

## السلطة السياسية بين القانون الوضعي والشريعة الإسلامية: دراسة مقارنة Political authority between positive law and Islamic law :A comparative study

كريمة بلخضر

جامعة الجزائر 3، (الجزائر)، [belakhdarkarima@yahoo.com](mailto:belakhdarkarima@yahoo.com)

تاريخ النشر: 2021/12/27

تاريخ قبول النشر: 2021/06/25

تاريخ الإستلام: 2021/06/20

### ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى محاولة التأسيس لفقه السلطة السياسية من منظار الشريعة الإسلامية، وذلك بالمقارنة مع فقه السلطة الوضعي، ولقد انتهت الدراسة إلى جملة من النتائج أهمها أنّ السياق والإطار الأشمل لمثل هذه إشكاليات هو الإطار الذي يبحث في جوهر المشكلة السياسية، أي في الوسائل التي إن أتبعحت حالت دون وقوع التسلط و التعسف في استعمال السلطة، وهنا تلوح الحلول في خضم نموذجين معرفيين هما: النموذج الغربي والنموذج الإسلامي، حيث لكل منهما منهجه و أشكاله التنظيمية و قواعده الإجرائية للتعامل مع المشكلة السياسية، ولعلّ وجه الاختلاف الجوهرى بين النموذجين هو في قضية المنهج المتمحور حول الموقف من حاكمية الله باعتبارها النقطة المرجعية التي يتم الاحتكام إليها.

**الكلمات مفتاحية:** السلطة؛ السلطة السياسية؛ السيادة؛ القانون الوضعي؛ الشريعة الإسلامية.

### Abstract:

This study aims to try to root the jurisprudence of political power from the perspective of Islamic law, in comparison with the positive jurisprudence of power. The study concluded with a number of results, the most important of which is that the context and the most comprehensive framework for such problems is the framework that examines the essence of the political problem, that is, the means that, if followed, prevent the occurrence of authoritarianism and abuse of power, and here solutions appear in the midst of two epistemological models. They are: the Western model and the Islamic model, where each of them has its own approach, organizational forms, and procedural rules for dealing with the political problem. Perhaps the fundamental difference between the two models is in the issue of the approach centered on the position on God's governance as the reference point that is invoked.

**Keywords:** Authority; political authority; sovereignty; positive law; Islamic law.

## 1. مقدمة:

تعتبر السلطة المرجع الأعلى المسلّم له بالتّفوذ، أو الهيئة الاجتماعية القادرة على فرض إرادتها على الإرادات الأخرى، بحيث تعترف لها الهيئات الأخرى بالقيادة والفصل، وبقدرتها و بحقها في المحاكمة وإنزال العقوبات، أما السلطة السياسية كهيئة عليا حاكمة، فهي ركن جوهري لوجود الدولة إلى جانب ركني الشعب و الإقليم، يكون لها سلطة فرض هيمنتها وحكمها على الشعب والإقليم معاً، وذلك عن طريق اتّسامها بصفة السيادة لأنّها مصدر القانون والقرارات الملزمة التي تضعها، بالإضافة إلى احتكارها لوسائل القوة والقهر، واستخدامها القوة لتطبيق القانون في المجتمع، وأكد أنّ الوصول لهذا المضمون الحديث للسلطة السياسية إنّما يتحقّق بعد اهتداء الفكر السياسي إلى الفكرة التي مؤدّاها أنّ السلطة السياسية لا يجب اعتبارها امتيازاً شخصياً لفرد من الأفراد - مثلما كان عليه الحال في المجتمعات التقليدية - وإنّما يجب أن تكون منفصلة عن الأشخاص الممارسين لها، و أن تستند إلى دعامة جديدة هي الدولة، لتصبح لصيقة بها، بل ركن من أركانها، ويجري في الدولة الحديثة التمييز بين سلطات ثلاث هي: السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية، إلّا أنّ البعض يستخدم السلطة السياسية للدلالة على الجهة الممثلة لإرادة موحدة في الدولة تصدر عنها القرارات العليا بموجب السياسة الأساسية للدولة .

ولا شكّ أنّ لركن السلطة السياسية أهمية بالغة في الدولة، ذلك أنّ أي مجتمع سياسي إنّما يحمل أهداف وتطلعات يسعى لتحقيقها في الواقع لما تحمله من منافع ومصالح عامة للجماعة، ولن يتأتى له ذلك إلّا بتضافر الجهود بين أفراد الدولة من جهة، وبوجود قوة دافعة تنظم وتوجه تلك الجهود نحو تلك الغايات من جهة ثانية، أي سلطة سياسية يتجلى دورها في صنع السياسات والقوانين والقرارات المتضمنة لروح ولأهداف المجتمع ذلك، والضبط العام لتصرفات الهيئات والأفراد المنوط بهم التنفيذ، كما و لها صلاحية التدخل بالتعديل والتطوير بما تقتضيه تغيرات الظروف والمعطيات، هذا وإلى جانب ما لها من دور في كفالة حريات وحقوق الأفراد وحمايتها في المجتمع.

وأكد أنّ أهمية كهذه للسلطة السياسية لم تغفل عليها الرّوى الفقهية والفلسفية الإسلامية، والتي أكدت عبر كلّ مستوياتها على ضرورة السلطة في المجتمع، و ذلك انطلاقاً ممّا كان خلال الخبرة السياسية النبوية، ومن بعدها الراشدية، ثم في دول الخلافة الإسلامية المتلاحقة، وكذلك من خلال المكانة الرئيسية والجوهرية للشريعة الإسلامية في حياة المسلمين، وما يتطلب تطبيق تعاليمها وأحكامها من سلطة سياسية تتولى ذلك، ولكن ورغم المكانة والدور والأهمية التي بلغتتها السلطة السياسية، وسموها وإخضاع الجميع لإرادتها، إلّا أنّ من مظاهر المدنيات الحديثة خضوع السلطة السياسية بمكوناتها من أفراد وهيئات، وعبر تصرفاتها للقانون ولسلطته، وذلك تماشياً مع الغاية والهدف من وجود السلطة السياسية في المجتمع، ألا وهي تحقيق أهداف المجتمع وضمان تمتع الأفراد بحقوقهم وحرياتهم، دونما انتهاك لها من قبل السلطة الحاكمة، وهذا ما يذهب إليه الرّأي الغالب في الفقه الوضعي

والإسلامي، ولكن مع اختلاف في تحديد تلك القيود التي تحد من سلطة الدولة في الأنظمة الحديثة الوضعية منها والإسلامية، وعليه فإنّ الهدف من هذه الدراسة هو محاولة التعرف على مفهوم السلطة السياسية ومن خلالها مفهوم السيادة وفق منظرين فقهيين و قانونيين و فلسفيين مختلفتين، وهما الرؤية القانونية الوضعية والرؤية الفقهية الإسلامية، وكذا الوقوف على القيود التي أحاطتها بها كلتا المنظومتين، فهي محاولة ترمي إلى التأصيل لفقه السلطة السياسية من منظار الشريعة الإسلامية، وذلك بالمقارنة مع فقه السلطة الوضعي، وعليه ولمعالجة الموضوع محل البحث تطلب منا الأمر صياغة الإشكالية التالية:

\* ما هي القيود التي تخضع لها و تنقيد بضوابطها السلطة السياسية صاحبة السيادة في ظلّ كلا من القانون الوضعي و الشريعة الإسلامية ؟

ولقد تم الاستعانة في توجيه هذا البحث بمحاولة الإجابة ابتدائياً على الإشكالية بالفرضية التالية التي ستبين صحتها من خطأها عند عرض نتائج الدراسة:

\* لقد اعتمدت في هذه الدراسة على المنهج الوصفي وكذلك على المنهج المقارن وهما المنهجان اللذان ساقاني للتعرض للموضوع وفق المراحل والخطوات التالية:

تناولت في العنصر الأول من الدراسة مفهومي السلطة السياسية والسيادة القانونية في الدولة وذلك في ظل النظامين الوضعي والإسلامي، أما العنصر الثاني فلقد خصصته للتعرض للأساس القانوني والفلسفي الذي تخضع له وتنقيد بضوابطه السلطة السياسية، وذلك دائماً على ضوء الفقه والقانون الوضعي والإسلامي (الشريعة الإسلامية)، بالإضافة إلى التعرض لمضمون تلك الضوابط والقيود في ظلّ كلتا المنظومتين.

## 2. مفهوم السلطة السياسية والسيادة في النظامين الوضعي والإسلامي:

### 1.2 مفهوم السلطة السياسية في النظامين الوضعي والإسلامي:

#### (أ) - مفهوم السلطة:

لغة: تعني السلطة اشتقاقاً القهر، وجاءت من سلط والسلطة، ويعرّفها " ابن منظور " بأنّها: " القوة والسيطرة"، كما تُعرّف بأنّها: " الملك والقدرة" <sup>1</sup>

اصطلاحاً: هي القوة التي يهدف استعمالها إلى تنظيم جماعة بشرية معيّنة، و هو المدلول الذي أحاطها به العميد " بيردوا Burdeau " بالقول: " إنّ السلطة ما هي إلا القوة المنظمة لحياة المجتمع". <sup>2</sup>

كما ويعرّفها في موضع آخر: " بأنّها قدرة الشخص على أن يحصل من آخر على سلوك ما كان ليأتيه هذا الأخير من تلقاء نفسه، كسلطة الأب على ابنه، أو سلطة ربّ العمل على العامل". <sup>3</sup>

أمّا الأستاذ " ريمون آرون " فيعرّف السلطة : " بأنّها القدرة على الفعل أو التدبير". <sup>4</sup>

كما وتعرّف السلطة بأنّها المرجع الأعلى المسلم له بالنفوذ ، أو الهيئة الاجتماعية القادرة على فرض إرادتها على الإرادات الأخرى ، بحيث تعترف لها الهيئات الأخرى بالقيادة و الفصل ، و بقدرتها و بحقها في المحاكمة ، و إنزال

العقوبات ، و بكلّ ما يضيفي عليها الشرعية و يوجب الاحترام لاعتباراتها و الالتزام بقراراتها ، و تمثّل الدولة السلطة التي لا تعلوها سلطة في الكيان السياسي ، و يتجسد ذلك من خلال امتلاك الدولة لسمة السيادة ، لأنّها مصدر القانون و محتكرة حق امتلاك وسائل الإكراه و استخدام القوة لتطبيق القانون في المجتمع.<sup>5</sup>

وعليه يتبيّن من التعاريف المقدمة أنّ السلطة تقوم على توفر عنصرين رئيسيين هما:

- 1 - **عنصر السيطرة:** أي قدرة صاحب السلطة على التحكم في شخص آخر أو أشخاص آخرين وتوجيههم.
- 2 - **عنصر الاختصاص:** و يقصد به أن تباشر هذه السلطة نشاطها في مجال معيّن، وفي حدود معيّنة مخرّولة لها.<sup>6</sup> أمّا السلطة أو السلطان في **الفقه الإسلامي:** " فيعني الصلاحية أو القوة المرخص بها من ذوي الحق أو المؤيّد من الشارع الحكيم"<sup>7</sup>، فهو تعريف لا يختلف كثيراً عمّا جاء به القانون المقارن في تعريفه للسلطة. ولعلّ ما ينبغي التأكيد عليه هنا هو أنّ السلطة ظهرت في كلّ التنظيمات بمجرد تمكّن شخص أو مجموعة من فرض إرادتها على الغير، وهو ما يستدعي ازدواج العلاقة بين الأمر والطاعة، وبالنتيجة الاختلاف بين الأمرين والخاضعين أو المؤيدين، كما وينبغي التأكيد بأنّ السلطة لا تعني دائماً الدولة، ذلك أنّ هناك فرقاً بين سلطة رئيس جماعة وسلطة حكومة حديثة، فالاختلاف ليس فقط من حيث درجة وقوة هذه السلطة وإنما أيضاً من حيث طبيعتها<sup>8</sup>، و هذا ما يسوقنا للحديث عن " السلطة السياسية".

#### ب)- مفهوم السلطة السياسية:

**لغة:** يقصد بها السلطة في المدينة، أما **اصطلاحاً:** فيعرّفها الباحث "بوشعير" بقوله: " يراد بها سلطة الدولة، وبذلك فإنّها سلطة التنبؤ، والدفع، والقرار والتنسيق، التي تتمتع بها مؤسسات الدولة لقيادة البلاد".<sup>9</sup> وعرّفها الباحث "جورج بيردو": "بأنّها القوة المنظمة لحياة المجتمع"، كما وعرّفها "بأنّها قوة في خدمة فكرة، قوة نابعة من الوعي الاجتماعي، ومخصصة لقيادة الجماعة، بحثاً عن الخير المشترك، وقادرة إذا لزم الأمر أن تجبر الأفراد على التزام المواقف التي تأمر بها"<sup>10</sup>.

كما عرّفها الباحث "روبيرت مكيفر" بأنّها: " القدرة على فرض إرادتها على إرادة أخرى، وبمعنى آخر فرض الطاعة بما تحتكره من إكراه شرعي"<sup>11</sup>.

إنّ مصطلح السلطة السياسية وفق التعاريف السابقة يحمل معنيين:

\* **المعنى المعنوي:** ويقصد بها القوة و القدرة على السيطرة التي يمارسها الحاكم على المحكومين، وتتمثل في إصدار القواعد القانونية الملزمة للأفراد ، و إمكانية فرض هذه القواعد على الأفراد باستخدام القوة المادية.

\* **المعنى المادي (العضوي):** للسلطة السياسية، فيعني أجهزة الدولة التي تقوم بممارسة السلطة بمعناها المعنوي، أي ما يطلق عليه عادة لفظ "الحكومة" وأجهزتها التنفيذية<sup>12</sup>.

والمؤكد أنّ السلطة السياسية ضرورية لقيام الدولة، و هي أيضاً ضرورية لكونها الوسيلة التي بواسطتها تستطيع الدولة القيام بوظائفها الداخلية و الخارجية لا ينفاسها في ذلك أحد، و لأنّ وظيفة الدولة في عصرنا الحاضر أصبحت تمتدّ إلى العديد من المجالات هدفها تحقيق أكبر قسط من العدل و المساواة بعدما كانت في السابق قاصرة على حماية مصالح الحاكم و مجموعته عن طريق القوة، و لذلك يشترط الفقهاء أن تقوم هذه السلطة العامة على رضا و قبول المحكومين.<sup>13</sup> وعليه وبالتركيز على الناحية الركنية لتأسيس الدولة حيث الحديث عن السلطة كأعضاء ممارسين للسلطة بالأساس، أي الممارسون للحكم في الدولة، ومن هذه الزاوية يمكن أن نعرف السلطة السياسية في الدولة على أنّها تلك الهيئة التي تعتبر جزءاً من الشعب السياسي، تحكم و تتولّى باسم الدولة مهمته ووظيفته الإشراف على شعب الدولة و إقليمها والسهر على شؤونهم برعاية مصالحهم، والتي تملك لوحدها وسائل القوة، و تحتكر لوحدها حق استعمالها، حيث تفرض من خلالها النظام و تملك استعمال السيطرة والهيمنة في إطار قانونها، فتخضع جميع من في إقليمها لسيادتها وقوانينها واحترام نظامها العام.

وتتميّز السلطة السياسية في الدولة بعدة خصائص أهمها سبعة خصائص، فأولها أنّها شرعية أي أنّ وصول هذه السلطة لا بدّ أن يكون وفق الأسس والمبادئ الديمقراطية التي تفرضها الشرعية الدستورية، وكذا القوانين المنظمة لطرق التداول على السلطة، لا سيما القوانين المتعلقة بالانتخابات، و هذا يعني بأنّ الوصول إلى الحكم لا بدّ أن يكون وفقاً للقانون وليس على حسابه وبما أنّ جلّ النصوص المنظمة لشؤون الحكم (الدستور، القوانين، التنظيمات) تعبّر عن الإرادة المباشرة وغير المباشرة للشعب، فهذا يدلّ كذلك بأنّ أساس هذه السلطة أيضاً إرادة الشعب التي تقف وراء كلّ ذلك، وعليه فإنّ السلطة القائمة على القوة والقهر من دون رضا الشعب تعتبر سلطة فعلية أو واقعية و ليست قانونية. وثانيها أنّها أصلية وأصيلية: أي أنّها مستقلة وليست نابعة من أيّ سلطة أخرى لا في الداخل ولا في الخارج، كما أنّها مبتدئة لأنّها مستمدة من ذات الدولة ومن القانون، ممّا يعني أنّ السلطات الأخرى في الدولة ينبغي أن تكون تابعة لها وخاضعة لها في طرق إنشائها وعملها، وثالثها أنّها سلطة عامة ومركزية أي ذات اختصاص عام تحيط بجميع جوانب الحياة في الدولة، كما أنّها سلطة عليا، أي أنّها تسمو على جميع السلطات الأخرى في الداخل والخارج، كما أنّها سلطة مركزية تعلو المجموعات المحليّة والإقليمية، ممّا يسمح لها بالإنفراد بالفصل في المسائل الانفرادية. أمّا رابعها فاحتكارها للقوة العسكرية التي تجعلها سلطة إكراه تفرض عن طريقها إرادتها لإنشاء النظام و حماية الأشخاص والممتلكات، ولحماية الإقليم من كافة أشكال الاعتداءات، وخامسها فاحتكارها لصلاحيّة سنّ التشريعات و الأنظمة، وهي نتيجة حتمية لكونها أعلى سلطة، ولتمتعها بالإرادة الانفرادية، ممّا يؤهلها لاحتكار صلاحية سنّ القوانين والأنظمة، كما تسهر على حسن تنفيذ وتطبيق هذه النصوص بما تملكه من وسائل القوة الماديّة، و أخيراً تولّيها لاختصاص توقيع الجزاء في حال انتهاك الإرادة الوضعية. ثمّ سادسها فهي كونها سلطة زمنية بشرية لا تدّعي القدسية، فهي زمنية ممّا ينفي عنها الصفة اللاهوتية، و هي زمنية تتأثر بخصائص الزمان. و سابعا و أخيرا فهي أنّها سلطة مدنية فلا هي سلطة عسكرية، و لا هي

سلطة دينية مقدّسة، بل هي مدنية و حالة نظامية متحضرة جاءت بعد تطورات شهدتها التاريخ و مرّت به الدول ممّا يجعل السلطة العسكرية مؤسسة تابعة للسلطة المدنية.<sup>14</sup> وأما عن الأشكال التي يمكن أن تتخذها السلطة السياسية فيميّز الفقه الدستوري بين صورتين للسلطة السياسية، و صورة ثالثة غير معترف بها دستورياً حيث تتكون على هامش القانون الدستوري:

\* **السلطة السياسية الشرعية:** وهي السلطة التي تصل إلى سدّة الحكم وفقاً للقانون الساري المفعول في الدولة، أي بالتطابق مع قواعد القانون، كما يوصف بالشرعية الدستورية عندما تتطابق أعمال السلطة مع الدستور، أو على الأقل نحجها في كيفية وصولها إلى كرسي الحكم، وفي العلاقة بينها وبين من تُمارس عليهم.

\* **السلطة السياسية المشروعية:** تُطلق المشروعية على السلطة السياسية التي يعتقد المحكومون أنّها جاءت ترجمة لما يرضونه من اتجاهات وقيم وأفكار وحكم، بالرغم من كونها غير شرعية. و في الغالب يكون لهذا النوع من السلطة السياسية مرجعيات معيّنة تستند إليها في غياب الشرعية الدستورية، كالمشروعية الإيديولوجية و المشروعية الثورية، و المشروعية الكاريزماتية.... الخ<sup>15</sup>

\* **السلطة الفعلية:** تدلّ السلطة الفعلية على ما لشخص معيّن أو لعدّة أشخاص من سلطة قائمة بالفعل في مجال من المجالات، وتعتمد السلطة الفعلية في وجودها على الأمر الواقع، غير أنّه يمكن للسلطة الفعلية أن تتحوّل إلى سلطة قانونية إذا اكتسبت الشرعية الدستورية وتمّ الاعتراف الدولي بها، كما يمكن للسلطة القانونية أن تنقلب إلى سلطة فعلية إذا ضرب الحاكم ممثل السلطة القانونية عرض الحائط بأحكام الدستور، وحكم وفق أهوائه، واستعمل القوة المادية التي توجد تحت تصرّفه لقمع معارضيه وفرض إرادته.<sup>16</sup>

## 2.2 مفهوم السيادة في النظامين الوضعي والإسلامي:

تمتّع الدولة بالسيادة وتستأثر بها، ومعنى تمتعها بهذه الصفة أن تكون لها الكلمة العليا والأخيرة على سائر الجماعات والهيئات، والأفراد الموجودين داخل حدودها، وفكرة السيادة لصيقة بالدولة وتعتبر خصيصة جوهرية من خصائصها، وصفة للسلطة السياسية فيها، وهي التي تميّزها عن غيرها من الجماعات السياسية الأخرى.

### أ-تعريف السيادة:

يحمل مصطلح " السيادة" دلالات لغوية وأخرى اصطلاحية، كما للمفهوم دلالة وفق المنظور الإسلامي. **فلغة:** السيادة من ساد، يسود، سيادةً وسؤدداً، فهو سيّد، والأنثى سيّدة. ثمّ أُطلق على الموالي لشرفهم على الخدم، وإن لم يكن لهم في قومهم شرف، فليل سيّد العبد وسيّدته، وسيّد القوم سيّدهم وأكرمهم، ويقال سؤده قومه وصار رئيساً عليهم، والأسود من القوم: أجّلهم، وسوداً: شرف ومجد، والسيادة: القدر الرفيع.

أما اصطلاحاً: فالسيادة هي السلطة العليا التي لا تعلوها سلطة، وميزة الدولة الأساسية الملازمة لها، والتي تتميز بها عن كل ما عداها من تنظيمات داخل المجتمع السياسي المنظم، ومركز إصدار القوانين والتشريعات، والجهة الوحيدة المخولة بمهمة حفظ النظام والأمن، وبالتالي المحتكرة للشرعية الوحيدة لوسائل القوة ولحق استخدامها لتطبيق القانون<sup>17</sup>.

وعرّف المفكر "جون بودان" السيادة بأنها: "السلطة العليا على المواطنين والرعيا لا تحدّها القوانين"<sup>18</sup> أما الأستاذ "إيزمان" فينطلق في تعريفه للسيادة من الدولة التي يرى بأنها تشخيص قانوني للأمة، وعنده أنّ الذي يجعل من الأمة دولة هو توافر السلطة العامة التي تعلو إرادات أعضاء هذه الأمة، ولا توجد فوقها سلطة تخضعها لها، وينتهي إلى أنّ السلطة العليا في المجتمع السياسي هي التي لا توازيها أو تماثلها سلطة أخرى، هي حسب وجهة نظره السلطة التقديرية المطلقة.

يرى الباحث "كاري دي مالبرغ" يرى بأنّ للسيادة معنى سلبي يتمثل في إنكار كل مقاومة أو قيود على السلطة العامة، فالسيادة وفقاً لرأيه هي صفة، أو هي إحدى خصائص السلطة العامة التي بموجبها لا ترضى بأيّ حال وجود سلطة أخرى فوقها.

أما الباحث "لي فير" فيعرّفها بأنها صفة في الدولة تمكّنها من عدم الالتزام والتقيّد إلا بمحض إرادتها في حدود المبدأ الأعلى للقانون وطبقاً للهدف الجماعي الذي تأسست لتحقيقه.

أما الباحث "دابان" فيعرّفها بقوله أنّ الدولة تكون ذات سيادة في مواجهة الأفراد والجماعات الخاصّة والعامة التي تعيش أو تعمل داخلها، فهي المجتمع السامي الذي يخضع له الأفراد والجماعات.

وعليه، ووفق التعاريف المقدّمة فإنّ السيادة إنّما تعني عدم التبعية، ولها عنصران:

\* عنصر إيجابي يتمثل في القدرة فوق العاديّة للبشر لفرض السلطة.

\* وعنصر سلبي يبدو في الصفة التي تجعل صاحب السيادة لا يتبع في أيّ شيء جهة أخرى، ويذهب تعريف آخر إلى أنّ السيادة هي السلطة التي لا تحتاج لأيّ مبرر لإثبات صحة تصرفاتها<sup>19</sup>.

#### ب- السيادة في المنظور الإسلامي:

لقد طرّح مبدأ السيادة في الإسلام مع بداية القرن التاسع عشر، وبطريقة أكثر إلحاحاً مع الثلث الأوّل من القرن العشرين، لا سيما بعد انهيار الخلافة الإسلامية، وساهم في ذلك مجموعة من المفكرين المسلمين، من أمثال: "أبو الأعلى المودودي"، "الشيخ تقي الدين النبهاني"، "الشيخ حسن البنا"، وقد سبقهم في ذلك مفكرون آخرون من أمثال "جمال الدين الأفغاني"، "الشيخ محمد عبده"، وغيرهم.

وفي حين أنّ الفكر السياسي الغربي ومن بعده الفقه الدستوري الغربي قد وقعا في مشكلة الخلط بين السيادة والسلطة السياسية كما سنرى لاحقاً، فإنّ هذه المسألة لم تُطرح بتاتاً في الفقه الدستوري الإسلامي، لأنّ كلّ مصطلح من هذين المصطلحين له معنى محدّد وواضح، ولأنّ التمييز بين السيادة والسلطة، ومن ثمّ بين صاحب

السيادة وصاحب السلطة هو الأساس الجوهري الذي يجعل من النظام السياسي الإسلامي يختلف عن النظم الوضعية اختلافاً كلياً<sup>20</sup>. إنَّ السيادة في الدولة الإسلامية إنما تستند إلى إرادة الأمة التي تعمل في نطاق الشريعة الغراء، وتعتبر السيادة مبررة ومشروعة على هذا الأساس، فإذا تجاوزت السيادة نطاق أحكام الشريعة ولم تنسجم مع مصدرها وهو إرادة الأمة فقدت أساس مشروعيتها<sup>21</sup>.

ج- التطور التاريخي لفكرة السيادة في ظلّ النظام الوضعي والإسلامي:

\* التطور التاريخي لفكرة السيادة في ظلّ النظام الوضعي:

إنّ فكرة السلطة العامة فكرة قديمة ظهرت في الحكم الملكي المطلق و المقيّد، و الدولة الحديثة باعتبارها أساس قيام المجتمع السياسي، أمّا السيادة بمفهومها الحاضر فلم تظهر إلا نتيجة للصراع الذي كان قائماً بين ملوك فرنسا في العصور الوسطى ضدّ البابوية والإمبراطورية وطبقة الأشراف، فلقد كانت الإمبراطورية الرومانية في القرون الوسطى تقوم على نظام الحكم الملكي سياسياً، والإقطاع داخلياً، والمسيحية ديانةً، فكان الإمبراطور هو صاحب السلطة السياسيّة، في حين أنّ الإقطاع يسوّون شؤون المقاطعات داخلياً، أمّا البابا فيتمتع بالسلطة الروحية لقيام الإمبراطورية على الديانة المسيحية، ونتيجة لوجود هذه التنظيمات الثلاث وبروز فكرة الدولة الحديثة، كان لزاماً أن يقوم صراع بين هذه السلطات الثلاث وبين هذه الدولة حتّى تتمكّن من فرض سلطتها العامّة على الأراضي الفرنسية و شعبها، واستقلالها عن هذه التنظيمات<sup>22</sup>، وفي ظلّ هذه الأوضاع فقد لعبت فرنسا دوراً كبيراً في ظهور الدولة الحديثة وإقرار مبدأ أنّ الملك إمبراطور في مملكته، وأنّه يستمدّ سلطته من نفسه ومن الله، وأنّ فرنسا مملكة وليست مقاطعة، فعمل الملك على القضاء على سلطة أمراء الإقطاع في الداخل حتّى تمكّن من إقامة مملكته المستقلة عن الإمبراطور والبابا وتمكّن من إخضاع الأمراء الإقطاعيين فيما بعد لسلطته، وبالتالي أقام الدولة الحديثة ووحد السلطة الزمنية والروحية في شخصه لا ينازعه فيها أحد، وبذلك ظهر مبدأ السيادة كعنصر مميز أساسي للدولة الحديثة و كنتيجة لذلك الصراع.

غير أنّ السيادة لم تظهر بمفهومها القانوني طرفة واحدة فقد تميزت بالنسبية واستعملت كوسيلة دفاعية سلبية قبل أن تتحول إلى فكرة قانونية ذات مضمون هجومي ومطلق، فلقد كانت السيادة نسبية من حيث القوة لكونها غير قاصرة على الملك، وإنّما يتصف بها كلّ من يتمتع بالسلطة سواء كان ملكاً أو باروناً أو من طبقة الأشراف، كما كانت سياسية من حيث التكييف، باعتبارها وسيلة يستعملها الملك في صراعه مع الهيئات الثلاث، وأخيراً كانت سلبية في مضمونها تتمثل في إنكار أيّة سلطة فوقها.

و لعلّ أول من نادى بهذه الفكرة من الفقهاء هو: "جون بودان" في كتابه الجمهورية الصادر في ستة أجزاء عام 1576م، حيث بفضلها انقلبت من النسبية إلى السمو، لا تقبل التجزئة، و جعل منها عنصراً مكوناً للدولة التي لا تظهر إلا بها و تزول بزوالها. و بعد تطور الدولة تحوّل مفهوم السيادة من فكرة سلبية باعتبارها حقاً للملك، و فكرة قانونية تبرر ما كسبه من حقوق إلى فكرة إيجابية تتمثل في حق الأمر و النهي في الداخل بوضع قواعد

قانونية على الأفراد الخضوع لها و لو بالقوة، وكذلك تمثيل الدولة في الخارج و التعامل مع الدولة الأخرى على أساس المساواة. و فضلا عمّا سبق فقد كان للسيادة معنىً عضوياً باعتبارها لصيقة بشخص الملك و أصيلة لا يستمدّها من الغير، فهو غير مسؤول أمام الدولة أو الشعب و لا يحاسبه إلا الله، هذه الفكرة التي تجد مصدرها في نظرية الحقّ الإلهي حيث ذهب "لويس الخامس عشر" إلى النص في مرسوم ديسمبر 1770 على ما يلي: "نحن لا نملك عرشنا إلا من الله"، و عبّر عن ذلك الفقيه "لويسو" بقوله: "إنّ الملك لا يملك مباشرة السيادة فحسب بل هو الملك لها أيضاً"<sup>23</sup>.

إنّ تلك المكتسبات التي حققتها السلطة الملكية على الصعيد الواقعي الغربي، كان لا بدّ لها من تبرير قانوني، وهو ما اضطلع به العمل الفقهي، النظري، ولكن بالموازاة مع ذلك برز تيار فكري يحاول إضفاء صفة الألوهية على سلطة الملوك قصد منع أيّ احتجاج ضدّ هذه السلطة:

\* فهذا المفكر والقانوني "جان بودان" أوّل من استعمل مصطلح "السيادة" استعمالاً منظماً في الفكر السياسي في أواخر القرن السادس عشر وعرفها واقعياً بأنّها: "قوة مطلقة ودائمة، وهي أعظم قوة قيادية".

وبهذا الوصف يكون "بودان" قد حرّر مبدأ السيادة من الخرافة، غير أنّه بدفاعه عن السيادة كحق للقيادة، يعتبر الملك صاحب هذا الحق بلا منازع، و بأنّها ملك خاص للملك و لا يقبل مشاركة أيّ شخص أو هيئة في هذا الحق المطلق للقيادة، وحتّى عندما يفوض الأمير سلطاته إلى أعونه — حسب بودان — أو إلى هيئة من هيئات الدولة لمُدّة محدّدة، فإنّ مثل هذا التصرف لا ينقل هذه القوة المطلقة لهذه الهيئات أو الأعوان، بحيث يظلّ المركز القانوني لهذه الهيئات ثابتاً بصفتها مؤتمنة على تلك القوة و حارسة لها، و لا تتحوّل إلى مالكة السيادة — و عليه فسيادة الملك حسب "بودان" لا يمكن تقييد مجالها و لا زمانها، و لا يمكن تقييدها بالتفويض أو بأيّ شرط آخر. ومن جهة أخرى فإنّ السيادة — باعتبارها قوة مطلقة — لا تعترف بأية قوة أخرى موازية لها أو أعلى منها، يقول "بودان": "إنّ الذي يتمتع بالسيادة لا يعترف بقوة أخرى إلا قوة الله".

وهكذا فسيادة الملك أعلى من الإرادة البشرية، وبترتب على ذلك نتيجتين:

\* أنّ سيادة الأمير منبثقة من إرادة الله ومن القوانين الطبيعية، وبالتالي لا يمكن إثارة مسؤولية الأمير الذي عليه أن يحترم أوامر الله، إذ أنّ الملك ما هو إلا ممثّل الله في الأرض.

\* خضوع الأفراد لقوانين صاحب السيادة، وهم ملزمون بطاعته الكاملة<sup>24</sup>.

و عليه فتعريف "بودان" للسيادة هو مرآة عاكسة لحاجة عصره المضطرب و القلق لضعف أصاب السلطة السياسية به، ليتوصل بنظريته إلى تمجيد الوحدة و تقديس السلطة المطلقة، و انقلبت السيادة من النسبية إلى السمو لا تقبل التجزئة، و جعلها عنصراً مكوّناً للدولة<sup>25</sup>

\* أمّا الفيلسوف "توماس هوبز" و لكونه من أنصار الملكية المطلقة في إنجلترا فقد صاغ نظريته حول السيادة بطريقة تؤدي إلى تأييد الملكية و إطلاق سلطانها، و تحريم مقاومة الملوك، و دحض الآراء التي كانت تؤيّد ثورة الشعب

الإنجليزي سنة 1688م، وعن طريق تحليله للعقد الاجتماعي الذي يعتبره أساس السيادة عنده، إلى أنّ إطلاق سلطان الملوك هو العلاج لحالة الفوضى، فلا يجب أن تخضع سلطتهم لأيّ قيد، بما فيه الإلهي و القانون الطبيعي، و بما أنّ الحاكم الذي اختارته الجماعة لا يعدّ طرفاً في العقد بل و تنازلوا له عن كلّ حقوقهم، فإنّه غير ملزم بأيّ قانون إذ هو من يصنع القانون يعدّله أو يلغيه متى شاء، و عليه فالسيادة هنا هي سيادة قانونه و تشريعاته<sup>26</sup>.

\*في حين نجد أنّ الفيلسوف "جون لوك" يجنّد الملكية لكن مع ضرورة تقييدها، ولهذا فقد ذهب في سياق نظريته العقدية إلى القول بأنّ الأفراد لم يتنازلوا عن سيادتهم كلية، و إنّما قبلوا التنازل عن جزء معيّن من حقوقهم لحاكم عادل اختاروه من بينهم، و هذا الجزء الذي تنازلوا عنه هو الذي يُكوّن سلطان الحاكم، وعلى خلاف "هوبز" يرى "لوك" أنّ الحاكم يعتبر طرفاً في العقد الذي أبرمه الأفراد، و يترتب على ذلك أنّه إذا أخلّ بشروط العقد جاز فسخه. إنّ في تحليل "لوك" للعقد الاجتماعي على هذه الصورة تأكيد على سيادة الشعب وإعلاء لكلمته ووجوب خضوع الحكّام لإرادته، لذلك قال "لوك" بوجود سلطتين: سلطة أو هيئة تشريعية تتولى إصدار القوانين، وسلطة شعبية، وهي سلطة أعلى تتمثل في سلطة المجتمع أو الشعب، وهذا ما يشكّل النواة لما تطور إليه الفكر السياسي بعد القرن التاسع عشر، حيث قسّم السيادة إلى: سيادة قانونية وتتمثّل في الهيئة التشريعية، وسيادة سياسية وتتمثّل في قوة الشعب، أو ما يسمّى بالرأي العام<sup>27</sup>.

\*أمّا الفيلسوف الفرنسي "جان جاك روسو" فلقد ذهب إلى اعتبار حالة الإنسان السابقة على نشأة الدولة كانت مريحة يسودها الحرية والاستقلال التامين، غير أنّه و بدافع إقامة نظام اجتماعي يتم فيه التوفيق بين المصالح الفردية المتضاربة و الحدّ من المنافسة، و حلّ المنازعات، تنازل كلّ فرد منهم عن حرياته الطبيعية للمجموع، في مقابل تمتّعه بحريات مدنية من نوع آخر يكفلها له المجتمع الجديد حمايتها و المحافظة عليها، و ذلك عن طريق سلطة عليا تنشأ في الجماعة، و تتولّى تحقيق حماية حريات الأفراد، و حفظ النظام و الأمن و الاستقرار في الجماعة، إنّ مصدر السلطة و السيادة هنا يرجع إلى اتفاق و عقد أبرمه الأفراد فيما بينهم، إذ بإمضاء العقد الاجتماعي نشأت إرادة عامّة لمجموع الأفراد، وهذه الإرادة مستقلة عن إرادات الأفراد الموقعين على العقد، فسيادة الجماعة(الشعب) وجدت نتيجة التعاقد وتعبر عنها إرادة المجموع، و لما كانت هذه الإرادة فكرة معنوية قيل أنّ الشعب هو صاحب السلطان الدائم، و بما أنّ هذا السلطان مجازي فلا بدّ من وجود شخص أو مجموعة أشخاص تستخدم هذه السيادة باسم الشعب، وتعبر عن إرادته، وهي لا تعدو أن تكون خادمة له، تبقى في عملها بناء على إرادته، و يمكن عزلها في أيّ وقت إذا شاءت الجماعة ذلك، والسيادة عند "روسو" وحدة لا تقبل التجزئة لأنّها ما هي إلا الإرادة العامّة للمجموع، و الإرادة لا تقبل التجزئة، كما أنّ السيادة لا تقبل التنازل عنها، و إنّما ممارسة هذه السيادة يمكن أن تعهد بها الأمة إلى فرد منها أو مجموعة أفراد، كما أنّ السيادة لا تتقدم إطلاقاً، و إنّما هي دائمة، خالدة، مركزة ومستقرة في الشعب<sup>28</sup>.

\*التطور التاريخي لفكرة السيادة في ظلّ النظام الإسلامي:

إذا عدنا إلى المجتمع العربي قبل ظهور الاسلام، فيمكن القول بأنه لم يعرف في تنظيمه السياسي نمطاً موحداً بحيث كانت كل قبيلة تشكّل عالماً بذاته، إنّ الوحدة الأساسية في النظام القبلي هي " القبيلة "29، وهي عبارة عن مجموعة من الخيام (عند البدو) التي تقام حول خيمة السيد، أو هي عبارة عن مجموعة المنازل (عند الحضرة) التي تكوّن حيّاً، والانتماء إلى التجمع القبلي كان يتمّ خاصّة عن طريق القرابة الدموية، أي الرابطة الأساسية التي تجمع بين أفراد القبيلة ذوي الجدّ الواحد. كما كان يتمّ هذا الانتماء عن طريق التبنّي الحرّ أو عبد (الذي يصبح حرّاً)، أو عن طريق تثبيت النسب أي إقرار البنوة لابن أمة، وأخيراً عن طريق الرّق30.

وأفراد القبيلة متضامنون أشدّ ما يكون من تضامن، ينصرون أحاهم ظالماً أو مظلوماً، وإذا جنى أحدهم حملتها قبيلته، وإذا غنم غنيمة فهي للقبيلة و لرئيسها خيرها، وإذا أبت قبيلة أن تحميه لجأ إلى قبيلة أخرى، وحسب نفسه من أفرادها، فوطنية البدوي وطنية قبلية لا وطنية شعبية، وهذا الشعور بارتباطه بالقبيلة يحميها وتحميه هو ما يسمّى بالعصبية31.

وكان يترأس التجمع القبلي مجلس متألف من أرباب الأسر الأكثر تأثيراً، و رئيسه \_ وهو أحد أعضائه \_ يعيّن لمدى الحياة، و يطلق عليه اسم " السيد " أو " شيخ القبيلة " الذي يغرس حربته إلى جانب خيمته علامة على رئاسته، و قد يُعزّل الشيخ و تنتخب القبيلة رئيساً آخر من أسرة أخرى ، و لكن سلطة الشيخ لها حدود، و تعتمد على صفاته الشخصية، و على الثقة التي تُمنح له، و للشيخ سلطة تقرير الحرب أو السلم و عقد المعاهدات، و قيادة القبيلة في الحروب، و اختيار المكان الذي تنصب فيها القبيلة خيامها و استقبال الأجانب للتفاوض معهم، و لكنّه في كلّ ذلك يحترم آراء و مطالب شعبه، و كان هذا المجلس ينظر في جميع القضايا الاجتماعية و الاقتصادية للقبيلة، لكنّه غير مؤهل لسنّ القوانين، لأنّ القوانين العرفية هي المطبقة، كما كان لهذا التجمع القبلي مسئولاً على العمليات العسكرية يطلق عليه اسم " العقيد " أو " الرئيس "32.

وأما عن علاقة القبائل فيما بينها، فكثيراً ما كانت تصطدم ببعضها33 لأسباب عدّة منها: تنافر البداوة والحضارة، النزاع حول الشرف و الرئاسة، الصراع حول موارد المياه من المراعي و الماء : و قد اشتهرت تلك الحروب و الغزوات بين القبائل باسم " أيّام العرب "34، ورغم أنّه لم تكن توجد أيّة سلطة مركزية أو مشتركة بين هذه القبائل، ورغم حالة الحروب والصراع الدائمين بينها، إلا أنّها كانت تشهد أحياناً علاقات سلمية عقب مفاوضات ومعاهدات بين بعض القبائل بموجب موثيق تسمّى "الأحلاف" ، تعالج غياب السلطة السياسية، وغايتها: إمّا تنظيم دفاع مشترك و الاحتراز من كلّ اعتداء ، أو تنظيم علاقات اقتصادية لا سيما من الناحية التجارية، و هذا ما كان معمولاً به خاصّة من قبل " مكة " القبيلة التجارية الكبرى، و بعض القبائل الواقعة في منطقة مسيرة القوافل القرشية35.

وعليه، و في ظلّ هذا الواقع، و بالعودة إلى البحث عن مفهوم و مضمون السيادة \_ كما سبق تحديده معناها من قبل \_ فيمكن القول بأنّ الغارات بين القبائل و المعروفة بالغزوات كانت خالية من الهدف السياسي

الرامي إلى الاستيلاء على إقليم جديد، و إخضاعه لسيادة الوحدة الغالبة، فكانت بذلك غزوات ذات طبيعة اقتصادية محضة، و كل ذلك في ظل غياب سلطة سياسية حقيقية بالمعنى الدقيق للكلمة، و التي يمكن أن تلعب دوراً في تشكيل سوابق مقبولة، و التي يمكن أن تكون سبباً لظهور السيادة الإسلامية كما كان الحال في النزاعات السياسية أثناء القرون الوسطى في أوروبا. وبالنتيجة ينبغي البحث عن هذه السيادة في الإسلام ذاته، أي في مصادره الأساسية<sup>36</sup>، وإذا كان المجتمع الإسلامي من صنع النصوص القرآنية، فإنه من المنطقي ومن باب أولى أن تجد السيادة دعائمها وأسسها في نفس النصوص الدينية، أي الكتاب والسنة النبوية، وإجماع علماء الأمة. إن الإرادة التي تعلق على جميع الإرادات، والسلطة التي تهيمن على جميع السلطات إنما هي إرادة الله - عز وجل وحده ل شريك له. ولقد انعقد إجماع الأمة كلها في مختلف العصور والأمصار إجماعاً لم يشد عنه أحد أنه لا دين إلا بما أوجبه الله، ولا شرع إلا ما شرعه الله، ولا حلال إلا ما أحله الله، ولا حرام إلا ما حرّمه الله. يقول "الغزالي" في المستصفي: " وفي البحث عن الحاكم يتبين أنه لا حكم إلا لله، ولا حكم للرّسول و لا للسيد على العبد، و لا لالمخلوق على مخلوق، بل كل ذلك حكم الله - تعالى - و وضعه لا حكم غيره".

ويقول الشيخ "محمد أبو زهرة" بعد أن ساق تعريف الحكم الشرعي: " وهذا التعريف يومي لا محالة إلى أنّ الحاكم في الفقه الإسلامي هو الله - سبحانه و تعالى - إذ أنّ هذه الشريعة قانون ديني يرجع في أصله إلى وحي السماء ، فالحاكم فيه هو الله، و كل طرائق التعريف بالأحكام فيه إنما هي مناهج لمعرفة حكم الله تعالى و أحكام دينه السماوي، على هذا اتفق جمهور المسلمين، بل أجمع المسلمون فإن الإجماع قد انعقد على أنّ الحاكم في الإسلام هو الله تعالى و أنه لا شرع إلا من الله، و قد صرح بذلك القرآن الكريم، فقال تعالى : " إن الحكم إلا لله " ، و قال: " و أن احكم بينهم بما أنزل الله "<sup>37</sup>.

وأما الأدلة التي تفرّد الشارع بالسيادة المطلقة فكثيرة في الكتاب والسنة والإجماع يمكن إجمالها فيما يلي:

\* إن حقيقة الإسلام هي الاستسلام لله وحده بمعنى عبادته وحده وطاعته وحده، فهذا دين الإسلام الذي لا يقبل الله غيره، و ذلك بأن يُطاع في كل وقت بفعل ما أمر به في ذلك الوقت، ولهذا كان الإسلام دين الرسل جميعاً، قال تعالى: " إنّ الدين عند الله الإسلام " (آل عمران)، ونتيجة ذلك الحتمية أنّ السيادة العليا و السلطان المطلق هو لما جاء من عند الله، و أنّ المنازعة في ذلك كفر وشرك وضلال.

\* إن عقيدة التوحيد تتضمن أفراد الله بالحكم و التشريع المطلق: فلا منازعة بين المسلمين في تفرّد الله تعالى بصفتي الخلق و الأمر و الهداية، فلا ينازعه فيهما ألا مشرك بعبادته أو كافر به، والأمر في لغة الشارع يرد بمعنيين: الأمر الكوني الذي يدبّر به شؤون المخلوقات، و الأمر الشرعي و هو الذي يفصل فيه الحلال و الحرام، و الأمر و النهي و سائر التكاليف، و إذا كان ذلك كذلك فقد صح أنّ السيادة للشرع لا غير، و أنّ الوحي المعصوم هو وحده مصدر التحليل و التحريم لا غير، و ينجّر عن الأخذ بهذه القاعدة نتائج عدّة هي:

— إجماع الأمة على كفر من زعم لنفسه حقّ التشريع المطلق من دون الله.

— وجوب الاحتكام إلى الشرع مطلقاً باعتباره شرطاً للإيمان<sup>38</sup>.

— وجوب الطاعة المطلقة حقّ خالص لله لا غير، و لقد تكرر الأمر المطلق بطاعة الله و رسوله في القرآن الكريم حوالي (ثمان و عشرون مرة) و لم تأت الشريعة بطاعة مطلقة لأحد بعد الله و بعد رسوله (صلى الله عليه وسلم) ، فالطاعة لأولي الأمر مشروطة بطاعتهم لله — عزّ وجلّ — لأنه لا طاعة في معصية، و إنما الطاعة في الطاعة، و إذا كان ذلك كذلك فقد ثبت أنّ السيادة للشرع لا غير.

— إنّ الإجماع لا يكون إلا على دليل شرعي، و أولى أن لا ينعقد على خلاف دليل شرعي، و في ذلك دليل قاطع على أنّ السيادة للشرع، و أنّ المرجع إليه لا غير، و أنّ الأمة في الإسلام لا تملك إنشاء الأحكام كما هو الحال عند الأمم الغربية، و إنما يقتصر دورها على فهم الأدلة و الترخيخ عليها، يقول الشيخ " أبو زهرة " : " لا بدّ للإجماع من سند لأنّ أهل الإجماع لا ينشئون الأحكام ، كما توهم بعض الفرنجة، لأنّ حقّ إنشاء الشرع لله تعالى وللنبيّ الذي يوحي إليه الله، و على ذلك لا بدّ أن يكون للإجماع مستند يعتمد عليه من الأصول العامة للفقهاء الإسلامي<sup>39</sup>".

— إجماع أهل العلم على أنّ العقل ليس بشارع، لأنه لا حكم إلا لله تعالى، و حتّى المعتزلة الذين جعلوا للعقل دوراً في تقرير بعض الأحكام قد اتفقوا على أنّ العقل كاشف عن الحكم الشرعي و ليس بمنشئ له، و في ذلك دليل على أنّ السيادة للشرع وحده.

— إجماع الصحابة و الأئمة على أنّه لا اجتهاد مع النصّ، و في ذلك تأكيد على أنّ السيادة للشرع.

— إجماع أهل العلم على أنّه لا اعتبار للمصلحة التي تتعارض مع الشرع، أي التي شهد لها الشرع بالبطلان، و في ذلك إقرار بسيادة الشرع.

— إجماع الأمة على أنّ كلّ ما أحدث على خلاف الدين فهو ردّ، ذلك أنّ معيار القبول و الردّ هو موافقة الدين أو مخالفته، فدلّ ذلك على أنّ السيادة للشرع لا غير<sup>40</sup>.

— إجماع الأمة على أنّ تقليد العلماء إنّما يصحّ من جهة كونهم وسائل لمعرفة الحكم الشرعي، أي أنّ إتباع أهل العلم إنّما يكون من جهة علمهم بالشريعة وقيامهم بحجّتها و حكمهم بأحكامها جملة و تفصيلاً، و في ذلك تأكيد على أنّ السيادة للشرع وحده لا غير.

و من كلّ ما سبق، يبدو أنّه من البديهي ألا يسمح لأيّ شخص في المجتمع الإسلامي أن يدّعي بكونه صاحب إرادة علوية لا حدود لها، أو بسلطة مطلقة يمارسها على الأفراد هم من طبيعته و أصله، و أنّ مبدأ المساواة المقدّس يغطّيهم جميعاً، و الأهمّ من ذلك أنّ السيادة التي تكونت في فرنسا لا تجد لها مرادفاً في الفقه الإسلامي، إذ أنّ هذا الفقه يستعمل سلسلة من المصطلحات للتعبير — تقريباً — عن محتوى السيادة بصفتها حقّاً لوضع الضوابط و القواعد العليا من جهة، و حقّاً للقيادة من جهة ثانية، و في هذا السياق ركّب الفقهاء جملة من

الألفاظ كالإمامة، الطاعة، الحرية، العدالة، الشورى... الخ، منسقين بين هذه المصطلحات ليعطوا المعنى للسيادة، الدال على حق وضع القواعد العليا في المجتمع، وكذلك حق القيادة داخل الجماعة<sup>41</sup>.

### 3. الأساس القانوني المنظم للسلطة السياسية في النظم الوضعي والإسلامي:

يُعدّ خضوع السلطة السياسية في الدولة للقانون من أهم ملامح المدينة الحديثة ، ويقصد به خضوع كلّ مكونات الدولة من أشخاص وأجهزة و هيئات وأفراد لأحكام القانون ، غير أنّ المضمون الفلسفي والفكري، وكذلك المسار التاريخي الخاص الذي سلكه الأخذ بهذا المبدأ قد اختلفت ظروفه وتطوراتها بين السياقين الحضاريين الغربي والإسلامي ، ففي حين أنّ الأمر تطلب المرور بمحطات مخاض عسيرة في التاريخ السياسي الغربي، و ذلك قبل أن يصبح القانون الوضعي أهم وأنجع قيد يمكن أن تخضع له السلطة السياسية المعاصرة، فإنّ التاريخ السياسي الإسلامي قد رسم منذ بداياته، أي منذ ظهور الإسلام ملامح وخصوصية مبدأ خضوع السلطة السياسية لأحكام الشريعة الإسلامية ، من دون أية عقدة أو تأزيم لوضع السلطة تجاه القانون .

ويذهب الرأي الغالب في الفقه الوضعي الحديث والإسلامي إلى أنّ سلطة الدولة وإخضاع تصرفاتها لحكم القانون أصبح حقيقة معترفاً بها، ويتفق في ذلك أنصار مبدأ سيادة الدولة ، ومبدأ سيادة الأمة ، ومبدأ السيادة الشعبية ، غير أنّ الاختلاف الحقيقي الموجود بين الاتجاهين الفقهيين الوضعي والإسلامي إنّما يبرز خاصّة وبشكل جلي عند الخوض في تفاصيل طبيعة القانون الذي تخضع لقيوده السلطة السياسية إن كان دينياً أو وضعياً، وكذا عند الخوض في مضمون و طبيعة القيود المفروضة على السلطة السياسية في سياق كلا من القانونين الوضعي والإسلامي.

### 3.1 أساس خضوع السلطة السياسية للقانون في النظم الوضعي:

#### أ. الأساس الفلسفي لخضوع السلطة السياسية للقانون في النظم الوضعي:

ويقصد به أبرز المحاولات الفلسفية التي عُنيَ الفقهاء من خلالها بالعمل على الحد والتقييد من إطلاقة السلطة السياسية، ومن خلالها سيادة الدولة، وذلك ضماناً وحمائية لحقوق الطرف الثاني في المعادلة، ألا و هو فئة المحكومين من الأفراد و المواطنين، و تنحصر أبرز هذه المحاولات الفلسفية في أربعة نظريات هي:

#### \* القانون الطبيعي كأساس لخضوع السلطة السياسية للقانون:

ذهب أنصار هذه النظرية إلى القول بأنّ سيادة سلطة الدولة مقيّدة بقواعد القانون الطبيعي ، أي تلك القواعد التي تسبق نشأة الدولة ، و تعتمد على فكرة العدل المطلق و يكشف عنها العقل البشري . إنّ القانون الطبيعي ما هو إلاّ مجموعة من القواعد يوحى بها العقل القويم ، و بمقتضاها نحكم بالضرورة أنّ التصرف ظالم أو عادل ، طبقاً لالتقافه مع العقول ، و هذا القانون كامن في طبيعة الروابط الاجتماعية ، و هو قانون أبدي ثابت لا يتغيّر في الزمان و لا في المكان ، و العقل البشري بإمعانه في بحث الروابط الاجتماعية و تحليلها يصل إلى الكشف و التعرف على قواعده التي تنظّم المجتمع و تحكمه ، و يضع المشترع في كلّ دولة قواعد القانون الوضعي مهتدياً في

ذلك بمبادئه ، و كلما اقترب القانون الوضعي من دائرة القانون الطبيعي كان أكثر عدلاً و كمالاً.<sup>42</sup> و لا مناص للدولة من التقيّد بفكرة القانون الطبيعي حتىّ تتمكّن من تحقيق التّوازن الاجتماعي ، و من ثمّ كفالة الاستقرار في ربوعها و التّمكن من أداء مهامها . و عليه تنتهي هذه النّظرية إلى أنّ سلطان الدولة قائم و لكنّه مقيد بقواعد القانون الطبيعي ، و هذا ما انتهى إليه الفقيهان "أ. ميشو Michoud" و "أ. لي فير Le fer" .

ورغم ما تعرّضت له هذه النّظرية من انتقادات و على رأسهم "كاري دي ملبير" الذي اعتبر أنّها لا تورد على سلطان الدولة قيوداً قانونية ، و إنّما هي مجرد قيود أدبية و سياسية تفتقد الجزء المادي الذي يضمن تنفيذها ، هذا بالإضافة إلى أنّ العيب هو في صميم فكرة القانون الطبيعي إذ هي فكرة غامضة عسيرة التّحديد ، و عسير الوصول إلى إجماع حولها ممّا سيفتح المجال للدولة لممارسة سلطاتها على التّحو الذي تريد<sup>43</sup>.

#### \*نظرية الحقوق الفردية كأساس لخضوع السلطة السياسية للقانون:

تقوم هذه النّظرية على فكرة رئيسية مؤداها أنّ للفرد حقوقاً وُجدت بوجوده ، و كان في حياته الفطرية الأولى السابقة على نشأة الجماعة السياسية المنظّمة يتمتّع بها دون قيود ، و لكن عندما نزع الأفراد نحو تكوين مجتمع سياسي منظّم و إيجاد سلطة تكفل لهم حماية هذه الحقوق و فك المنازعات بين الأفراد ، و منع التضارب بين مصالحهم عند استخدامهم لتلك الحقوق ، و كنتيجة لذلك ، فإنّ الدّولة ما وُجدت إلاّ لحماية الحقوق و صيانتها لأنّها سابقة على نشأة الدّولة ، و لذلك فهي ملزمة باحترام تلك الحقوق الطبيعية و بمراعاتها عند مباشرتها لسيادتها ، لأنّ سلطان الدولة ليس مطلقاً و إنّما هو مقيد بحقوق الأفراد .

لقد لاقت هذه النظرية رواجاً كبيراً خلال القرنين (17) و (18) ، و شكّلت حدثاً اجتماعياً ضخماً قامت على أساسه دساتير مختلفة ، و قد وضعت مجموعة قوانين نابليون على هدي المبادئ التي قرّرتها النظرية ، و لا يزال معظم هذه القوانين معمولاً به حتىّ الآن ، و لكن و رغم ذلك أثبتت الانتقادات الموجهة إليها محدوديتها ، و من بينها أنّها تقوم على أساس فرض خيالي عند قولها أنّ الإنسان كان يعيش في عزلة قبل نشأة الدولة ، و بأنّه كان يتمتّع بحقوق عديدة في أجواء من التّشاور و التّفاهم و المساواة التامة بين الأفراد ، و هذه أقوال يفنّدها الواقع و التّاريخ ، كذلك فإنّ النظرية انثقت بعجزها عن تحقيق غايتها ألا و هي تقييد سيادة الدّولة ، ذلك أنّ القيود التي وضعتها النّظرية و التي ركّزتها فيما أسمته بحقوق الأفراد الطبيعية تركت أمر تعيينها و تحديد مداها للدولة ذاتها ، و بذلك يكون تحديد سيادة الدّولة من صنع الدّولة نفسها ، و تستطيع بناءً على ذلك أن تعدّل فيه على التّحو الذي تريده ، و قد يصل بها الأمر أحياناً إلى إزالة القيود و ممارسة سيادتها بصفة مطلقة ، و عليه فيمكن القول بأنّ هذه النّظرية لم تتمكّن من إيجاد حدود أو قيود سليمة تحدّد من سلطة الدّولة .

#### \*نظرية التّحديد الذاتي كأساس لخضوع السلطة السياسية للقانون:

لقد نادى بهذه النّظرية بعض الفقهاء الألمان كالفقيين : "إهرنج Ihring" و "يلنك Jellinak" والفيقيه الفرنسي "كاريه دي ملبير" ، و مضمون هذه النّظرية أنّ القانون من صنع الدولة ، و لكنّها تلتزم به و

تتقيّد بحدوده ، لأنّ القانون يجب أن يكون ملزماً للأفراد و الدولة على السواء ، و بذلك تُقدّم الدولة على تحديد سلطاتها بإرادتها الذاتية ، و في ذلك مصلحة لها ، إذ سيمكنها ذلك التّحديد من تفادي الفوضى التي قد تسفر عنها عملية إطلاق سلطاتها ، و تتمكن من تحقيق الاستقرار المنشود ، و تضمن طاعة الأفراد إيّاها و خضوعهم لأوامرها ، ووفق هذه التّظرية فحّى و إن ألغت الدولة القانون في أي وقت فليس في ذلك ما يطعن في خضوعها للقانون ، ذلك أنّها إذا ألغته وجب عليها أن تحلّ قانوناً آخر محلّه و تتقيّد به ، و ليس في ذلك ما يتناقى مع سيادتها ، لأنّه لا يأتيها من سلطة أعلى منها أو أجنبية عنها.<sup>44</sup>

وعلى العموم، لم تنج هذه التّظرية من التّقد، حيث اعترض عليها فقهاء قائلين بنظرية القانون الطبيعي من أمثال "أ. ميشو Michoud" و "أ. لي فيير Le fut" ، كما انتقدها العميد "ديجي" ، و على رأس انتقاداته قوله أنّ الخضوع لإرادة الشّخص نفسه لا يعتبر خضوعاً ، و قوله أنّه لا يصح القول بأنّ الدولة تتقيّد بالقانون بمحض إرادتها طالما كانت هي وحدها التي تخلق ذلك القانون و تعدّله ، و تلغيه متى شاءت . و لكن و رغم الانتقادات تبقى هذه التّظرية الأكثر واقعية =، إذ لم تعتمد على الخيال ، و هي تتضمن تحديداً قانونياً لسيادة الدولة التي تحترم القانون و تخضع له ، و عليه فهذه التّظرية تساهم بنصيب في حلّ مشكلة تحديد سلطة الدولة.<sup>45</sup>

#### \*نظرية التّضامن الاجتماعي كأساس لخضوع السلطة السياسية للقانون:

وضع هذه النظرية الفقيه "ديجي Dughit" ، و هو يرى بأنّه طالما أنّ القانون من صنع الدّولة فإنّه لا يمكن القول بضرورة خضوعها له ، لأنّ ذلك الخضوع لا يتحقق إلّا إذا كان القانون يجد مصدره في سلطة أعلى من سلطة الدولة ، إنّ السلطة التي تعلق الدّولة عند "دوجي" هي التّضامن الاجتماعي ، منه يكتسب القانون صفته الإلزامية و ليس من سلطة الحكّام ، و هذا معناه فصل القانون عن الدولة من حيث المصدر الذي هو التّضامن الاجتماعي . لذلك فإنّ الدولة تكون شأنها شأن الأفراد ملزمة به ، و كذا الحاكمين الذين لا يحق لهم إصدار أوامر و إجبار الأفراد على القيام بعمل معيّن إلّا استدعت ذلك مقتضيات التّضامن الاجتماعي . و حتّى القوانين التي تضعها الدولة فإنّها تبقى شرعية طالما كانت تؤدي إلى تدعيم و تطوّر التّضامن الاجتماعي ، و من هنا نجد "دوجي" لا يعترف بالفكرة القائلة بمنح السيادة للدولة ، لأنّ في ذلك اعتراف لها بسلطة عليا تسمح لها بالتحلل من التزاماتها قبل الأفراد نظراً لاختلافها عنهم نتيجة تمتّعها بالسيادة و الشّخصية المعنوية .

إنّ فكرة التّضامن الاجتماعي عند "دوجي" تجد مصدرها في حاجة الفرد إلى الجماعة، و إن كان سيبقى يشعر بذاتيته الخاصة ، إلّا أنّه لتحقيق حاجته وجب عليه أن يُشارك الغير في العيش و العمل معاً ، و هو ما يُسمّى بالتّضامن الاجتماعي الناتج عن ذلك الشعور و الرّوابط القائمة بين الأشخاص .

إنّ من أبرز الانتقادات التي تعرّضت لها هذه التّظرية هي أنّ الصّفة الوضعية للقاعدة القانونية لا تكتسب إلّا بواسطة الدّولة خلافاً لرأي "دوجي" القائل بأنّها تكتسب تلك الصّفة بمجرد اعتناق الأفراد لها، كذلك فإنّ

هذه القاعدة لا يقوم بتحديد مضمونها غير الدولة، مما يؤدي بدوحي إلى الوقوع في نفس ما عابه على نظرية التحديد الذاتي من سلطتها في وضع القواعد القانونية<sup>46</sup>

وفي الأخير، يمكن القول بأنه من خلال عرض كل هذه التّطريات المحدّدة لأساس خضوع السلطة السياسية في الدولة للقانون، يمكن القول بأنّها كلّها سليمة في الطّرح رغم اختلاف الأساس الذي تستند إليه ، و ساهمت كلّها في الإجابة فيما يخصّها عن جانب معيّن من السّؤال ، كذلك فإنّ الاعتماد على نظرية واحدة دون سواها لا يكفي لتحديد أساس خضوع سلطة الدولة للقانون ، بل ينبغي الاعتماد على كلّ هذه التّطريات مجتمعة لتحديد هذا الأساس من النّاحية الفلسفية و النظرية الوضعية .

### ب. الأساس القانوني المنظم للسلطة السياسية في القانون الوضعي:

لقد أسست المنظومة القانونية الوضعية لمجموعة من القواعد و الضوابط التي تنظّم و تحدّد من نطاق السلطة السياسية في الدولة، وهذه الضوابط هي القواعد و الأسس لما اصطلح عليها بدولة القانون في الفقه الغربي ذات الغاية الأولى والأخيرة، وهي ضرورة إيجاد آليات تحدّد من سلطان الدولة بكيفية يحدث معها التّوازن المرجو بين السلطة و الحرية و الحقوق المجتمعية ، و هذه الآليات هي على التّحو الآتي :

#### \*الفصل بين السلطة السياسية والحكام:

إنّ هذا القيد الذي تأخذ به معظم الدّول المعاصرة إنّما هو تكريس للطلاق مع ما كان في السّابق من ممارسة الحكّام للسلطة باعتبارهم أصحاب حق شخصي لهم، أو يستمدونه من الله ، لينتقل وضعهم القانوني إلى مجرد ممارسين لوظائف و اختصاصات محدّدة مسبقاً . إنّ هذا الوضع الجديد لدور الحكّام و مركزهم بالنّسبة للسلطة السياسية يؤكّد خضوع الدولة للقانون ، و يفتح الطّريق أمام قيام الدولة القانونية ، لأنّ الفصل بين السلطة السياسية و الحكام يؤدي بالضرورة إلى وجود نظام قانوني عرفي أو مكتوب ، سابق و خارج عن إرادتهم ، يحدّد طريقة وصولهم إلى الحكم ، كما يبيّن اختصاصاتهم و حدودها ، و هذا التّنظيم القانوني يتكوّن من مجموعة قواعد قانونية ملزمة تُعرّف بالدستور أو القانون الأساسي ، تتحدّد في ظلّه ملامح القانون الرسمي في الدولة (الاتجاهات السياسية ، الاقتصادية ، الاجتماعية..... الخ للدولة) ، و ملامح الأشخاص المعنوية و الهيئات التي تتصرّف باسم الدّولة ، و أكيد في ذلك رسم للنّظام القانوني الذي يتعيّن على الحكام أن يلتزموا به إذا أرادوا لتصرّفاتهم و سلطتهم أن تكون شرعية و ليس فعلية .

وعليه فما دام أنّ الحكام لا يمارسون وظيفتهم و سلطاتهم - مهما كانت واسعة - إلاّ من خلال الدّستور وفي حدوده، فمعنى ذلك أنّهم منفصلون عن الدّولة، و أنّ إرادتهم ليست هي القانون، و عليه يفترض فيهم احترام ما تقرّر من قيود على سلطاتهم إذا أرادوا لتصرّفاتهم أن تكون شرعية، و أن تتمتع بقوة الإلزام، فذلك كلّه مرتبط بمدى مطابقتها للدستور.<sup>47</sup>

#### \*الدستور كمحدّد و منظم للسلطة السياسية:

يعتبر الدستور اللبنة الأولى لتأسيس دولة القانون، حيث لا شخصنة و لا إطلاقية للسلطة السياسية في الدولة، و قد شُبه الدستور بأنه شهادة ميلاد الدولة القانونية تلك، على اعتبار أنه مجموعة قواعد تأسيسية تظهر بنية المنظومة القانونية و الحكمية للدولة، بدايةً من شكل الحكم و نوع النظام السياسي، و تكوين السلطات العامة في الدولة، و اختصاصاتها، و حقوق الأفراد و الحريات الأساسية؛ فهو خريطة توضّح لكلّ من الحكام و المحكومين ما لهم و ما عليهم<sup>48</sup>، و على هذا الأساس يشكّل الدستور أهم قيد يرد على سلطة الدولة، كما يعتبر في الوقت ذاته من الضمانات الأساسية لخضوعها للقانون، لأنّ الدستور هو الذي يقيم السّلطة في الدولة و يؤسس وجودها القانوني، و يحيط نشاطها بإطار قانوني لا تحيد عنه، غير أنّ قيد كهذا لا يُعد ضماناً وحيدة و كافية لتقييد السلطة السياسية و الحؤول دون تسلّطها، و بالتالي إقامة أنظمة ديمقراطية، بل على العكس قد يكون الدستور أداة بيد السلطة لإطالة حكمها و شرعنة تجاوزاتها و انحرافاتها، لذلك فلا بدّ أن يتلازم هذا الشرط بتوفّر ضمانات أخرى سيرد ذكرها<sup>49</sup>.

#### \*الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات:

يُعدّ هذا المبدأ من أهم مبادئ الدولة القانونية، و مفاده عدم احتكار هيئة واحدة للوظائف العامة في الدولة، إذ تسند كلّ وظيفة لهيئة مستقلة تمارس اختصاصها في حدود القانون، فتعهد الوظيفة التشريعية لسلطة تشريعية، و الوظيفة التنفيذية لسلطة تنفيذية، و الوظيفة القضائية لسلطة قضائية لها كلّ الصلاحيات لحلّ التّراعات و توقيع الجزاءات، كما يعني المبدأ أن تراقب كلّ سلطة من الدولة السلطة الأخرى في أدائها لوظيفتها المسندة إليها طبقاً للدستور، حيث لا تستقل السلطة بصفة مطلقة مباشرة اختصاصها، فالفصل المطلق بين السلطات يتعارض ومفهوم المبدأ، بل و يؤدي إلى عكس مقصوده.

لقد أحدث مبدأ الفصل بين السّلطات الذي أطّره المفكر "مونتسكيو" نقلة نوعية في الفكر السياسي و القانوني ممّا أثر في الأنظمة السياسية، فانتقلت به من الحكم الفردي إلى المفهوم الحديث لسلطات الدولة، حيث سلطة تقيّد و تحدّ سلطة، و يعد أول تطبيق عملي لمبدأ توزيع السلطة على هيئات متعدّدة و عدم تركيزها في جهة واحدة في دستور "كروم ويل" الذي ميّز بين السّلطات إلى ثلاث: السلطة التشريعية، السلطة التنفيذية، و السلطة القضائية، كما يعتبر الفقه الدستوري الغربي أنّ هذا المبدأ مدين بظهوره إلى التاريخ الدستوري البريطاني بالدرجة الأولى، إلّا أنّ أصل المبدأ يرجع للفلسفة الإغريقية، و قد ظهر على لسان أفلاطون الذي قسّم وظائف الدولة إلى مجلس السيادة المهيمن على مختلف شؤون الدولة<sup>50</sup>، و إلى جمعية وظيفتها حماية الدستور من بطش الحكام و الإشراف على سلامة تطبيقه، و مجلس شيوخ منتخب من الشعب مهمّته القيام بالتّشريع، و هيئة قضائية و أخرى تنفيذية و تعليمية، أمّا أرسطو فذهب إلى تقسيم وظائف الدولة إلى ثلاث: وظيفة المداولة و المتمثلة في الجمعية الشعبية العامة، و وظيفة الأمر و تخص هيئة الحكام، و وظيفة القضاء، كما تلقّف المبدأ كلّ من "روسو"

و "كرومويل"، أما الفقيه "لوك" فكان أول من كتب مبدأ الفصل بين السلطات في كتابه "الحكومة المدنية" (\*) في أعقاب ثورة (1688)، و قسّم سلطات الدولة إلى أربع: السلطة التشريعية، السلطة التنفيذية، و السلطة الاتحادية و وظيفتها إعلان الحرب و تقرير السلم و عقد المعاهدات و مباشرة الشؤون و العلاقات الخارجية، و رابعاً سلطة التاج و هي مجموعة الحقوق و الامتيازات الملكية. هذا و إن رأى "لوك" ضرورة الفصل بين السلطتين التشريعية و التنفيذية، فقد جاء بعده "مونتسكيو" الذي لم يذكر مبدأ الفصل بين السلطات إلاً و مقترناً باسمه، و انتقل إلى الميدان التطبيقي على إثر الثورتين الأمريكية و الفرنسية، و منذ الثورة الفرنسية أصبح المبدأ عالمياً، و اعتبره الجميع إحدى الأركان الرئيسية لقيام الحكم الديمقراطي، و تمّ تسجيله في إعلان حقوق الإنسان و المواطن الصادر في (1789) في مادته (16) على أنّ: "كلّ جماعة سياسية لا تأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات و لا توقّر الضمانات الأساسية للحقوق و الحريات هي جماعة بغير دستورية".<sup>51</sup> و إذا كان الدستور هو الذي أنشأ السلطات العامة في الدولة و حدّد اختصاصات كلّ منها، فإنّ ذات الدستور هو أهم الوسائل و الأدوات القانونية التي تحقق احترام أحكامه، و ذلك عن طريق اعتماده لمبدأ الفصل بين السلطات، سواء كان فصلاً عضوياً (شكلياً)، أي بأن تسند لكلّ هيئة وظيفة من الوظائف التقليدية: هيئة للتشريع، و أخرى للتنفيذ، و ثالثة للقضاء، أو فصلاً موضوعياً أي بأن تسند لكلّ جهاز اختصاصات محدّدة، فلا يسمح بتداخل هذه الأجهزة و اندماجها في بعضها، و هذا ما فهمه مؤيّدوه و مناصروه، أي توزيع للسلطات أكثر منه فصل بينهما، و هذا بدوره يؤدي إلى إتقان هذه الهيئات لعملها و يحقق مبدأ التخصص في العمل، فإذا ما تحقق ذلك فكلّ سلطة ستوقف السلطات الأخرى إذا ما حاولت الاعتداء على اختصاصها أو تجاوزت حدودها، و بذلك يكون كلّ جهاز حارساً على ما يتقرّر له من اختصاصات في الدستور وفقاً لمبدأ "السلطة توقف السلطة"، أمّا إذا اجتمعت السلطات في يد هيئة واحدة و لو كانت يد الشعب، فإنّه حتّى و لو قيّدت في ممارستها بنصوص و أحكام الدستور فلن يكون هناك التزام بقواعده، و سينتهي الأمر بإساءة استعمال السلطة لأنّ الأمر يعني أنّ هناك خلل هيكلي في التنظيم الدستوري يؤدّي بالضرورة إلى الاستبداد و الاعتداء على السلطات الأخرى، و لعلّ أحسن مثال على ذلك هو هيمنة السلطة التنفيذية في مختلف النظم الوضعية الحديثة على السلطة التشريعية، لا سيما في دول العالم الثالث، من خلال تمرير مشاريع القوانين، نظراً لأنّ الأغلبية البرلمانية عادةً ما تكون من الحزب الحاكم.<sup>52</sup> و أمّا القضاء المستقل فيُعدّ الدّعم التي يقوم عليها صرح العدالة و المساواة، و الضامن لعدم انحرف السلطات الأخرى عن صلاحياتها، و الرادع لها إن حدث و أن انحرفت.

\*الأخذ بمبدأ تدرّج القوانين كقيّد على السلطة السياسية:

(\*)- أنظر : جون لوك ، الحكومة المدنية .

يشكّل وجود تدجّ للقواعد القانونية واحداً من أهم القيود التي ترد على نشاط السلطة السياسية، ورغم أنّ فكرة تدجّ القواعد القانونية هي فكرة نظرية إلا أنّ إسقاطها على النظم الحديثة يقتضي أن يكون الدستور أعلى هذه القواعد الملزمة باعتباره تعبيراً نظرياً عن السلطة التأسيسية التي تسمو على كلّ سلطة، يليه القانون الذي يعبر عن الإرادة العامة، و يكون متبوعاً بالتنظيم الذي يتميّز نظرياً بطابعه التنفيذي، و هكذا يوجد في أعلى هذا البناء الهرمي الدستور، و يكون متبوعاً بالتزامات الدولية، ثمّ القوانين، ثمّ اللوائح و التنظيمات، و في قاعدة الهرم تظهر القرارات الإدارية. إنّ هذا التسلسل القانوني للقواعد يلزم جميع أشخاص القانون، وهكذا فالسلطة السياسية و الدولة مثلها في ذلك مثل كلّ فرد من الأفراد، لا تستطيع تجاهل مبدأ التدرج: فكلّ قاعدة أو كلّ قرار لا يحترم قاعدة أسمى منه يكون عرضة لجزء قانوني، و هكذا نجد الدولة التي تملك الاختصاص في إملاء القوانين نفسها ملتزمة بقواعد القانون، و تكون وظيفتها المتمثلة في التعديل (régulation) مثبتة و مشروعة.

إنّ هذا التّمط لتسلسل القواعد يستلزم إذن الاعتراف بمساواة جميع الأشخاص أمام هذه القواعد المعمول بها، إذ في الحالة العكسية - أي وجود استثناءات على مبدأ المساواة - لا يكون لتدرج القواعد القانونية معنى أصلاً، و لا يظهر أثره المنشود في تقييد سلطة الدولة<sup>53</sup>.

#### \* مبدأ سيادة القانون على السلطة السياسية(\*)

يقتضي العمل بهذا المبدأ التزام السلطة التنفيذية في عملها طبقاً للقواعد القانونية الصادرة عن السلطة التشريعية، باعتبارها تمثل إرادة الشعب صاحب السيادة ممّا يمنحها أولوية شرعية في سلّم السلطات على السلطة التنفيذية، و بالتّيجة التزام جميع تصرفات الإدارة بالقواعد القانونية، سواء كانت هذه التصرفات قرارات إدارية أو عقود إدارية أو أعمال و وقائع مادية<sup>54</sup>. و من تطبيقات مبدأ خضوع الإدارة للقانون، الأخذ بمبدأ أن يكون التفويض التشريعي خاصاً و محدّداً، لأنّ التفويض العام و غير المقيد يعني نقل السلطة التشريعية من البرلمان إلى الإدارة، كما يعني إعفاء الإدارة من الخضوع للبرلمان.

وفي الأخير يمكن القول بأنّ مبدأ سيادة القانون خاص بالتنظيم الديمقراطي فقط، لأنّ السلطة التشريعية التي تسن القوانين تتكوّن من نواب الشعب الذين يمثّلون إرادته العليا، و هذا على خلاف مبدأ خضوع الدولة للقانون الذي يصلح في النظم المختلفة للحكم، الديمقراطية أو الاستبدادية.<sup>55</sup>

#### \* الاعتراف بالحقوق والحريات الفردية قيد على السلطة السياسية:

إنّ مسألة الاعتراف بالحقوق الأساسية و الحريات العامة في متن دستور الدولة يُعدّ من أهم ميكانيزمات الحدّ من سلطة الدولة، ممّا يمنح الحقوق و الحريات نوعاً من الهيبة الدستورية والتفوقية، ولو من الناحية النظرية، و التي يتطلّب أن تجتهد الدولة للسعي نحو تجسيدها الفعلي على حسب نوع و طبيعة الحقوق، ذلك أنّ الحقوق

(\*)- أنظر مورييس دوفارجي ، (ترجمة : جورج سعد) ، المؤسسات السياسية و القانون الدستوري ، الأنظمة السياسية الكبرى ، (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، ط.1 ، 1412هـ ، 1992م) ، 143....157.

الأساسية الفردية لا تحتاج تدخلاً من الدولة لتحقيقها، إنما يكفي دورها السليبي و عدم انتهاكها بالتدخل، مما يعني احترام تلك الحقوق، كحق الحياة، و حق الحرية... الخ، في حين أنّ هناك نوعاً آخر من الحقوق يتطلب تدخل الدولة لكفالة ممارستها و ضمانها للحقوق السياسية، و الاقتصادية ، و الاجتماعية ..... الخ<sup>56</sup>. وفي كلّ الأحوال فالدولة التي لا تعترف بحقوق و حريات الأفراد، أو لا تقوم بكفالتها و حمايتها لا يمكن أبداً أن توصف بالدولة القانونية، لأنّ مبدأ خضوع سلطة الدولة للقانون لم يوجد إلا لضمان و حماية الحقوق و الحريات العامة، و كفالة تمتع الأفراد بها.

### 2.3 أساس خضوع السلطة السياسية للقانون في الشريعة الإسلامية:

#### أ. مكانة القانون في النظرية السياسية الإسلامية:

إنّ ما يميّز النظام الإسلامي عن غيره من الأنظمة إنّما يتمثل في النظرة إلى القانون و مكانته بالنسبة للسلطة السياسية، فهو أمر جوهري لا يمكن أن تقوم أو تستقيم حياة المسلمين بدونه، بمختلف جوانبها الاقتصادية، و الاجتماعية، و السياسية... الخ(\*)، و هذا القانون الأساسي إنّما يتمثل في المصادر الأساسية للشريعة الإسلامية ، و هي: القرآن الكريم، و السنة النبوية، بالإضافة إلى الإجماع، و بدون مراعاة ذلك يمكن أن تخرج السلطة عن شرعيتها، و ذلك بغض النظر عن مفهوم السلطة.

و تُعرّف الشريعة على أنّها النظم الأساسية و القواعد التي وضعها الله لضبط السلوك، و تعريف العباد في حياتهم مع خالقهم، و مع الناس و مع المجتمع، و الشريعة ليست مجرد نصوص، و إنّما مع النصوص مقاصد، و مع هذه و تلك مبادئ و أصول، لكنّها تأبى أن يكون معها شريك اسمه الحقيقة أو العقل، لأنّها نفسها هي الحقيقة، و العقل مدرك لها مُحاطَب بأحكامها مستنبط مجتهد داخلها لا خارجها<sup>57</sup> و يبدو دور و أهمية القانون (الشريعة) واضحاً في كتابات فقهاء المسلمين، فقد بيّن الإمام "الماوردي" بكلّ وضوح أنّ الشريعة- و هي القانون الأعلى للدولة- يجب أن يخضع لها الحكام و المحكومين، أمّا شيخ الإسلام "ابن تيمية" فيرى أنّ الشريعة هي أعلى مصدر للسلطة في النظام الإسلامي، و هو رغم اعترافه بالحاجة إلى السلطة السياسية و ضرورتها، إلاّ أنّه لا يوجب طاعتها إلاّ إذا كانت تصرفاتها متوافقة مع أحكام و مبادئ الشريعة الإسلامية. و أمّا "الإمام الغزالي" فيذهب إلى بيان الضوابط التي تحمي المجتمع السياسي الإسلامي من الوهن و الاضمحلال، و المقومات التي يقوم عليها، مبرزاً دور القانون و أثره في حماية المجتمع السياسي، كونه منظماً لمجال السلطة و مقيداً لها، و يؤكّد على حقيقة مهمّة لا تزال قائمة حتّى في عصرنا الحالي، و هي أنّ القانون هو الذي يحدّد طبيعة النظام السياسي و يبيّن اختصاصات السلطة و صلاحياتها، و يرسم لها الحدود التي لا تستطيع أن تتجاوزها أو تخرج عليها بغية تحقيق أهدافها، على أن ينبغي ألاّ يخرج هذا القانون عن إطار مبادئ الشريعة الإسلامية باعتبارها القانون الأمثل لها<sup>58</sup>.

(\*)- أنظر : أحمد شوقي الفنجري ، الحرية السياسية في الإسلام ، (الكويت : دار القلم ، ط . 2 ، 1403هـ ، 1983م) ، ص 93 ، 101.

وعليه يمكن القول أنّ السلطة تنشأ وتخضع في النظام الإسلامي لقانون أعلى (الشريعة الإسلامية)، لا يملك الحاكم و لا الأمة مخالفتها أو تعديلها أو تبديلها، و بذلك كانت الدولة الإسلامية الأولى التي أقامها الرسول (صلى الله عليه و سلم) أوّل دولة قانونية دستورية بالمعنى الصحيح، خضعت فيها السلطة السياسية للقانون خضوعاً حقيقياً.

إنّ ما استحدثه النظام الإسلامي في هذا الصدد هو الفكرة التي مؤداها وجود قواعد عامة تسمو على القواعد الوضعية، وذلك قبل أن يقول بها فقهاء القانون الطبيعي، فالمبادئ التي تضمنها القرآن و السنة تُعدّ في مرتبة أعلى وأسمى من القواعد الوضعية، فلا تملك هذه الأخيرة أن تخالفها، فهو قانون قائم كحقيقة لا افتراض، فضلاً عن أنّه قانون مدوّن. و ليست القيود التي تتقيّد بها السلطة في النظام الإسلامي من وضع البشر، و إنّما هي قيود مصدرها الوحي الذي رسمها و بيّن حدود المبادئ الإنسانية، و بذلك لم يترك أمر تحديدها للبشر ليتحكموا فيها وفق أهوائهم، بل حمى الإسلام المجتمع من الفساد، و كبح الأهواء و إقامة السلطة على أساس الفضيلة، يسلم بها الجميع و يحترمونها و يخضعون لأوامرها (\*).

#### ب. الأساس القانوني المنظم للسلطة السياسية في الشريعة الإسلامية:

تخضع السلطة السياسية في النظام الإسلامي - وذلك على خلاف النظام الوضعي - إلى تقييد بالتصووص الدينية، أي نصوص الوحي متمثلة في الوحي و السنة، فهذا المصدر يعدّ بمثابة التّطاق الدستوري لما تصدره السلطات العامة في الدولة من قوانين و لوائح. فبالنسبة للقرارات الصادرة عن السلطة التنفيذية فالأمر لا يطرح إشكالاً، أمّا بالنسبة للقوانين الصادرة عن السلطة التشريعية و الممثلة في جماعة أهل الحل و العقد أو ممثلو الأمة، فيجب أن تجد لها سنداً من الشريعة في مصدرها الأول، لأنّه لا يمكن لممثلي الأمة وضع تشريع حسب أهوائهم و رغباتهم، و إنّما هم مقتيدون في ذلك بالكتاب و السنة و مبادئ الإسلام العامة، و مهما تكن لهم من حرية الاجتهاد و استنباط الأحكام، فإنّهم لا يستطيعون بأي حال فيما يضعونه من قوانين الخروج عمّا تقتضيه التصووص من أحكام، و هذا ما قال به جمهور الفقهاء المسلمين، لأنّه من المسلّمات في الفقه الإسلامي أن "لا اجتهاد مع نص"، وأنّه لا يجوز في الإجماع أو القياس أو في غيرها من مصادر الشريعة الإسلامية الأخرى أن تخالف المصدر الأول (الكتاب و السنة النبوية) في نصوصه القطعية، كما أنّ الرعية مطالبة بطاعة حكامها في ما يصدرونه من أوامر باسمها و نيابة عنها شرط توافق ما تصدره مع الشريعة، و عليه فللمصدر الأول للشريعة الهيمنة

(\*)- إنّ ما يجب التنويه إليه في هذا السياق هو أنّ العقيدة الإسلامية تتضمنها شريعة تعلقو إلى درجة التقنين، و سنة مأثورة تكتمل بها الشريعة، و يقدر ما تتّصف به الشريعة من كمال التقنين حتّى لتتناول التفاصيل الدقيقة من شؤون الأسرة و الميراث و المعاملات الاقتصادية و الاجتماعية، فإنّما لا تأتي بأية تفاصيل عن نظام الحكم. أنظر: فوزي حسين النجار، الإسلام.... و السياسة بحث في أصول النظرية السياسية و نظام الحكم في الإسلام، ص.105.

على المصادر الأخرى كالإجماع و القياس، وبالتالي فالنصوص التشريعية و القرارات التنفيذية يجب ألا تخالف أو تخرج عن نطاق المصدر الأول و إلا كانت باطلة<sup>59</sup>.

ومن خلال ما تقدّم يتبيّن أنّ النظام الإسلامي قائم على أساس خضوع سلطة الدولة للقانون، و يكفل الوسائل التي تحقق ذلك، أما السلطة التنفيذية فتتّصر في تسيير الإدارة و تنفيذ أحكام القانون، و أمّا السلطة القضائية فهي سلطة مستقلة، يخضع لحكمها الحكام و المحكومين، و تفصل في ما يعرض عليها من قضايا بالقانون الإسلامي<sup>(\*)</sup>. لقد أسّست المنظومة القانونية الإسلامية لمجموعة من القواعد و الضوابط التي تنظّم و تحدّد من نطاق السلطة السياسية في الدولة، و هذه الضوابط و إن كانت تلتقي في بعض أوجهها بتلك القواعد و الأسس التي شكلت الأساس القانوني لما اصطُحح عليها بدولة القانون في الفقه الغربي ذات الغاية الأولى و الأخيرة، و هي ضرورة إيجاد آليات تحدّد من سلطان الدولة بكيفية يحدث معها التوازن المرجو بين السلطة و الحرية و الحقوق المجتمعية، إلا أنّ الخصوصية الإسلامية تجلّى بوضوح من خلال هذه الآليات القانونية الكابحة لجماع السلطة السياسية على النحو الآتي:

#### \*دستور الدولة الإسلامية قيد على السلطة السياسية في النظام الإسلامي:

هو دستور الهي من صنع الخالق الثابت الباقي، و ليس من صنع الإنسان المتغير، و هو كتاب الله و سنّة رسوله، و الحكم بالقرآن إن استند إلى كتاب الله بفهمه و تطبيقه في الحكم بين الناس يعود إلى الحاكم الإنسان، كذلك و كتاب الله إن كان معصوماً عن الخطأ، فاجتهاد الحاكم في الفهم و التطبيق خاضع للخطأ و الصواب. و الحكومة الإسلامية حكومة إنسانية تعمل بكتاب الله و سنة رسوله (صلى الله عليه و سلّم)، فلا هي معصومة عن الخطأ، و لا هي تشبه حكومة الكنيسة الإلهية التي لا تخطئ، أما السنة فهي نوعان :  
سنة قولية: وهي شرح لما أجمل في كتاب الله، و لا تخرج عمّا جاء فيه، و سنة فعلية عملية لما جاء به الوحي، فهي القدوة الرائدة في تطبيق ما جاء به كتاب الله.  
و الكتاب والسنة بنوعيهما يتوفر للمسلمين منهج للحكم و السلوك لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه، و توضيح له، هو خير ما يبين كتاب الله لأنّه ليس هو بل تطبيق و أسوة حسنة عند الله،<sup>60</sup>  
وعلى هذا الأساس فإنّ للدستور الذي تخضع له السلطة السياسية في النظام الإسلامي - و ذلك على خلاف دساتير الأنظمة الوضعية - مميّزات خاصة به نجد على رأسها خاصية المصدرية و خاصية المدى الزمني له:

(\*)- أنظر : - عبد الرزاق السنهوري ، الدين و الدولة في الإسلام ، (القاهرة : هيئة مجلة الأزهر المجانية ، شعبان 1423هـ) .  
- عبد الرزاق السنهوري ، فقه الخلافة و تطورها لتصبح عصبة أمم شرقية ، (منشورات الحلبي الحقوقية ، ط 1 ، 2008).

فمن مصدرية الدستور الإسلامي: حيث تعتبر نصوص الوحي بمثابة النصوص الدستورية المقيّدة للسلطة و للأمة جمعاء، و مصدر هذا الدستور هو المولى عزّ و جلّ، لذلك فهو مفروض على الأمة الإسلامية، فمن منطلق حرية العقيدة التي يكفلها الإسلام فإنّ تكييف علاقة الأمة الإسلامية بالدستور تعاقدية بين الله و الأمة، أساسها الرضا من هذه الأمة بتطبيق هذا الدستور لقوله تعالى " لا إكراه في الدين"، أي ما دامت الأمة قد رضيت بالدخول في الإسلام فعليها احترام هذا العقد، و من جهة أخرى تجب الإشارة إلى أنّ واضع هذا الدستور هو قوّة خيرة مطلقة و هو الله تعالى المنزّه عن المصلحة و الهوى و الخطأ، و عليه فطبيعي أن يكون هدف القواعد الدستورية التي هو واضعها هو الصالح المطلق للبشرية، ذلك أنّ حياد الجهة واضعة الدستور الإسلامي يضمن على قواعده الصفة العمومية و التجريد المطلق من جهة، و تصطبغ بالمصلحة الحقيقية للفرد و الجماعة معاً من جهة أخرى.<sup>61</sup>

أما عن المدى الزمني لسريان قواعد الدستور الإسلامي: فيلاحظ أنّه مطلق، إذ باعتبار الإسلام هو آخر رسالات السماء إلى الأرض، و عليه فإنّ المسلمين مكلفون بإتباع ما جاءت به هذه النصوص، و ليس لهم أن يخرجوا عليها، و من ثمّ فإنّ إمكانية نسخ هذه القواعد أو تعديلها أو تبديلها بالحذف أو الإضافة، أمر محذور في المجتمع الإسلامي لأنّها من عند الله، و لأنّ شريعة الله قد اكتملت بوفاء الرّسول (صلى الله عليه و سلّم) و انقطاع الوحي، و استناداً إلى قاعدة أساسية في الشريعة الإسلامية و القانون الوضعي، تقضي بأنّ النص لا يلغى إلاّ بنصّ أعلى منه في القوة أو يعادله، و صادر من الجهة نفسها أو الجهة الأعلى منها، فإنّه بعد الرّسول (صلى الله عليه و سلّم) ليس لسلطة تشريعية ما لله و للرّسول (صلى الله عليه و سلّم)، و ليس لما يصدر عنها في درجة القرآن و السنة النبوية. و هنا تلوح ضرورة الحديث عن سلطة الأمة، فهل لها سلطة التعديل أو النسخ للنصوص الأصلية تلك؟؟

إنّ الأمة نجدها مقيّدة بمصادر الشريعة الأصلية، لا تملك الخروج عليها و لا تعديلها أو نسخها، و هنا يبدو الاختلاف جوهرياً عن سلطة الأمة في الأنظمة الوضعية، إذ في ظلّ هذه الأخيرة تكون سلطة الأمة مطلقة، لأنّ ما يصدره ممثلو الأمة عن طريق البرلمان يعتبر قانوناً واجب النفاذ و الطاعة حتّى و إن جاءت نصوصه مخالفة للقانون الأخلاقي أو متعارضة مع المبادئ و المصالح الإنسانية العامة. لكنّ النظام الإسلامي لا يقر ذلك أبداً، فالدولة التي يريد الإسلام وأقرّها الرسول (صلى الله عليه و سلّم) هي التي يكون فيها الحكام و المحكومون مقيّدين بمجموعة من القيم الخلقية و التشريعية التي تشكّل إطاراً قانونياً ملزماً للجماعة كلّها، و هذا يعني أنّ سلطة الأمة مقيّدة، لذلك كانت الحكومة إسلامية. و ليس في ذلك مدعاة للحكم على الحياة السياسية الإسلامية بالجمود و الشلل في مواجهة التغيرات و التطورات نتيجة التقيد بمصادر الشريعة الإسلامية الأصلية، بل على العكس من ذلك نجد المنهج الإسلامي قد واجه هذه المشكلة بعدم التعرّض لتفصيلات النظم و القوانين التي تتطلبها الدولة، من شكل الحكومة، وتنظيم السلطات، و كيفية اختيار أهل الحل و العقد..... الخ، و إنّما تعرّض لها إجمالاً في

قواعد رئيسية و مبادئ عامة جاء بها الدستور الإسلامي، و لم يضع لهذه القواعد أشكالاً محدّدة تطبّق من خلالها، و ذلك حتّى يستطيع المسلمون أن يواجهوا التطورات و المستجدات على اختلاف الزمان و المكان و الظروف، و حتّى لا يشق على أهل الحل و العقد و المجتهدين استنباط الأحكام الملائمة في نطاق تلك الحدود الدستورية العريضة القائمة على تطبيق المبادئ العامة للحكم الإسلامي من عدالة، و حرية، و مساواة، و شورى... الخ.<sup>62</sup> وعليه وبهذه الصورة فالدستور الإسلامي(\*) يختلف تماماً عن كلّ الأنظمة الدستورية الوضعية التي تملك فيها الأمة من خلال ممثليها أن تعدّل أو تلغي أو تبدّل الدستور، أو تسلب أو تمنح من خلاله حقوقاً أو حرية أو امتيازاً، أمّا الدستور الإسلامي فيعتبر ثابتاً أبدياً لا يملك أحد مهما يكن مركزه أن يغيّر فيه بعدما أمّته و أحكمه الله تعالى، فهو دستور متمثّل في الكتاب و السنة، لم تضعه الأمة أو الشعب المسلم بنفسه، و لا عن طريق ممثليه المنتخبين، و إنّما هو دستور مصدره الله تعالى صاحب السيادة العليا، لذلك كان لا بدّ أن يبلغه رسول، يقوم بتطبيقه و تجسيده في المجتمع الإسلامي، و هو في ذلك مؤيّد من الله و تحت مراقبته. أما سلطة الأمة في التّظيرية الإسلامية فهي سلطة مقيدة بقانون مصدره الله تعالى فلا يمكن لها الخروج عليه لأنّ الأمة أو الشّعب لا بدّ و أن تضبط بضوابط أخلاقية أو دينية، و مبعث ذلك محدودية قدرة البشر على إدراك الخير و الشر المطلقين، و المصلحة و المفسدة على جميع أوجهها، أو بعبارة أخرى لطباع النقص و القصور و إتباع الهوى التي قد تشوب القوانين التي يضعها البشر.<sup>63</sup>

#### \* شرعية الدولة الإسلامية قيد على السلطة السياسية في النظام الإسلامي:

إنّ الدولة الإسلامية وفق التحديد السابق لطبيعة و مميّزات دستورها هي دولة قانونية، أي ذات شرعية إسلامية، حيث تسود فيها أحكام الشرع الإسلامي الذي يستمد مصادره من القرآن الكريم باعتباره الدستور الأعلى الذي يبين الحقوق و يحدّد الواجبات، و يرسم للدولة القواعد الكلية و المبادئ العامة التي تنظّم شؤون الأفراد، و تأتي السنة كمصدر تال له، كما أنّها دولة قانونية يخضع الجميع فيها حكماً و محكومين لأحكام التشريع الإسلامي، أمّا الشرعية الإسلامية فتعود إلى جعل حق الشرع ابتداءً لله ربّ العالمين، باعتبار ذلك مقتضى شهادة التوحيد التي لا يصحّ بغيرها إسلام، فإنّ من خصائص توحيد الله توحيد الأمر و الحكم و التشريع، و لا يكون ذلك إلّا أن يرد إليه أمر الشرع ابتداءً، أمّا الشرع ابتداءً فيمكن أن يكون للبشر، و في الحالة الأخيرة يستمد شرعيته من ابتناؤه على شرع الله دون استغلال أو تعارض، و لا تكون شريعة الله حاكمة حتّى يكون لله الشرع ابتداءً، و هي العليا لا شريعة معها و لا فوقها، فاشتراط أن يكون الشرع كلّ هو أساس الشرعية الإسلامية، و التسليم بوجود شرع آخر لغير الله، نوع من الشرك ما لم يأذن به الله.

(\*)- أنظر: حسين الخضر محمد، الشريعة الإسلامية صالحة لكلّ زمان و مكان، سلسلة التنوير الإسلامي العدد (37)،

(القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع، 1999)، ص ص 12 - 24.

والشريعة الإسلامية تعني أن تكون شريعة الله هي الحاكمة و أن يكون الدين كله لله بلا تجزئة، و تتسم الشرعية الإسلامية بعدة سمات هي :

أها ربانية تستمد من الله فتحمل القداسة و الاحترام للنظام، و تضع الجميع موضع المساءلة حكام و محكومين .  
أها ثابتة فتتحقق معها الطمأنينة و الأمن و الاستقرار، مع قدر من المرونة تسمح بالتطور الهادف، و يجد الثبات مصدره الأصل في الوحي و في ثبات الأصول الكلية المستمدة منه و المتخذة أساساً لكل اجتهاد أو تفريع.<sup>64</sup>  
أها شاملة تحكم الفرد و الأسرة و الأمة و الدولة، و تحقق فكرة عالمية الدولة و شمولها يمتد من مجال العقيدة إلى مجال الأخلاق و العبادات و المعاملات بكل صنوفها، و ذلك بصفة دائمة و بأصالة لا استثناء منها، و بشمول لا تجزئة فيه. بالإضافة إلى كونها عادلة، متوازنة، و فعالة.<sup>65</sup>

كما و تُعرف الشرعية في الإسلام بأها التزام القائم على السلطة السياسية بإقامة مجتمع إسلامي كما صور بالكتاب و السنة، و أما عن هدف الشرعية في الإسلام، أي هدف الدولة، فيتمثل في تحقيق الأهداف العليا للمجتمع و مبادئه الأساسية، و المتمثلة في هدفين هما: إقامة الدين، و تحقيق مصالح المحكومين<sup>66</sup>.

#### \* الفصل بين السلطات قيد على السلطة السياسية في النظام الإسلامي:

عرف النظام السياسي الإسلامي مبدأ "الفصل بين السلطات" و أقام مركز السلطات الثلاث العامة على قاعدتين أساسيتين هما :

**القاعدة الأولى:** مفادها فصل السلطة التشريعية عن السلطتين التنفيذية و القضائية فصلاً تاماً، و ذلك لأنّ التشريع الإسلامي يتمثل أساساً في القرآن الكريم و السنة النبوية الشريفة، إلا أنّ للمجتهدين، بما فيهم الخليفة إن كان منهم و استوفى شروط الاجتهاد، الحق في تفسير نصوص الكتاب و السنة و استنباط الأحكام الشرعية، و القواعد القانونية للمسائل المستجدة التي لا نصّ فيها، و هذا يعتبره فقهاء القانون نشاطاً تشريعياً. و من جهة أخرى فإنّ من حق السلطة التشريعية في النظام الإسلامي و المنتظمة في مجلس الشورى أن تراقب أعمال السلطة التنفيذية، و تشرف على كيفية تطبيقها لأحكام القانون، و أن تعترض على أي تصرف مخالف له.  
**القاعدة الثانية:** و تتمثل في أنّ تركيز السلطتين التنفيذية و القضائية بيد واحدة أو هيئة واحدة أو فصلهما عن بعضهما، أمر جائز بشرط ألا يفضي أيّ منهما إلى مفسدة.

إنّ الخصوصية في الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات في ظلّ النظام السياسي الإسلامي إنّما مبعثه أنّه لم يُتخذ كعلاج لمساوئ استعمال السلطة و الاستبداد، أو لحماية الحريات، أو كضمان لخضوع السلطة للقانون مثلما كان عليه الحال في الأنظمة الوضعية الحديثة، و إنّما كان بسبب طبيعة التشريع الإسلامي المتمثل في القرآن الكريم و السنة النبوية الشريفة، و لأنّ المسألة سلوكية قبل كلّ شيء و بالتالي فالعلاج يجب أن ينصب على تقويم

الاعوجاج، لا البحث عن مبدأ يخفف مساوئه، لذلك قرّر النظام الإسلامي في هذا الشأن جملة من القواعد و المبادئ تشكّل مزيجاً من النظام القانوني و الخلفي و الروحي:<sup>67</sup>

- فالنظام الإسلامي يقوم على أساس أحكام الشريعة التي نزل بها الوحي (قانون إلهي) ، هذا يعني أنّ الله تعالى هو المشرع الوحيد ابتداءً، و ليس لغيره أن يشرّع و لو كان الرسول (صلى الله عليه و سلّم) .  
- أنّ ما يوضع من تشريعات في كلّ وقت من قبل البشر إنّما هي للكشف و للتنفيذ، و ذلك في حدود أصول الشريعة الإسلامية و إطارها، و لذلك فالسلطة التشريعية في الإسلام حصينة إلى حدّ كبير من التأثر بالانحرافات التي قد تطرأ على الرأى العام، أو على ما يطرأ على السلطة التنفيذية من تسلط و هيمنة و استبداد بها .

- أمّا ما يقال حول الاجتهاد من كونه مباح، و بأنّ للمجتهد أن يقرّر أحكاماً و بالتالي مساهمته في الوظيفة التشريعية، فذلك قول مردود، لأنّ المجتهد ملتزم بعدم الخروج في اجتهاده عن الأصول الواردة في الشريعة الإسلامية من جهة، و لكن بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه و سلّم) و توقف الوحي، بقي للشريعة الإسلامية مصدر متجدد و دائم ألا و هو الإجماع الذي يجعل إرادة الأمة مصدر السلطات، يجسدها ممثلو - أي مجتهدوا- الأمة من جهة أخرى .

وعليه فإنّ النظام الإسلامي سواء في عهد الرسول (صلى الله عليه و سلّم) أو بعده ليس له إلاّ مصدر واحد و هو الوحي المتمثّل في الكتاب و السنة، و كلّ تشريع يتعارض مع نصوص هذا المصدر أو مع قاعدة كلية أتت بها الشريعة، فهو ليس تشريعاً إسلامياً<sup>68</sup> . أمّا السلطان التنفيذية و القضائية، فلم يكن الفصل بينهما واضحاً في البداية، إذ كان الرسول (صلى الله عليه و سلّم) يجمع بينهما، و كذلك بعض الخلفاء الراشدين (رضوان الله عليهم) (\*)، و لكن في المراحل اللاحقة على فترة الخلافة الراشدة أخذ الفصل يتحقق في الميدان، و تحققت استقلالية السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية و لكن ليس بنفس الصورة التي عرفها الفقه الدستوري التقليدي، حيث نجد ما يُسمّى بأعمال السيادة التي لا تخضع للرقابة القضائية، ممّا يجعل السلطة التنفيذية تنطلق فيها غير مقيّدة بأحكام مبدأ الشرعية، بل و يسهل عليها أن تسلّل بنفوذها إلى السلطة التشريعية فتسيطر عليها، فضلاً عن إمكانية التحكم في الدستور من خلال منح صلاحيات تشريعية للسلطة التنفيذية، أو من خلال هيمنة حكومة حزب الأغلبية على السلطين التنفيذية و التشريعية معاً، أمّا الفقه الدستوري الإسلامي فيفصل بين

(\*)- أنظر : عبد الوهاب خلاف ، السلطات الثلاث في الإسلام التشريع ، التنفيذ ، القضاء ، (الكويت : دار القلم للنشر و التوزيع ، ط . 2 ، 1405 هـ ، 1985 م) ، ص ص . 6.....61.

السلطة التشريعية لأنّ الشريعة الإسلامية هي السائدة والمهيمنة، و بين السلطتين التنفيذية و القضائية التي تلتزم كلّ منهما بأحكام الشريعة الإسلامية و بتنفيذها كلّ في مجالها، و في ذلك مانع أمام كلّ محاولة للسلطة التنفيذية في الانحراف و الاستئثار بالسلطة<sup>69</sup>.

### \* الحريات و الحقوق قيد على السلطة السياسية في النظام الإسلامي:

تمثّل مسألة الحقوق و الحريات أحد أهم الأبواب المتضمنة و المنظمة في دساتير الدول الحديثة، بل و من أهم المواضيع التي صيغت بشأنها الإعلانات و المواثيق الدولية، على اعتبار أنّها تمثّل أحد أهم الضمانات الكفيلة بإقامة دولة القانون، و كذا الحائلة دون استبداد و تعسف السلطة، و أكيد أنّ مسألة كهذه لا يمكن أن يغفل الإسلام عن إقرارها و ضبطها و إحاطتها بالضمانات و الحماية، و هو الدين الذي عُني بكفالة و بإعلاء القيم المرتبطة بشخص الإنسان (مبدأ التكرمية)، و عليه فإنّ الإسلام قد أقرّ و جانب الحقوق و الحريات لكلّ بني البشر كهبة من الله تعالى، يمارسونها في حدود معينة، و وفق ضوابط و غايات إنسانية سامية، و يكون على السلطة العامة في الدولة أن توفر الظروف المناسبة التي تمكن كلّ فرد فيها من ممارسة حريته و حقوقه، و يستوي في ذلك المسلم و غير المسلم، المواطن و المقيم، فلا فضل لإنسان على آخر إلاّ بقدر ما يقدمه من نفع للمجتمع.

إنّ الأساس الفكري لفلسفة الحقوق و الحريات في النظام الإسلامي إنّما يقوم على اعتبار هذه الأخيرة هبة أو منحة من الله تعالى، و على اعتبارها شاملة و عامة أي متضمنة لكافة الحقوق و الحريات التقليدية، و كذلك الحقوق و الحريات الاقتصادية و الاجتماعية، و شاملة لكلّ المواطنين الخاضعين للنظام الإسلامي دونما تمييز بسبب اللون أو الجنس أو اللّغة، كما و يعتبرها كاملة ابتداءً و غير قابلة للإلغاء، و لكن في ذات الوقت يعتبرها حقوق و حريات مقيدة، فهي مقيدة بعدم الإضرار بالغير فرداً كان أو جماعة لأنّها قائمة على منطق التوفيق بين حقوق الفرد و حقوق الجماعة من جهة، و كذا على حقوق الحكام و حقوق المحكومين من جهة ثانية، و أكيد أنّ بلوغ الاعتدال و التوازن في ذلك يتطلب شيئاً من التقييد على حقوق و حريات جميع الأطراف بغية بلوغ مقاصد

الشريعة الإسلامية السمحاء، و عليه و على ضوء هذه الخصائص للحقوق و الحريات في النظام الإسلامي فإنّ على السلطة السياسية في الدولة أن تحرص على تمكين الأفراد من التمتع بها كاملة، لأنّ هذه السلطة لم تقم سوى لتحقيق ذلك التمكين، و هكذا يصبح الفرد و الدولة في النظام الإسلامي يسيران في اتجاه واحد بشأن الحرص على هذه الحقوق و الحريات، فيتقيد الفرد طوعاً بالضوابط و التنظيمات التي قررتها الشريعة الإسلامية بشأن تلك الحقوق، كما تتقيد السلطة طوعاً كذلك و التزاماً بالضوابط التي قررتها الشريعة على حدود سلطتها، و ذلك لأنّ كلاً من الفرد و السلطة يؤمنان بعقيدة واحدة هي مصدر تلك الحقوق، و بيتغيان منتهى واحد و هو تنفيذ الشريعة الإسلامية<sup>70 71</sup>.

ولقد اختلفت و تعددت تصنيفات حقوق و حريات الأفراد في النظام الإسلامي (\*) باختلاف معايير التصنيف ، فهناك من صنفها إلى حريات سياسية (الشورى ، العدل ، المساواة) ، و حريات اجتماعية (حرية العقيدة، حرية الرأي، حرية العلم و التعلم)، و حريات اقتصادية (حرية التعاقد، و التملك ...)72، وعلى العموم يمكن إجمال كل هذه الحقوق في مجموعتين من الحقوق و هي:

أولاً : الحرية الشخصية (\*):

تعني أن يكون الشخص قادراً على التصرف في شؤون نفسه وفي كل ما يتعلق بذاته، آمناً من الاعتداء عليه في نفسه أو عرضه أو ماله أو مسكنه، له الحرية في أن يروح أو يغدو، و أن يعتقد و يقول ما يراه حقاً. وعليه يمكن القول بأن الحرية الشخصية يمكن أن تتضمن عدة أنواع منها:

#### أ- حرية الذات (الحرية الفردية):

حددت الشريعة الإسلامية حدوداً بأوامرها و نواهيها، و شرعت لمن تجاوز هذه الحدود عقوبات، بعضها مقدرة و هي الحدود، و بعضها ترك تقديرها لولاة الأمر، وهي التعازير، إن النظام الإسلامي حين يقصر الجريمة على مخالفة حدود الله فإنه بذلك يقيد سلطة الحاكم و يكفل الحرية الفردية، و يؤمن الإنسان من الاعتداء على ذاته، و يشيع في حياة الناس جوّاً من الطمأنينة و الأمان.

#### ب- حرمة المسكن:

بيّن القرآن الكريم و السنة النبوية، و كذلك أفعال الصحابة أن للمسكن حرمة لا يصح الاعتداء عليها، لذلك فإنّ المسلمون و في مقدمتهم من يتولى أمر الأمة، مطالبون بل و ملزمون بالمحافظة على حرمة المسكن، لأنّ مسؤولية الحكام عن انتهاك حرمتها مسؤولية مضاعفة.

#### ج- حق الملكية:

لقد حرصت الشريعة الإسلامية حرصاً شديداً على حق الإنسان في ماله و ملكيته أكثر من أية شريعة أخرى من الشرائع الوضعية، و يرجع ذلك إلى نظرة الإسلام الواقعية للإنسان بدوافعه الفطرية و غرائزه الاجتماعية، و على رأسها غريزة حب التملك، لذلك كان موقف الإسلام منها موقف المعترف و المحترم لها، يبدو ذلك من احترامه للمال الذي هو محل هذه الملكية من خلال اعتباره من المقاصد الخمسة التي يجب الحفاظ عليها، و كذا نهي الشريعة الإسلامية عن الاعتداء عليه بأي نوع من الأنواع، و ذلك نظراً لخطورتها و الآثار المترتبة عليها، و وضعت لها الجزاء الرادع. و مع احترام الإسلام لحق التملك الذي يجب أن يأتي من أبواب الرزق الحلال، فإنه يقيدته بعدم التعسف في استعمال تلك الحقوق و عدم الإضرار بحقوق الآخرين و بالصالح العام، و ذلك عن طريق

(\*)- أنظر : راشد الغنوشي ، الحريات العامة في الدولة الإسلامية ، (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط.1 ، أغسطس 1993).

(\*)- أنظر : عبد الحافظ عادل فتحي ثابت ، المرجع السابق الذكر ، ص ص . 271- 273.

جملة من الأنظمة منها: نظام الحجر على السفية و المجنون، و نظام الشفعة، و نظام الزكاة على الأموال لتطهيرها و تركيبها ، .....الح<sup>73</sup>.

#### د- حرية العقيدة (\*):

لم تكنف الشريعة الإسلامية بإقرار حرية الاعتقاد، و إتاحة حق اختيار الدين الذي يرتضيه الفرد بكلّ حرية، و لكنّها أضفت عليه حمايتها أيضاً، و ذلك حين ألزمت الناس باحترام الغير فيما يعتقدده، و جعلت أساس الدعوة في محاولة إقناع الناس بالحسنى، و بيان الخطأ و تقديم الحجة و الدليل، فإذا لم يقتنع فلا يجوز إجباره أو إكراهه، و ذلك لأنّ الإسلام يعترف بكلّ الأديان التي نزلت قبله، و يدعو أتباعه إلى احترامها و الإيمان برسالتها، و بما نزل إليهم من كتب سماوية، بل و جعل الإسلام الإيمان بها شرطاً لاكتمال إسلام المسلم، و في ذلك تمثّل لوحدة الوجود الإنساني، و وحدة العقيدة، و وحدة الفكر من أزل الوجود إلى أبده، فالإسلام هو عقيدة السماء منذ بعث الأنبياء إلى البشر، و هو رسالة للناس كافة<sup>74</sup>.

#### ه- حرية الرأي :

لقد كفل الإسلام حرية الرأي ونهى عن مصادرتها، وهي الوسيلة إلى إعلان دعوة الإسلام و توصيلها إلى الناس، فحرية الرأي في الإسلام ليست مفهوم الحرية من المزاولة و عدمها، و إنّما تصل إلى حد الواجب، لذلك نجد تواعد الرسول (صلى الله عليه و سلم) قائماً على الأمة ما لم تقم بهذا الواجب، كما و قد أقر - و هو النبي - للمسلمين مناقشتهم له و إبدائهم بآرائهم أمامه، بل و كثيراً ما كان يأخذ بآرائهم و إن خالفوه الرأي. غير أنّ ما لا يجب إغفاله هو أنّ الإسلام و رغم كلّ ما قيل لم يطلق حرية الرأي بلا ضوابط و لا قيود، فلا تعم الفوضى، بل وضع لها ضوابط هدفها حسن المناقشة و احترام الرأي و الرأي الآخر من جهة، و منع الفتنة و الفرقة بين المسلمين، و نشر البدع، و الخوض في أعراض الناس من جهة أخرى، و من هذه الضوابط: التزام الآداب و احترام الرأي في المناقشة، النهي عن المجادلة المؤدية إلى العداوة و البغضاء، نبد حرية الرأي المفضية إلى الفتنة و الفرقة بين المسلمين، أو إلى نشر الإلحاد و البدع و الأهواء بينهم.<sup>75</sup>

#### ثانياً : المساواة :

يرجع أساس مبدأ المساواة في الإسلام إلى قاعدة بسيطة و واضحة، تتلخص في أنّ الناس ما داموا جميعاً من خلق الله، و مكلفين بالألّا يعبدوا إلاّ إياه ، فهم جميعاً متساوون ، لذلك جاءت الشريعة الإسلامية مؤسّسة و مقرّرة لمبدأ المساواة بين المسلمين جميعاً، على اختلاف ألوانهم و أجناسهم و لغاتهم و بلادهم، فجعلهم سواسية في

(\*)- أنظر : القرضاوي يوسف ، الأقليات الدينية و الحل الإسلامي ، (القاهرة : مكتبة وهبة ، ط . 1 ، 1417 هـ ، 1996م) ، ص ص 19، 13، 27. و أنظر : حبيب كمال السعيد ، الأقليات و السياسة في الخبرة الإسلامية من بداية الدولة النبوية و حتىّ نهاية الدولة العثمانية (1908، 622م / 1 - 1325هـ) ، (القاهرة : مكتبة مدبولي ، ط . 1 ، 2002 ) .

حقوقهم الشرعية و واجباتهم، و أصبح معيار المفاضلة الوحيد بين الناس ينحصر في التقوى، وعليه فإن من أبرز صور المساواة في المجتمع المسلم نجد:

**(أ) - المساواة أمام القانون :**

إنّ المسلمين أمام قانون الشريعة سواء، فالإسلام لا يعرف مركزاً متميّزاً الفرد من الأفراد يعفيه من الخضوع لأحكام الشريعة، فالمساواة أمام القانون تعني قبل كلّ شيء العمومية والتجريد في القاعدة القانونية، فلا تتّجه أنّها شخصياً لتطبق على إنسان بذاته أو يستثنى منها، و إنّما يجب أن تنطبق على كلّ من توافرت فيه شروط انطباقها. و قد كان الرسول (صلى الله عليه و سلّم) يضرب المثل بنفسه في تجسيد مبدأ المساواة أمام القانون، كما سار على ذلك النهج الخلفاء الراشدون من بعده<sup>76</sup>.

**(ب) - المساواة أمام القضاء :**

أقر الإسلام مبدأ المساواة أمام القضاء، وتمّ تطبيقه تطبيقاً مثالياً يحتذى به، سواء في وحدة القضاء و استقلاله، أو وحدة القانون المطبق على المتقاضين، أو المساواة بينهم في المعاملة، فيعامل جميع المتقاضين دون أية تفرقة بسبب الأصل أو الجنس أو الطبقة أو اللون، فلا توجد في النظام الإسلامي محاكم خاصة بطبقة أو بفضة معينة، و لا تتمتع طبقة اجتماعية معينة بميزة خاصة، بل الجميع سواسية، و لم يستثن النظام القانوني الإسلامي أحداً، مهما يكن مركزه الاجتماعي من المثول أمام القضاء، حتّى و لو كان خليفة المسلمين نفسه. و بهذا يتميّز النّظام الإسلامي عن النظم الوضعية التي تمنع محاكمة الملك، و تمنح رئيس الدولة و الوزراء و غيرهم من ذوي المناصب السامية في الدولة حصانات لا تجيز محاكمتهم إلاّ أمام هيئات أو محاكم خاصة<sup>77</sup>.

**(ج) - المساواة في تولي الوظائف العامة :**

كفل الإسلام للفرد الحق في تولي الوظائف العامة في الدولة على أساس الكفاءة و الصلاحية، و ذلك لأنّ الناس سواسية، غير أنّ لا يقصد بالمساواة أن يستوي الجميع في توليها بصفة مطلقة، لأنّ في ذلك ظلم و مخالفة لأوامر الله، و إنّما تكون المساواة إذا تساوت الشروط في المرشحين لهذه الوظيفة، فيتولاها الأجدر و الأكفأ استناداً إلى منطق المفاضلة بينهم. و يرجع الأصل في اختيار الأصلح و الأجدر في تولي الوظائف العامة إلى قوله تعالى: "إنّ خير من استأجرت القوي الأمين"، و هناك قاعدة أخرى مكملّة تنص على عدم تولية من يطلب الوظيفة، و القصد هنا وظائف المسؤولية المهمة في السلطة، إذ لا يتولى تلك المهام العظيمة إلاّ من توفرت فيه الشروط الخاصة بتلك الوظيفة<sup>78</sup>.

**(د) - المساواة في تحمل التكاليف العامة :**

مثلما سوى الإسلام بين المسلمين في الحقوق فقد سوى بينهم في الواجبات و التكاليف والأعباء العامة، سواء كانت تكاليف بدنية عن طريق الجهاد و القول و الفعل الطيب، و التربية و التعليم في مختلف وسائل الإعلام لإظهار حقيقة الإسلام و الدفاع عنه، أو تكاليف مالية كأداء الزكاة<sup>79</sup>.

#### 4. الخاتمة:

لقد تم في بداية هذه الدراسة طرح إشكالية رئيسية مفادها: ما هي القيود التي تخضع لها و تتقيّد بضوابطها السلطة السياسية صاحبة السيادة في ظلّ كلا من القانون الوضعي و الشريعة الإسلامية؟، وبناء على ذلك و من خلال دراستي و بحثي في موضوع السلطة السياسية بين القانون الوضعي و الشريعة الإسلامية ، فلقد توصلت لجملة من النتائج لعل أهمها :

عرفت السلطة و السيادة في ظل النظم الوضعية ، عبر التاريخ تذبذباً و تغيّراً في صاحبها ، فكانت للحاكم أولاً ، ثمّ للأمة ، ثمّ للشعب ، ثمّ للشعب و الأمة معاً و ما يترتب عن ذلك من آثار ، أيّاً كان صاحب السلطة فالضمانات من التعسف و الانحراف غير كافية ، لأنّ مصدرها البشر الذي يحمل من الأهواء و النقص و التناقضات ، و هو ذاته واضح الدستور المقيد للسلطة و لسيادتها . أمّا السيادة و السلطة في النظام الإسلامي فتتميّز بأنّها من مصدر واحد ، هو الله تعالى ، و الذي استخلف عزّ و جلّ الأمة الإسلامية في الأرض و كفلها بممارسة السلطة وفق ضوابط شرعه و منهجه ، و هي في ذلك مستولة أمامه . فصاحب السيادة في الدولة الإسلامية هو الله تعالى من خلال شرعه ، لأنّ الشريعة الإسلامية هي المرجع الذي يتحاكم إليه الناس و الأصل الذي يستمد منه القانون و يخضع له جميع الأفراد حكام و محكومين .

أنّ الدولة التي تقوم على أساس النظام الإسلامي هي دولة قانونية منذ بدايتها لأنّ النظام القانوني الذي تقوم على أساسه سابق على نشأتها ، و هو إلهي كامل و صالح لكلّ الأزمان و الظروف ، بالإضافة إلى تنظيمه لمختلف جوانب الحياة ، و لكن مع اقتضائه فيما يتعلق بشؤون الحكم و السلطة على وضع المبادئ و القواعد العامة ، من دون خوض في التفاصيل ، تاركاً أمر التفصيلات للظروف و المستجدات ، و هذا على خلاف الدولة الغربية التي لم تتحقق لها تلك الصفة إلّا بعد صراع مرير و طويل بين السلطة الدينية و السلطة الزمنية ، و من بعده بين الملوك و مختلف الطبقات الاجتماعية .

أنّ الدستور في النظم الوضعية هو الذي ينظم السلطات العامة و يحدد اختصاصاتها و يحكم العلاقة فيما بينها ، فقد تكون علاقة تعاون و رقابة ، كما قد تكون علاقة محدودة جداً ، أمّا في النظام الإسلامي ، فإنّ سلطات الدولة مكلفة بالتعاون من أجل تجسيد أحكام الشرع في المجتمع ، فالسلطة التنفيذية مكلفة بالتنفيذ ، و السلطة التشريعية مكلفة بالاجتهاد و التفسير ، أمّا السلطة القضائية فتفصل فيما يعرض عليها من قضايا و نزاعات ، و الحكم بمقتضى أحكام الشريعة الإسلامية ، و ذلك تحت إشراف و رقابة الأمة ، فضلاً عن الرقابة التي تمارس من قبل هيئات تنشأ لهذا الغرض .

إنّ التشريع في النظام الإسلامي هو لله تعالى ابتداءً ، و على هذا لا تملك السلطة التشريعية الحق في سن القوانين إلاّ ما يتعلق بالأمر الجزئية و التفصيلية ، و ذلك لمواجهة الضرورات المستجدة التي لم يرد فيها نص ، و هنا يتولى المجتهدون إيجاد القوانين لمواجهةها و تنظيمها ، مع مراعاة أحكام التشريع الإلهي ، و مقاصد الشريعة الإسلامية . أما السلطة التنفيذية ، فتختلف في النظم الوضعية عن النظام الإسلامي ، فإذا كانت تقوم أساساً في النظم الوضعية على ممارسة الدولة لوظائفها التقليدية من : حفظ الأمن ، و إقامة القضاء ، و حماية حقوق الأفراد و حرياتهم ، ثم ترك باقي الشؤون للأفراد ليباشروها بكلّ حرية ، فإنّ وظيفة السلطة التنفيذية في النظام الإسلامي أعم من ذلك ، فهي تشمل أساساً إقامة الشرع الإسلامي ، بالإضافة إلى تنظيم شؤون المجتمع البشري في كلّ ما تدعو إليه مدينة البشر .

تختلف النظم الوضعية عن النظام الإسلامي في مسؤولية الحكام ، فهي و إن اختلفت من نظام وضعي لآخر غير مطلقة ، أما في النظام الإسلامي فالحاكم مسئول مسؤولية مطلقة ، شأنه شأن أي مواطن في الدولة الإسلامية ، بالإضافة إلى الجزء الأخرى ، و حتى عن شروط تولية رئاسة الدولة نجدها مختلفة بين النظامين ، حيث نجدها بسيطة و عادية في النظام الوضعي لأنّ المنصب سياسي ، أما في النظام الإسلامي فلا تعد رئاسة و منصب بقدر ما هي مسؤولية أمام الله و أمام الأمة ، لذلك فالشروط لتوليها كثيرة و معقدة .

## 5. الهوامش:

<sup>1</sup> سليمان شريفي، السيادة في الدولة في ظلّ القانون و الشريعة الإسلامية، ( الجزائر: أطروحة لنيل درجة دكتوراه دولة، 2007-2008م)

<sup>2</sup> - voir: Burdeau(G), Traité de sciences politiques, T4, L6D ? Paris, 1984, P.401 ، ص. 55

<sup>3</sup> -- voir: Burdeau ( G), L' état, édition du seuil, Paris,1970, P , 105, .63 ، في شريفي ص

- شريفي ، المرجع السابق الذكر، ص. 63.

<sup>5</sup> - عبد الوهاب الكيالي و آخرون ، موسوعة السياسة ، المجلد الثالث ( ز ، س ، ش ، ص ، ض ، ط ، ظ ، ع ) ، مادة (سلطة) ، (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، د ت ن ) ، ص . 215.

<sup>6</sup> - شريفي ، المرجع السابق الذكر، ص ص . 63 ، 64.

<sup>7</sup> - أنظر: الإمام القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المجلد العاشر، ط. 3، دار الكتاب العربي للطباعة و النشر، 1967، ص. 255.

- 8 - سعيد بوشعير، القانون الدستوري و النظم السياسية المقارنة، الجزء الأول، النظرية العامة للدولة و الدستور، ( الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية )، ص. 72.
- 9 - سعيد بوشعير، المرجع السابق الذكر، ص. 73.
10. Burdeau, G, Traité de sciences politiques, op.cit, P, 401.
- 11 - شريفى، المرجع السابق الذكر، ص ص، 66.
12. - Duverger. M. Institutions politiques et droits.....Op. cit, P.9.
- 13 - سعيد بوشعير، المرجع السابق الذكر، ص.73.
- 14 - غربي فاطمة الزهراء، أصول القانون الدستوري و النظم الساسية ، ( الجزائر: دار الخلدونية للنشر و التوزيع، 1437هـ، 2016م). ص.67.
- 15 - غربي، المرجع السابق الذكر، ص. 68.
- 16 - شريفى، المرجع السابق الذكر، ص ص. 69، 70.
- 17 - الكيالي و آخرون ، المرجع السابق الذكر، مادة (السيادة) ، ص . 356.
- 18 - شريفى، المرجع السابق الذكر، ص ص. 19، 20.
- 19 - سعيد بو شعير، المرجع السابق الذكر، ص ص. 99، 100.
- 20 - شريفى، المرجع السابق الذكر، ص.29.
- 21 - محمد كامل ليلة، المرجع السابق الذكر، ص. 205.
- 22 - بو شعير، المرجع السابق الذكر، ص ص. 102، 103.
- 23 - بو شعير، المرجع السابق الذكر، ص ص. 104، 105.
- 24 - محمد أرزقي نسيب، مفاهيم السيادة في الفقه الدستوري الوضعي و الشريعة الإسلامية، الجزائر : جامعة الجزائر، معهد الحقوق و العلوم الإدارية، أطروحة لنيل درجة دكتوراه دولة، 1996م، ص ص. 79، 80.
- 25 - شريفى ، المرجع السابق الذكر، ص ص. 39- 41.
- 26 - محمد كامل ليلة، المرجع السابق الذكر، ص. 189.
- 27 - شريفى، المرجع السابق الذكر، ص.48.
- 28 - ليلة، المرجع السابق الذكر، ص ص. 192، 193.
- 29 - نسيب، المرجع السابق الذكر، ص. 93.
- 30 - دليلة فركوس، الوجيز في تاريخ النظم، ( الجزائر: دار الرغائب ، الطبعة الثالثة: ديسمبر 1999م)، ص. 198.
- 31 - أحمد أمين ، فجر الإسلام، ( بيروت : دار الكتاب العربي)، ص. 10.
- 32 - دليلة فركوس، المرجع السابق الذكر، ص. 198.
- 33 - علي حسين الخربوطلي ، الإسلام و الخلافة، (لبنان: دار بيروت، د ت ن)، ص. 14.
- 34 - الخربوطلي، المرجع نفسه، ص ص. 11-14.
- 35 - فركوس، المرجع السابق الذكر، ص. 200.

- 36 - نسيب، المرجع السابق الذكر، ص. 98.
- 37 - صلاح الصاوي، نظرية السيادة و أثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، (د، ت، ن)، ص ص. 31، 32.
- 38 - صلاح الصاوي، المرجع نفسه، ص ص. 33-38.
- 39 - الصاوي، المرجع السابق الذكر، ص ص. 42-45.
- 40 - الصاوي، المرجع السابق الذكر، ص ص 49-53.
- 41 - نسيب، المرجع السابق الذكر، ص. 109.
- 42 - ليلي، المرجع السابق الذكر، ص . 222.
- 43 - ليلي، المرجع السابق الذكر، ص ص. 223، 224.
- 44 - ليلي، المرجع السابق الذكر، ص ص . 231 - 237.
- 45 - ليلي، المرجع السابق الذكر، ص ص. 239، 240.
- 46 - بوشعير، المرجع السابق الذكر، ص ص. 118، 119.
- 47 - شريف، المرجع السابق الذكر، ص ص. 111، 112.
- 48 - غريبي، المرجع السابق الذكر، ص . 106.
- 49 - غريبي فاطمة الزهراء، المرجع السابق الذكر، ص. 108.
- 50 - غريبي فاطمة الزهراء، المرجع السابق الذكر، ص. 108.
- 51 - غريبي فاطمة الزهراء، المرجع السابق الذكر، ص ص . 108، 109.
- 52 - شريف، المرجع السابق الذكر، ص ص. 120، 121.
- 53 - قاضي أنس فيصل، المرجع السابق الذكر، ص . 30 .
- 54 - غريبي فاطمة الزهراء، المرجع السابق الذكر، ص . 109.
- 55 - شريف، المرجع السابق الذكر، ص . 129.
- 56 - غريبي فاطمة الزهراء، المرجع السابق الذكر، ص . 110.
- 57 - حسن السيد بسيوني، الدولة و نظام الحكم في الإسلام، (القاهرة: عالم الكتب، ط . 1، 1405 هـ، 1985 م)، ص . 32.
- 58 - شريف، المرجع السابق الذكر، ص ص. 149، 150.
- 59 - شريف، المرجع السابق الذكر، ص ص . 152، 153.
- 60 - محمد البهي، الإسلام... والإدارة "الحكومة"، (القاهرة: دار التضامن للطباعة، ط . 2، 1401 هـ، 1981 م)، ص . 4-6.
- 61 - شريف، المرجع السابق الذكر، ص ص. 154، 155.
- 62 - شريف، المرجع السابق الذكر، ص ص . 156، 157.
- 63 - شريف، المرجع السابق الذكر، ص ص. 159، 160.
- 64 - حسن السيد بسيوني، المرجع السابق الذكر، ص ص . 40، 42.

- 65 - بسويبي ، المرجع نفسه ، ص. 43.
- 66 - عبد الحافظ عادل فتحي ثابت ، شرعية السلطة في الإسلام دراسة مقارنة ، (الإسكندرية ، دار الجامعة الجديدة للنشر ، 1996) ، ص ص . 68 - 234.
- 67 - شريفني ، المرجع السابق الذكر ، ص ص . 161،162.
- 68 - شريفني ، المرجع السابق الذكر ، ص ص . 164،165.
- 69 - شريفني ، المرجع السابق الذكر ، ص ص . 166،167.
- 70 - شريفني ، المرجع السابق ، ص ص . 170،171.
- 71 - شريفني ، المرجع السابق ، ص ص . 173 ، 174.
- 72 - حورية يونس الخطيب ، الإسلام و مفهوم الحرية ، (قبرص : دار الملتقى للطباعة و النشر ، ط.1 1993) ، ص.75.
- 73 - شريفني ، المرجع السابق الذكر ، ص ص . 179،180.
- 74 - فوزي حسين النجار ، المرجع السابق الذكر ، ص.100.
- 75 - شريفني ، المرجع السابق الذكر ، ص ص . 181،182.
- 76 - عبد الحكيم حسن العيلي ، الحرريات العامة في الفكر و النظام السياسي في الإسلام دراسة مقارنة ، (دار الفكر العربي ، 1406هـ ، 1983م) ، ص . 270.
- 77 - شريفني ، المرجع السابق الذكر ، ص ص . 184،186.
- 78 - العيلي عبد الحكيم ، المرجع السابق الذكر ، ص ص ، 272 ، 273.
- 79 - شريفني ، المرجع السابق الذكر ، ص ص . 188،189.

## 6. قائمة المراجع:

### 1. باللغة العربية:

- 1- الإمام القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المجلد العاشر، دار الكتاب العربي للطباعة و النشر، ط . 3 ، 1967).
- 2- البهي محمد ، الإسلام..... والإدارة "الحكومة"، (القاهرة : دار التضامن للطباعة، ط . 1 ، 1980).
- 3- الحداد عواد عباس ، فقه السلطة عند الطوائف و الفرق الاسلامية دراسة مقارنة، (بغداد : منشورات زين الحقوقية و الأدبية ، ط.1 ، 2012).
- 4- الكيالبي عبد الوهاب و آخرون ، موسوعة السياسة ، المجلد الثالث (ز ، س ، ش ، ص ، ض ، ط ، ظ ، ع) ، مادة (سلطة ) ، (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، د ت ن )
- 5- المجلس هاني عبادي ، الطاعة في الفكر الإسلامي النص و الاجتهاد و الممارسة، (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ط. 1 ، 2014 ) .
- 6- النجار حسين فوزي ، الإسلام .... و السياسة بحث في أصول النظرية السياسية و نظام الحكم في الإسلام.
- 7- أحمد شوقي الفنجري ، الحرية السياسية في الإسلام ، (الكويت : دار القلم ، ط . 2 ، 1403هـ ، 1983م) .

- 8- السنهوري عبد الرزاق ، فقه الخلافة و تطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، (منشورات الحلبي الحقوقية ط . 1 ، 2008).
- 9- السنهوري عبد الرزاق ، الدين و الدولة في الإسلام، (القاهرة: هيئة مجلة الأزهر المجانية ، شعبان 1423هـ).
- 10- السعيد كمال حبيب ، الأقليات و السياسة في الخبرة الاسلامية من بداية الدولة النبوية و حتى نهاية الدولة العثمانية، (القاهرة : مكتبة مدبولي ، ط . 1 ، 2002).
- 11- الرئيس ضياء الدين ، النظريات السياسية الإسلامية، (القاهرة: مكتبة دار التراث ، ط . 7 ، 1976).
- 12- العيلي عبد الحكيم حسن ، الحريات العامة في الفكر و النظام السياسي في الإسلام دراسة مقارنة ، ( دار الفكر العربي ، 1406هـ ، 1983م)
- 13- الصاوي صلاح ، نظرية السيادة و أثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، ( د ، ت ، ن )
- 14- القرصاوي يوسف ، الأقليات الدينية و الحل الإسلامي ، (القاهرة : مكتبة وهبة ، ط . 1 ، 1996).
- 15- الخطيب حورية يونس ، الإسلام و مفهوم الحرية ، قبرص: دار الملتقى للطباعة و النشر و التوزيع ، ط . 1 ، 1993).
- 16- الخربوطلي علي حسين ، الإسلام و الخلافة، (لبنان: دار بيروت، د ت ن).
- 17- الغنوشي راشد ، الحريات العامة في الدولة الإسلامية ، (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط. 1 ، أغسطس 1993).
- 18- أحمد أمين ، فجر الإسلام، ( بيروت : دار الكتاب العربي).
- 19- بن أحمد نادية، تنظيم السلطة السياسية في الجزائر منذ 1989م، (تلمسان: جامعة أبو بكر بلقايد ، كلية الحقوق و العلوم السياسية ، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية، 2012، 2013).
- 20- بوالشعير سعيد ، القانون الدستوري و النظم السياسية المقارنة، الجزء الأول ، النظرية العامة للدولة و الدستور ، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية ، ط. 2 ، 1992).
- 21- بوديار حسني ، الوجيز في القانون الدستوري ، (الجزائر : دار العلوم للنشر و التوزيع ، د ت ن ) .
- 22- بسبوني حسن السيد ، الدولة و نظام الحكم في الإسلام ، (القاهرة : عالم الكتب ، ط . 1 ، 1405هـ ، 1985)
- 23- دوفاجي مورييس ، المؤسسات السياسية و القانون الدستوري ، الأنظمة السياسية الكبرى ، بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، ط . 1 ، 1992).
- 24- شريفني سليمان ، السيادة في الدولة في ظل القانون و الشريعة ، الجزائر :جامعة بن يوسف بن خدة ، أطروحة لنيل درجة دكتوراه دولة في الحقوق ، 2008/2007 .
- 25- وافي أحمد ، إدريس بوكرا ، النظرية العامة للدولة و النظام السياسي الجزائري في ظل دستور 1989).
- 2010- مولود منصور ، بحوث في القانون الدستوري ، الجزائر : موفم للنشر ، ( .
- 26- محمد كامل ليلي ، النظم السياسية الدولة و الحكومة ، مصر : دار الفكر العربي ، 1971).
- 27- محمد الخضر حسين ، الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان و مكان ، القاهرة : نخصة مصر للطباعة و النشر و التوزيع ، 1999).

- 28- فاضلي إدريس ، المدخل إلى القانون "نظرية القانون ، نظرية الحق" ، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية ، 2014).
- 29- فيلاي علي ، مقدمة في القانون ، (الجزائر : موفم للنشر ، 2010).
- 30- فركوس دليلة ، الوجيز في تاريخ النظم ، (الجزائر: دار الرغائب ، الطبعة الثالثة: ديسمبر 1999م).
- 31- قاضي أنيس فيصل ، دولة القانون و دور القاضي الإداري في تكريسها في الجزائر ، (قسنطينة : جامعة منتوري ، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في القانون العام ، 2010/2009).
- 32- عبد الفتاح ساير ، القانون الدستوري التّظريّة العامة للمشكلة الدستورية – ماهية القانون الدستوري الوضعي - ، (مصر: مطابع دار الكتاب العربي ، ط . 2 ، 2004).
- 33- عوض جعفر هشام أحمد ، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية رؤية معرفية ، (فيرجينيا : المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، 1416هـ ، 1995).
- 34- رابحي احسن ، الوسيط في القانون الدستوري ، (الجزائر : دار هومة : للطباعة و النشر و التوزيع : 2014).
- 35- تومي أكلي ، مناهج البحث العلمي في فلسفة القانون ، (الجزائر : بري للنشر ، 2016).
- 36- نسيب محمد أرزقي ، مفاهيم السيادة في الفقه الدستوري الوضعي و الشريعة الإسلامية ، (جامعة الجزائر : أطروحة لنيل درجة دكتوراه دولة ، 1996).
- 37- ثابت عبد الحافظ عادل فتحي ، شرعية السلطة في الإسلام دراسة مقارنة ، (الإسكندرية ، دار الجامعة الجديدة للنشر ، 1996).
- 38- خلاف عبد الوهاب ، السلطات الثلاث في الإسلام التشريع ، التنفيذ ، القضاء ، (الكويت : دار القلم للنشر و التوزيع ، ط . 2 ، 1405هـ ، 1985م).
- 39- غربي فاطمة الزهراء ، أصول القانون الدستوري و النظم السياسية ، (الجزائر : دار الخلدونية ، 2016).

## (2) -المراجع باللّغة الفرنسية:

- 40- Burdeau(G), Traité de sciences politiques, T4, L6D ? Paris, 1984,  
50-Burdeau ( G), L' état, édition du seuil, Paris,1970.