هما في الدارية بأحوال الإسلام– إرجعي أنت يا أم المؤمنين، فليس لك في شؤون السياسة العليا، بل صحباها على رأيها مما يـــدل على أن الأمـــر كان يجري على سنـــن مألوفة غير منكرة(...) لقد اعترضت

---

(1) : آية 12 سورة الممتحنة .

(2) : عبد الحميد إسماعيل الأنصاري ، **الحقوق السياسية للمرأة** ، المرجع السابق ، ص 12.

(3) : نفس المرجع ، ص 33.

(4) : نفس المرجع ، ص.ص 15، 16.

عائشة بهذا الكلام على بيعة علي واختياره خليفة وهو من أخص خصوصيات الشؤون السياسية !! ولو كانت أم المؤمنين رضي الله عنـــها ترى أنها تغضـــب الله ورسولـــه بهذا الإعتـــراض لما اعترضـــت ولما نطقت بكلمة[1] .

هذه الشواهد جميعا تشير إلى أن للمرأة – بمقتضى الشريعة – حقوقا سياسية كتلك التي يتمتع بها الرجل، فهي تشترك معه في حق الإنتخاب ، حق الترشح ، مناقشة القوانين على مستوى البرلمان ، بل إن لها أيضا حق المعارضة والإشتراك في الأحزاب السياسية وغيرها من الحقوق ،وهذا يدل دلالة واضحة على مكانة المرأة و دورها في الحياة السياسية في الإسلام ، وأن هذا الدور لم يكن يقل أبدا عن دور الرجل .

بل إن لنا أن نقول بفخر أن الإسلام قد منح المرأة منذ قرون حقوقا سياسية ، ظلت المرأة الغربية تكافح من أجلها طويلا ، ولم تبلغها إلا منذ وقت قريب .

غير أن الذي نأسف له أن واقع بعض الأنظمة العربية والإسلامية اليوم يناقض ما قررته الشريعة الإسلامية ، حيث يحرم المرأة حقوقا أعطاها إياها الشرع بصريح الكتاب والسنة .

---

(1) : خالد عبد الرحمن العك ، **شخصية المـــرأة المسلمة في ضوء القرآن والسنة**. دار المعرفـــة ، ط2 ، بيروت ، 1999، ص.ص 273 ، 274.

خاتمة

خلق الإنسان حرا مالكا لأمره مختارا، ليس عبدا سوى لله ، بل إن من كمال حريته عبوديته لله عز وجل ، ولكن مخالفته لما نهي عنه جعله عبدا لهواه ، مستعبدا من غيره ، ومن هنا سلب حريته وقراره، وبدأ بحثه عن الحرية. ولعل تحديد تاريخ معين لبداية الحديث عن الديمقراطية والذي يعود إلى نحو خمسة قرون قبل الميلاد في دولة المدينة " آثينا "، ليس سوى لظهور هذا المصطلح أول مرة إذ ذاك ، ولكن قد تكون الديمقراطية قد ظهرت قبل ذلك تحت مسميات أخرى وأشكال مغايرة ، طالما كانت الديمقراطية كما يصفها << مالك بن نبي >> عملية تصفية ، فهي تصفي الإنسان حتى يصبح حرا ، أي ذلك الإنسان الذي تخلص من رواسب العبودية و نزعات الإستعباد .

ثم إن دراستي للنظام الديمقراطي ومؤسساته في أثينا ، جعلتني أصل إلى حقيقة أن أثينا لم تعرف الديمقراطية سوى في شكل أفكار حملها الفلاسفة اليونان ، كانت تحمل معان عدة كالحرية والمساواة ، وممارسة السلطة من طرف مواطني المدينة أنفسهم بشكل مباشر، والرقابة المستمرة على أعمال الحكام من طرف المحكومين، بينما واقع المجتمع الأثيني كان يشير لنظام أرستقراطي تمارس فيه أقلية هذه الحرية والمساواة ، وهي وحدها التي تملك المشاركة في الحياة السياسية ، وهي تلك الطائفة التي يتمتع أفرادها بصفة مواطن وهم قلة لا تتجاوز نسبتهم 10 إلى 20% من مجموع أفراد المدينة .

ولذلك لما تجددت الثورة ضد الإستبداد في العصر الحديث، عندما اهتزت القارة الأوربية والأمريكية على وقع ثورات متفرقة في إنجلترا وأمريكا وفرنسا بين القرنين 17 و 18 ، كانت مجددا أفكار الفلاسفة تلقي بثقلها على الحياة السياسية ، فكان لفلاسفة الأنوار أمثال لوك ومونتسكيو وروسو دورا في ميلاد ديمقراطية العصر الحديث ، والتي كانت تشمل عدة عناصر من أبرزها ممارسة السلطة من طرف الشعب عن طريق ممثلين عنه ، والتمتع بالحرية السياسية وحق المعارضة ، والمساواة ، والرقابة على السلطة .

ولكن هذا المدلول تطور بدخول العالم القرن العشرين، وتحديدا بنهاية الحرب العالمية الثانية، حيث اتجه الإهتمام العالمي نحو نشر الديمقراطية في إطار الجهود المبذولة لتحقيق الأمن والسلم العالميين ، ولتكريس ذلك على أرض الواقع أصبح ينظر إلى الديمقراطية على أنها سلسلة من الإجراءات والآليات القانونية تتعلق أساسا بالتداول على السلطة عن طريق إنتخابات دورية حرة نزيهة وعادلة ، قائمة على التعددية الحزبية والمساواة ، مع الإهتمام بإرساء وتدعيم منظومة حقوق الإنسان كقاعدة أساسية لأي ديمقراطية حقيقية .

وبذلك إنفصل النظام الديمقراطي عن الإطار الفكري الذي نشأ فيه في عصر النهضة ، والذي كان يتعلق أساسا بالترابط بين الديمقراطية والعلمانية ، وأصبحت بذلك الديمقراطية لا تتعارض على الأقل مع طبيعة الشورى التي تأبى الفصل بين أحكام الدين وشؤون الحكم ، وهو الجانب الذي ظل يحسم النزاع حول الديمقراطية باتجاه رفضها انطلاقا من هذه الخلفية وهذا الإرتباط التاريخي بالعلمانية، حتى لدى جانب من الفقه الإسلامي المعاصر .

إن مدلول الشورى يتقارب مبدئيا مع مدلول الديمقراطية في عدة عناصر، إذ يرتكز أساسا على الحرية التي منحها الله سبحانه وتعالى لعباده ، بالإضافة إلى تربية النفس على تقدير الذات وذوات الآخرين، مما يؤدي إلى تقبل بل الطلب الحثيث للرأي الآخر ، مع إحاطة هذه النفس بهالة من القدسية بكفالة مختلف حقوقها الإنسانية بصريح الكتاب والسنة .

ولما كانت الشورى صيغة عامة لم يفصل فيها الكتاب ولا السنة ، فقد استحث هذا عقول المسلمين الأوائل لإيجاد صيغ عملية لها ، رغم ما يراه البعض من أنه لم يكن هناك آليات لتطبيق الشورى في العصر الأول ، إلا أن المتتبع لطريقة إستخلاف الخلفاء الراشدين ، يجد فيها الكثير من التفاصيل التي تشير لإجتهادهم لوضع الشورى موضع التطبيق ، فاختيار الخليفة كان يتم أولا عن طريق الترشيح ثم البيعة الخاصة ، إذا كان يتم إما من خلال طوائف مختلفة ترشح كل منها من تراه مناسبا مثلما حصل في استخلاف سيدنا أبو بكر ، أو عن طريق الخليفة نفسه بعد أن تفوض له الأمة هذا الحق وهو ما حصل في استخلاف سيدنا عمر ، أو عن طريق جماعة مصطفاة من الصحابة كما حصل في استخلاف سيدنا عثمان ، ثم تعقب عملية الترشيح هذه مرحلة البيعة الخاصة التي تتم عن طريق أهل الشورى ، وهؤلاء هم بدورهم مختارون من طرف أفراد الأمة ، وقد يكون عددا منهم مختارا من طرف الخليفة ، غير أن بيعة هؤلاء لا تثبت إلا بالبيعة العامة التي يعلن فيها أغلبية أفراد الشعب موافقتهم وقبولهم بهذا الإختيار .

والديمقراطية في هذا المجال ، عن طريق آلية الإنتخاب ، تساعد كثيرا في إستخراج رأي هذه الأغلبية ، من خلال تقديم جملة من الضمانات لتنظيم إنتخابات حرة ونزيهة ، بالإضافة إلى عرض عدة طرق تتعلق بعملية الإنتخاب وتحديد نتائجها ، وهو ما يسمى بالنظم الإنتخابية وهي كثيرة ومتنوعة منها الإنتخاب المباشر والإنتخاب غير المباشر، نظام الإنتخاب بالأغلبية المطلقة أو النسبية ونظام التمثيل النسبي . نظام الإنتخاب الفردي ونظام الإنتخاب بالقائمة ، نظام تمثيل المصالح والمهن .

ولابد أن يفتح المجال أمام المترشحين بمختلف مشاربهم واتجاهاتهم السياسية للمشاركة في هذه الإنتخابات، من خلال التعددية الحزبية التي ستثري بلا شك الآراء ووجهات النظر بشكل منتظم ناضج وفعال من خلال برامجها السياسية، بدل الآراء الفردية المتفرقـــة ، وليست التعددية الحزبية شيئا محـــرما أو منبوذا

في الشرع الإسلامي، بل هناك من يرى أنها أمر مطلوب لإقامة حكم شوري حقيقي، إذ وجدت لها بذورا في عهد الخلفاء الراشدين، وتحديدا منذ إجتماع سقيفة بني ساعدة الذي شهد تنافسا بين حزبي الأنصار والمهاجرين للوصول إلى السلطة بشكل سلمي، غير أن الفتنة الكبرى جعلت البعض يضفي على هذه الحزبية طابعا دمويا، وما نقوله هنا أن على المنصف للتاريخ أن يقف أمام هذه الأحداث ليمحصها قبل أن يصدر حكما ما، إذ لا يعقل أن يكون خريجوا المدرسة المحمدية ، ذو الفكر المنفتح على الآخر بهذه الدموية.

ورغم ذلك فإن قبول هذه الحزبية في الإسلام مشروط بتقييدها بضوابط تنأى بها عن الشبهات ، فلا تقبل بذلك الأحزاب التي تحمل في عقيدتها وسياساتها وبرامجها ما يعارض أصول الدين الإسلامي، كما لاتقبل أيضا الأحزاب التي تقوم على العنف أو العنصرية، أو تلك التي تهدف إلى تمزيق صف الأمة.فإذا خلا الأمر من ذلك والتزمت هذه الأحزاب بأحكام الشريعة الإسلامية ، فإن الإختلاف عندها رحمة، وقد وجد في شكل مذاهب فقهية فلا ضير أن يوجد في شكل أحزاب سياسية،تختلف في فروع المسائل لتصل إلى تقديم الأفضل.

أما عن الحرية التي هي عنصر جامع بين الديمقراطية والشورى ، ففيها إختلاف واسع بينهما في أصل معناها، وإن إتفقا في تفرعاتها ، ذلك أن كلا من النظام الديمقراطي ونظام الحكم الشوري على حد سواء يقوم على ضمان حريات الأفراد المختلفة المدنية والسياسية والفكرية ، الإقتصادية والإجتماعية، غير أن لكل منهما نظرته لهذه الحريات ، ولطريقة ممارستها ، والضوابط والقيود الواردة عليها .

ولتكتمل هذه الحرية على الجميع أن يتمتع بها على قدم المساواة ، ولذلك تعتبر المساواة دعامة أخرى من دعائم الديمقراطية ومبدأ من المبادئ الأساسية التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام ، بل هي من القضايا الأساسية التي إهتم بها الإسلام منذ مجيئه .

وتنطلق المساواة فيهما من قيمة إنسانية عليا لا تفرق بين الناس ، لا على أساس الجنس ، ولا النسب ، ولا الأصل ، ولا الدين ، ويضيف الإسلام ألا فارق بينهم إلا بالتقوى وصالح العمل ، يقول عز وجل **<< يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم >>** .

ولكل من النظاميين تطبيقات مختلفة في المساواة تشمل الحقوق كما تشمل التكاليف ، ورغم ذلك قد يرد على هذه المساواة استثناءات تفرضها طبيعة الإختلاف بين الأفراد أحيانا ، وليس في هذا هدم للمساواة بل إستكمال لها .

ويضاف إلى هذا كله، تفرد نظام الحكم الشوري بخاصية أساسية تميزه عن النظام الديمقراطي، وهي تلك المنظومة الأخلاقية التي يرتكز عليها الأول ، والتي تحكم العلاقة بين الحاكم والمحكوم وتوحد الهدف بينهما ، فلا صراع بينهما، ولا مصالح خاصة ، طالما كانت المصلحة والغاية واحدة ، وهي في النهاية عبادة الله عز وجل ، والقيام على مصالح العامة عبادة سيسأل عنها أولو الأمر يوم القيامة .

قائمة المراجع

I- الكتب :

- باللغة العربية :

(أ)

1- إبراهيم أحمد شلبي ، **تطور الفكر السياسي دراسة تأصيلية لفكرة الديمقراطية في الحضارات القديمة.** الدار الجامعية للطباعة والنشر ، بيروت ، 1985 .

2- أبو بكر جابر الجزائري ،**هذا الحبيب محمد رسول الله (ص) يا محب** .مكتبة العلوم والحكم ، ط1، المدينة المنورة ،1999 .

3- أبو اليزيد علي المتيت ،**النظم السياسية والحريات العامة** .مؤسسة شباب الجامعة ،الإسكندرية ،بدون تاريخ.

4- أحمد رسلان ،**الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الإشتراكي**. دار النهضة العربية ،القاهرة ،1971.

5- أحمد شوقي الفنجري، **الحرية السياسية في الإسلام** . دار القلم ، الكويت ، 1983.

6 -أحمد طلعت ، **الوجه الآخر للديمقراطية** . الطريق للنشر و التوزيع ، الجزائر ، 1990.

7- أحمد فؤاد عبد الجواد ،**البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الإجتماعي في الفكر السياسي الحديث دراسة مقارنة في الفلسفة السياسية** . دار قباء للطباعة و النشر ،القاهرة ، 1998.

8- أحمد مصطفى المراغي ، **تفسير المراغي " 6/5/4** ". دار الكتب العلمية ، ط1 ، بيروت ، 1998 .

9- أحمد وهبان ، **الماوردي رائد الفكر السياسي الإسلامي** . دار الجامعة الجديدة للنشر،الإسكندرية ،2001.

10- أدمون رباط ، **الوسيط في القانون الدستوري**، ج2 " النظرية القانونية في الدولة وحكمها " . دار العلم للملايين ، ط2 ، بيروت ، 1971.

11- أمين ساعاتي، **الشورى في المملكة العربية السعودية**. المركز السعودي للدرارسات الإستراتيجية، ط1، 1991.

12- الأمين شريط ،**الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية المقارنة**.ديوان المطبوعات الجامعية ،الجزائر ،1998.

(ت)

13- تيسير عواد ، **محاضرات في النظم السياسية المقارنة**. ديوان المطبوعات الجامعية ، ط2 ، الجزائر، 1993.

(جـ)

14- جاي . س ،جوديل – جيل ،**الإنتخابات الحرة والنزيهة – القانون الدولي والممارسة العملية**. الـدار الدولية للإستثمارات الثقافية ، ط1 ، القاهرة ، 2000.

(حـ)

15- حسن ملحم ،**النظرية العامـة للدولـة** . محاضرات السنـة الأولى – الفصـل الثاني ، .1977

16- ـــــــــــ ، **محاضرات في نظرية الحريات العامة** . ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، بدون تاريخ .

17- حسين قرنفل، **المجتمع المدني والنخبة السياسية اقصاء أم تكامل**.افريقيا الشرق،الدار البيضاء،1997.

(خـ)

18- خالد عبد الرحمان العك، **شخصية المرأة المسلمة في ضوء القرآن والسنـة**. دار المـعرفة ،ط2 ، بيروت ،1999.

(س)

19- السعيد بوشعير، **القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة** ، ج2 . ديوان المطبوعات الجامعـية، ط1 منقحة ومحينة ،الجزائر ،.2000

20- سليمان محمد الطماوي، **النظم السياسية والقانون الدستوري(دراسة مقارنة)**.دار الفكر العربي،.1988

21- سلسلة كتب المستقبل العربي (4)، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**. مركز دراسـات الوحدة العربية ، ط2 ، دار المستقبل العربي ، بيروت ، 1984.

(ط)

22- طه جابر العلواني ، **حاكمية القرآن** . المعهد العالمـي للفكر الإسلامي ، ط1 ، القاهـرة ، 1996.

(ظ)

23- ظافر القاسمي ، **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي** ، الكتاب الأول " الحياة الدستورية ". دار النفائس ، ط3 ، بيروت ،1980

(ع)

24- عبد الحميد اسماعيل الأنصاري، **الشورى وأثرها في الديمقراطية**. دار الفكر العربي ،القاهرة ،.1996

25- ـــــــــــــــــــــــ ، **الحقوق السياسية للمرأة** " **رؤية تحليلية فقهيـة معاصرة** " . دار الفكر العربي ، ط1 ، القاهرة ، .2000

26- عبد الحميد متولي، **مبادئ نظام الحكم في الإسلام بالمقارنة مع المبادئ الدستورية الحديثة**. منشـأة المعارف ، ط2 ، الإسكندرية ، .1974

27- عبد الرزاق عيد ، محمد عبد الجبار ، **الديمقراطية بين العلمانية والإسلام** . دار الفكر المعاصر، ط1 ، بيروت ،2000.

28- عدنان علي رضا النحوي ، **الشورى لا الديمقراطية** . دار الشهاب ، ط2 ، الجزائر ، 1987.
29- عصام نعمان ، **أية ديمقراطية ... أية وحدة ؟** . دار الطليعة للطباعة والنشر ، ط1 ، بيروت ، 1981.
30- عبد الغني بسيوني عبد الله، **النظم السياسية – أسس التنظيم السياسي**-. منشأة المعارف، الإسكندرية، 1991.
31- ـــــــــــــــــــ ، **النظم السياسية " دراســة لنظرية الدولة والحكومة والحقوق والحريات العامة في الفكر الإسلامي والفكر الأوربي"**. الدار الجامعية للطباعة والنشر، الإسكندرية، بدون تاريخ .
32- عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**. الزيتونة للإعلام والنشر، بدون مكان ولا تاريخ للنشر.
33- علي محمد لاغا، **الشورى والديمقراطية بحث مقارن في الأسس والمنطقات النظرية**.المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط1 ، بدون مكان للنشر ، 1983.

(ف)

34- فاطمة جمعة، **الإتجاهات الحزبية في الإسلام منذ عهد الرســول حتى عصر بني أمية**. دار الفكـــر العربي ، بيروت ، 1993 .
35- فتحي يكن، رامز طنبور، **العولمة ومستقبل العالم الإسلامي**. مؤسسة الرسالة ، ط1، بيــروت، 2000.
36- فضل الله محمد إسماعيل، **نماذج من المشكلات الفلسفية والإجتماعية والسياسية والقانونية**. بستــان المعرفة ، الإسكندرية ، 2003 .
37- فؤاد العطار، **النظم السياسية والقانون الدستوري**. دار النهضة العربية، القاهرة، بـــدون تاريـــخ.
38- فوزي أو صديق، **النظم السياسية والقانون الدستوري– دراسة مقارنة** –، القسم الأول " النظريـــة العامة للدولة " . دار الكتاب الحديث ، الجزائر ، 2000 .
39- فيصل شطناوي ، **محاضرات في الديمقراطية** . دار الحامد للنشر والتوزيع ، عمان ، بدون تاريـــخ.

(م)

40- مالــك بن بني، **القضايا الكبرى**. دار الفكر للطباعــة والنشر والتوزيـــع ، ط1 ، دمشــق ، 1991 .
41- محمد إبراهيم مبروك، **المرجع في العلمانية حقيقة العلمانية والصراع بين الإسلاميين والعلمانيين**،ج2 مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية ، الإسكندرية ، 2002 .
42- محمد الجوهري حمد الجوهري، **النظام السياسي الإسلامي والفكر الليبيرالــي**. دار الفكر العربــي، القاهرة ، 1993.
43- ـــــــــــــــــــ ، **العولمة والثقافة الإسلامية** . دار الأمين للنشر والتوزيع ،ط1 ،القاهرة ،.2002
44- محمد رفعت عبد الوهاب، **مبادئ النظم السياسية** . منشورات الحلبي الحقوقية ، بيـــروت ، 2002 .
45- محمد سليم محمد غزوي، **نظرات حول الديمقراطية**. دار وائل للطباعة والنشر ، ط1 ، عمان، 2000.

46- محمد عبد الله العربي،**الديمقراطية القومية العربية بين الديمقراطية الشيوعية والديمقراطية الرأسمالية** . مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1959.

47- محمد محفوظ ، **الفكر الإسلامي المعاصر ورهانات المستقبل** . المركز الثقافي العربي ، ط1 ، بيروت ، 1991 .

48- محمد نصر مهنا، **في نظرية الدولة والنظام السياسي** . المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2001.

49- محمود الخالدي، **الديمقراطية الغربية في ضوء الشريعة الإسلامية**. شركة شهاب، ط2،الجزائر،1989.

50- ــــــــــــ ، **نظـــام الشـــورى فـــي الإســـلام**. شركـــة شهـــاب، الجزائـــر ، 1989.

51- مصطفى أبوزيد فهمي، **فن الحكم في الإسلام**. دار الهدى للمطبوعات الجامعية ، ط3 ، الإسكندريـــة، 2003 .

52- مونتغمري وات، **الفكر السياسي الإسلامي** " **المفاهيم الأساسية** "، ترجمة صبحي حديدي . دار الحداثة للطباعة والنشر ،ط1 ،بيروت ،1981 .

(ن)

53- نعيم عطية، **مساهمة في نظرية الحريات الفردية**، رسالة دكتوراه إلى كلية الحقوق بجامعة القاهرة ،عام 1964 .

54- نعمان أحمد الخطيب ، **النظم السياسية والقانون الدستوري** . مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيـــع، ط1 ، عمان ، 1999.

(ي)

55- يحي أحمد الكعكي ، **العولمة الإسلامية – العربية** . دار النهضـــة العربية، ط1 ، بيـــروت ، 2003.

56- يوسف القرضاوي ، **الإسلام والعلمانية وجها لوجه** . مكتبـــة رحـــاب ، ط2 ، الجزائـــر، 1989.

57- ــــــــــ ،**بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين**. مكتبة رحاب، ط2، الجزائر،2002.

III – باللغة الأجنبية :

(C)

1- Charles Debbash, Jean-Marie Pontier, **Introduction à la Politique**.édition Dalloz, 5e édition, paris, 2000.

2- Claude –Albert Colliard, **Libertés politiques** –. Dalloz, 4e édition, paris, 1972.

(D)

3- Dmitri Georges Lavroff , **les grandes étapes de la politique** . édition Dalloz , 2e édition, paris, 1999.

(G)

4- Georges Burdeau , **Droit Constitutionnel et institutions politiques** . Librairie Général de Droit et de Jurisprudence, 17e édition, paris, 1976.

5- Guy Hermet et al , **Dictionnaire de la Science Politique et institution politique** . édition Dalloz, 5e éditon, paris, 2001.

6- Jean Gicquel, **Droit Constitutionnel institution Politiques**. édition Delta, 16e édition, Liban, 2000.

(M)

7- Marie-Anne Cohendet, **Droit Constitutionnel**. Edition Montchestion, paris ,2000.

II- الرسائل الجامعية :

1- حفصة نجية ، دور منظمة الأمم المتحدة في إرساء الديمقراطية داخل دول العالم ،مذكرة لنيل شهـــادة الماجستير في القانون الدولي و العلاقات الدولية معهد الحقوق ،الجزائر ،2002.

2- الطيب حديدي ، الشورى في الإسلام (أهلها و مدى إلزامها) ، رسالة مقدمة لنيـــل شهادة الماجستـــير ، المعهد الوطني العالي لأصول الدين ، الجزائر ، 1991.

3- عمر فرحاتي ، إشكالية الديمقراطية في الجزائر ، مذكرة لنيل شهادة الماجستير مقدمة لقسم التنظيـــمات بمعهد العلوم السياسية، الجزائر، 1992.

III- المقالات :

1- فردوس الموسوي ، " **الإسلام والديمقراطية دراســـة تحليلية لتعامل الإسلام مع النظام الديمقراطـــي** " ، في 2004/03/23 ، على موقع : www.cd hrad .Net.

2- محمد منصور ، " **إغلاق باب الاجتهاد والحجر على الحرية الفكر وراء انحطاط المسلمـــين** " ، مجلـــة العربي ، عدد 518 ، جانفي 2002.

1- مسعود ظاهر، " **العرب والغرب تاريخ من العلاقات المشبوهة** "، مجلة العربي، عدد 518، جانـــفي 2002.

فهرس

مقدمة :..... أ

الفصل الأول : أصول النظام الديمقراطي والشورى..... 1

المبحث الأول : أصول ومدلول النظام الديمقراطي..... 2

المطلب الأول: النظام الديمقراطي في العصور القديمة..... 2
الفرع الأول : نشأة النظام الديمقراطي في أثينا..... 2
الفرع الثاني : المؤسسات الدستورية في أثينا..... 5
المطلب الثاني: النظام الديمقراطي في العصور الحديثة..... 8
الفرع الأول : الثورات الغربية من أجل الديمقراطية..... 8
الفرع الثاني : مدلول النظام الديمقراطي التقليدي..... 11
المطلب الثالث : النظام الديمقراطي والتطورات المعاصرة 13
الفرع الأول : المد الديمقراطي العالمي 13
الفرع الثاني : مدلول النظام الديمقراطي المعاصر..... 17
المبحث الثاني : أصل ومدلول الشورى في الإسلام..... 19
المطلب الأول : الشورى في القرآن الكريم والسنة المطهرة..... 19
الفرع الأول : الشورى في نصوص القرآن الكريم..... 19
الفرع الثاني : الشورى في نصوص السنة والممارسة النبوية الراشدة 24
المطلب الثاني : مدلول الشورى 29
الفرع الأول : مدلول الشورى في الفقه الإسلامي 29
الفرع الثاني : مقابلة مدلول الشورى بالديمقراطية لدى الفقه الإسلامي..... 33
المبحث الثالث : أثر أصول النشأة على طبيعة النظامين.....37
المطلب الأول : علاقة النظام الديمقراطي بالعلمانية 37
الفرع الأول : علاقة النظام الديمقراطي التقليدي بالعلمانية 37
الفرع الثاني : علاقة النظام الديمقراطي المعاصر بالعلمانية 40
المطلب الثاني : الشورى وعلاقتها بالدين 42
الفرع الأول : علاقة الشورى بأحكام الدين الإسلامي 42
الفرع الثاني : الشورى والحكم الديني 46
الفصل الثاني : آليات النظام الديمقراطي والشورى 52
المبحث الأول : التداول على السلطة عن طريق الإنتخاب 53
المطلب الأول : الإنتخاب في النظام الديمقراطي 53
الفرع الأول : الإنتخابات العامة الحرة والنزيهة 53
الفرع الثاني : تقييد حق الإنتخاب 65
الفرع الثالث : أثر النظم الإنتخابية على النظام الديمقراطي 69
المطلب الثاني : التداول على السلطة في عهد الخلفاء الراشدين 74

الفرع الأول : كيفية استخلاف الخلفاء الراشدين 75
الفرع الثاني : نظام البيعة في العهد الراشدي وآلية الإنتخاب 82
الفرع الثالث : كيفية اختيار أهل الشورى 87
المبحث الثاني : التعددية الحزبية 92
المطلب الأول : التعددية الحزبية في النظام الديمقراطي 92
الفرع الأول : ظهور الأحزاب السياسية 92
الفرع الثاني : ضرورة التعددية الحزبية 96
المطلب الثاني : التعددية الحزبية في الإسلام 98
الفرع الأول : نظام الأحزاب بين مؤيد ومعارض 99
الفرع الثاني : الحزبية السياسية في عهد الخلفاء الراشدين 104
المبحث الثالث : العمل بمنظومة حقوق الإنسان 111
المطلب الأول : حقوق الإنسان في المنظومة الغربية 111
الفرع الأول : حق الحرية 112
الفرع الثاني : المساواة 117
المطلب الثاني : حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية 121
الفرع الأول : حق الحرية 122
الفرع الثاني : المساواة 129
خاتمة : 136
قائمة المراجع : 139
الفهرس : 144

الملخص

لقد سعت الشعوب منذ القديم لإقامة نظام سياسي يكفل لها حريتها، ويضمن لها مشاركة كاملة وحقيقيـــة في إتخاذ القرار ، ويسمح بوجود أكثر من رأي ، بل يحترم هذا التنوع كطبيعة بشرية.

وقد وجدت ملامح هذا النظام في أفكار وكتابات الفلاسفة اليونان تحت مسمى " الديمقراطية" ثم أخذ عنهم فلاسفة عصر الأنوار هذه الأفكار وأشاعوها بين شعوبهم ، واستمر النظام الديمقراطي في الانتشار حتى أصبحى اليوم مطلبا عالميا.

وتثير دراسة هذا النظام لدى المهتمين بالدراسات المقارنة مسألة البحث عن مبدأ أخر هو " الشورى " الذي نص عليه القرأن الكريم ، وأكدته السنة لما له من أهمية بالغة في الحياة العامة و الخاصة على السواء ، فهو أحد دعائم نظام الحكم في الاسلام.

وقد كان موضوع بحثي هذا ضمن هذه الدراسة، حيث حولت المقارنة بين النظام الديمقراطي والشورى من خلال التساؤل فيما إذا كان النظام الديموقراطي والشورى وجهان لعملة واحدة أم أنهما مختلفان ؟

وللاجابة على ذلك قسمت دراستي إلى قسمين إثنين اشتملت كل واحد منهما على ثلاث مباحث، حيث تناولت في الفصل الأول أصول االنظام الديموقراطي والشورى كإطار تاريخي وأيضا فكري ومفاهيمي ،ثم تطرقت في الفصل الثاني لآليات النظام الديمقراطي والشورى كجانب اجرائي يتعلق بالاجراءات والآليات القانونية التي يعتمدها كل نظام في الممارسة العملية .

وقد توصلت في نهاية هذه الدراسة إلى أن مدلول الديمقراطية اليوم يقترب من كونه مدلولا اجرائيا ، يهتم أكثر بطريقة التداول على السلطة سلميا من خلال تنظيم انتخابات حرة ونزيهة ، تقوم على التعددية السياسية والحزبية ، كما يهتم بدعم وتكريس منظومة حقوق الانسان ، أكثر من كونه مفهوما ذو خلفيات تاريخية ، سياسية وعقائدية معينة ترتبط تحديدا بالعلمانية .

ولذلك يمكن القول أن مفهوم الديمقراطية يقترب من مفهوم الشورى من حيث السعي لتجسيد مشاركة سياسية شعبية حقيقية وفعالة في الحكم ، تقوم على التعددية الفكرية والسياسية ،في اطار منظومة ضخمة لحقوق الانسان تنطلق من أصلين جامعين هما الحرية والمساواة ، وهذه هي آليات الشورى والديقراطية .

ولأن المجتمع المسلم له خصوصيته، فهذه الآليات قد تختلف في تفاصيلها عن النظم الديمقراطية، لأنها ستخضع لمقاييس الشريعة الاسلامية، بالإضافة إلى أن هناك حلقة اتصال قوية بين الحاكم والمحكوم في نظام الحكم في الاسلام، وهي تلك المنظومة الأخلاقية التي تستمد من الشرعية في حد ذاتها .

وإذا كان هذا هو مجال الإتفاق والإختلاف بين النظامين فهناك مجال للاستفادة حيث يمكن للحكم الشوري أن يستفيد من القواعد المتعلقة بكيفية تنظيم انتخابات وتلك المتعلقة بالنظم الانتخابية المختلفة ،التي تطرحها النظم الديمقراطية، وهذا في إطار الاستجابة لمتطلبات العصر.

Résumé :

Depuis l'ancien temps , les population du monde ont essayé de fonder un systéme politique qui leur assure la liberté et une participation intégrale intégrale et effective en la prise des décisions .aussi qui permet d'avoir divers avis et qui respecte cette diversité et l'a considére en tant que nature humaine.

On distingue les aspects de ce systéme qui est la « Démocratie » dans les écritres et les pensées des philosopes grecques.

Puis les philosphes de l'ére des lumiéres ont pris ces écritures et pensées et l'ont fait répandre dans leures population . C'est ainsi que le systéme Démocratique a continué de se propager jusque,à ce qu'il soit devenu une revendication internationale

L 'étude de ce systéme a invoqué chez les intéressés aux études comparées , la question de « Choura » (qui vent dire la consultation) , stipulée dans le Coran et certfiées, par la « Sunna » (qui vent dire la tradition ou la tradition du prophéte) on donnaant à « Choura » une importance primordiale dans la vie publique , quotidienne et privée. Elle est considérée en tant que l'un des pimiers du systéme gouvernemental de l'Islam .

Le sujet de ma thése comporte cette étude là , qui est la comparaison entre le systéme Démocratique et « Choura » en posant la question suivante : Si le systéme Démocratique et « Choura » sont deux faces d'une seule monnaie ? Ou il existe une différence entre les deux ? .

Pour répondre à cette question , j'ai divisé mon étude en deux chapitres :chacun des deux comporte trois exposés .

J 'ai adordé dans la premiére partie , les bases du systéme démocratique et celles du « Chora » dans un cadre historique , intellectuel et conceptuel (notionnel) .

J 'ai traité dans la deuxiéme partie les mécanismes du systéme démocratique et « Choura » du point de vue des procédures relatives aux mécanismes réglementaires que pratique tout systéme.

J 'ai conclue à la fin de mon étude que la notion de la démocratie aujourd'hui est proche de la notin de procédure, qui s'intéresse le plus à l'alternation au pouvoir pacifiquement en organisant des sélections périodiques libres et honnétes , basées sur la diversité politique et la diversité des paris , aussi de soutenir l'organistin des droits de l'homme .

Non pas en considérant la démocratie en tant que notion qui comporte des intentions historiques, politiques et idéologiques relatives à la laïcité.

C'est ainsi, on peut dire que la notion de la démocratie est proche de la notion de choura en la réalisation d'une vraie participation politique, populaire effective dans le pouvoir. Qui se tient sur la diversité intellectuelle, politique , des partis , dans le cadre d'une grande organisation des droits de l'homme . A partir de deux principes réunis : la liberté et l'egalité. C'est les mécanismes de la démocratic et « choura ».

Etant donné que la société musulmane a ses spécificités,ces mécanismes différent dans ses détails de ceux de la démocratie , parce – qu'ils seront soumis aux prescriptions de la législation islamique . en plus, il y'a un trait d'union fort entre le gouverneur et le gouverné dans le système de pouvoir en islam . c'est bien cette série de moralités qui est inspirée de la religion de l'islam .

La « choura » peut également profiter des lois relatives à l'organisation des élections et aussi des eèglements des élections stipulées dans le système politique et ceci afin d'être à la trame de l'existence .