

الدكتور محمد السعيد النحاس

## ضوابط الإصلاح السياسي في الفقه الإسلامي

رسالة دكتوراة

قسم السياسة الشرعية – كلية الشريعة والقانون

جامعة الأزهر الشريف

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال تعالى:

{ إِنَّ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ  
وَإِلَيْهِ أُنِيبُ } [هود: 88]

وقال عز وجل:

{ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا  
يَعْلَمُونَ } [الجاثية: 18]

وقال سبحانه:

{ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا  
رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ } [الشورى: 38]

إهداء

إلى كل مسلم يحب هذا الدين، ويعمل لخصومه.

## الشكر والتقدير

بين يدي هذا البحث أقر بالشكر لله سبحانه وتعالى الذي تتم به الصالحات، وهو أهل الثناء والمجد وأهل التقوى والمغفرة.

ثم الشكر لوالدي الحبيب، حفظه الله تعالى، الذي لولا جهده المضي في كثير من الأمور، لما خرجت هذه الرسالة إلى النور.

ثم الشكر لكل من الأستاذين المشرفين على الرسالة، الأستاذ الدكتور: يحيى عبد العزيز الجمل، رحمه الله تعالى، والأستاذ الدكتور: أمين عبد المعبود زغلول، على قبولهما الإشراف على الرسالة، وعلى ما منحاني من وقتهما وعلمهما وتوجيههما.

ثم الشكر لكل من الأستاذين المناقشين للرسالة، الأستاذ الدكتور: فؤاد النادي، والأستاذ الدكتور: الشحات منصور، على قبولهما مناقشة الرسالة، وعلى ما تفضلا به من ملاحظات قيمة.

وأختم شكري لجامعة الأزهر وكلية الشريعة والقانون بالجامعة على ما يقدمانه من مساعدات لطلاب العلم وعشاق البحث، وأن جعلهما الله تعالى سببا لأعظم نعمة منها الله تعالى علي بعد نعمة الإسلام وهي نعمة الانتساب إلى جامعة الأزهر الشريف وأن أكون لبنة متواضعة في صرح عظيم يُتلى فيه كتاب الله تعالى وتُدرس فيه سنة نبيه صلى الله عليه وسلم منذ أكثر من ألف عام.

## أصل هذا الكتاب:

رسالة علمية تقدم بها المؤلف لنيل درجة العالمية "الدكتوراة" من جامعة الأزهر، كلية الشريعة والقانون بالقاهرة، قسم السياسة الشرعية، وقد تكونت لجنة المناقشة والحكم من:

- 1- الأستاذ الدكتور/ يحيى الجمل، رحمه الله، مشرفا قانونيا.  
الوظيفة: أستاذ القانون الدستوري بجامعة القاهرة ونائب رئيس الوزراء الأسبق.
- 2- الأستاذ الدكتور/ عبد المعبود أمين زغلول، مشرفا شرعيا.  
الوظيفة: أستاذ الفقه بكلية الدراسات الإسلامية بنات، وعميد كلية الشريعة والقانون بأسسوط الأسبق.
- 3- الأستاذ الدكتور/ فؤاد النادي، مناقشا قانونيا.  
الوظيفة: أستاذ القانون الإداري والدستوري بجامعة الأزهر والمستشار القانوني لرئيس جامعة الأزهر.
- 4- الأستاذ الدكتور/ الشحات منصور، مناقشا شرعيا.  
الوظيفة: أستاذ الفقه وعميد كلية الحقوق بجامعة بنها الأسبق.

وقررت اللجنة منح صاحب الرسالة درجة العالمية "الدكتوراة" بتقدير مرتبة الشرف الثانية، وذلك يوم 14 جمادى الثانية 1436، الموافق 23 مارس 2016.

## قصة الرسالة:

في مارس 2006 سُجلت هذه الرسالة، وتولى الإشراف على القسم الشرعي من الرسالة الأستاذ الدكتور نصر فريد واصل، مفتي الديار المصرية الأسبق. وعلى القسم القانوني الأستاذ الدكتور يحيى الجمل، رحمه الله، أستاذ القانون الدستوري بجامعة القاهرة ونائب رئيس الوزراء الأسبق.

- في 2007، قامت الجامعة بإلغاء إشراف الدكتور نصر فريد واصل، وإسناد الإشراف على القسم الشرعي إلى الأستاذ الدكتور عبد المعبود أمين زغلول، أستاذ الفقه بكلية الدراسات الإسلامية بنات، وعميد كلية الشريعة والقانون بأسيوط الأسبق.

- في أكتوبر 2010 قمت بتسليم الرسالة في صورتها النهائية للمشرفين.

- في يونيو 2011 قام المشرفان بإعطائي الإذن لطبع الرسالة ومناقشتها بعد مراجعتها المراجعة النهائية.

- قمت بأداء امتحان القرآن الكريم تحريرا وشفويا كشرط عام مسبق قبل تشكيل لجان مناقشة رسائل الدكتوراة في الأزهر الشريف.

- بناء على نجاحي في امتحان القرآن الكريم، قامت الجامعة بتشكيل لجنة للمناقشة تتكون من الأستاذ الدكتور فؤاد النادي، أستاذ القانون الإداري والدستوري بجامعة الأزهر والمستشار القانوني لرئيس جامعة الأزهر، مناقشا قانونيا. والأستاذ الدكتور حسين سمرة، أستاذ الفقه ورئيس قسم الشريعة بكلية دار العلوم جامعة القاهرة، مناقشا شرعيا.

- بعد ذلك أُخبرت أن تشكيل اللجنة باطل لأنه حدث خطأ، وهو أني رسبت في امتحان القرآن "الشفوي وليس التحريري"، ولا بد من إعادة امتحان القرآن والنجاح فيه حتى يمكن تشكيل لجنة المناقشة والحكم.

- في 2012 أُعيد تشكيل اللجنة السابقة بنفس أعضائها مرة أخرى بعد نجاحي في امتحان القرآن.

- طلب مني الأستاذ الدكتور فؤاد النادي حذف بعض الموضوعات من الرسالة، ووافقت بالطبع رغبة في اتمام مناقشة الرسالة، ولكن لم تناقش اللجنة الرسالة خلال الستة أشهر المفروض أن تناقش اللجنة الرسالة خلالها قانونا.

- في 2013 شكلت الجامعة لجنة أخرى تتكون من الأعضاء السابقين، بالإضافة إلى الأستاذ الدكتور رأفت عثمان، رحمه الله، أستاذ الفقه وعميد كلية الشريعة والقانون بالقاهرة الأسبق، مناقشا شرعيا. والأستاذ الدكتور جابر جاد نصار أستاذ القانون الدستوري ورئيس جامعة القاهرة سابقا، مناقشا قانونيا، فأصبحت لجنة المناقشة والحكم تتكون من ستة أعضاء .

- لم تناقش اللجنة الرسالة خلال الستة أشهر المفروض أن تناقش اللجنة الرسالة خلالها قانونا.

-في 2014 أعيد تشكيل اللجنة السابقة للمناقشة بأعضائها الستة، أ. د. فؤاد النادي، أ. د. حسين سمرة، أ. د. جابر جاد نصار، أ. د. رأفت عثمان، بالإضافة إلى المشرفين، أ.د. يحيى الجمل، أ. د. أمين زغلول.

- لم تناقش اللجنة الرسالة خلال الستة أشهر المفروض أن تناقش اللجنة الرسالة خلالها قانونا.  
-في 2015 شكلت الجامعة لجنة أخرى تتكون من أ. د. فؤاد النادي مناقشا قانونيا، و أ. د. الشحات منصور، أستاذ الفقه وعميد كلية الحقوق بينها مناقشا شرعيا.

- لم تناقش اللجنة الرسالة خلال الستة أشهر المفروض أن تناقش اللجنة الرسالة خلالها قانونا.  
-في يناير 2016 أعادت جامعة الأزهر الشريف تشكيل نفس اللجنة السابقة، وطلب نائب رئيس الجامعة للدراسات العليا رسميا اللجنة أن تناقش الرسالة خلال شهرين فقط من تاريخ تشكيل اللجنة "حتى لا يتم إهدار وقت الباحث".

-طلب مني الأستاذ الدكتور فؤاد النادي حذف الموضوعات التي طلب حذفها سابقا، وبعض الموضوعات الأخرى ... وبعض الكُتاب، ووافقت بالطبع وحذفتها.

-في 23 مارس 2016، بفضل الله تعالى أولا وآخرا، وبعد ما يقرب من ست سنوات على تسليمي الرسالة للمشرفين في صورتها النهائية، ناقشت اللجنة الرسالة، وحصلت على تقدير مرتبة الشرف الثانية.

**ترتب على الظروف والأحداث السابقة أن الرسالة تنقسم إلى ثلاثة أقسام مميزة:**

**القسم الأول:** هو الرسالة التي نوقشت يوم 23 مارس 2016 وُسِّلت إلى جامعة الأزهر للحفاظ.  
**القسم الثاني:** هو بعض الموضوعات التي أذن المشرفان بطبعها ومناقشتها ضمن الرسالة، ولكنها حُذفت بناء على طلب الأستاذ الدكتور فؤاد النادي حتى يوافق على مناقشة الرسالة، ورأيت أن أضيفها للرسالة عند نشرها لأهميتها، ويكون القارئ الكريم هو الفيصل والحكم.

**القسم الثالث:** هو بعض الموضوعات التي أضفتها للرسالة بعد المناقشة، وهي حصرا كل المباحث أو المطالب التي تعرضت فيها لدستور 2014 في الجانب القانوني، بالإضافة إلى الحق في الأمن والحرية ضمن مطلب الضمانات التشريعية للحقوق والحريات في الجانب الشرعي.

وبناء على ما سبق، ونظرا لتداخل هذه الأقسام بحيث لا يمكن فصل كل قسم على حده، فقد ميزتها عن بعضها بحيث جعلت اللون الأسود للرسالة الأصلية المحفوظة في مكتبة جامعة الأزهر، واللون الأحمر للإضافات، سواء كانت للموضوعات التي حُذفت قبل المناقشة، أو للموضوعات الحصرية السابقة التي أضفتها بعد المناقشة.

## بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة:

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا. من يهده الله فلا مضل له ومن يضل فلا هادي له، واشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله. قال ﷺ: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ [ آل عمران: 102]، وقال ﷺ: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ [ النساء: 1]، وقال ﷺ: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا، يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴾ [ الأحزاب: 70-71].

أما بعد،،

فإن التصور الإسلامي للإصلاح كما يرتبط بإصلاح الفرد لنفسه ، فإنه يرتبط أيضا بإصلاحه لما حوله ، ولا يقتصر الإصلاح بأي حال على الدعوة والوعظ والإرشاد ، ولكن لا بد من بذل الجهد لتحقيق الفكر وإخراجه إلى حيز التنفيذ ؛ لإقامة الحكم الصالح وتغيير الأوضاع التي تخالف منهج الله تعالى . والإصلاح السياسي عموما يتعلق بإصلاح سلطات الحكم الثلاث، التشريعية والتنفيذية والقضائية، وإقامتها على منهج الله تعالى، وقد اخترت أهم هذه السلطات وأخطرها، والتي يبني عليها كل سلطة في الدولة، وألا وهي سلطة التشريع في الدولة الإسلامية، وبحث ضوابط أهم المسائل التي ترتبط بها في كل من الفقه الدستوري المعاصر والفقه الإسلامي.

وهذا الإصلاح المنشود يصطدم بعقبات كثيرة بكل أسف: العقبة الأولى تتمثل في سلطة تُسخر التشريعات والقوانين لخدمة أهدافها الخاصة، ولا مانع لديها في أن تتمسح بالإسلام تارة أو بالعلمانية تارة أخرى أو تتمسح بأي شيء يمكن أن يحقق أهدافها وسيطرتهما، والعقبة الثانية تتمثل في فكر متغرب ينكر أن يكون في الإسلام دولة تحكم بما أنزل الله تعالى أو دولة لها مرجعية إسلامية، ويفرض أن يخضع لحكم الكتاب والسنة في شتى مجالات الحياة المختلفة، ويرى أن الدين عقيدة في القلوب وشعائر في المساجد فقط، والعقبة الثالثة تتمثل في فكر ينتسب إلى الفقه الإسلامي يستدل بآيات قرآنية وأحاديث نبوية يراها ترفض التعددية في الدولة الإسلامية، وترفض الانتخابات العامة لاختيار رئيس الدولة أو اختيار أهل الحل والعقد أو ممثلي الشعب في البرلمانات، وترفض الأخذ بالأغلبية في التصويت، وترفض مشاركة للنساء في العمل السياسي، وهذه الدراسة تتخطى - بفضل الله تعالى - كل هذه العقبات وتغند جميع شبهات أصحابها، كاشفة كيف يواجه الإسلام الحكومات المستبدة ويقضي على الاستبداد في مهده، وكيف يمكن للشريعة ليس فقط أن تتلاءم مع الزمان والمكان، بل أن تُصلح الزمان والمكان، وأن تلي جميع



حاجات الناس في مختلف العصور وفي كل البيئات، وكيف يسبق الإسلام منذ أكثر من أربعة عشر قرناً جميع النظم السياسية المعاصرة، وكيف يضبط ما يمكن أن يقتبسه منها بمنهج محكم.

**وأخيراً أحب أن أثبت أمراً أقدم به بين يدي بحثي، ألا وهو أنه ليس كل من قال حقاً، معقّق في كل ما قال، وعكسه أن ليس كل من قال باطلاً، مبطلٌ في كل ما قال، والحق لا يُعرف بالرجال، ولكن اعرف الحق تعرف أهله، ولا يلزمُ الناسُ طاعةً أحدٍ لأجل أنه عالم، وإنما يلزم الناس قبول الحق ممن جاء به على الإطلاق، ونبذ الباطل ممن جاء به على الإطلاق، وما أردت بيان هذا إلا لأنني عملت على تتبع الحق في هذه الرسالة بدون أن ألتفت إلى أنه قد يكون ظهر من صاحب هذا الحق باطل - قل أو أكثر - في كتابات أو مواضع أخرى، وكذلك على نقض الباطل وإن أتي ممن يكثر على لسانه الحق في كتابات أو مواضع أخرى.**

ومن خلال هذه المقدمة أتحدث عن الأمور الآتية:

### **أولاً: أهمية دراسة هذا الموضوع:**

- دراسة عملية لتطبيق نصوص الشريعة المتعلقة بالسيادة والسلطة التشريعية والنظام الحزبي حسب مقتضيات العصر الحديث .
- الرد على الشبهات والإدعاءات التي يثيرها البعض حول الدولة الإسلامية أو المرجعية الإسلامية للدولة في العصر الحديث.
- تنمية الخبرات السياسية للإسلاميين العاملين في المجال السياسي ، وتوجيهها التوجيه الصحيح من وجهة النظر الإسلامية ، بحيث تنتج شخصية على وعي بالواقع السياسي المحيط بها ، وتجيد التعامل معه ، وتعرف كيف يفكر الآخرون ، وهو جانب مهم ، ولا يقل في الأهمية عن الجانب التعبدي في حياة أي مسلم .
- تنبيه علماء الشريعة بأهمية دراسة الواقع، ودججه في دراساتهم، وكذلك علماء القانون بأهمية دراسة الشريعة، ودججها في دراساتهم.

### **ثانياً: الدراسات السابقة**

تتصف كثير من الدراسات الأكاديمية التي تقارن نظام الحكم الإسلامي بالنظم المعاصرة بطابع نظري، وكأنها في شقها الإسلامي تبحث فكرة مجردة عن الزمان والمكان، أو تكتفي بدراسة المبادئ والصور الإسلامية التاريخية، وهذا ما بذلت جهدي في تلافيه، بحيث يكون البحث في أبوابه التي تطرق إليها مرتباً بمسائل عملية وكأنه شرح لنظام قانوني إسلامي مرتبط بالواقع ومطبق في الدولة، فقد ربطت بين

المعالم الدستورية الحديثة والدولة ذات المرجعية الإسلامية، وجمعت بين تفاصيل ضوابط الإصلاح السياسي من المنظور الشرعي جنباً إلى جنب مع تفاصيل ضوابط الإصلاح السياسي من المنظور القانوني ، ومزجت بينهما قدر استطاعتي، والله تعالى الموفق.

### ثالثاً: صعوبات البحث

الحمد لله تعالى أن من علي بنعم لا تعد ولا تحصى، وعادة ما ينسى الإنسان الصعوبات التي واجهته عند جني الثمار، ولكن ما لا ينسى من هذه الصعوبات يتمثل في تشعب موضوع البحث في فروع كثيرة من علوم الشريعة والقانون، فأما ما يتعلق بالجانب الشرعي فقد احتجت لإتمام البحث دراسة مسائل شتى مبثوثة في كتب العقيدة وكتب التفسير، وكتب السيرة، وكتب الفقه المذهبي والعام وأصول الفقه وقواعده، وكتب شروح الأحاديث، فضلاً عن الكتب المعاصرة التي تتعلق بموضوعات البحث ، وأما الجانب القانوني فاحتجت دراسة كتب القانون الدستوري والأنظمة السياسية والحريات العامة وغيرها.

### رابعاً: منهج البحث

**1- احتاجت الرسالة تعاون أكثر من منهج بحث علمي حتى تخرج في صورتها الحالية، ولذلك فقد استخدمت:**

- المنهج الوصفي في رصد وتسجيل ما هو قائم بالفعل من خصائص وسمات في مختلف نواحي النظام السياسي الوضعي.
- المنهج التاريخي في متابعة تطور كثير من المفاهيم التي تتعلق بالرسالة.
- المنهج الاستقرائي حيث قمت بجمع الكثير من الجزئيات المتفرقة سواء في النظام الوضعي أو في النظام الإسلامي حتى يمكن الوصول إلى الحقائق التي تتعلق بالفرق بين الأنظمة الوضعية والشريعة الإسلامية.
- المنهج التحليلي في فهم وبيان الدوافع والأغراض والمعاني التي يبني عليها النظام الإسلامي والنظام الوضعي، وكذلك في المناقشة والترجيح في كثير من القضايا المنتشرة بين ثنايا البحث.
- المنهج المقارن وهو صاحبي في جميع مراحل هذا البحث للوقوف على أوجه الاختلاف والاتفاق بين النظام الوضعي والنظام الإسلامي

### 2- الأحاديث النبوية

- لفظ الحديث في المتن هو لأول راو للحديث ذكرته في الهامش.
- في بعض الحالات النادرة، يكون حديث ما في الكتاب الموافق للمطبوع في برامج الكتب الإلكترونية ليس مشكولاً، ونظراً لالتزامي بتشكيل كل الأحاديث، قد اضطر لنسخ هذا الحديث

من كتاب آخر يكون مشكولا وليس موافقا للمطبوع، وقد يكون هناك خلاف لفظي بسيط جدا بين النصين.

- اكتفيت بذكر رواية البخاري ومسلم للحديث عن ذكر رواية غيرهما له، إلا في النادر إذا كان الموضوع يتطلب لفظا ليس عندهما، فأقدم من روى هذا اللفظ، ثم أذكر روايتهما.
- أما عند عدم وجود الحديث عند البخاري أو مسلم فقد اعتمدت في بيان درجة صحة الحديث على ما يلي:

- أحكام الشيخ شعيب الأرنؤوط على مسند الإمام أحمد بن حنبل طبعة مؤسسة قرطبة، القاهرة. وكذلك على صحيح ابن حبان، ط/ مؤسسة الرسالة، بيروت.
- أحكام الشيخ الألباني على سنن أبي داود، طبعة دار الفكر، بيروت. وكذلك على سنن ابن ماجه، طبعة دار الفكر، بيروت. سنن الترمذي، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت. سنن النسائي، المحتجى، ط/ مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب. وقد حرصت على اختيار الطبعات السابقة؛ لأن أرقام الأحاديث فيها متطابق مع أرقام الأحاديث في كتب أحكام الشيخ الألباني رحمه الله تعالى على السنن الأربعة طبعة مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض.
- أحكام الشيخ حسين سليم أسد على سنن الدارمي، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت.
- أحكام الشيخ محمد مصطفى الأعظمي على صحيح ابن خزيمة، ط/ المكتب الإسلامي، بيروت.
- أيضا تحققت أحيانا من سند الحديث في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي، المقاصد الحسنة للسخاوي، الدراية في تخريج أحاديث الهداية لابن حجر العسقلاني، نصب الراية للزيلعي، وغيرهم.

### 3- التراجع

- لم اترجم للصحابة المشهورين، ولا للعلماء المعاصرين المشهورين المعروفين لعوام الناس.
- ترجمت للصحابة غير المشهورين، ولكل من له قول مؤثر في الرسالة من المعاصرين، وآثرت الاختصار منعا لتطويل الرسالة، ومن أراد التفصيل فليرجع إلى ما ذكرت من مصادر التراجع.
- رجعت إلى كتاب الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر في تراجم الصحابة، وأضفت في بعض الأحيان مراجع أخرى إذا وجدت فيها معلومات هامة لم تُذكر في الإصابة.
- وأما غير الصحابة فقد رجعت إلى سير أعلام النبلاء للذهبي، تهذيب الكمال للمزي، وفيات الأعيان لابن خلكان، ثم الأعلام للزركلي.

4-المصادر والمراجع

- اعتمدت على الكتب التراثية في التفسير والحديث والعقائد والفقه وأصوله والتاريخ والسيره والأحكام السلطانية، مراعيًا أهل التحقيق فيها، وفي نفس الوقت استفدت من كتب المعاصرين في النظام السياسي الإسلامي، وفي بيان مصادر التشريع الإسلامي، وعدت في المصادر القانونية إلى المؤلفات الدستورية الرصينة المشهود لأصحابها.
- ذكرت سائر معلومات النشر عند استعمالها للمصدر أو المرجع أول مرة، وذلك ببيان اسم المرجع، ثم مؤلفه، ثم رقم المجلد، ثم رقم الصفحة، ثم رقم الحديث إن وجد، ثم اسم الناشر بعد حرف "ط/" التي ترمز إلى طبعة، ثم بلد النشر، ثم رقم الطبعة، ثم سنة الطبعة.

### خامسا: خطة البحث

قسمت البحث بعد المقدمة إلى تمهيد وأربعة أبواب وخاتمة :  
أما التمهيد فقد خصصته لبيان معنى ضوابط الإصلاح السياسي باعتباره مركبا إضافيا ثم باعتباره لقباً لموضوع معين.

وأما الباب الأول فقد جعلته لبيان أن تحكيم الشريعة هو أول ضوابط الإصلاح السياسي من المنظور الإسلامي، واشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول، بعد التمهيد الذي تعرضت فيه لبيان مفردات عنوان البحث " ضوابط الإصلاح السياسي " لغة وشرعا:

الفصل الأول: خصصته لبيان خصائص وأساس نظرية السيادة طبقاً لنشأتها التاريخية، والنظريات التي بحثت أصل السيادة، وموقف الفقه الإسلامي من هذه النظرية، موضحة بعض الآثار والفوائد المترتبة على تطبيق الشريعة، وتحقق ضدها بتطبيق القوانين الوضعية بدلا منها، ثم طرحت مسألة سيادة الشعب أم سيادة الشريعة الإسلامية في الدستور المصري، وأن العبرة في الحكم على الالتزام بأحكام الشريعة بالحقائق والمعاني لا بالألفاظ والمباني، موضحة شيئا قليلا من فلسفة العقوبات الشرعية في الإسلام، ثم قارنت بين خضوع الدولة للقانون وبناء على نظرية السيادة وبين أساس خضوع الدولة للقانون في النظام الإسلامي، وبينت أسباب عجز القانون الوضعي عن تحقيق الدولة القانونية، والصيغة الإسلامية لنظام الدولة القانونية.

الفصل الثاني: مهدت فيه ببيان موجز لمصادر القواعد الدستورية، وهي التشريع ويشمل: الدستور والقوانين الأساسية (القوانين المكملة للدستور) واللائحة الداخلية للبرلمان، ثم العرف وأخيرا أحكام القضاء الدستوري. ثم بينت أهم مصادر النظام الدستوري الإسلامي، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس وقول الصحابي والمصلحة المرسله والعرف والذرائع

الفصل الثالث: خصصته لبيان بعض ركائز الشريعة التي تكفل لها إصلاح الإنسان والزمان والمكان، وهي شمول الشريعة، ويسرها، وابتنائها على جلب المصالح ودرء المفاسد، وجمعها بين الثبات والمرونة.

**وأما الباب الثاني فقد خصصته لبيان أن آليات الديمقراطية والتعددية السياسية ثاني ضوابط الإصلاح السياسي من المنظور الإسلامي ، وذلك في أربعة فصول:**  
أما الفصل الأول فقد درست خصائص الديمقراطية وأهم مميزات وأهم الانتقادات التي وجهت إليها، ثم بينت تقديرها من المنظور الإسلامي.

وأما الفصل الثاني فقد جعلته لدراسة الأحزاب والتعددية السياسية في الفقه الوضعي وفي الفقه الإسلامي، وبعد أن مهدت ببيان عيوب ومزايا تعدد الأحزاب بصفة عامة، قمت بدراسة مثال تطبيقي لكيفية سيطرة السلطة على عملية تأسيس الأحزاب واستمرارها، ودور لجنة الأحزاب السياسية في الحياة السياسية الحزبية. ثم فصلت بتحقيق أهمية التعددية السياسية كثاني أهم ضوابط الإصلاح السياسي من المنظور الإسلامي حيث ناقشت أهم الأدلة التي استدلت بها من يقول بتحريم التعددية السياسية في الإسلام، ثم وضحت مشروعية وجود المعارضة، ومشروعية الأخذ برأي الأغلبية، ثم ضوابط هذه التعددية في الإسلام. وأما الفصل الثالث فقد خصصته لدراسة الانتخابات وأساليبها المختلفة، وكذلك قمت بدراسة مثال تطبيقي لكيفية سيطرة السلطة على عملية إجراء الانتخابات، ثم بحثت مسألة الانتخاب من منطلق الفقه الإسلامي، والأساس الشرعي لمشروعية حق الأمة في انتخاب أو اختيار أولياء الأمور ، ودور العامة في هذا الانتخاب.

**وأما الفصل الرابع فقد جعلته لدراسة الحقوق والحريات . وبدأته باقتراح أنه عند بيان كل حق أو حرية، يُذكر كيفية تنظيم هذا الحق أو هذه الحرية في الدستور، بالإضافة إلى إجراء شعبي معين يتفق عليه واضعو الدستور إذا أصرت السلطات على انتهاكه، كوسيلة لتقليل الفجوة بين ضمانات الحقوق والحريات في الدساتير وبين التطبيق العملي. ثم ضربت أمثلة تتعلق بالحقوق والحريات الشخصية، ورأيت أن أركز على الحق في الأمن والحرية، وحرمة الحياة الخاصة، وحرية الإقامة والتنقل. ثم حريات الفكر والرأي، وقد اخترت منها حرية الاجتماع والتظاهر، وحرية تكوين الجمعيات والمؤسسات الأهلية، ثم الحقوق السياسية، ورأيت أن أضع تحتها ما يتعلق بحقوق المواطنين تجاه السلطة القضائية، وهي حق التقاضي إلى القاضي الطبيعي المحايد، وحق المواطنين في عدم خضوع السلطة القضائية لأي سلطة أخرى بخلاف سلطة القانون؛ وحق المواطنين في استقلال النيابة العامة كوكيل عنهم غير تابع لأي سلطة أخرى**

ثم ثنيت ببيان التأصيل الإسلامي للحقوق والحريات وضمائنها، ورأيت أن أرتبها بحيث تبدأ أولاً: بتحرير الإنسان من الخضوع لغير الله تعالى، ثانياً ببيان أسباب الاستبداد حتى يمكن توقيه، ثالثاً يرفعها الإسلام من مجرد أنها حقوق إلى أنها فرائض وواجبات، رابعاً يحصنها تشريعياً من كل جانب، رابعاً: أهم

الضمانات التشريعية للحقوق والحريات، واخترت منها: الحق في الأمن والحرية، حق النقد العلني، حماية حياة الأفراد الخاصة، حرية التعبير عن الرأي والفكر، استقلال القضاء، وأخيرا تحرير الأرزاق من سلطة الدولة.

## وأما الباب الثالث فقد خصصته لبيان نظام المجلسين التشريعيين كالثالث ضوابط الإصلاح

السياسي للسلطة التشريعية، وذكرت تحت هذا الباب مبحثا تمهيدا، وفصلين:

أما المبحث التمهيدي فقد ذكرت فيه باختصار بينت طبيعة نظام الحكم من المنظور الإسلامي. وأما الفصل الأول فقد ذكرت فيه بعض قيود الترشح البرلماني وتقديرها، مثل: إدراج حسن السمعة ضمن شروط الترشح البرلماني، وقيود تمثيل العمال والفلاحين والنساء. ثم درست شرط الذكورة فيمن يترشح نائبا عن المسلمين في النظام الإسلامي. وأما الفصل الثاني فقد جعلته لمسألة التفضيل بين نظام المجلس الواحد والمجلسين في الأنظمة المعاصرة وفي النظام الإسلامي، وبناء على ذلك فقد درست مبررات نظام المجلس الواحد ونظام المجلسين وتقديرهما، وأسقطت ذلك على مجلس الشورى ونظام المجلسين السابق في مصر.

ثم درست نظام المجلسين في النظام الإسلامي وقمت بالتمييز بين أولياء الأمور في المجلس الأدنى أو الهيئة السياسية وبين أولياء الأمور في المجلس الأعلى أو الهيئة التشريعية في النظام الإسلامي. ثم قمت بتقدير كيفية تشكيل هيئة تؤدي دورا مشابها للمجلس الأعلى (أهل الاجتهاد) وهي المحكمة الدستورية العليا، مع بيان سريع للاتجاهات المختلفة لقيام جهة معينة بتفسير الدستور أو القانون. ثم قمت بتفنيد دعوى عصمة الحكام أو قدسية علماء الهيئة التشريعية وأنهم مفوضون عن الله ﷻ في ظل سيادة الشريعة. ثم ثبتت ببيان أن القداسة وعدم مسئولية الحكام عن الأفعال والأخطاء يفرضها كثير من القوانين الوضعية على الرغم من منحهم سلطات هائلة.

وأما الباب الرابع فقد خصصته لبيان ضوابط التشريع في الدولة الإسلامية، أو ضوابط عمل الهيئة التشريعية في النظام الإسلامي بعد أن مهدت بتوضيح وضع الفقه الإسلامي بالنسبة إلى الشريعة والتشريع، وحكم إطلاق مصطلح الشارع أو المشرع على غير الله تعالى، وجعلت هذه الضوابط خمسة ضوابط: الضابط الأول، بينت فيه أهلية الاجتهاد في الهيئة التشريعية من حيث شروط الاجتهاد وتجزؤ الاجتهاد والاجتهاد الجماعي، وأما الضابط الثاني فقد بحثت تقنين الشريعة كأثر من آثار الاجتهاد الجماعي، وأما الضابط الثالث، فقد وضحت منزلة العقل ودوره الحقيقي في الإسلام، وأما الضابط الرابع فقمت فيه بالتمييز بين المجالات التي يجوز والتي لا يجوز الاجتهاد فيها، وأما الضابط الخامس والأخير فقد درست مسألة التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية وحكمها أو الانتقال من حكم شرعي إلى حكم شرعي آخر لاختلاف الواقع أو المناط.

وأما الخاتمة فقد تضمنت أهم نتائج الرسالة.  
ثم أُنهِيت رسالتي بقائمة المراجع وفهرس تفصيلي لموضوع البحث.

د. محمد السعيد النحاس

**DrElnahas@gmail.com**

# مبحث تمهيدي: بيان مفردات عنوان البحث "ضوابط الإصلاح السياسي"

دأب الباحثون في كل موضوع أو بحث أن يقدموا بحثهم بتعريف عنوانه لغةً واصطلاحاً، حتى يضعوا حدوداً للموضوع، يميزونه بها عن غيره من الموضوعات التي قد تتداخل أو تختلط به؛ ليكون القارئ على بصيرة من الأمر، ولذلك فسأشهد للبحث ببيان المفهوم اللغوي والاصطلاحي لضوابط الإصلاح السياسي باعتباره مركباً إضافياً، وتعريف مفرداته لفهم كل جزئية من التعريف على حدة، ثم باعتباره لقباً لموضوع أو بحث معين.

أولاً: مفهوم ضوابط الإصلاح السياسي باعتباره مركباً إضافياً

## 1- تعريف الضابط

أ- المفهوم اللغوي للضابط:

الضبط في اللغة يدور حول معاني الحزم والحفظ والإتقان والإحكام.

الضَبُّ لزومُ شيء لا يفارقه في كل شيء، وَضَبُّ الشيء: حَفْظُهُ بالحزم حفظاً بليغاً وأحكامه وأتقنه، ويقال ضبط البلاد وغيرها: قام بأمرها قياماً ليس فيه نقص، وضبط الكتاب و نحوه: أصلح خلله أو صححه و شكله. <sup>(1)</sup>، وأما الضابطُ: القَوِيُّ على عمله، ورجُلٌ ضابطٌ: أي حازمٌ، وكذلك قَوِيٌّ شديداً، ويقال: فلان لا يَضْبُطُ عمله إذا عجز عن ولاية ما وليه، ويقال تَضَبَّطْتُ فلاناً إذا أَخَذْتَهُ على حَبْسٍ منك له وَفَهَّرٍ. <sup>(2)</sup>

ب- المفهوم الاصطلاحي للضابط

<sup>(1)</sup> تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرازق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي، 439/19. ط/ دار الهداية. المعجم الوسيط: إبراهيم مصطفى . أحمد الزيات . حامد عبد القادر . محمد النجار، تحقيق مجمع اللغة العربية، 533/1، ط/ دار الدعوة.

<sup>(2)</sup> لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري، 340/7، ط/ دار صادر، الأولى، بيروت. النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، 73-72/3، ط/ المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ. القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، ص 872، ط/ مؤسسة الرسالة، بيروت، الثامنة، 1426هـ. كتاب العين: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي البصري، 23/7، ط/ دار ومكتبة الهلال.



الضابط " أمر كلي ينطبق على جزئياته يُتَعَرَفُ أَحْكَامُهَا مِنْهُ " (1).

وفرق الفقهاء بين الضابط الفقهي والقاعدة الفقهية، فقالوا الغالب أن القاعدة تضم تحتها مسائل فقهية من أبواب شتى (2)، خلافا للضابط فهو يضم مسائل فقهية من باب واحد. (3)  
واستخدام ضابط الشيء بمعنى حده هو الأشهر في لغة الفقهاء والأصوليين (4).  
وعرف البعض الضابط بأنه: القانون المرشد في عملية الاختيار والترجيح. (5)  
ومرادنا الاصطلاحي للضوابط في الرسالة لا يخرج عن كل ما سبق من مفاهيم اصطلاحية للضابط:  
فالضوابط هي: " الحدود الكلية التي لا يجب أن تتعدى أو يُخرج عنها."

## 2- تعريف الإصلاح

### أ- المفهوم اللغوي للإصلاح:

الإصلاح يعني في اللغة إقامة الشيء وإصلاحه بعد فساده، والإصلاح ضد الإفساد، والأمر بالإصلاح يعني النهي عن الفساد.  
صَلَحَ يَصْلُحُ وَيَصْلُحُ صَلَاحاً وَصُلُوحاً، والإصلاح نقيض الإفساد، والمصلحة الصَّلَاحُ، والاستصلاح نقيض الاستفساد، وأصلح الشيء بعد فساده أقامه. (6)

(1) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، أحمد بن محمد مكي، أبو العباس، شهاب الدين الحسيني الحنفي، 5/2، ط/ دار الكتب العلمية، الأولى، 1405هـ.

(2) مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد البهية، صالح بن محمد بن محمد بن حسن الأسمرى، 20/1، ط/ دار الصمعي للنشر والتوزيع، 2000م. أيضا الأشباه والنظائر: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين للسبكي، 11/1، ط/ دار الكتب العلمية، 1991م. مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، تقي الدين أبو البقاء محمد بن علي الفتوحى المعروف بابن النجار الحنبلي 30/1، ط/ مكتبة العبيكان، 1997م.

(3) مثال ذلك: قاعدة الأمور بمقاصدها تأخذ منها وجوب الصلاة في باب الصلاة، وتأخذ منها في البيع أن المقاصد معتبرة، وتأخذ منها في الجنائيات الفرق بين القتل العمد والقتل الخطأ، بينما الضوابط الفقهية تكون خاصة بباب واحد؛ مثال ذلك: ضابط أن ما جاز في الفريضة من الصلوات جاز في النفل، فهذا ضابط فقهي متعلق بباب الصلاة أو باب نوافل الصلوات، ومثله ضابط كل زوج يلاعن، فهذا ضابط فقهي يختص بباب واحد. الأشباه والنظائر للسبكي ص: 1/11، ط/ دار الكتب العلمية. مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد البهية، صالح بن محمد بن حسن الأسمرى، 20/1.

(4) الموسوعة الفقهية الكويتية، 150/34، ط/ دار الصنفة، مصر، الطبعة الأولى. الأشباه والنظائر للسيوطي، 1/385، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى. تحفة الحبيب على شرح الخطيب (البحيرى على الخطيب)، 317/3، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.

(5) فقه الأولويات، دراسة في الضوابط، ص: 142، أ. محمد الوكيل، ط/ المعهد العالمي للفكر.

(6) لسان العرب باب صلح. 517/2. انظر أيضا القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ص 293، ط/ مؤسسة الرسالة.

## ب- التعريف الاصطلاحي للإصلاح:

عُرف الإصلاح بأنه تعديل غير جذري في شكل الحكم أو العلاقات الاجتماعية دون مساس بأسسها. (1)

وأما مرادنا الاصطلاحي للإصلاح في الرسالة، فهو: "بيان ما يُعد مخالفاً للشرع في نظام الحكم، وكيفية إصلاحه حتى يكون موافقاً للشرع".

## 3- تعريف السياسي

### أ- المفهوم اللغوي للسياسي:

السياسي نسبة إلى السياسة، والسياسة مصدر من ساس يسوس ومعناها لا يخرج عن الأمر والنهي وتدبير الأمر بما يصلحه.

قال أهل اللغة: السِّيَاسَةُ: القيامُ على الشيء بما يُصْلِحُه، وسَّاسَ الأمرِ سِيَاسَةً: قام به، وسُئِنْتُ الرَّعِيَّةَ سِيَاسَةً: أمرتها ونَهَيْتُهَا، ويقال سُوِّسَ الرجلُ أمورَ الناسِ، إذا مُلِّكَ أمرهم. (2)

### ب- وأما المفهوم الاصطلاحي للسياسة فمتعدد:

#### - المفهوم الاصطلاحي للسياسة قديماً

- من الفقهاء من أراد بها الأحكام الشرعية المتعلقة بأداء الأمانات إلى أهلها وبالحكم بالعدل في الرعية. (3)

- ومنهم من قصرها على الفقه العقابي مما فيه زجر وتأديب، فقال السياسة: "تغليظ جناية لها حكم شرعي حسماً لمادة النزاع." (4)، وبذلك يقصر هذا التعريف للسياسة على تغليظ العقوبة، وهو ما يلحاً إليه الولاة والحكام من العقوبات القاسية بقصد الردع والزجر، إذا اقتضت مصلحة الأمة وصيانة المجتمع هذا التغليظ.

(1) الموسوعة السياسية، د. عبد الوهاب الكيالي، ص: 55، ط/ الدار العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1974م، ص55.

(2) لسان العرب 6/107. النهاية في غريب الحديث والأثر، 2/421.

(3) السياسة الشرعية، ابن تيمية، ص 8، ط/ دار المعرفة.

(4) حاشية ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، لابن عابدين، محمد أمين الدمشقي الحنفي، 4/15، دار الفكر للطباعة والنشر، 1421هـ.

ويُناقش هذا بأن قصر السياسة على تغليظ العقوبة حصر لها في نطاق ضيق جدا، فالسياسة قد تكون بغير العقوبة، وقد تكون بغير التغليظ، مثل تخفيف العقوبة أو تأجيلها أو إسقاطها إذا وجد موجب لذلك، فعلى سبيل المثال لم يقيم الرسول ﷺ العقوبة وذلك عندما لم يقتل المنافقين مع معرفته لأعيانهم؛ حتى "لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه" (1)، ولم يُعذّر الأعرابي الذي بال في المسجد (2)؛ نظرا لجهالته وبدأوته وحادثة عهده بالإسلام، ولو فعلها حضري بدون عذر لُعذّر (3)، وفي نفس الاتجاه رفض عثمان أن يقتص من عبيد الله بن عمر بن الخطاب عندما دفعه الغضب أن يقتل الهرمزان الذي قيل أنه مالاأ أبا لؤلؤة الجوسي على قتل أبيه؛ اتقاء للفتنة، عندما قال الناس قُتل عمر أمس ويُقتل ابنه اليوم (4)، بل إن السياسة أوسع مجالا من مجرد كونها عقوبة مغلظة، بل لا يُشترط فيها أصلا أن تكون مقابل معصية، فنفي عمر بن الخطاب لنصر الحجاج من المدينة، عندما افتتنت النساء بجماله (5) سياسة سببها المصلحة، وليست عقوبة؛ لأنه لا ذنب له في جماله.

- ومن الفقهاء من عرفها بأنها " فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي". (6)

- ومنهم من أراد بها " ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي". (7)

ويتميز هذا التعريف أنه لا يقصر السياسة على الحدود والتعذيرات، ولكنه يشمل جميع الأحكام التي تحقق مصلحة الأمة، ولو لم يرد فيها نص أو دليل جزئي، ولكنها تتفق مع مقاصد الشريعة وأدلتها العامة وقواعدها الكلية.

(1) صحيح البخاري، 4/1861، ح4622، ط/ دار ابن كثير، بيروت، الثالثة. صحيح مسلم، 8/19، ح6748، ط/ دار الجيل، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

(2) لاحظ: صحيح البخاري، 5/2242، ح5679. صحيح مسلم، 1/163، ح685

(3) في هذا الاتجاه، شرح بلوغ المرام، للشيخ عطية بن محمد سالم، درس 5، شرح حديث الأعرابي الذي بال في المسجد. فتح الباري لابن حجر، 1/348، ط/ دار الفكر. نيل الأوطار للشوكاني، 1/51، ط/ دار الجيل، بيروت، 1973.

(4) تاريخ الإسلام للذهبي، 3/296-297، ط/ دار الكتاب العربي، الأولى، 1407هـ. البداية والنهاية لابن كثير، ط/ مكتبة المعارف، بيروت، 7/148-149.

(5) أنساب الأشراف، البلاذري، 3/402.

(6) البحر الرائق لابن نجيم الحنفي 5/11، ط/ دار المعرفة، بيروت، الثانية.

(7) تعريف ابن عقيل الحنبلي نقله ابن القيم في الطرق الحكمية، ص: 17، ط/ مطبعة المدني، القاهرة. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم 4/372، ط/ مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة - ط/ دار الجيل، بيروت.

- ومنهم من عرفها تعريفا عاما يصدق على جميع ما شرعه الله تعالى لعباده من الأحكام الشرعية، وقال: " السياسة استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة، فهي من الأنبياء على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم، ومن السلاطين والملوك على كل منهم في ظاهره لا غير، ومن العلماء ورثة الأنبياء على الخاصة في باطنهم لا غير." (1)

أي أن المراد بها في معناها العام الأحكام الشرعية التي تثبت بالدليل أو بالاجتهاد ويكون الناس معها أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، ولا يشترط أن يتعلق ذلك بالسلطة في البلاد، ويراد بها في معناها الخاص اجتهاد الحاكم في الوقائع التي لم يرد بها دليل جزئي، ولكن بشرط أن تستند إلى دليل من أدلة الشرع الإجمالية أو أنها لا تخالف ما نطق به الشرع.

#### - المفهوم الاصطلاحي للسياسة حديثا

وعُرفت حديثا اصطلاحا أنها " اسم للأحكام والتصرفات التي تدبر بها شؤون الأمة في حكومتها وتشريعها وقضائها، وفي جميع سلطاتها التنفيذية والإدارية، وفي علاقاتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم." (2)

وأما فقهاء القانون في العصر الحديث فإنه على الرغم من أنهم لا يتفقون على مدلول واحد لها ولكن " هناك قدرا متيقنا متفقا عليه لتحديد مدلول السياسة، ألا وهو أنها تتعلق بالسلطة في الدولة." (3)

ومما سبق يتبين أن السياسة لها معنيان عام وخاص، وأنه كان يغلب على مراد الفقهاء بها قديما معناها الخاص، وهو الأحكام والإجراءات التي تصدر عن ولي الأمر انطلاقا من المصلحة، فيما لم يرد به دليل خاص بشرط عدم مخالفته للشرع، ويغلب على مراد الفقهاء بها حديثا معناها العام، وهو سلطة الدولة عموما وإدارتها لشؤونها سواء كانت الداخلية أو الخارجية.

#### 4- تعريف الفقه الإسلامي

أ- المفهوم اللغوي للفقه:

الفقه لغة العلم بالشيء والفهم له وإدراكه (1).

(1) حاشية ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، 15/4. كتاب الكليات لأبي البقاء الكفومي، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص: 510، ط/ مؤسسة الرسالة، بيروت، 1419هـ.

(2) السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، عبد الرحمن تاج، ص 7-8، ط/ مطبعة دار التأليف، الأولى، 1953م.

(3) النظم السياسية، الجزء الأول، النظرية العامة للنظم السياسية، د. ثروت بدوي، ص 4، ط/ دار النهضة العربية، 1962م.

فالفقه قدر زائد على مجرد فهم اللفظ، وتصور معناه، ووضع في اللغة، ولكنه يعني الفهم الدقيق العميق الذي يتعرف غايات الأقوال والأفعال، ولا يقف عند ظاهرها. (2)

## ب- المفهوم الاصطلاحي للفقه

الفقه: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية. (3)

الفقه العلم "بالأحكام الشرعية" وهي المتلقاة بطرق السمع المأخوذة من الشرع، ووصفها "بالعملية" يعني الأحكام الفقهية التي تتعلق بالمسائل العملية التي تتعلق بأفعال الناس البدنية في عباداتهم ومعاملاتهم اليومية، وبذلك تخرج أحكام العقائد وكذلك أحكام صلاح القلوب، أو ما يسمى بعلم الأخلاق، لأنها تتعلق بأفعال القلوب لا بأعمال الأبدان، والمقصود بالأدلة التفصيلية هو ما ورد في الكتاب والسنة من الآيات والأحاديث المتعلقة بالأحكام العملية، وما يلحق بهما من إجماع وقياس وعرف واستحسان وغيرها من مصادر الشرع المعلومة التي ترجع في حقيقة الأمر إلى هذين المصدرين الأساسيين وهما كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ. (4)

## 5- وجه العلاقة بين التعريفات اللغوية والتعريفات الاصطلاحية

ومما سبق نلاحظ أن الاستعمال الاصطلاحي للضابط وللإصلاح وللسياسة في الرسالة مشابه للمعنى اللغوي.

أ- فالضابط بمعناه اللغوي القيام على أمر الشيء على أكمل وجه، أو قهره والسيطرة عليه، ومعناه الاصطلاحية: الحدود الكلية التي لا يجب أن يخرج عنها نظام الحكم

(1) لسان العرب 13/ 522. معجم مقاييس اللغة لابن فارس، 4/ 442، ط/ دار الفكر، 1399 هـ.

(2) إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم، 1/ 219، ط/ مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1388 هـ. أصول الفقه لأبي زهرة، ص: 6، ط/ دار الفكر العربي. الوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان، ص: 88، ط/ مؤسسة قرطبة، السادسة، 1987م..

(3) الإبهام: تقي الدين أبو الحسن علي بن يحيى السبكي 1/ 28، ط/ دار الكتب العلمية بيروت، الأولى، 1404 هـ. البحر المحيط للزركشي 1/ 15، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1421 هـ. إرشاد الفحول للشوكاني، ص 17، ط/ دار الكتاب العربي، مصر، الأولى، 1419 هـ.

(4) أصول الفقه لأبي زهرة، ص: 6-7، ط/ دار الفكر العربي. الوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان، ص: 9-11. أصول الفقه، د. محمد زكريا البرديسي، ص: 25-27، ط/ دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة. الإبهام: تقي الدين أبو الحسن علي بن يحيى السبكي 1/ 28، وما بعدها.

ب- المعنى اللغوي للإصلاح فهو ضد الإفساد، والأمر بالإصلاح يعني النهي عن الفساد، والمعنى الاصطلاحي المراد في الرسالة هو حصر ما يُعد مخالفا للشرع في نظام الحكم، وإصلاحه حتى يكون موافقا للشرع.

ج- المعنى اللغوي للسياسة فهو الأمر والنهي وتدبير الأمر بما يصلحه، والمعنى الاصطلاحي يتعلق بالسلطة في الدولة.

د- المعنى اللغوي للفقهاء وهو الفهم وإدراك غرض المتكلم من كلامه كذلك وثيق الصلة بمعناه الاصطلاحي وهو استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية لأنه يقتضي دقة الفهم والتعمق في العلم.

ويلاحظ أن الاستعمالات الاصطلاحية السابقة تشابه المعاني اللغوية، ولكنها أخص منها، كما هو الغالب في التعريفات الشرعية أنها أخص من المعاني اللغوية.

#### ثانيا- مفهوم ضوابط الإصلاح السياسي باعتباره لقبا

وإذا أردنا أن نضع تعريفا لضوابط الإصلاح السياسي باعتباره اسما لعلم مخصوص من العلوم الشرعية، فيمكن أن نقول أن خلاصة المفهوم الاصطلاحي لضوابط الإصلاح السياسي في الفقه الإسلامي أنه يعني: "الحدود الكلية التي لا يجب أن يخرج عنها نظام الحكم طبقا للمفهوم الإسلامي، والحكمة التي قصدها الشارع الحكيم من شرعه لهذه الحدود الكلية".

## الباب الأول

في

# تحكيم الشريعة في الدولة أول ضوابط الإصلاح السياسي من المنظور الإسلامي

ويشتمل هذا الباب على فصلين

الفصل الأول

في

مفهوم السيادة بين سيادة الشعب وسيادة الشرع

الفصل الثاني

في

أهم ركائز الشريعة.

## الفصل الأول

في

مفهوم السيادة

ويشتمل هذا الفصل على تمهيد وأربعة مباحث

تمهيد

في

تعريف السيادة لغة واصطلاحاً

المبحث الأول

في

خصائص وأساس نظرية السيادة

المبحث الثاني

في

موقف الفقه الإسلامي من نظرية السيادة

المبحث الثالث

في

سيادة الشعب أم سيادة الشريعة الإسلامية في دستور 1970

المبحث الرابع

في

خضوع الدولة للقانون بناء على نظرية السيادة



## الفصل الأول: مفهوم السيادة

تمهيد في التعريف بالسيادة:

أولاً - السيادة لغة:

السيادة تعني الاستقلال وعدم الخضوع لأحد، وسادَ يَسُوذُ سِيَادَةً، ساد أي حكم أو ملك أو رأس، والاسم السُوذُ والسُوذُذُ وهو العظمة والمجدُّ والشرفُّ، وسيد القوم رئيسهم وأكرمهم<sup>(1)</sup>.

ثانياً - السيادة في القانون

السيادة هي السلطة العليا المطلقة التي تملكها أعلى الهيئات العامة في الدولة تمارسها باستقلال كامل على كل سلطة أخرى داخلية أو خارجية،<sup>(2)</sup> أو هي السلطة العليا التي لا تعرف فيما تنظم من علاقات داخل الدولة سلطة أخرى مساوية أو منافسة لها.<sup>(3)</sup>

---

<sup>(1)</sup> لسان العرب، 224/3. القاموس المحيط، 287/1. النهاية في غريب الحديث والأثر 1029/2. وفي الحديث عن عبد الله بن الشخير رضي الله عنه: " أنه صلى الله عليه وسلم جاءه رجلٌ فقال: " أنت سيدٌ قُرَيْشٍ فقال صلى الله عليه وسلم: السيدُ الله ". مسند الإمام أحمد 24/4، ح 16350 ط/ مؤسسة قرطبة، القاهرة، واللفظ له، وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط في حكمه على الحديث: إسناده صحيح على شرط مسلم. أيضا: سنن أبي داود، 254/4، ح 4806، ط/ دار الفكر، وصححه الشيخ الألباني . سنن النسائي الكبرى 6 / 70، ح 10076، ط/ دار الكتب العلمية، الأولى.

أي هو الذي تحقَّق له السيادة. كأنه كره أن يُحمَّد في وجهه وأحبَّ التواضع، ومنه ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: " أنا سيد ولدِ آدم ولا فخر ". صحيح ابن حبان، 14 / 135، ح 6242، ط/ مؤسسة الرسالة، الثانية، واللفظ له. أيضا: مسند الإمام أحمد 1 / 281، ح 2546. صحيح مسلم 7 / 59، ح 6079. سنن أبي داود 4 / 218، ح 4673. سنن ابن ماجه، 2 / 1440، ح 4308، ط/ دار الفكر، بيروت. سنن الترمذي 5 / 308، ح 3148، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت.. المستدرک على الصحيحين 2 / 660، ح 4189، ط/ دار الكتب العلمية، الأولى.

قاله إخبارا عما أكرمه الله صلى الله عليه وسلم به من الفضل والسؤدد. . ولهذا أتبعه بقوله ولا فخر: أي أنَّ هذه الفضيلة التي نلتها كرامة من الله لم أنلها من قِبَل نَفْسِي ولا بَلَعْتُهَا بَقُوَّتِي فليس لي أن أفْتخِرَ بها. النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير 1029/2.

<sup>(2)</sup> النظريات والنظم السياسية، د. طعيمة الجرف، ص 59.

<sup>(3)</sup> القانون الدستوري والأنظمة السياسية د. عبد الحميد متولي، ص: 29، ط/ مطبعة التجارة بالإسكندرية، 1963م. أيضا مبادئ نظام الحكم في الإسلام، د. عبد الحميد متولي، ص 172، ط/ منشأة المعارف بالإسكندرية، الثالثة، 1977م. الوسيط في النظم الإسلامية، القطب طبلية، ص: 290، الطبعة الأولى، 1982م. ومفهوم السيادة عموما أشتمل من السلطة، فالسلطة هي ممارسة السيادة، أو أن حق السيادة هو مصدر حق السلطة، وكلمة "سيادة" تعتبر ترجمة لكلمة

### ثالثاً: فكرة السلطة العامة أو السيادة

اتفق الفقهاء أنه لا تنشأ الدولة إلا بتوفر ثلاثة أركان: مجموعة من الناس (شعب الدولة) - قطعة من الأرض (إقليم الدولة) - هيئة حاكمة ذات سلطة على الجماعة. فلا يكفي لوجود الدولة أن تستقر جماعة ما على إقليم محدد، ولكن لابد من وجود هيئة حاكمة تشرف على الإقليم ومن يقيمون عليه (الشعب) وتمارس هذه الهيئة (الحكومة) سلطتها باسم الدولة. <sup>(1)</sup> فتمثل السلطة في وجود حكام يصدرون أوامر ونواهي باسم الدولة، ويتعين على الأفراد طاعة أوامر الحاكمين واجتناب نواهيهم.

ولكن غالباً ما تتجاوز السلطة دورها المحايد السابق إلى تحقيق أهداف أخرى سياسية أو اقتصادية، مما يدفعها إلى محاولة فرض قيود أكثر على نشاط الأفراد، ومن هنا نشأ الصراع بين الحاكم والمحكوم، حيث يرغب الحكام في زيادة سلطاتهم، ويرغب الأفراد في زيادة حرياتهم. <sup>(2)</sup>

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو من صاحب السيادة الفعلية في الدولة؟ فالدولة تقوم على وجود سلطة سياسية ذات سيادة، ولكن لمن تكون هذه السلطة؟ فالحاكم في الدولة الحديثة - على الأقل نظرياً - مجرد أداة في يد الدولة تمارس به سلطتها، أي أن الدولة هي صاحبة السلطة، ولكن الدولة شخص معنوي مجرد <sup>(3)</sup>، ولا بد للسلطة من صاحب محدد يمارسها بصورة فعلية. <sup>(1)</sup>

---

فرنسية "Souverainete" مشتقة من أصل لاتيني "Superanus" ومعناه الأعلى، ويعبر عن صفة لمن له السلطة لا يستمدها من غير ذاته ولا يشاركه فيها غيره، أما السلطة فهي القدرة على فرض إرادة أخرى. ولذلك فإن السيادة ليست سلطان الحكم نفسه ولكنها "سند الحكم"، ويشمل الحكم السياسة والتشريع وولاية الأمور الهامة، ومعنى السند: المرجع الذي يكسب القانون أو الرئيس حق الطاعة له والعمل بأمره. الأستاذ عباس العقاد، موسوعة العقاد الإسلامية، المجلد الرابع، القرآن والإنسان، الديمقراطية في الإسلام ص 723، ط/ دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1390هـ.

<sup>(1)</sup> الأنظمة السياسية المعاصرة، أستاذنا الدكتور يحيى الجمل، ص 22، ط/ دار الشروق. نظرية الدولة في الفقه السياسي الإسلامي، دراسة مقارنة بالنظم السياسية المعاصرة، د. فؤاد النادي، ص 235، ط/ دار الكتاب الجامعي، الطبعة الأولى. النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ص 31، ط/ دار الفكر العربي، 1971.

<sup>(2)</sup> القانون الدستوري، د. عبد الفتاح ساير داير، ص 70 ط/ إبراهيم الصيرفي. مبادئ القانون الدستوري، د. زين بدر فراج، ص: 6، ط/ دار النهضة العربية، 1984م.

<sup>(3)</sup> يعرف الفقهاء "الشخص" في لغة القانون بأنه القابلية لاكتساب الحقوق والتحمل بالالتزامات، والشخص قد يكون شخصاً طبيعياً وقد يكون شخصاً معنوياً أو اعتبارياً، والشخص الطبيعي هو الإنسان، وعلى ذلك يمكن القول أنه - بعد إلغاء نظام الرق - كل إنسان شخص، وأما الشخص المعنوي فهو كيان أو كائن معنوي أو فكرة معنوية غير ملموسة، يعترف بها القانون ويرتب عليها بعض النتائج القانونية، فيكون قابلاً - كالإنسان أو الشخص الطبيعي - لاكتساب

ولذلك فإن فكرة السيادة لها أهمية كبرى في النظريات السياسية والمذاهب المختلفة في نظم الحكم في العصر الحديث، وهي المحور الذي يدور حوله الصراع بين الحاكم والمحكوم، وتتخذ النتائج التي يسفر عنها الصراع بين الحاكم والمحكوم سواء بالنسبة لشكل المجتمع أو الحكومة، صورة القواعد القانونية الملزمة للطرفين، ويطلق على هذه القواعد الدستور. (2)

وعلى وجه العموم، تكاد تتفق معظم أنظمة الحكم الحديثة على اختلاف توجهاتها أن الأمة أو الشعب هو صاحب السيادة. (3)

ولنبداً أولاً ببيان خصائص السيادة طبقاً لنشأتها التاريخية، وأساس فكرة السيادة طبقاً لنشأتها، ثم انتقال السيادة بخصائصها السابقة إلى الأمة، ثم نوضح أساس مشروعية السيادة طبقاً للنظريات الديمقراطية.

---

الحقوق والتحمل بالواجبات، وينقسم الشخص المعنوي إلى شخص معنوي خاص وهو الذي يخضع لأحكام القانون الخاص ومثاله الشركات والجمعيات الخاصة والنقابات. . . . ، وشخص معنوي عام، وهو الذي يخضع للقانون العام ومثاله الدولة والمحافظات والمدنية والحي. . . . الوجيز في النظم السياسية، د. محمد مرغني خيري، هامش ص 25، ط/ مطابع جامعة حلوان، 88 - 1989 م. وذهب بعض الفقه - في مذهب مرجوح لا يجري عليه العمل - إلى إنكار الشخصية المعنوية أو القانونية للدولة، فالدولة مجموعة من الحكام والمحكومين، والأعمال والتصرفات التي يأتيها الحكام في حدود القانون يلتزم بها المحكومون، وذلك دون الحاجة للدعاء بأن الدولة هي التي عملت وتصرفت باسم الجماعة، أو أن للدولة ذاتية مستقلة أو إرادة مستقلة وتمييزة عن إرادات الحكام، فالدولة مجموعة من القواعد القانونية الآمرة وليست شخصاً قانونياً، لأنها لا تملك إرادة ذاتية، وإنما يقيمها الأفراد لحمايتهم، ويضعون لها القانون الذي يتعين عليها العمل به، ولكن طبقاً للرأي الراجح أن من خصائص الدولة أنها تتمتع بالشخصية القانونية "المعنوية"، ويترتب على ذلك أنها تتحمل الالتزامات في ذمتها كما تلزم غيرها، بالإضافة إلى تأكيد الانفصال بين الحاكم والسلطة، فالدولة وحدة قانونية مستقلة عن أشخاص الحكام، لها طابع الدوام لا تزول بزوال الأفراد الذين يمارسون الحكم، ويترتب على اعتبار الدولة شخصاً دائماً أيضاً بقاء القوانين والمعاهدات والاتفاقات التي تبرمها الدولة ولو تغير شكل الدولة ونظام الحكم فيها. النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ص 37-41. النظم السياسية، ثروت بدوي، ص 47-49. الوجيز في النظم السياسية، د. محمد مرغني خيري، ص: 26-27.

(1) النظم السياسية، الجزء الأول، د. ثروت بدوي، ص 39.

(2) القانون الدستوري، د. عبد الفتاح ساير داير، ص 106.

(3) فعلى سبيل المثال نصت المادة الثالثة من دستور جمهورية مصر العربية لسنة 1971 أن "السيادة للشعب وحده، وهو مصدر السلطات، ويمارس الشعب هذه السيادة ويحميها، ويصون الوحدة الوطنية على الوجه المبين في الدستور."

## المبحث الأول: خصائص وأساس نظرية السيادة

لابد لفهم مضمون أو خصائص السيادة أن نبحت الظروف التي نشأت فيها هذه النظرية، والغرض الذي وجدت من أجله.

### المطلب الأول: خصائص وأساس نظرية السيادة طبقاً لنشأتها التاريخية

انتهى الفكر المسيحي في عصوره الأولى إلى التمييز بين المسائل الروحية والخلاص الأبدي وغيرها من الأمور التي تختص بها الكنيسة، وبين المسائل الدنيوية اليومية والمحافظة على النظام والعدالة وما إلى ذلك من الأمور التي تختص بها السلطة المدنية أو الزمنية، وهو ما يعرف بنظرية السلطتين أو السيفين، إلا أن غموض هذه النظرية وصعوبة تحديد مجال مستقل لكل من السلطة الدينية والزمنية، بالإضافة إلى رغبة كل سلطة في توسيع سلطتها على حساب السلطة الأخرى، أدى إلى الصراع بين السلطتين. وإذا كان الفكر المسيحي واضحاً في جانبه النظري من ناحية أنه ليس له أي فلسفة سياسية، ولا يهدف إلا إلى الخلاص، ولكن الكنيسة أو القائمين عليها استخدموا الأفكار الفلسفية السابقة على ظهور المسيحية، بعد صبغها بالصبغة الدينية، لتحقيق رغبتهم في السلطة أو السيطرة.

ونظرية السيادة نظرية فرنسية ولدت أثناء الصراع التي خاضته الملكية الفرنسية في العصور الوسطى لتحقيق استقلالها الخارجي في مواجهة الإمبراطور الروماني الذي كان يهدف إلى بسط سيطرته على كل الدول المسيحية، وكذلك تحقيق استقلالها الخارجي في مواجهة بابا الكنيسة المسيحية، وأخيراً لتحقيق تفوقها أو سيطرتها الداخلية على أمراء الإقطاع.<sup>(1)</sup>

وأهم أنواع النزاعات السابقة هو النزاع بين الملوك والكنيسة، وقد بذل رجال القانون التابعون للملك جهداً كبيراً في بيان سيادته واستقلال سلطته عن سلطة الكنيسة، وأن هذه السلطة عليا لا يسمو عليها شيء، ولا تخضع لأحد، ولكنها تسمو على الجميع.<sup>(2)</sup>

وأسفرت نتيجة الصراع عن انتصار سلطة الملك وأصبح ملك فرنسا أول ملك لا يعترف من الناحية القانونية، ولا من الناحية الواقعية بأن هناك شخصاً أعلى منه، إذ أصبح إمبراطوراً وملكاً في مملكته، وأصبح له حقوق على الكنيسة لا يملكها غيره، كما أصبح القاضي الأعلى في مملكته.<sup>(3)</sup>

(1) مبادئ نظام الحكم في الإسلام، د. عبد الحميد متولي، ص 171-172.

(2) الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة، فتحي عبد الكريم، ص 23 - 53، ط/ مكتبة وهبة، الثانية.

(3) القانون الدستوري، د. عبد الفتاح ساير داير، ص 49

هذا وقد كان يُنظر إلى السيادة في بداية ظهورها على أنها خاصة من خصائص الملك أو صفة من صفاته الشخصية، فلم يكن عند أفراد الشعب حقيقة ملموسة تفرض نفسها إلا حقيقة الملك، وبعد ذلك تم الفصل بين الملك والسيادة.<sup>(1)</sup>

وقد ظهرت لفكرة السيادة خلال الصراع السابق ثلاثة معاني:

### 1- المعنى السلبي:

ويتلخص في أن فكرة السيادة تهدف إلى إنكار وجود سلطة أعلى من سلطة الملك، سواء أكانت سلطة خارجية مثل سلطة الإمبراطور أو سلطة البابا، أو أكانت سلطة داخلية مثل سلطة الإقطاع أو الأشراف.

ولكن نظرا للخصائص الهائلة التي تخولها السيادة، بحيث يكون من الخطورة منح هذه السلطة لفرد كامتياز شخصي له، ولا سيما أنه بشر يجوز عليه ما يجوز على غيره من ضعف ونقص، تطورت فكرة السيادة وارتبطت بفكرة الدولة، من بعد ما كان ينظر إليها على أنها خاصة شخصية للملك، وأصبحت السيادة شرطا أساسيا لوجود الدولة، بحيث أصبح لا يمكن القول بوجود دولة، إلا بوجود تنظيم حكومي يستطيع مباشرة السلطة ذات السيادة.

فقطورت السيادة وأصبحت خاصة أو صفة في سلطة لا تخضع لسلطة أخرى، ولا تقبل سلطة مساوية لها، وبناء على ذلك أصبحت السيادة - بمعناها السلبي - تعني أمرين: الأول هو عدم خضوع الدولة لسلطة دولة أو هيئة أخرى، وقد عبروا عن المعنى الخارجي للسيادة بالاستقلال.

والثاني هو اعتبار الدولة أعلى الهيئات في الداخل وأن الجميع يخضعون لها، وقد عبروا عن هذا المعنى الداخلي بالسلطة العليا.

### 2- المعنى الإيجابي:

بعد انتصار سلطة الملك على سلطتي الإمبراطورية والبابوية في الخارج، وعلى سلطة الإقطاع في الداخل، استنادا إلى نظرية السيادة بمعناها السلبي، الذي يقوم على التفرقة بين فكرة السيادة والسلطة العامة، وأن السيادة خاصة من خصائص أو صفة من صفات سلطات الدولة، وبالتالي لا يمكن أن تخضع تلك السلطات لأي سلطة أخرى سواء داخلية أو خارجية، فإن الحاكم في فرنسا استند إليها مرة أخرى، ولكن ليكسب حقوقا في مواجهة الشعب هذه المرة، وهو المعنى الإيجابي للسيادة الذي يقوم على الخلط بين السيادة والسلطات العامة، ويتلخص في أن السيادة ليست إحدى خصائص أو صفات سلطات الدولة العامة، وإنما هذه السلطات العامة تعتبر نتيجة للسيادة العامة، وبناء على ذلك يكون للسيادة العامة

<sup>(1)</sup> الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، د. فتحي عبد الكريم، ص 50

معنى إيجابي يظهر في حق الأمر والنهي في الداخل أو حق وضع القواعد العامة للأفراد، وإجبارهم على التزام حدودها ولو بالقوة، وحق تمثيل الدولة في الخارج، فتعتبر السيادة بهذا المعنى الإيجابي " هي وظيفة الحكم التي تتحلل إلى الوظيفة التشريعية والوظيفة التنفيذية والوظيفة القضائية، وتصبح عبارة السيادة مرادفة لعبارة سلطات الدولة أي حق الأمر والنهي "

وعلى الرغم من أن فكرة السيادة أصبحت عنصرا أساسيا في تكوين الدولة - كما سبق - إلا أنه نتيجة لصراع الملك ضد الإمبراطورية والبابوية والإقطاع، وانتصاره عليهم أصبح الملك يتمتع بمباشرة السلطات السياسية التي كانت تباشرها الهيئات الثلاث السابقة، أي أصبح للدولة رئيس يباشر وحده السلطة العليا أو السلطة السياسية، وحتى يمكن الإقرار بأن تلك السلطة السياسية سلطة مستقلة، فإنه لا بد ألا يكون الملك مقيدا بأي نص من نصوص القانون العام، بحيث يكون نظام الدولة تحت تصرفه أو أنه بتعبير آخر لكي تكون الدولة نفسها مستقلة، فإنه يجب أن تكون السلطة العليا فيها مطلقة، ومن هنا تحولت السيادة إلى معنى السلطة المطلقة، وهو ما ركز الدولة في نهاية الأمر في شخص الملك، ولم يجعل من الشعب إلا أن يكون موضوعا لنشاط الملك، وهو المعنى الثالث للسيادة.

### 3- السيادة بالمعنى العضوي

ترتب على مباشرة الملك وحده للسلطة العامة، وعلى تركيز الدولة في شخص الملك، إلى ظهور المعنى الثالث للسيادة وهو سيادة العضو الذي يملك السلطة العامة أو أعلى سلطة في الدولة، ومن هنا بدلا من أن تكون السيادة للدولة، نُسبت السيادة للملك، واعتُبرت اختصاصا له لا ينفصل عن شخصه، وهذه السيادة الشخصية لا يستمددها الملك من الدولة، ولا من النظام القانوني فيها، بل هي حق أصيل له سابق على الدولة وعلى دستورها، وهو يُعتبر فوق الدولة، ولهذا لا يُسأل عنها أمام الشعب بل أمام الله فقط .  
(1)

وبناء على ما سبق بيانه من نشأة فكرة السيادة، والأغراض التي وجدت لتحقيقها، فإن السيادة بناء على أصلها التاريخي تتصف بالخصائص التالية:

- 1- السيادة سلطة عليا لا يسمو عليها شيء، ولا تخضع لأحد، ولكن تسمو فوق الجميع، وتفرض نفسها على الجميع، أي أنها " سلطة عليا على المواطنين والرعايا لا يجدها القانون ".  
2- وهي أيضا سلطة مطلقة لا تخضع للقانون؛ لأن الملك صاحب هذه السلطة، هو الذي يضع القانون، ولا يمكن أن يقيد نفسه، كما أنه لا يمكن أن يكون مسؤولا مسؤولية قانونية أمام أحد.  
3- وهي أيضا سلطة أصيلة أي لا تستمد أصلها من سلطة أخرى.

(1) القانون الدستوري، د. عبد الفتاح ساير داير، ص 50 - 57. مبادئ نظام الحكم في الإسلام، د. عبد الحميد متولي، ص 172-173.

4- وهي كذلك سلطة دائمة بمعنى أنها تدوم مدة حياة من يملكها، ولهذا يفرق الفقه بين السيد والحاكم، فالسيد أو صاحب السيادة من كانت سلطته دائمة أما الحاكم فسلطته مؤقتة، ولذلك لا يمكن وصفه بأنه صاحب سيادة.

5- وهي واحدة ولا تقبل التجزئة، أي أنه لا يمكن أن يوجد في الدولة إلا سلطة عليا واحدة، لها إرادة واحدة، والإرادة بطبيعتها لا تنقسم، فلو وجدت سيادتان في بلد واحد، وأصدرتا أمرين متناقضين، ففي هذه الحالة لا يمكن تنفيذهما معا؛ لأنهما متناقضان، ويبقى أنه إما أن لا ينفذ الأمران، وحينئذ لا تكون سيادة على الإطلاق، وإما أن ينفذ أمر واحد منهما، وفي هذه الحالة تكون الإرادة التي أصدرت هذا الأمر هي صاحبة السيادة.

6- وأهم خصائص السيادة أنها إرادة تحدد نفسها بنفسها، ولا تستطيع أي إرادة أن تلزم صاحب السيادة بالتصرف على نحو معين. (1)

ولذلك فإن خلاصة فكرة السيادة - طبقا لقول ماثور منقول عن القانون الكنسي - هو قيام مجتمع لا يقوم على المساواة؛ فالأشخاص الذين يتصدون باسم السيادة، الذين يعبرون عن إرادة صاحبة سيادة، هم في مستوى أعلى من الآخرين؛ لأنه يتصرفون إزاءهم بطريق واحد، وهو إصدار الأوامر إليهم، وعلى الآخرين تنفيذ تلك الأوامر، ليس بسبب مضمونها، ولكن لأنها صادرة عن إرادة هي بطبيعتها أعلى من إرادتهم، (2) وهذه الإرادة التي تسمو على الإرادات الأخرى ليست في النهاية إلا إرادة إنسانية، فكيف يمكن تفسير سمو أو علو تلك الإرادة الإنسانية على سائر الإرادات الإنسانية الأخرى، بحيث يكون لها الحق في إصدار الأوامر، ويكون من واجب الإرادات الأخرى الإذعان والطاعة لتلك الأوامر؟ (3)

والسؤال السابق هو ما ادعت الإجابة عليه النظريات التالية التي بحثت أصل السيادة أو أساس فكرتها.

(1) النظم السياسية، د. ثروت بدوي، ص: 36-37. الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، د. فتحي عبد الكريم، ص 75-88. الوسيط في النظم السياسية، د. محمد الشافعي أبو راس، ص 70-77، ط/ مكتبة النصر بالزقازيق، 1999م.

(2) الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، د. فتحي عبد الكريم، ص 89 - 93.

(3) الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، د. فتحي عبد الكريم، ص 111. التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي، ص: 15، ط/ دار الإعلام العربي، 1992م.

## المطلب الثاني: النظريات التي بحثت أصل السيادة

### الفرع الأول: أساس مشروعية السيادة طبقا للنظريات الثيوقراطية<sup>(1)</sup>:

ترجع النظريات الثيوقراطية مصدر السلطة إلى الله ﷻ حيث إنه إما أن يختار مباشرة أفرادا معينين ليكونوا ملوكا أو حكاما<sup>(2)</sup> أودعهم أمانة السلطة وفوض إليهم حكم رعاياه ومباشرة سلطانه على عباده، وعليهم أن يطيعوا أوامر الحكام ويجتنبوا نواهيهم دون نقاش؛ لأنهم يحكمون بمقتضى حق إلهي مقدس، وإما أن يختارهم بطريق غير مباشر بواسطة توجيه إرادات البشر ليقع اختيارهم على شخص معين يرضاه الله ﷻ ملكا أو حاكما لهم<sup>(3)</sup>، ولما كانت الكنيسة هي التي تمثل المسيحية فإنها لا بد أن ترضى عن هذا الاختيار وتباركه.

### انتقال السيادة بخصائصها السابقة إلى الأمة

انتقلت فكرة السيادة بكل صفاتها وخصائصها السابقة، بعد قيام الثورة الفرنسية، من الملك إلى الأمة<sup>(4)</sup>، وتضمنت نظرية سيادة الأمة أيضا مضمونا سلبيا وآخر إيجابيا.

أما المضمون السلبي فهو يظهر في أمرين: الأول هو رفض كون الملك صاحب الحق في السيادة، وأن تتركز في يده كل سلطة الدولة، وأن الأمة وحدها هي العنصر الحقيقي المكون للدولة، والثاني أن السيادة لا تعتمد على أي سلطة أخرى.

وأما مضمون سيادة الأمة الإيجابي فيشتمل على عناصر ثلاثة، وهي سلطة الانتخاب وسلطة التشريع وسلطة التنفيذ، وهذه السلطات الثلاث تكون إرادة أمرة واحدة للأمة.<sup>(5)</sup>

### الفرع الثاني: أساس مشروعية السيادة طبقا للنظريات الديمقراطية:

#### أولا: نظرية سيادة الأمة:

<sup>(1)</sup> الثيوقراطية شكل من أشكال الحكومات النصرانية الغربية، يحكم فيها الدولة قسيس، أو كاهن أو مجموعة قساوسة، ويكون فيها لرجال الدين سلطة في الأمور المدنية والدينية. وقد جاءت كلمة ثيوقراطية من كلمتين يونانيتين: الأولى كلمة ثيو، وتعني إله، والثانية كلمة قراط وتعني الحكم. الموسوعة العربية العالمية، مادة "الثيوقراطية".

<sup>(2)</sup> نظرية الحق الإلهي المقدس (المباشر)

<sup>(3)</sup> نظرية العناية الإلهية أو الحق الإلهي غير المباشر

<sup>(4)</sup> النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، ص 136 - 137، 1988م. مبادئ نظام الحكم في الإسلام، د. عبد الحميد متولي، ص 173.

<sup>(5)</sup> الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، د. فتحي عبد الكريم، ص 95 - 102.



مفادها أن الشعب هو مصدر السلطة، إلا أنه تنازل عن سلطته للملوك بناء على تعاقد تم بينهما بشروط خاصة، وإذا ما أخل الملك بشروط التعاقد فسخ العقد، وأصبحت سلطة الملك مجردة من الأساس القانوني الشرعي، وحق للشعب مقاومته وعزله، وما سبق هو مقدمة **نظرية العقد الاجتماعي** التي صيغت بطرق مختلفة حسب مذاهب الفلاسفة. <sup>(1)</sup>

ومن أهم هؤلاء الفلاسفة جان جاك روسو <sup>(2)</sup> الذي قرر في مؤلفه " نظرية العقد الاجتماعي " أن مصدر سيادة الدولة يرجع إلى الشعب، فأصل مصدر السلطة والسيادة في الدولة يرجع إلى اتفاق وعقد أبرمه الأفراد فيما بينهم، تنازل كل فرد منهم عن حقوقه كلها ليس لشخص معين أو أشخاص معينين، وإنما يتنازلون لمجموعهم كله باعتبارهم كيانا جماعيا يضمهم جميعا. . كما يقول روسو " ولما كان كل واحد سيتنازل عن حقوقه كاملة، فإن الجميع يصبحون في وضع متساو. " <sup>(1)</sup> وذلك في مقابل تمتعه بحريات مدنية من نوع آخر يكفل له المجتمع الجديد حمايتها عن طريق سلطة عليا تنشأ في الجماعة وتتولى تحقيق حماية حريات الأفراد. ويترتب على ذلك أن تلك السيادة ليست مطلقة ولكنها مقيدة بالحفاظ على حريات الأفراد وتحقيق مصالحهم، وأنها وحدة مستقلة عن أفرادها ولا تقبل التجزئة؛ لأنها الإرادة العامة لمجموع أفراد الشعب، والإرادة لا تقبل التجزئة، وهذه السيادة إما أن توجد كاملة دون قيد وإما ألا توجد؛ لأن معنى تقييد السيادة هدمها، ودستور الدولة إذا كان يتضمن قيودا على سلطانها فإن هذه القيود من وضع الدولة

---

<sup>(1)</sup> اعتبر هوبز (1588 – 1679) – وكان من أنصار الملكية المطلقة في إنجلترا؛ لأنه كان معلما للأمير شارل الذي أصبح فيما بعد الملك شارل الثاني، وكانت إنجلترا تعيش في تلك الفترة ما يشبه الثورة والحرب الأهلية – السيادة مستمدة من العقد الذي تم بين الأمة وبين الحاكم بحيث يتنازلون له عن جميع حقوقهم، ويخضعون لسلطانه المطلق، غير أن الحاكم الذي اختارته الجماعة ليس طرفا في العقد بل منفذا له، فيلزمهم ولا يلزم الحاكم، وأهم بهذا العقد قد نزلوا نهائيا عن السيادة إلى الحاكم. في حين جعل جان لوك (1632 – 1704) – وكان من أنصار الملكية المقيدة وليس المطلقة – الحاكم طرفا في العقد ويتحمل بعض الواجبات بحيث يكون عادلا يعمل لرعاية مصالح شعبه، وجعل الأفراد يتنازلون عن جزء من حقوقهم وحرياتهم وليس عن جميعها – كما عند هوبز – وإن أخل بشروط العقد يجوز فسخه وعزله. فالحاكم هنا يلتزم ومسؤول، وعند هوبز لا التزام ولا مسؤولية. الأنظمة السياسية المعاصرة، د. يحيى الجمل: ص 63-68. النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ص 188 – 190

<sup>(2)</sup> فيلسوف سويسري ( 28 يونيو 1712 – 2 يوليو 1778 ) ، ساعدت كتاباته وفلسفته في تشكيل الأحداث السياسية، التي أدت إلى قيام الثورة الفرنسية. حيث أثرت أعماله في التعليم والأدب والسياسة. ويكيبيديا الموسوعة الحرة.  
[http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AC%D8%A7%D9%86\\_%D8%AC%D8%A7%D9%83\\_%D8%B1%D9%88%D8%B3%D9%88](http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AC%D8%A7%D9%86_%D8%AC%D8%A7%D9%83_%D8%B1%D9%88%D8%B3%D9%88)

وتستطيع الأمة تغييرها في أي وقت، ومن ثم فلا تعتبر قيوداً بالمعنى الصحيح، كما أنها لا تقبل التنازل عنها ولا تتقدم وإنما هي دائمة خالدة مركزة ومستقرة في الشعب. (2)

### النتائج المترتبة على انتقال السيادة للأمة:

ترتب علي انتقال السيادة للأمة نفس النتائج التي ترتبت على نظرية سيادة الملك، مع اختلاف

#### شخص صاحب السيادة:

- فإذا كان التشريع في نظرية سيادة الملك عبارة عن إرادة الملك الخاصة، وكان مصدر السيادة هو الحق الإلهي، فإن التشريع وكذلك مصدر السيادة في ظل نظرية سيادة الأمة أصبح عبارة عن إرادة الأفراد أو الإرادة العامة للأمة.

- وإذا كانت سلطة الملك غير محدودة في تنظيم المجتمع في ظل النظريات الثيوقراطية، فإن تلك السلطة غير المحدودة انتقلت إلى الأمة.

- وإذا كان الملك لا يستمد حقه في السيادة من الدولة أو من التنظيم القانوني، بل كان حقا أصيلا له بناء على الحق الإلهي، فإن الأمة طبقاً لمبدأ سيادة الأمة هي السيد الذي يملك السلطة العليا، وهي لا تستمد هذا الحق بناء على تنظيم قانوني في الدولة، ولكن بناء على حق سابق على الدولة، وعلى كل تنظيم دستوري فيها. (3)

### ثانياً- تقدير نظرية سيادة الأمة

يرى بعض الفقه عدم الحاجة إلى نظرية السيادة - وبخاصة نظرية سيادة الأمة - في العصر الحديث؛ وذلك لزوال الظروف التاريخية التي أدت إلى استنباط هذه النظرية فلم يعد في عصرنا ملوك يقولون أنهم يستمدون سلطاتهم وسيادتهم من الله - أي بناء على النظريات الدينية مثل نظرية التفويض الإلهي - وانتقلت السيادة من الحكام إلى الأمم وأصبح الحكام مجرد ممثلين للأمة. (4)

بالإضافة إلى ذلك فمبدأ سيادة الأمة لا يمنع الاستبداد، بل قد يكون خطراً على الحرية.

وأما أنه لا يمنع الاستبداد لأن السيادة هي تلك السلطة العليا التي لا تعرف فيما تنظم من علاقات سلطة عليا أخرى معادلة أو منافسة لها، فصاحب السيادة يحق له أن يفرض إرادته على الآخرين، وسلطته

(1) الأنظمة السياسية المعاصرة، د. يحيى الجمل: ص 69-71

(2) النظم السياسية، د. محمد كامل ليلة، ص 187 - 194

(3) القانون الدستوري، د. عبد الفتاح ساير داير، ص 60 - 61.

(4) مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، د. عبد الحميد متولي: ص 175-176

مطلقة لا تعرف حدودا أو قيودا، ويستوي في ذلك أن يكون صاحب السيادة ملكا أو رئيسا أو حتى حزب الأغلبية، حيث إن تلك الأغلبية التي تقوم بالحكم في البلاد الديمقراطية تخضع غالبا للزعيم واحد أو لعدد قليل من الزعماء، ولا يعبر القانون عن إرادة أغلبية النواب بل عن إرادة الزعيم.

وأما أنه قد يكون خطرا على الحرية؛ لأن مبدأ سيادة الأمة ينزع بأصحابه إلى اعتبار إرادة الأمة إرادة مشروعة بذاتها، أي إلى اعتبار أنها تمثل دائما الحق والعدل وأنها دائما مشروعة نظرا لمصدرها. فكل عمل أو قانون صادر عن الأمة يعد - من الناحية القانونية - مطابقا لقواعد العدل والحق ولا يجوز مناقشته، وذلك من الناحية العملية الواقعية يؤدي بالشعب - أو بالأحرى بممثلي الشعب الذين يتكلمون باسم الشعب - إلى الاستبداد، فبضعة أفراد - وهم الحكام - هم الذين سينتفعون بتلك العصمة عن الخطأ التي يسبغها ذلك المبدأ. (1)

- وما يوجه أيضا إلى نظرية سيادة الأمة أنها متناقضة؛ لأنها تدعي أن أفراد الجماعة أبرموا عقدا فيما بينهم أنشأ الجماعة والسلطة، ومعنى ذلك أن هذه الجماعة لم يكن لها وجود قبل إبرام العقد، على الرغم من أن الجماعة هي التي تعاقدت وهذا يعني وجودها قبل وجود التعاقد. (2) واعتبار الأمة وحدة مستقلة عن أفرادها المكونين لها يؤدي إلى عدم الاستقرار والاضطراب لوجود شخصين معنويين - هما الأمة والدولة - يتنازعان السيادة، وإجابة البعض عن ذلك بأن الأمة هي بذاتها الدولة، تؤدي في نهاية الأمر إلى أن الدولة هي صاحبة السيادة، والمراد هو تحديد صاحب الفعلي للسيادة في الدولة (3)

وعلى الرغم من هذا النقد اللاذع يذهب بعض أهل الفقه إلى أن هذا النقد ينصب على التطبيق أكثر منه على مضمون النظرية، فقد قامت تلك النظرية - كما سبق - لنقل السيادة من الحاكم إلى الأمة وللقضاء على النظريات التي تؤيد السلطان المطلق وما يترتب عليه من استبداد، والحاكم إذ يمارس سيادة الأمة لا يكون مطلق السلطان ولكنه وكيل عن الأمة يعمل لصالحها، وفي حدود الهدف من سيادتها، فكيف توصف تلك النظرية بأنها تؤدي إلى نظم استبدادية. وعملية تقييد الاقتراع قد تقتضيه الأوضاع والمصالح داخل الدولة بناء على ظروف معينة، والنظرية لا تؤدي حتما إلى الاقتراع المقيد، ومما يحسب لنظرية

(1) مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، د. عبد الحميد متولي: ص 177 - 181

(2) النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ص 195 - 196

(3) النظم السياسية، د. ثروت بدوي، ص 41. النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ص 208.

سيادة الأمة أنها تؤدي إلى حفظ وحدة الأمة وترجيح الصالح العام على الطائفية يجعلها النائب في البرلمان ممثلاً للأمة عاملاً للمصلحة العامة. (1)

وأما ما قيل عن عدم الحاجة إلى نظرية سيادة الأمة في عصرنا، فيرى البعض أنه قول يخالف الواقع لوجود الحكومات المستبدة في كثير من دول العالم، فيظل مبدأ سيادة الأمة سلاحاً من أسلحة الشعوب لمقاومة الظلم والاستبداد بهدف وضع قيود على هذه السلطات باعتبار أن الأمة هي مصدر السيادة. (2)

---

(1) النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ص 216 - 217. الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البناء، ص 173 - 175، ط/ دار الفكر العربي، 1994م.  
(2) الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البناء، ص 171.

## المبحث الثاني: موقف الفقه الإسلامي من نظرية السيادة

### تمهيد في بيان الفرق بين حقيقة السلطة في الإسلام وبين نظرية السيادة:

مر بنا الظروف التي نشأت فيها نظرية السيادة، والصراع الذي ثار بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية أو بين الملوك والباباوات على السلطة، والأهداف التي من أجلها صيغت نظرية السيادة. وقد انتصرت السلطة الزمنية انتصاراً حاسماً على السلطة الدينية ممثلة في البابا أو في الكنيسة الكاثوليكية التي حكمت وطغت في الحكم باسم الله، فركزت السلطة العليا باسم الله في يد البابا، وقصرت حق تفسير الكتاب المقدس عليه، وعلى أعضاء مجلسه من الطبقة الروحية الكبرى، وسوت في الاعتبار بين نص الكتاب المقدس وتفسير الكنيسة له، وجعلت الاعتراف بالخطأ وصكوك الغفران من رسوم العبادة، وغير ذلك من مظاهر الطغيان والقتل والاعتداء على الحريات باسم الله وعلى يد رجال الدين.<sup>(1)</sup> ثم انتصرت الثورة الفرنسية التي ترتب عليها أن ظهرت نظرية العقد الاجتماعي أو نظرية سيادة الأمة التي يتنازل فيها الأفراد عن جميع حقوقهم للدولة أو بعبارة أخرى يتنازلون عنها لمجموعهم كله باعتبارهم كيانا جماعيا يضمهم جميعا.

وهي نظرية - كما يرى بعض أهل العلم - تدخل الفرد الحر في دائرة من الاستعباد لا انفكاك عنها، الاستعباد الأول يأتيه من نظرتة للحياة الدنيا بدون اعتداد بالآخرة بعدها، فيقدس مكتسباته المادية ويجعل الاستمتاع بها قيمة تعلو على ما عداها من القيم، وهو لكي يحافظ عليها على استعداد أن يتنازل عن إرادته وحقوقه وحرية الدولة لتحميه بأجهزتها وإجراءاتها، وهنا يأتي البعد الثاني للاستعباد؛ لأن الدولة تركب من هذه الحقوق والحريات المتنازل عنها بناء سلطويا ضخما يحيط بالفرد إحاطة تامة، ويترتب على ذلك البعد الثالث للاستعباد بأنه لا يستطيع أن يخرج بسهولة عن سيطرة الدولة أو ينقلب عليها إن طغت، حتى ولو اعترف له نظريا بهذا الحق في الدستور.<sup>(2)</sup>

وهذا ما يدفعنا للتساؤل هل مرت نشأة السلطة في الإسلام بمثل الظروف السابقة، وهل

يحتاج المسلمون إلى نظرية العقد الاجتماعي أو نظرية سيادة الأمة؟

(1) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، د. محمد البهي، ص 249، ط/ مكتبة وهبة، الطبعة العاشرة.

(2) أصول الفكر السياسي في القرآن الكريم، د. التجاني عبد القادر حامد، ص 112-113، ط/ دار البشير للنشر والتوزيع، الأردن.

والجواب أن ظروف نشأة السلطة في الإسلام ليس لها أي شبه بالظروف التي نشأت فيها

نظرية السيادة السابقة:

- فالنظام الإسلامي بطبيعته لا يعرف وجود سلطتين منفصلتين أحدهما للأمر الدينية والأخرى للأمر الدنيوية ، وقد مارس الرسول ﷺ سلطات سياسية شاملة على المسلمين من تولية ولاية وتنظيم دولة وجهاد وعقد معاهدات وإقامة حدود بجانب مكانته كرسول يبلغ دعوة الله تعالى، بل ومارس العمل السياسي قبل الهجرة إلى المدينة سعيا منه ﷺ لإقامة الدولة، ويتبين ذلك في رحلاته المختلفة إلى القبائل يلتمس النصر والمنعة منهم، وفي أمره للمسلمين أن يهاجروا إلى الحبشة حتى يحميهم من الاضطهاد أو الفناء ، وفي بيعته ﷺ مع الأنصار بيعة العقبة الثانية قبل الهجرة وتهيئتهم بها للحرب مع الكفار، وغير ذلك من المواقف التي تؤكد أن دعوة محمد ﷺ ليست دعوة لعبادة الله تعالى في المساجد فقط، وإنما تشمل كل الأمور الدينية والدنيوية على السواء، وهو ما وعاه كفار قريش من أول لحظة، وحاربوه أشد ما يكون الحرب حفاظا على سلطاتهم وسلطاتهم واستعلائهم واستغلالهم لغيرهم من البشر.

ولذلك فالإسلام ينفرد عن أي دين آخر بأنه لا يعني بشؤون الآخرة فقط ، وإنما يعني أيضا بشؤون الدنيا ، وينظم حياة المسلمين، فالتلازم حتمي بين الشريعة والدولة، فإنه لا يخفى على أحد أن هناك الكثير من الآيات والأحاديث التي لا تتعلق بالعبادات ولا بالأخلاق، ولكنها تتعلق بالمعاملات المالية المختلفة مثل البيع والإجارة والشركة والمضاربة وغيرها من العقود والتصرفات ، وتتعلق بتنظيم الجانب الاقتصادي والمالي في الدولة ومواردها ومصارفها من الزكاة والفيء والغنيمة والخراج ونحوها، وما حرم الله تعالى في هذا المجال من الربا والاحتكار وغيرها، وتتعلق بتنظيم العقوبات الشرعية والعقوبات التعزيرية، وتتعلق بأحكام المرافعات والإثبات من إجراءات التقاضي والدعوى والشهادة وغيرها، فضلا عن الأحكام المتعلقة أساسا بنظام الحكم وعلاقة الحاكم بالمحكومين وحقوق الأفراد وحررياتهم والعلاقات الدولية والحرب والسلام والمعاهدة... ، وهو بذلك ينظم العلاقة بين الخالق والمخلوق تنظيما شاملا لا يقتصر فقط على الشعائر التعبدية من صلاة وصيام وزكاة وحج، بل يشمل جميع حياة الإنسان، وجميع مراحل تلك الحياة، ويشمل الفرد والأسرة والجماعة الإسلامية، ويشمل جميع العصور والأزمنة، ويشمل جميع الأمم والأجناس والشعوب، قال تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) [الطور: 56] وقال ﷺ (قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) [الأنعام: 162] .

- ومن الواضح أن كثيرا من الواجبات الشرعية والفرائض في الإسلام يتوقف وجودها على وجود الدولة، مثل تحكيم الشريعة والجهاد في سبيل الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيرها، وما لا يتم

الواجب إلا به فهو واجب<sup>(1)</sup>، والفصل بين الشريعة والدولة يعد هدمًا لكل هذه الواجبات، وتعطيلاً لكل هذه الفرائض.

- وليس في الإسلام رجال دين يستمدون قدسية من الله تعالى ويشرعون أحكاماً أو قوانين كما يشاءون، فمصدر جميع الأحكام التشريعية هو الله تعالى، ومهمة المجتهد في الدولة الإسلامية تنحصر في الكشف عن الحكم الشرعي، واستنباط الحكم من صريح النص أو من دلالاته، وليس له الحق في إنشاء الأحكام، وذلك خلافاً لما كان عليه رجال الدين في أوروبا في العصور الوسطى عندما كانوا يشرعون الأحكام والقوانين حسب أهوائهم وشهواتهم.

- وبالتالي لم يكن يوجد ما يسمى بالسلطة الدينية أو السلطة الزمنية أو الدنيوية، كما كان في الغرب، ولذلك حدث الصراع عندهم بين الكنيسة والملوك، والذي انتهى إلى أن تقيم الكنيسة مملكتها على الأرواح وتختص بشؤون العقيدة والعبادة، ويقوم الملوك بمملكتهم على سائر شؤون الحياة الأخرى، وإنما جاء محمد ﷺ بدين جديد، وبشريعة شاملة كاملة جامعة للمبادئ العامة للتشريع في جميع نواحي الحياة، وهي وحي من لدن خبير حكيم، وكان لا بد لهذا الدين العظيم ولهذه الشريعة العظيمة من دولة إسلامية تحقق للمسلمين العزة والمنعة وتمكنهم من إقامة الإسلام عقيدة وشريعة.

قال تعالى: { الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ } [الحج: 41].

- فعدم وجود مرجعية دينية قد يكون له ما يبرره في الغرب؛ نظراً لأن المسيحية لا تملك تشريعاً مفصلاً لشؤون الحياة وتركت من البداية للإمبراطورية الرومانية التحكم في سائر التشريعات والقوانين، بالإضافة إلى أن الكنيسة مارست باسم المسيحية صنوفاً من الطغيان والقتل والقهر وكبت الحريات واضطهاد الفكر، حتى أغرقت أوروبا في الدماء والخرافات والاستبداد، ولذلك نجحت التجربة عندهم بعد هذا الفصل، وعاشوا حياة أفضل، وعلى العكس تماماً فإن ارتباط الدولة بالدين أو المرجعية الإسلامية للدولة عندنا كانت سبباً لوجود أعظم حضارة في التاريخ، وإنشاء أعظم أمة على وجه الإطلاق، وهو أبعد ما يكون عن الكهانة وإدعاء الحكم بالتفويض والحق الإلهي؛ لمنافاة ذلك لبديهيات الإسلام، ولم يجر غياب هذه المرجعية إلا البلاء والشقاء والضعف والهوان كما هو حادث الآن.<sup>(2)</sup>

<sup>(1)</sup> انظر هذه القاعدة في: القواعد والفوائد الأصولية وما يتبعها من الأحكام الفرعية: ابن اللحام، علاء الدين أبو الحسن علي بن عباس الحنبلي ص: 130، ط/ المكتبة العصرية. أيضاً الإجماع: علي السبكي 1/ 109. القواعد الفقهية: علي أحمد الندوي ص 345، ط/ دار القلم دمشق.

<sup>(2)</sup> راجع إن شئت لمزيد من التفاصيل في هذا الموضوع: قضية تطبيق الشريعة، د. صلاح الصاوي، ص: 56-61، ط/ موقع الدكتور على الانترنت. فصل الدين عن الدولة، إسماعيل الكيلاني، ص: 75 وما بعدها، رسالة ماجستير من الأزهر

وإليك مجمل مذاهب العلماء في تحديد مصدر السلطة في الدولة الإسلامية، ثم تحقيق الأسباب التي دفعتهم إلى هذه الأقوال، ثم بيان القول الحق الواضح الذي لا يمكن أن يخالفه أي مسلم يشهد أنه لا إله إلا الله محمد رسول الله.

## المطلب الأول: المذاهب المختلفة في تحديد صاحب السيادة في الدولة الإسلامية

المذهب الأول: مصدر السيادة هو الأمة

يرى أنصار هذا المذهب <sup>(1)</sup> أن السيادة للأمة الإسلامية واستدلوا على ذلك بالآتي:

أولا الكتاب الكريم

قال ﷻ: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى) [البقرة: 178]

وقال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ) [النساء: 135]

وقال عز وجل: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَبِيبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ) [المائدة: 87] وغير ذلك من الآيات التي جاء الخطاب فيها إلى المؤمنين أو إلى الأمة الإسلامية كلها.

### وجه الدلالة من الآيات السابقة

أن توجيه الخطاب إلى الأمة جميعها يدل على أنها تحمل مسؤولية إقامة الدين وشرائعه ورعاية المصالح العامة، مما يعني أنها مصدر سلطة الحكم مقابل ما تحمل من المسؤولية الكبرى، <sup>(2)</sup> وما هذا إلا لأنها صاحبة الحق في تنفيذ الأوامر والرقابة على القائمين بها، وهذا يبين مظهر السيادة والسلطان، فأهل الحل والعقد

---

الشريف، ط/ المكتب الإسلامي، الثانية، 1407هـ. الخصائص العامة للإسلام، د. يوسف القرضاوي، ص 95-114، ط/ مكتبة وهبة، السادسة. الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، د. محمد البهي، ص 196 وما بعدها. الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، د. فتحي عبد الكريم، ص 139. مفاهيم ينبغي أن تصحح، الأستاذ محمد قطب، ص 174 ط/ دار الشروق، الثامنة، 1415هـ.

<sup>(1)</sup> نظام الحكم في الإسلام د. محمد يوسف مرسي، ص 101، ط/ دار الفكر العربي. الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، د. فتحي عبد الكريم، ص 186-187. موسوعة العقاد الإسلامية، الديمقراطية في الإسلام، ص 728. السياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف، ص 59-60، ط/ مؤسسة الرسالة، بيروت. النظريات السياسية الإسلامية، محمد ضياء الدين الرئيس، ص 216، ط/ مكتبة دار التراث، 1976م. حقيقة الإسلام وأصول الحكم، الشيخ محمد نجيت المطيعي، ص 23-24، المطبعة السلفية، القاهرة، 1344هـ.

<sup>(2)</sup> نظام الحكم في الإسلام د. محمد يوسف مرسي، ص 101. الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، د. فتحي عبد الكريم، ص 186-187.



هم مصدر القوانين كلها بلا استثناء، بشرط ألا يكون من هؤلاء قرار أو رأي يعارض نصاً محكماً من كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ. (1)

قال تعالى: (فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ) [آل عمران: 159]

وقال عز وجل: (وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ) [الشورى: 38]

ووجه الدلالة من الآيتين السابقتين

أن الأمة صاحبة السيادة؛ لأن الشريعة أوجبت على الحكام الرجوع للأمة لاستشارتها في الأمور الهامة، وهذا الالتزام ناتج عن أن الأمة هي التي اختارتهم، وأنهم يستمدون سلطتهم منها ممثلة في أولي الحل والعقد، وللأمة كذلك عزلهم لسبب يوجب (2).

فالسيادة في الدولة الإسلامية تستند إلى إرادة الأمة التي تعمل في نطاق الشريعة الغراء، وتعتبر السيادة مبررة ومشروعة على هذا الأساس. (3)

---

(1) نظام الحكم في الإسلام د. محمد يوسف مرسى، ص 100، ويقول الأستاذ العقاد: " وإذا قال العلماء: إن الأمة هي مصدر السيادة، فلا تعارض بين هذا القول، وبين القول بأن القرآن الكريم والسنة النبوية هي مصدر التشريع، فإن الأمة هي التي تفهم الكتاب والسنة، وتعمل بمهما، وتنظر في أحوالها لترى مواضع التطبيق، ومواضع الوقف والتعديل، وتقر الإمام على ما يأمر به من أحكام أو تأباه. " موسوعة العقاد الإسلامية، الديمقراطية في الإسلام، ص 728.

(2) السياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف، ص 59 - 60. وفي نفس المعنى الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، د. فتحي عبد الكريم، ص 188. وقال د. فؤاد العطار " يتولى الخليفة سلطته نيابة عن الأمة صاحبة السيادة، ما دامت هي التي فوضته في ممارسة السلطة نيابة عنها، والعقد هنا عقد رضائي صحيح أبرم بين طرفيه بالاختيار والإرادة الحرة يحدد حقوق والتزامات الطرفين " النظم السياسية والقانون الدستوري، ط/ دار النهضة العربية، 118 - 119، وقال د. محمد ضياء الدين الرئيس: " لما كان كل عقد يتم بإيجاب وقبول، فمن هو الموجب لعقد الإمامة؟ أو من هو المنشئ له وصاحب المصلحة في إيجادها؟. . . الموجب الأول أو الطرف الأول لعقد الإمامة هو الأمة. . . والإمامة هي نيابة أو وكالة عن الأمة، فمعنى ذلك - إذا أردنا أن نستعمل لغة القوانين الدستورية الحديثة - أن الأمة من الوجهة السياسية العملية هي مصدر السلطات، وأن كل ما يصدر عن الإمام من سلطات أو ولايات، فمرجعه الأول إرادتها. النظريات السياسية الإسلامية، محمد ضياء الدين الرئيس، ص 216. ويقول الشيخ محمد نجيت المطيعي - عند رده على زعم الشيخ علي عبد الرازق أن علماء الإسلام أهملوا عن عمد ذكر مصدر قوة الخليفة - أن مصدر تلك القوة هي الأمة الإسلامية ممثلة في أهل الحل والعقد التي بايعته على التصرف في أمورها الدينية والدنيوية على وفق ما جاء في كتاب الله ﷻ وسنة رسوله ﷺ. حقيقة الإسلام وأصول الحكم ص 23 - 24، المطبعة السلفية.

(3) النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ص 205

## ثانيا- السنة النبوية الشريفة

عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " سَأَلْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ لَا يَجْمَعَ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ فَأَعْطَانِيهَا " (1)

ووجه الدلالة من الحديث:

أن السيادة للأمة بناء على أن الأمة إذا اجتمعت على رأي كان هو الحق، وكان واجبا الأخذ به، لأنه صدر ممن له حق السيادة. (2)

### مناقشة الرأي السابق

**أولا: القول بأن السيادة للأمة بناء على أن الأمة إذا اجتمعت على رأي كان هو الحق لأنه صدر ممن له حق السيادة، وبناء على أن القرآن يتوجه غالبا في الأمور العامة إلى المؤمنين أي إلى الأمة الإسلامية، مما يعني أن الأمة هي التي تحمل مسؤولية إقامة الدين وشرائه (3)، قول مردود لما يأتي:**

لأنه يشترط لانعقاد الإجماع عند جمهور الأصوليين أن يكون له مستند، أي دليل قد اعتمد عليه المجمعون، وهذا الدليل قد يكون قرآنا أو سنة أو غيرها من الأدلة المتفق عليها أو المختلف فيها، ولم يقع شرعا أن انعقد إجماع الأمة على أمر بدون مستند (4).

**وكذلك فإن توجيه الخطاب إلى الأمة جميعها لا يدل على أنها مصدر سلطة الحكم، ولكن يدل على أن حق ممارسة السيادة يرتبط بالأمة أولا قبل أن يرتبط بالفرد أي أن الخلافة هي مهمة الأمة الإسلامية بأكملها وأن الخليفة هو نائب أو وكيل عنها، أي أن الأمة تمارس سلطة الحكم في حدود السيادة الإلهية، وأما سلطة أهل الحل والعقد فهي لا تزيد عن استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية، قال صلى الله عليه وسلم: (وَلَوْ زِدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ) [النساء: 83]، وليس من سلطتهم التشريع أساسا، وهو مظهر السيادة، وفهم أهل الحل والعقد للكتاب والسنة، والعمل بهما، والنظر في أحوال أو واقع الأمة لمعرفة مواضع تطبيق النصوص ومواضع الوقف وغير ذلك، مقيد كله بالقانون الذي بينه الله ورسوله صلى الله عليه وسلم.**

(1) مسند أحمد، 6/ 396، ح 27267، واللفظ له، قال الشيخ الأرنؤوط: صحيح لغيره. سنن الدارمي، 1/ 42، 54، ط/ دار الكتاب العربي، الأولى، قال حسين سليم أسد: في إسناده علتان. سنن ابن ماجه 2/ 1303، ح 3950، ط/ دار الفكر، بيروت. . سنن الترمذي 4/ 466، ح 2167، ط/ دار إحياء التراث العربي، وصححه الشيخ الألباني . المستدرک على الصحيحين للحاكم، 1/ 200، ح 393، ط/ دار الكتب العلمية.

(2) نظام الحكم في الإسلام، د. محمد يوسف مرسى، ص 100

(3) راجع على سبيل المثال: الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، د. فتحي عبد الكريم، ص 186 – 188.

(4) راجع في مستند الإجماع، بحوث في أصول الفقه، د. عبد الفتاح الشيخ، ص 272 – 273، 1986م.

ثانيا: القول بأن السيادة للأمة؛ بناء على أن الأمة هي التي تختار الخليفة<sup>(1)</sup>، ولأنها صاحبة الحق في تنفيذ الأوامر، والرقابة على القائمين بها<sup>(2)</sup>، قول مردود أيضا؛ لأن السيادة تتمثل في سلطة الأمر والنهي العليا وهي لله تعالى، وهي سلطة عليا لا يسمو عليها شيء، ولا تتمثل في سلطة اختيار الخليفة، ولأن صاحب السيادة ليس صاحب الحق في تنفيذ الأوامر، وليس صاحب الحق في الرقابة على تنفيذ الأوامر، ولكن صاحب السيادة هو صاحب الحق في إصدار الأوامر.

ثالثا: القول بأن السيادة تستند إلى إرادة الأمة، التي تعمل في نطاق الشريعة<sup>(3)</sup>، قول مردود أيضا لأن سيادة الأمة هنا مقيدة بقيود أعلى منها، ومن خصائص السيادة أنها مطلقة وأصيلة لا تستمد أصلها من سلطة أخرى، وعليها لا يسمو عليها شيء<sup>(4)</sup>.

### كلمة حق في أصحاب المذهب السابق

- مبدأ السيادة يتناول موضوعا واحدا من جانبيين مختلفين، وهو من صاحب السيادة، ومن له أن يمارسها<sup>(5)</sup>، وبناء على ذلك اختلف مقصود العلماء في بيان السيادة، فمن رجال القانون من يعبر عن السيادة بالمعاني السابق ذكرها وهو أن السيادة سلطة مطلقة عليا لا يسمو عليها شيء، ولا تخضع لأحد، ولكن تسمو فوق الجميع، وتفرض نفسها على الجميع، وأنها سلطة أصيلة أي لا تستمد أصلها من سلطة أخرى، وغير ذلك مما مر بنا، ومنهم من يعبر عن السيادة بأنها مصدر شرعية الحكام، وأنهم وكلاء الأمة، حيث إنها هي التي توليهم وتعزهم، أو سند الحكم الذي يجعل سلطان الحكم حقا، ولا يجعله غصبا. أي أن اختيار الحكام يتم وفق إرادة الشعب. واستعار بعض علماء الشريعة هذه المصطلحات عند حديثهم في الفقه السياسي الإسلامي عن بعض الأمور الدستورية أو السياسية للدولة الإسلامية مثل ما مر بنا من قولهم أن مصدر السيادة هو الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد. . ، أو أن المسلمين هم أول أمة قالت بأن الأمة هي مصدر السلطات. .

- والذي أراه أن الكثيرين من أصحاب الرأي السابق لم يقصدوا من قولهم أن السيادة في الدولة الإسلامية مصدرها الأمة إلا أن من حقها تعيين الحاكم ومراقبته وعزله، وأن الحاكم في الدولة الإسلامية لا يستمد سلطته من الله تعالى كما يزعم البعض، بمعنى أن سلطة الأمة أعلى من سلطة الحكومة أو الحاكم فتقيد من سلطانه لحماية حقوق الشعب من الاستبداد والطغيان. وليس مرادهم بأن مصدر السيادة الأمة،

(1) حقيقة الإسلام وأصول الحكم، الشيخ محمد نجيب المطيعي، ص 23 - 24

(2) نظام الحكم في الإسلام، د. محمد يوسف مرسي، ص 100

(3) الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البناء، ص 188.

(4) في نفس المعنى: الحريات العامة، د. عبد الحكيم العيلي، ص 208-215، ط/ دار الفكر العربي، 1983م.

(5) موسوعة الفقه السياسي، الكتاب الأول، نظرية الدولة في الفقه السياسي الإسلامي، د. فؤاد النادي، ص 425/424.

المعنى القانوني السابق للسيادة. فهم يتحدثون عن له سلطة الحكم في الدولة الإسلامية، وليس عن هو صاحب السيادة فلا بد من التفرقة بين السيادة وبين سلطة الحكم، فالسيادة لله ﷻ وحده، وأما سلطة الحكم فهي من حقوق الأمة تمارسها في حدود السيادة. فمن الأهمية بمكان ألا ننقل عن بعض العلماء قولهم بأن الأمة هي مصدر السيادة في الدولة الإسلامية دون أن نبحت ما هو المراد بسيادة الأمة عندهم، أو بأسلوب آخر لا بد من تحرير المصطلحات قبل الخوض في هذا البحث المهم. فالخلاف لفظي وليس حقيقيا، لأن القائلين بسيادة الأمة ينظرون إلى من له سلطة الحكم في الدولة الإسلامية، والقائلين بأن السيادة في الدولة الإسلامية لله ﷻ ينظرون إلى من له نفس السيادة، وأنها لله تعالى. فجهة الخلاف بينهما منفكة، إذ لو نظر كل منهم إلى ما ينظر إليه الآخر، لقال بما يقوله الآخر. فالكل مجمع على ضرورة التقيد بأحكام الشريعة الإسلامية وعلى أن الحاكم يستمد سلطته من المسلمين باعتباره وكيلا عنهم، وليس نائبا عن الله تعالى.

وعلى الرغم من ذلك فسيادة الأمة في مسألة تعيين الحكام ومحاسبتهم وعزلهم أيضا مشروطة ومقيدة بما حده الله ﷻ في كتابه وسنة رسوله ﷺ.

- ونتيجة الخلط السابق نقراً كثيرا من المناقشات والردود، فعندما يقرر فريق من العلماء أن الأمة مصدر السلطات أو صاحبة السيادة بمعنى أن لها الحق في تولية الحاكم وعزله إذا تغير حاله. . . يرد عليه فريق آخر من العلماء من منطلق أن السيادة وحدة لا تتجزأ ومطلقة وأصيلة لا تستمد أصلها من سلطة أخرى وعليها لا يسمو عليها شيء، ولا تخضع لأحد، ولكن تسمو فوق الجميع، وتفرض نفسها على الجميع. ونظل ندور في حلقة مفرغة، ونترك من يجب علينا جميعا أن نقارعهم بالحجة والبرهان لكشف فساد منهجهم وتلبيسهم على الناس.

- وعلى الرغم من البيان السابق فأنا أرى أننا يجب أن نتعامل مع هذا المصطلح من نفس المنطلق أو المعنى الذي أراد به واضعوه. وبناء على ذلك فإننا نرفض القول أن الأمة هي مصدر السيادة في الدولة الإسلامية<sup>(1)</sup>؛ لأن البحث يدور حول من له الحق في إصدار الأوامر، ومن سلطته عليها لا يسمو عليها شيء، ولا تخضع لأحد، ولكن تسمو فوق الجميع، وتفرض نفسها على الجميع، ومن سلطته أصيلة أي لا تستمد أصلها من سلطة أخرى، ومن سلطته دائمة لا ترتبط بالحكام الذين يمارسونها، ومن يملك فرض إرادته على غيره، وتكون نافذة من تلقاء نفسها دون توقف على قبول المحكومين لها، ومن لا يوجد شيء يحد من صلاحياته في الحكم غير إرادته ومشيئته هو نفسه. . . ولا يدور البحث عن من له الحق في تولية

<sup>(1)</sup> وقد انتقد بعض أساتذة القانون - بحق - استخدام بعض علماء الشريعة لمصطلح السيادة على الرغم من عدم فهمهم لمضمونه. راجع إن شئت أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، د. عبد الحميد متولي، ص 248-249، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1985

الحاكم ومحاسبته وعزله، أو كيف تتحدد سلطات الخليفة وما هي اختصاصات أهل الحل والعقد وكيف يجب أن يكون كل ذلك وفق أحكام الشريعة، فلا يملك أي منهم أن يصدر قرارا يخالف نصا محكما من كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ.

- وبناء على ذلك فإننا لا نؤيد القول بأن مصدر السيادة في الدولة هو الأمة لما للفظ السيادة من مقتضيات معينة ومفاهيم ومعان محددة، مما يؤدي إلى الوصول إلى نتائج ما أراها كل من نقلنا عنهم هذا المذهب، وبالتالي حدوث عدم الفهم والوقوع في التناقض.

وأما من يقصد بأن السيادة في الدولة الإسلامية للأمة بمعناها القانوني السابق، فلا يخفى أن قوله يتعارض مع مفهوم وذاتية الدولة الإسلامية.

### المذهب الثاني: أن الله ﷻ هو مصدر السيادة ولكنه فوضها إلى الأمة<sup>(1)</sup>

واستدل أصحاب هذا الرأي بأن السيادة في الشريعة الإسلامية لله ﷻ وحده في الأصل، ولكن بما أن الله تعالى فوض للأمة سلطة التشريع؛ بأنه جعل إجماع الأمة شريعة ملزمة، وأعطى الأمة سلطة الرقابة على الحكام؛ بأن جعل الأمة تملك تولية الحاكم وعزله، فإنه يجب القول أنه فوض السيادة إلى الشعب<sup>(2)</sup> والحقيقة أن السيادة لله ﷻ وحده. قال ﷺ: (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ) [الأعراف: 54]، أما ما فوضه الله تعالى للأمة فهو ممارسة السلطة قال تعالى: (يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ) [ص: 26]، إذ لو كان الأمر تفويضا للأمة في السيادة لاستطاعت بمقتضى هذا التفويض أن تعدل في أحكام الكتاب والسنة؛ وذلك لأن مقتضى التفويض أن يقوم المفوض إليه بعمل يدخل أصلا في اختصاص المفوض، ومن سماته ألا يكون عمل المفوض إليه باسم المفوض ولحسابه - كالوكالة والنيابة - وإنما يعمل المفوض إليه وكأنه صاحب اختصاص أصيل فينسب إليه ما يصدر عنه<sup>(3)</sup>، ولا يخفى عدم جواز ذلك، وكذلك فإن القول بأن الله ﷻ فوض السيادة إلى الأمة في حدود الكتاب والسنة، مردود أيضا لأن

(1) فقه الخلافة، د. عبد الرزاق السنهوري، ص 68-69، ط/ مؤسسة الرسالة، الأولى، 1422هـ.

(2) يقول د. السنهوري أن السيادة في الدولة الإسلامية بمعنى السلطة غير المحدودة لا يملكها أحد من البشر، فكل سلطة إنسانية محدودة بالحدود التي فرضها الله؛ لأن السيادة بمعنى السلطة المطلقة هي لله وحده صاحب السيادة العليا ومالك الملك. . . ولكنه تعالى لم يتركنا بغير مرشد بعد وفاة الرسول ﷺ، واستخلفنا في الأرض بأن اعتبر إرادة الأمة مستمدة من إرادة الله تعالى، وجعل إجماع الأمة شريعة ملزمة. . . ، فالسيادة في الإسلام لا يملكها فرد مهما تكن مكانته. . . وإنما هي لله التقدير الذي فوضها للأمة في مجموعها. فقه الخلافة، د. عبد الرزاق السنهوري، ص 68-69.

(3) الحاكم و أصول الحكم في النظام الإسلامي السياسي و الاقتصادي و الاجتماعي، د. صبحي عبده سعيد، ص 71، دار الفكر العربي، 1985م.

تلك السيادة هي سيادة مقيدة بقيود أعلى منها، ومحدودة بحدود تحكمها، والسيادة الحقيقية هي السيادة المطلقة التي لا تحد ولا تقيد. (1)

### المذهب الثالث: السيادة المزدوجة

يرى أصحاب هذا الرأي أن الأمة والشريعة معا هما صاحب السيادة (2). ويعبر آخرون بأسلوب آخر فيقولون أن السيادة لها جانبان، الأول السيادة الحقيقية وهي لله ﷻ سيد الكون، والثاني السيادة السياسية وهي للشعب (3). واستند هذا الرأي إلى أن التشريع في الإسلام يقوم على مبادئ ثلاثة، منها اثنان لا يتغيران، وهما القرآن الكريم والحديث الشريف، والثالث وهو تفسير المبدئين الأولين حسب مقتضيات الأحوال، وبناء على ذلك فإنه من الخطأ أن نقول أن الشرع لا يتغير. (4) وفي حين استند بعض أصحاب هذا الرأي إلى أنه في مجال النصوص القطعية، فليس لأحد من المسلمين رأي معتبر؛ لأن الله ﷻ هو الذي أنزل هذا النص وهو سبحانه أعلم بما ينفعنا، وأما إذا لم يكن هناك نص في المسألة أو وجد النص ولكنه يحتمل التأويل لأكثر من وجه فالعمل يكون برأي جمهور المسلمين. (5)

(1) الحريات العامة، د. . عبد الحكيم حسن العيلي، ص 215

(2) يقول د. ضياء الدين الرئيس: " ليس الحاكم هو صاحب السيادة لأن الإسلام ليس أوتوقراطية، ولا رجال الدين أو الآلهة لأنه ليس نوموقراطية، ولا الأمة وحدها لأنه ليس ديمقراطية بمعناها الضيق، وإنما الجواب الصحيح أن السيادة فيه مزدوجة، فالسيد أمران مجتمعان ينبغي أن يظلا متلازمين، ولا يتصور قيام الدولة وبقاؤها إلا بوجود هذا التلازم، هذان الأمران هما الأمة + القانون أو شريعة الإسلام. " النظريات السياسية الإسلامية، ص 340. ويقول أيضا د. محمود عاطف البنا: أساس سلطة الدولة في الإسلام أساس مزدوج: إرادة الأمة والحكم بما أنزل الله. الوسيط في النظم السياسية ص 81 ط/ دار الفكر العربي

(3) رسالة باكستان، د. اشتياق حسين قريش، نقلا عن الأستاذ العقاد، موسوعة الأستاذ العقاد الإسلامية، الديمقراطية في الإسلام، ص 727 - 728.

(4) رسالة باكستان، د. اشتياق حسين قريش، نقلا عن الأستاذ العقاد، موسوعة الأستاذ العقاد الإسلامية، الديمقراطية في الإسلام، ص 727، وقد تابع الأستاذ العقاد هذا الرأي وأيده حيث قال: " إن القول بأن الأمة هي مصدر السيادة في الإسلام لا يبنى عليه أنها قد تتحول عن دينها في احتمال قريب أو بعيد. . . فلا تعارض بين القول بأن الأمة هي مصدر السيادة وبين القول بأن القرآن الكريم والسنة النبوية هما مصدر التشريع، فإن الأمة هي التي تفهم الكتاب والسنة، وتعمل بهما، وتنظر في أحوالها لترى مواضع الوقف والتعديل. " موسوعة الأستاذ العقاد الإسلامية، الديمقراطية في الإسلام، ص 728.

(5) راجع أصحاب هذا الرأي في نظرية الدولة في الفقه السياسي الإسلامي، د. فؤاد النادي ص 412

## ويناقد الرأي السابق من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: هذا القول يعارض ما اتفق عليه فقهاء القانون من أن السيادة وحدة لا تتجزأ، بالإضافة إلى أن هناك سؤالاً يطرح نفسه، وهو لمن تكون الغلبة إذا ما اختلف صاحبها السيادة؟

الوجه الثاني: النظر إلى سلطة الشعب السياسية يجب أن يكون تابعا أو من خلال النظر في القانون الإلهي الذي ينظم تلك السلطة أساسا، فعلى سبيل المثال لا يجوز لجميع أفراد الشعب سن قانون يتعارض مع أي نص من نصوص الكتاب أو السنة، وكذلك لا يتم اختيار الحاكم وعزله تبعا لقانون سنه الشعب، بل تبعا للضوابط التي استنبطها علماء الإسلام من الكتاب والسنة. (1)

الوجه الثالث: لا علاقة بين مبدأ السيادة وبين اجتهاد بعض المجتهدين للتوصل إلى حكم الشرع في مسألة ليس فيها نص واضح، فإنه من المعروف أن كلمة التشريع في الفقه الإسلامي تطلق ويراد بها معنيين، أحدهما إيجاد شرع مبتدأ، وثانيهما بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة، ومن الواضح أن التشريع بالمعنى الأول يرجع إلى الله ﷻ، فهو تعالى ابتداء شرعا بما أنزله في قرآنه، وما أقر عليه رسوله ﷺ، وأما التشريع بالمعنى الثاني، وهو بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة، فهذا تولاه - بعد رسول الله ﷺ - خلفاؤه من علماء الصحابة ومن جاء بعدهم من علماء التابعين وتابعيهم، وهؤلاء لم يشرعوا أحكاما مبتدأة، وإنما استمدوا الأحكام من نصوص القرآن أو السنة، وما نصبه الشارع من الأدلة، وما قدره من القواعد العامة. (2)

وبناء على ذلك فإن صاحب السيادة هو من يملك إيجاد شرع مبتدأ، أو هو المشرع الأعلى في الدولة الإسلامية، وهو الله ﷻ ولم يفوض الله تعالى تشريع الأحكام لأحد من عباده، وأما سلطة من يقوم بوضع القوانين والتشريعات التفصيلية لمبادئ وأحكام الشرع الإسلامي، أو ترجيح الأحكام في المسائل التي تعالجها نصوص شرعية ظنية، أو لوضع الحلول الملائمة للأمور المستحدثة فهي محصورة في أمرين:

الأول فهم نصوص الكتاب والسنة، وبيان الأحكام التي تدل عليها.

الثاني: قياس ما لا نص فيه على ما فيه نص، واستنباط حكمه إن صح القياس بواسطة الاجتهاد وتخريج العلة وتحقيقها، أو الاستعانة بالقواعد العامة التي أتت بها الشريعة، ومن الواضح أن هذه السلطة

(1) رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، د. محمد رأفت عثمان، ط/ دار الكتاب الجامعي، ص 385 - 386.

(2) السلطات الثلاث في الإسلام، الشيخ عبد الوهاب خلاف، بحث في مجلة القانون والاقتصاد بعدد إبريل سنة 1937 ص 565 - 567. وتبعه د. محمد رأفت عثمان، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص 369-371. السلطات الثلاث في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي، د. سليمان الطماوي ص:332، ط/ دار الفكر العربي، الرابعة، 1979.

ترجع في النهاية إلى الله ﷻ أيضاً<sup>(1)</sup>، فلا معنى لتقسيم السيادة على الأمة والشعب، أو للقول بأن للسيادة جانبان: السيادة الحقيقية وهي لله سيد الكون، والثاني السيادة السياسية وهي للشعب.

وإذا لم تسلم - بالطبع - المذاهب السابقة جميعاً من النقض، ولم يمكن التوفيق بينها وبين مصدر السلطة في الدولة الإسلامية طبقاً لمفهوم وطبيعة وذاتية النظام الإسلامي فإن القول الوحيد المقبول هو أن السيادة في الدولة الإسلامية هي لله ﷻ، وهو ما سنزيده بيانا وتوضيحا في السطور القادمة إن شاء الله تعالى.

---

(1) التشريع الإسلامي بمعنى سن الأحكام وإنشائها (المعنى الأول السابق بيانه في المتن) لم يكن إلا في حياة الرسول ﷺ عن طريق الوحي - قرآنا وسنة - وأما اجتهاده ﷺ فمرده أيضا الوحي؛ لأنه لا يقر على خطأ، ففي حياته ﷺ وضعت القواعد الكلية، وأنشئت الأحكام، وبين مجملها، وقيد مطلقها، وخصص عامها، ونسخ ما شاء الله أن ينسخ منها، ونص على علة ما شرع جزئيا ليأخذ حكم الكلي، وبالجملة فقد أحكمت قواعد الشريعة، وأقيمت أسسها، وكملت أصولها قال تعالى: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا) [ المائدة: 3]. وأما ما كان بعد وفاته مما ثبت باجتهاد الصحابة والتابعين (وهو المعنى الثاني) فليس تشريعا، وإنما هو توسيع في تطبيق القواعد الكلية، وتطبيقها على الحوادث الكلية المتجددة، واستنباط للأحكام بفهمها والقياس عليها فيما لم يرد فيه نص.

- فالاجتهاد بمعنى بذل الفقيه الوسع واستفراغه الجهد في استنباط الحكم الشرعي من الأدلة الشرعية بدأ في عصر التنزيل، من الصحابة في الحالات التي صعب عليهم فيها الرجوع إلى النبي ﷺ لأي سبب، ثم سألوه ﷺ عنها بعد ذلك، واتسع نطاقه في العصور التالية حسبما اقتضته الحاجة وتطلبته مصلحة الأمة؛ وذلك لأن بذل الجهد في استنباط الحكم الشرعي من الأدلة التي اعتبرها الشرع، وهي الكتاب والسنة، يقع على وجوه: وهي أخذ الحكم من ظواهر النصوص، وأخذ الحكم من معقول النص عن طريق القياس، وأخيرا أن تنزل الوقائع على القواعد العامة المأخوذة من الأدلة المتفرقة في القرآن والسنة وهو ما يقع تحت اسم الاستحسان والمصالح المرسله وسد الذرائع، وستتم دراسة هذه الأدلة أو المصادر بالتفصيل لاحقا إن شاء الله تعالى. انظر التوجيه التشريعي في الإسلام، من بحوث مؤتمرات مجمع البحوث الإسلامية، الجزء الثالث سنة 1392هـ 1972م . بحث بعنوان نشأة الفقه الاجتهادي وتطوره لفضيلة الشيخ محمد علي ص 113-116. وفي نفس المعنى الإسلام والمدنية الحديثة، أبو الأعلى المودودي، ص 45، ط/ الدار السعودية للنشر والتوزيع، الأولى، 1379هـ.



## المذهب الرابع: السيادة في الدولة الإسلامية لله ﷻ (1)

تمهيد:

يجب أن نوقن وندرك جميعاً أن الإنسان على الأرض وفقاً للمفهوم الإسلامي مخلوق مستخلف من أجل غاية وهدف، ولذلك عليه أن يلتزم المهمة التي خلق من أجلها، وأن يسلك الهدف المرسوم له في الحياة وفق السنن والقواعد التي شرعت له.

فلا يجوز للإنسان أن يسلك من سبيل التشريع كيفما يشاء؛ لأنه ليس صاحب الأمر والسلطة العليا التي لا تعادلها سلطة أخرى، وإنما هو صاحب حق في سلطة، محكومة بسلطة التشريع الأعلى الصادرة عن الله تعالى، باعتباره سبحانه صاحب الأمر على خلقه، قال ﷻ: {ألا له الخلق والأمر}.

وبناء على ذلك فإن المختار لتعريف السيادة أنها: السلطة العليا المطلقة، التي تفردت وحدها بالحق في إنشاء الخطاب الملزم، المتعلق بالحكم على الأشياء والأفعال. (2)

فهي التي تملك جعل الفعل واجباً أو محرماً أو مباحاً، وهي التي تملك جعل الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً. (3)

---

(1) رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، د. محمد رأفت عثمان، ص 386. نظرية الدولة في الفقه السياسي الإسلامي، د. فؤاد النادي ص 428. الحريات العامة، د. عبد الحكيم العيلي، ص 206. **في ظلال القرآن لسيد قطب، 1990/4، ط/ دار الشروق، القاهرة.** نظرية السيادة وأثرها في شرعية الأنظمة الوضعية، د. صلاح الصاوي، ص: 11، ط/ موقع الدكتور صلاح على الإنترنت. الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي، د. صبحي عبده سعيد، ط/ دار الفكر العربي، القاهرة، ص 72.

(2) قواعد نظام الحكم في الإسلام للخالدي، ص: 240، نقلاً عن نظرية السيادة وأثرها في شرعية الأنظمة الوضعية، د. صلاح الصاوي، ص: 10.

(3) خطاب الشرع قسمان: أحدهما: خطاب التكليف بالأمر والنهي والإباحة: ومتعلقه الأحكام الخمسة: الوجوب، والتحريم والندب، والكراهة والإباحة، ومع أن أصل هذه اللفظة أن لا تطلق إلا على التحريم والوجوب لأنها مشتقة من الكلفة، والكلفة لم توجد إلا فيهما لأجل الحمل على الفعل أو الترك خوف العقاب، وأما ما عداهما فالمكلف في سعة لعدم المؤاخذه فلا كلفة حينئذ، غير أنهم يتوسعون في إطلاق اللفظ على الجميع تغليبا للبعض على البعض، وأما خطاب الوضع فهو خطاب بنصب الأسباب كالزوال ورؤية الهلال ونصب الشروط كالحول في الزكاة والطهارة في الصلاة ونصب الموانع كالحيض مانع من الصلاة والقتل مانع من الميراث، وعلامة خطاب الوضع أنه إما ألا يكون في قدرة المكلف أصلاً كزوال الشمس والنقاء من الحيض، ولا يؤمر به كالنصاب للزكاة، وأما خطاب التكليف فهو في قدرة المكلف ويؤمر به فعلاً الوضع للصلاة. أنوار البروق في أنوار الفروق، القرافي، 292/1، ط/ دار الكتب العلمية، 1998م. لاحظ أيضاً: شرح الكوكب المنير لابن النجار، 1/ 342. التجبير شرح التحرير، أبو الحسن علاء الدين المرادوي، 2/ 810، ط/ مكتبة الرشد، السعودية، 2000م. مذكرة أصول الفقه للشنقيطي، ص: 48-49، ط/ مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.

مما سبق يتبين الفرق بين مجتمعات تقيم حكمها بمعزل عن الإسلام، ومجتمعات تقيم نظمها وحكمها وفق الالتزام بدين الله الإسلام، فمن الطبيعي في الأنظمة الأولى أن تثور فيها قضية السيادة ولمن تكون؟ وأما في المجتمعات الثانية فإنه ينبغي ألا تثور هذه المسألة بأي صورة أو وجه من الوجوه؛ لأن صاحب الحق في السيادة فيها معلوم، فما جاء الإسلام إلا لينفي عن البشر سلطة الأمر العليا، ويجعلها حقا خالصا لله تعالى، ومن ثم فأيا كان صاحب الحق في السلطة في الإسلام، فإنه ليس صاحب حق أصيل، وإنما هو وكيل، ولأنه كذلك فهو لا يملك سلطة الأمر العليا أي الحق في السيادة، ولو أعطي حق مباشرة مظاهرها بأمر صاحب التشريع الأعلى. (1)

### المطلب الثاني: بعض الأدلة على أن السيادة في الدولة الإسلامية لله تعالى

إليك بعض الأدلة من القرآن والسنة النبوية والقياس التي تؤكد أن السيادة والسلطة العليا المطلقة في الدولة الإسلامية لله تعالى، وأن الله ﷻ صاحب التشريع الذي ينظم سلوك الأمة حكاما ومحكومين:

#### أولا- القرآن الكريم

قال تعالى: { اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ } [ الأعراف:

[3

وجه الدلالة: أمر الله ﷻ جميع خلقه بإتباع ما أنزل إليهم لأنه خالقهم ومدبر أمورهم والمشرع لهم الحلال والحرام والعبادة والأحكام، ونهى عن أن يتخذوا غيره أولياء يطيعونهم في معصية الله تعالى (2)، وتدل الآية على ترك إتباع الآراء مع وجود النص. (3)

وقال ﷻ: (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ) [الأعراف: 54]

تدل الآية السابقة أن من نازع الله ﷻ في صفة الأمر كمن نازعه في صفة الخلق، ومن رفض الله ﷻ أمرا وهاديا، كمن رفضه مبدعا وخالقا. (4)

وقال ﷻ: (إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ) [يوسف: 40]

(1) الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي، د. صبحي عبده سعيد، ص 71/70.

(2) معالم التنزيل أو تفسير البغوي 3/ 213. ط/ دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة.

(3) الجامع لأحكام القرآن أو جامع البيان لأحكام القرآن المشهور بتفسير القرطبي، 7/ 161، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية.

(4) المواجهة بين الإسلام والعلمانية، دراسة علمية حول مناظرة مصر بين الدولة الدينية والمدنية، د. محمد عمارة، هامش ص 118، 1992م.

وضع الله ﷻ أن الحكم له تعالى وحده ومقصود عليه سبحانه بحكم ألوهيته<sup>(1)</sup>، إذ الحاكمة من خصائص الألوهية، ومن ادعى الحق فيها فقد نازع الله سبحانه أولى خصائص ألوهيته سواء ادعى هذا الحق فرد، أو طبقة، أو حزب. أو هيئة، أو أمة، أو الناس جميعاً في صورة منظمة عالمية<sup>(2)</sup>، ولهذا فهو تعالى الذي له الحق وحده في التشريع المطلق لعباده، وله حق الطاعة المطلقة، فاعتقاد وحدانية الله ﷻ في حاكميته هو الأصل الذي يقوم عليه توحيدته في عبادته وطاعته. . . ، فمن لم يثبت هذا الأصل الإيماني العظيم – أي توحيد الله المطلق في حاكميته وإفراده بها – لم يسلم له توحيد الله في عبادته وطاعته، إذ العبادة والطاعة لله ﷻ لا تعرف إلا عن طريق حكم الله وشرعه.<sup>(3)</sup>

وقال تعالى: { ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ \* إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ } [ الجاثية: 18-19 ]  
وقال ﷻ أيضاً: { فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ } [ القصص: 50 ]

وجه الدلالة من الآيتين: أن الله ﷻ قسم الأمر إلى اثنين لا ثالث لهما، إما إتباع الشريعة والاستجابة لما جاء به الرسول ﷺ، وإما إتباع الهوى والضلالة لمن أعرض عن الاستجابة للرسول ﷺ.<sup>(4)</sup>  
وقال تعالى: { أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا } [ النساء: 60 ]  
وجه الدلالة: أن من يتحاكم إلى غير ما أنزل الله، وما جاء به رسوله ﷺ، فقد حكم الطاغوت، وتحاكم إليه، وطاقوت كل قوم من يتحاكمون إليه غير الله ورسوله أو يعبدونه من دون الله أو يتبعونه على غير بصيرة من الله أو يطيعونه فيما لا يعلمون أنه طاعة الله<sup>(5)</sup>، فالإيمان بالله ﷻ يتنافى مع الاحتكام لغير كلام الله ﷻ أو إثارة حكم غير الله ﷻ على حكمه وحكم رسوله ﷺ.<sup>(6)</sup>

(1) الألوهية: العبادة، وهي مشتقة من كلمة "إله" بمعنى المعبود المطاع، أي المألوه، ولا يكون إلهاً حتى يكون معبوداً، وحتى يكون لعباده خالقاً ورازقاً ومُدبِّراً وعليه مقتدرًا، فمن لم يكن كذلك فليس بإله، وإن عُبد ظلماً. لسان العرب 13/ 467.

(2) في ظلال القرآن لسيد قطب، 4/ 1990، ط/ دار الشروق، القاهرة.

(3) الحرية أو الطوفان، دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي ومراحل التاريخية، د. حاكم المطيري، ص 66، ط/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الأولى، 2003م.

(4) التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي للمستشار عبد القادر عودة 1/ 225-226، ط/ دار الكتاب العربي، بيروت.

(5) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، 1/ 50.

(6) تفسير المنار، محمد رشيد رضا، 5/ 182، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م. التفسير الوسيط للزحيلي 338/1، ط/ دار الفكر، دمشق، 1422 هـ.

وقال ﷺ: { فَلَا وَرَيْكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا }

وجه الدلالة من الآية السابقة

لم يكتف الله تعالى بتحكيم شرعه في الأرض، ولكن لابد كذلك من حصول الرضا الكامل والتسليم المطلق وانسراح الصدر والاطمئنان لحكمه سبحانه<sup>(1)</sup>، ولا يجوز لأحد كائنا من كان أن يعقب على حكمه أو يقدم بين يديه تعالى بقول أو اعتراض، قال ﷺ: { وَاللَّهُ وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ } [الرعد: 41]، و قال تعالى: { وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ } [الأحزاب: 36]

وقال تعالى: { وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ }

وجه الدلالة: هؤلاء يقولون لا إله إلا الله محمد رسول الله (وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ)، بل ويزعمون أنهم مطيعون لله ورسوله، ولكن الله ينفي إيمانهم ( وما أولئك بالمؤمنين ) وسبب نفي إيمانهم أنهم إذا دعوا على تحكيم الشريعة يعرضون إلا إذا كان تطبيقها يتوافق مع مصالحهم الذاتية.<sup>(2)</sup>

وقال ﷺ: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ } [ النساء: 59]

تدل الآية السابقة أن طاعة أولي الأمر لا تجب لهم استقلالاً، وإنما تجب ضمن طاعة الله ﷻ وطاعة الرسول ﷺ، وفي حدود تلك الطاعة، فأمر الله تعالى بطاعته وطاعة رسوله، وإعادة فعل الطاعة عند ذكر الرسول يبين أن طاعته تجب استقلالاً، سواء كان أمره في القرآن أم لا، وحذف فعل الطاعة عند ذكر أولي الأمر دليل على أن طاعتهم إنما تجب في حدود طاعة الله ﷻ وطاعة رسوله ﷺ<sup>(3)</sup>، وجعل التحاكم إلى شريعته، وتحليل ما أحله وتحريم ما حرمه، شرط الإيمان.

(1) أقسم الله تعالى قسماً مؤكداً بربوبيته لرسوله ﷺ أنه لا يصح الإيمان إلا بثلاثة أمور:

الأول: أن يكون التحاكم في كل نزاع إلى رسول الله ﷺ.

الثاني: أن تنشرح الصدور بحكمه، ولا يكون في النفوس حرج وضيق منه.

الثالث: أن يحصل التسليم بقبول ما حكم به وتنفيذه بدون توان أو انحراف. شرح ثلاثة الأصول للعثيمين، ص 157، ط/ دار الثريا للنشر، الرابعة، 1424 هـ.

(2) حول تطبيق الشريعة محمد قطب ص 36، ط/ مكتبة السنة، الثانية.

(3) إعلام الموقعين لابن القيم 1/ 48.

قال تعالى: { وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ } [ لقمان: 25 ]  
 وقال تعالى: { وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ } [ العنكبوت: 61 ]

وقال تعالى: { وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ } [ الزحرف: 87 ]  
 تدل الآيات السابقة أن التوحيد <sup>(1)</sup> يتعدى مجرد الإقرار بأن الله ﷻ هو الخالق الرازق المدبر الذي بيده ملكوت كل شيء؛ وذلك لأن الأسئلة السابقة كلها موجهة إلى أهل الجاهلية الأولى، وهي تبين أنهم لم يكونوا ينكرون وجود الله ﷻ، ويقولون أنه ﷻ الخالق، بل ويعترفون بنفاذ مشيئة الله تعالى في كونه وتبديره لأمر هذا الكون قال ﷻ: { سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ } [ الأنعام: 148 ]، وقال سبحانه: { وَمَنْ يُدْبِرِ الْأُمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ } [ يونس: 31 ]؛ والله تعالى لم يرسل لهم الرسل لحثهم على اعتقاد شيء هم مقرون به أساسا، ولكن الله ﷻ أرسل الرسل ليبينوا لهم أن عبادتهم يجب أن توجه إلى الله ﷻ وحده وكذلك أن ينظموا حياتهم وتعاملاتهم طبقا لمنهاج ربهم العليم الخبير، فلا يجرمون شيئا أحله الله ﷻ ولا يحلون شيئا حرمه الله تعالى. <sup>(2)</sup>

<sup>(1)</sup> ذكر أهل العلم أنواع التوحيد فقالوا هي توحيد الله تعالى في الربوبية والألوهية والأسماء والصفات  
 أما توحيد الربوبية فيعني أن نوحده الله تعالى في أفعاله، وهو الإقرار بأن الله تعالى رب كل شيء ومالكة وخالقه ورازقه، وأنه المحي المميت النافع الضار، قال تعالى: { قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ . . . فَأَنَّى تَصْرَفُونَ } [ يونس: 31-32 ]، وهذا في الغالب أثبتته أكثر الخلق.  
 وأما توحيد الألوهية فيعني أن نوحده الله تعالى في أفعالنا، وهو أفراد الله تعالى بجميع أنواع العبادة والخضوع والطاعة، ونفي ذلك عن كل ما سوى الله تعالى، فلا نشرك مع الله تعالى أحدا في أفعالنا وقرباننا، قال تعالى: { قُلْ إِنْ صَلَاتِي . . . المسلمین } [ الأنعام 162-163 ]، والعبادة مفهوم شامل يستوعب كل ما يحبه الله ويرضاه من الأفعال والأقوال والأعمال، وهذا أنكره أكثر الخلق، ولم يثبتته إلا أتباع الرسل.  
 وأما توحيد الله تعالى في الصفات فيعني الاعتقاد الجازم بأن الله تعالى يتصف بجميع صفات الكمال، ومنزه عن جميع صفات النقص، وأنه منفرد عن جميع الكائنات وذلك بإثبات ما أثبتته سبحانه لنفسه أو أثبتته له رسله من الأسماء والصفات الواردة في الكتاب والسنة من غير تحريف ألفاظها أو معانيها ولا تعطيلها بنفيها أو نفي بعضها عن الله تعالى ولا تكييفها بتحديد كنهها وإثبات كيفية معينة لها ولا تشبيهها بصفات المخلوقين، وهذا أثبتته أهل السنة والجماعة، وحرفه غيرهم. إعانة المستفيد بشرح كتاب التوحيد، صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، 1/23-24، ط / مؤسسة الرسالة. تفسير أضواء البيان للشنقيطي، 3/17-19، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995م. العقيدة الإسلامية كما جاء بها القرآن الكريم، أبو زهرة، ص: 20-21، ط/ الأمانة العامة لمجمع البحوث الإسلامية، 1969م.  
<sup>(2)</sup> انظر: العقيدة الإسلامية كما جاء بها القرآن الكريم، أبو زهرة، ص: 64. شرح العقيدة الواسطية، محمد بن خليل الهراس، ص: 266، ط/ دار المهجرة للنشر والتوزيع، الثالثة، 1415هـ. تفسير أضواء البيان للشنقيطي 3/19.

ولذلك فإنه لا يصح أن يكون هناك فصل بين العقيدة الكامنة في ضمير الفرد والشريعة التي تحكم حياته؛ لأن هذه الشريعة لا تقوم إلا على أساس العقيدة؛ كما أن هذه العقيدة عندما توجد في الضمير، تبذل كل جهدها لتظهر في الحياة في صورة شريعة<sup>(1)</sup>، فتحكيم الشريعة من لوازم الإيمان ومقتضى الإسلام، والعقيدة أصل وركن وأساس، والشريعة فرع وشرط إيمان<sup>(2)</sup>، وبدون الشريعة تصبح العقيدة ميتة لا أثر لها في حياة الناس والمجتمعات، وتصبح النظم التي تحكم الحياة على غير أساس من الهدي الرباني أو العقيدة معرضة لمؤثرات الهوى والشبهات<sup>(3)</sup>.

يقول الشيخ شلتوت<sup>(4)</sup>: "وعليه فمن آمن بالعقيدة وألغى الشريعة، أو أخذ بالشريعة وأهدر العقيدة، لا يكون مسلماً عند الله، ولا سالكا في حكم الإسلام سبيل النجاة".<sup>(5)</sup>

وقال تعالى: { وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتِكَ } [

الأعراف: 127]

ويدل قول الملاء لفرعون: { وَيَذَرَكَ وَآلِهَتِكَ } في الآية السابقة أن فرعون لم يكن يدعي الألوهية، بمعنى أنه خالق هذا الكون ومدبره، أو أن له سلطانا في عالم الأسباب الكونية، وإنما كان يدعي الألوهية على شعبه المستذل، بمعنى أنه هو حاكم هذا الشعب بشريعته وقانونه، وأنه بإرادته وأمره تمضي الشؤون وتقضى الأمور، وأنهم خاضعون لما يريد بهم، لا يعصون له أمراً، ولا ينقضون له شرعا. ، فأى ناس تلقوا التشريع من بشر وأطاعوه، فقد عبدوه.<sup>(6)</sup>

قال تعالى: { فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ } [ المائدة: 48]

وقال وَجَلَّ: (وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ) [النحل: 116].

<sup>(1)</sup> دراسات إسلامية للأستاذ سيد قطب ص 73، ط/ دار الشروق، 2002م.

<sup>(2)</sup> التدرج في التشريع والتطبيق في الشريعة الإسلامية، د. محمد مصطفى الزحيلي، ص 25-26، ط/ اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، الكويت، 2000م.

<sup>(3)</sup> النظرية العامة للشريعة الإسلامية، جمال الدين عطية، ص 11، الطبعة الأولى.

<sup>(4)</sup> ولد الشيخ محمود شلتوت بمحافظة البحيرة 1893م، وعين شيخاً للأزهر سنة 1958م حتى 1963م، وكان أول حامل للقب الإمام الأكبر، ومن مؤلفاته فقه القرآن والسنة، مقارنة المذاهب، القرآن والقتال، الإسلام عقيدة وشريعة، ويسألونك (مجموعة فتاوي).

<sup>(5)</sup> الإسلام عقيدة وشريعة، الشيخ شلتوت، ص: 11، ط/ دار الشروق، الثامنة عشرة، 1421 هـ.

<sup>(6)</sup> في ظلال القرآن، سيد قطب، 3/ 1353.

وقال سبحانه: (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ) [ المائدة: 44 ] وقال تعالى: (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ) [ المائدة: 45 ]، وقال عز وجل: (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ) [ المائدة: 47 ]

وغير ذلك من الآيات التي تؤكد بكل وضوح أن الله تعالى هو الخالق وهو أيضا الحاكم والامر، وأنه لا حق لأحد في التحليل والتحریم غير الله تعالى، أنه لا يجوز لرئيس الدولة ولا لجميع أفراد الشعب أن يسنوا قانونا يخالف ما أراه الله لعباده، فلا شرع إلا ما شرعه الله تعالى، ولا حرام إلا ما حرمه ﷻ، ولا حلال إلا ما أحله عز وجل، وأن طاعة الحاكم أو غيره مرتبطة بطاعتهم لله تعالى، فإذا خالفوا أوامر الله تعالى، فلا سمع لهم ولا طاعة، وأن الإيمان بالله وبكتابه يقضي بالتحاكم إلى قانون الله تعالى وشريعته.

ويعلق الدكتور صوفي أبو طالب<sup>(1)</sup> على الآيات السابقة بقوله: ". ذلك أن المسلمين ملتزمون بتطبيق الشريعة الإسلامية نزولا على أحكام الآيات القرآنية التي تصف من لا يحكمون بما أنزل الله بالكفر أو الظلم أو الفسق. ." <sup>(2)</sup>

#### ثانيا- السنة النبوية الشريفة

عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: " أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَفِي عُنُقِي صَلِيبٌ مِنْ ذَهَبٍ فَقَالَ: يَا عَدِيُّ اطْرَحْ هَذَا الْوَتْنَ مِنْ عُنُقِكَ فَطَرَحْتُهُ، فَأَنْتَهَيْتُ إِلَيْهِ وَهُوَ يَقْرَأُ سُورَةَ بَرَاءَةٍ فَقَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ { اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ } [التوبة: 31] حَتَّى فَرَعَّ مِنْهَا فَقُلْتُ: إِنَّا لَسْنَا نَعْبُدُهُمْ فَقَالَ: أَلَيْسَ يُحَرِّمُونَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ فَتَحَرَّمُونَهُ وَيُحَلِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَتَسْتَحِلُّونَهُ، قُلْتُ: بَلَى، قَالَ: فَتِلْكَ عِبَادَتُهُمْ " . <sup>(3)</sup>

وجه الدلالة من الحديث

أن عدي بن حاتم كان يظن أن العبادة تقتصر على التنسك والدعاء والسجود والركوع، ولكن وضع له الرسول ﷺ أن طاعة الأحرار والرهبان في تحليل ما حرم الله ﷻ، وتحريم ما أحل الله تعالى، عبادة لهم،

<sup>(1)</sup> رئيس مجلس الشعب المصري الأسبق، ورئيس جامعة القاهرة في الفترة من 1975 إلى 1978. وشغل منصب رئيس الجمهورية بصفة مؤقتة عقب اغتيال الرئيس أنور السادات لمدة ثمانية أيام خلال الفترة من 6 إلى 14 أكتوبر 1981 .

<sup>(2)</sup> انظر تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، د. صوفي حسن أبو طالب، ص: 5، ط/ دار النهضة العربية، الرابعة، 1995م.

<sup>(3)</sup> سنن الترمذي 5/ 278، ح 3095، وحسنه الشيخ الألباني في أحكامه على جامع الترمذي، وكذلك حسنه في غاية المرام في تخریج أحاديث الحلال والحرام، ح 6. المعجم الكبير للطبراني، 17/ 92، ح 218، ط/ مكتبة الزهراء، الموصل، الثانية. سنن الكبرى للبيهقي، 10/ 116، ح 20137، ط/ مكتبة دار الباز، مكة المكرمة.

ولو أمرهم أن يعبدوهم من دون الله بمعنى السجود والركوع، ما أطاعوهم، ولكن أمرهم فجعلوا حلال الله حرامه، وحرامه حلاله فأطاعوهم، فكانت تلك الربوبية<sup>(1)</sup>، وهي تشمل التشريع فيما يصادم النصوص الصحيحة الصريحة كالقوانين التي تقر المنكرات، أو تشيع الفواحش ما ظهر منها وما بطن، أو تعطل الفرائض المحتمة، أو تلغي العقوبات اللازمة، أو تتعدى حدود الله المعلومة.<sup>(2)</sup>

وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: أَقْبَلَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: يَا مَعْشَرَ الْمُهَاجِرِينَ خَمْسٌ إِذَا ابْتُلِيتُمْ بِهِنَّ وَأَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ تُدْرِكُوهُنَّ... وَمَا لَمْ تَحْكُمْ أَمَّتْهُنَّ بِكِتَابِ اللَّهِ وَيَتَخَيَّرُوا مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَّا جَعَلَ اللَّهُ بَأْسَهُمْ بَيْنَهُمْ.<sup>(3)</sup>

ووجه الدلالة من الحديث: أن الرسول ﷺ يبين عقوبة من العقوبات التي تحيق بالأمة نتيجة هجرها شرع الله تعالى.

### ثالثا: القياس

قال ﷺ: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (1) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ } [ الحجرات: 1-2 ]

فيذا كان رفع أصواتهم فوق صوته ﷺ فقط قد يكون سببا لحبوط أعمالهم، فكيف بتقدم الآراء والعقول والأذواق والسياسات على ما جاء به ﷺ ورفعها عليه؟ أليس هذا أولى أن يكون محبطا للأعمال<sup>(4)</sup>، وكيف بمن نبذ شريعته بالكلية واتهمها بعدم الصلاحية، أليس هذا أولى لحبوط الأعمال.<sup>(5)</sup>

(1) مجموع الفتاوى لابن تيمية 7 / 67، ط/ دار الوفاء، الثالثة، 2005م.

(2) انظر بحث الدين والسياسة للشيخ القرضاوي، ص: 140، مقدم إلى الأمانة العامة للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، الدورة السادسة عشرة في أوائل الشهر السابع تموز أو يوليو 2006م، ندوة حول (الفقه السياسي للأقليات المسلمة في أوروبا).  
[http://www.qaradawi.net/site/topics/static.asp?cu\\_no=2&lng=0&template\\_id=254&temp\\_type=42&parent\\_id=12](http://www.qaradawi.net/site/topics/static.asp?cu_no=2&lng=0&template_id=254&temp_type=42&parent_id=12)

(3) سنن ابن ماجه 2/1332، ح4019، وحسنه الشيخ الألباني في أحكامه على سنن ابن ماجه وكذلك في سلسلة الأحاديث الصحيحة، ح 106. شعب الإيمان للبيهقي، 22/5، ح3042.

(4) إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم 51/1.

(5) المحاوره، مساجلة فكرية مع العلمانيين د. صلاح الصاوي، ص 30، طبعة موقع الدكتور صلاح على الانترنت.



## رابعاً: أقوال الفقهاء السابقين

قد اتفق علماء المسلمون قاطبة أنه لا حكم إلا لله<sup>(1)</sup>، وأنه ﷻ هو المعبود وهو السيد، ولذلك فهو ﷻ الشارع وهو الحاكم الأعلى للكون، ولا حاكم غيره تعالى، وإليك بعض أقوالهم:

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: " لله الخلق والأمر، فكما لا يخلق غيره لا يأمر غيره " (2)

ويقول الشوكاني: " أعلم انه لا خلاف في أن الحاكم الشرع " (3)

ويقول الشاطبي: خلق الله ﷻ العباد للتعبد له سبحانه، وللدخول تحت أمره ونهيه، والتعبد لله تعالى لا

يعني إلا الرجوع إلى الله في جميع الأحوال، والالتقياد إلى أحكامه على كل حال. (4)

**وخلاصة القول في هذه المسألة المهمة أن الله ﷻ خصائص لا يجوز إطلاقاً لأحد من خلقه أن**

**يشركه ﷻ فيها، وهي أمر يتعدى الإقرار بأن الله تعالى هو الخالق الرازق المدبر الذي بيده ملكوت كل**

**شيء، أو الاعتراف بالوهمية لله ﷻ وسلطانه وأمره في نظام الكون وفي عالم الآخرة (5)، ولكن القضية**

**الكبرى تكمن في الاعتراف بالوهمية لله ﷻ في أنظمة الأرض، من صاحب السلطة العليا التي ينبغي أن**

**يرجع إليها الناس في حياتهم الدنيا، وفي نظام مجتمعهم، وفي شكل حكمهم؟ أو من صاحب الحق في**

**التشريع؟**

وصاحب الحق في التشريع، أو من له الحق في تصريف حياة البشر في الأرض وفق إرادته هو من

خلقهم، فهو بلا شك الأعلّم بما يصلحهم ويصلح دنياهم، وهو كذلك من يملك تدبير معاشهم من طعام

وشراب وكساء، ويملك تدبير وسائل مقومات حياتهم من زواج ونسل ونوم وصحو وملكات وطاقات، وهو

(1) أصول الفقه للشيخ محمد الخضري ص: 33، ط/ المكتبة التجارية الكبرى، مصر.

(2) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 3/ 371.

(3) إرشاد الفحول للشوكاني، ص 28.

(4) الموافقات للشاطبي 2/ 169، بتصرف، ط/ دار المعرفة، بيروت.

(5) بين القرآن أن الإسلام لا يثبت بمجرد الإقرار بهذه المعاني قال تعالى: { قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ \*

سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ \* قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ \* سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ \* قُلْ مَنْ

بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ \* سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ \* بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِالْحَقِّ

وَأَنَّهُمْ لَكَذِبُونَ } [ المؤمنون: 84-90]. وقال عز وجل: { قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ

وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ \* فَذَلِكُمُ اللَّهُ

رَبُّكُمْ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ \* كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ {

[ يونس: 31-33 ]

أمر يتطلب تسخير قوى الكون وطاقاته وتحريك الشمس والقمر والأرض والرياح ومئات العوامل الأخرى وفق قوانين محكمة، وهو كذلك من يتحكم فيهم وجميعهم في قبضته، وهم أرادوا أو لم يريدوا، آمنوا أم كفروا، خاضعون لسلطانه المتمثل في النواميس التي تحكم حياتهم، وتحكم كل حركات الكون وتصرفاته من حولهم، فمن يملك الخلق والإنشاء، ومن يملك تدبير الأرزاق<sup>(1)</sup>، ومن يملك أمر هذا الكون بأكمله ويدبره بالنوانميس التي يختارها، وهو الله ﷻ، هو وحده الذي يملك تصريف حياة البشر ويملك أن يفرض عليهم أن يتحاكموا إلى شريعته هو<sup>(2)</sup>، والناس في شؤون حياتهم المختلفة لا يتجهون إلا إلى الخبير بها أو صانعها، وهم يقرون بأن الله تعالى هو خالقهم ومبدعهم وحده وهو خالق هذا الكون ومبدعه وحده، فما لهم لا يرجعون إليه وهو العالم بما صنع وأبدع<sup>(3)</sup>، وكذلك الحياة البشرية ما هي إلا ترس صغير في عجلة هذا الكون الكبير، وينبغي أن يحكمها تشريع يتمشى مع نواميس هذا الكون، وكل من عدا الله ﷻ قاصر عن الإحاطة بتلك النواميس بلا جدال.<sup>(4)</sup>

وعلى وضوح المعنى السابق، كما يقول الشاعر:

الشمس في كبد السماء محلّها . . وشعاعها في سائر الآفاق<sup>(5)</sup>

<sup>(1)</sup> وكلمة الرزق لا تقتصر على المال والطعام والشراب واللباس والسكن وهذا المتاع المادي، وإنما تشمل كل ما يُرزقه المرء من صحة وهناء وولد ومن توفيق للخير في الدنيا أو في الآخرة بنية أو بعمل أو عبادة، كما أنها لا تقتصر على صورة الرزق الفردي الذي يصل إلى إنسان بعينه، وإنما تتجاوز هذا المدلول إلى أصل الرزق العام من مصادره الكونية التي يسخرها الله تعالى للإنسان، ويعلمه كيف ينتفع بها. . . ، والبركة تكون دائما مع الصلاح، سواء مع قبض الرزق أو بسطه، والبركة شيء غير الكثرة، فقد تكون مع القليل وقد لا تكون مع الكثير، وإنما هي حسن المتاع بالرزق والطمأنينة واليسر والصلاح في الحياة، قال تعالى: { وَأَنْ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَيُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ } [هود: 3]، وقال جل شأنه: { وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ } [الأعراف: 96] وهكذا تصبح قضية الرزق حقيقة من حقائق العقيدة الإسلامية، تنشئ في إدراك المؤمن تصورا يتصل به بالله تعالى ربه، ويجعله شاكرا ذاكرا ليد الله عليه كلما بسط له في الرزق ووسع، وكلما قدر له في الرزق وضيق، ويجعله مطمئنا لا يخشى العباد على رزقه. . . راجع المراد بالرزق مقومات التصور الإسلامي، سيد قطب، ص 262 – 267.

<sup>(2)</sup> في هذا المعنى مقومات التصور الإسلامي للأستاذ سيد قطب، ص 143-146، ط/ دار الشروق.

<sup>(3)</sup> خصائص وأهداف النظام الاجتماعي في الإسلام، د. عبد المحسن بن عبد العزيز الصويغ، ص 3، كلية التربية، قسم الدراسات الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1426هـ.

<sup>(4)</sup> تفسير سورة الشورى للأستاذ سيد قطب ص 51، ط/ دار الشروق. أيضا راجع في نفس المعنى " لا إله إلا الله عقيدة وشريعة ومنهاج حياة، الأستاذ محمد قطب، ص 68 – 71، ط/ دار الشروق.

<sup>(5)</sup> البيت لأبي تمام، انظر التمثيل والمحاضرة للثعالبي، ص: 51.

يأبى البعض إلا أن يعطوا حق التشريع للإنسان، وهو مخلوق ضعيف، تغلبه شهوته أحياناً، ويحكمه هواه أحياناً، ويلزمه جهله بنفسه- كما سبق- في كل حين<sup>(1)</sup>.

---

<sup>(1)</sup> وقد أشار الله تعالى إلى جهل الإنسان بأمر نفسه ومستقبله ومصيره ومآلات أفعاله، وإلى تأثره بالشهوات وبالهوى والضعف، بحيث إنه لا يصلح لأن يتولى وضع منهج حياته، قال تعالى: { وَكَيِّنَّا أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (6) يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا } [الروم: 6-7]. وقال تعالى: { وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ } [لقمان: 34]. وقال سبحانه: { وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ } [البقرة: 216]. وقال تعالى: { إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى } [النجم: 23]. وغير هذه من الإشارات في القرآن كثير، وهي تحيي غالباً تعقيباً على التشريعات والتوجيهات التي يسنها الله تعالى لعباده، ويخبرهم معها أنهم لا يستطيعون أن يشرعوا لأنفسهم، وليست لديهم القدرات والاستعدادات الضرورية لوضع منهج حياتهم بأنفسهم. انظر الإسلام ومشكلات الحضارة للأستاذ سيد قطب ص 27 وما بعدها، ط/ دار الشروق.

## المطلب الثالث: بيان بعض الآثار والفوائد المترتبة على تطبيق الشريعة، وتحقق ضدها بتطبيق القوانين الوضعية.

الواقع أنني أرى أن استقصاء الآثار المترتبة على ربانية الشريعة، أو بيان الفرق بين الشريعة الربانية والقانون الوضعي، أو لماذا نطبق الشريعة؟ خطاب لا ينبغي أن يوجه ابتداءً إلى مسلمين؛ لأنه من مسلمات الانتماء إلى هذا الدين. . ، وعلى وجه العموم هذا حديث يطول جدا، ولا يوفيه حقه عشرات الدراسات المستقلة، وسأحاول بقدر الإمكان أن أشير بإيجاز إلى أهم هذه الآثار:

### 1. تحقيق العبودية الواجبة لله تعالى

الحكم بما أنزل الله ﷻ أولا وأخيرا إقرار بألوهية الله تعالى، ونفي لهذه الألوهية وخصائصها عن عداه سبحانه، وربانية الشريعة هي الطريق الوحيد الذي يتحرر فيه الإنسان من عبوديته لغيره من البشر، ويحقق عبوديته لله ﷻ، وفي كل النظم والمناهج الأخرى يتعبد الناس غيرهم من الناس. يقول الشاطبي: " . المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله إضرارا. . كما أن مقصد الشرع إقامة المصالح الدنيوية والأخروية على وجه كلي، ولا تنافي بين القصدين. " (1).

فلا يمكن أن تتحقق العبودية الواجبة لله تعالى، ولا يمكن أن يعد حكما بما أنزل الله تعالى، عندما يتخذ البشر لأنفسهم شرائع تشابه شريعة الله تعالى، أو حتى يتخذوا لأنفسهم شريعة الله تعالى بنصها، إذا هم نسبوها لأنفسهم، ولم يردوها لله ﷻ، ويطبقوها باسمه خضوعا لسلطانه واعترافا بألوهيته (2)، وذلك لأن الحكم بما أنزل الله تعالى عندئذ يكون نزولا عند إرادة الشعب ورغبته، وليس انصياعا وخضوعا لله تعالى ولسلطانه، بدليل لو أن الشعب أو الأكثرية بعد ذلك اختاروا عدم الحكم بهذه القوانين، فإنها تُستبدل بغيرها من القوانين الوضعية. (3)

### 2. أعظم ضامن من استبداد السلطين التنفيذية والتشريعية

ربانية الشريعة وخضوع الجميع لها، حكاما ومحكومين، من شأنه أن ينصب قانونا أعلى فوق القانون، ويحكم القائمين على إصدار القوانين مرجعية عليا منزهة عن الهوى، وخارج نطاق هيمنة الدولة، مما يشكل أعظم ضمانا تحمي الأمة من استبداد السلطين التشريعية والتنفيذية (4).

(1) الموافقات للشاطبي 2/ 168-169.

(2) حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليلة، ص 106، ط/ المركز الدولي للدراسات الإسلامية، لندن. الثانية، 1420 هـ.

(3) حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليلة ص 100.

(4) في هذا المعنى الإسلام والديمقراطية، فهمي هويدي، ص 113، ط/ مركز الأهرام للترجمة والنشر، الأولى، 1993.

فلا تملك أي قوة سواء كانت الأغلبية أو غيرها أن تعبت بحقوق الناس وحررياتهم؛ لأنها حقوق قررها الله وشريعته للبشر بمقتضى إنسانيتهم، وأما الاستناد إلى سيادة الأغلبية فمن الممكن أن يدفع الأنظمة إلى ابتكار وسائل يمصطنعون بها أغلبية يمارسون السلطة باسمها، ويتحكمون في حريات الناس وحقوقهم: فمن يسيطر على خزائن المال ووسائل الإعلام يمكنه أن يصنع لنفسه بالسلطة والمال شعبية زائفة، وينشئ حزبا يُمكنه من إدعاء تمثيل الأغلبية، ويسخره في السيطرة على أجهزة الإدارة والجيش والاقتصاد، وتكوين هيئات نيابية مستأنسة تضع الدساتير والقوانين، وبذلك تتحكم في حريات الأفراد وحقوقهم الإنسانية<sup>(1)</sup>.

فالحرية الكاملة من كل عبودية أرضية لن تكون إلا في ظل قيام الدولة على شريعة الدين وقانونه، ومادام جماعة من البشر، أيا كانوا يشرعون لجماعة من البشر، فلن تتحقق الكرامة المطلقة أو المساواة المطلقة أو المصالح المطلقة، وسيحس الحكام دائما أنهم أرباب؛ لأنهم الذين يضعون التشريعات، وسيظل القانون دائما في مصلحة طبقة دون طبقة، والحالة الوحيدة التي يخضع فيها الفرد للقانون وهو شاعر بعزته كاملة وحرية كاملة ومصالحته كاملة، هي حالة استمداد التشريع كله من شريعة الله ﷻ الذي لا مصلحة له في نصرة طبقة على طبقة ولا إخضاع طبقة لطبقة.<sup>(2)</sup>

### 3. قوة إلزام الشريعة وحسن التزام الأفراد والسلطات بها

ربانية الشريعة تجعلها أقوى إلزاما للفرد والمجتمع والسلطة؛ نظرا لصدورها من الله تعالى خالق البشر ومالكهم مجازيهم على أفعالهم، وذلك بخلاف التشريعات البشرية التي ليست لها هذه الصفة، وأما حسن الالتزام سواء أكان من قبل الأفراد أو من قبل السلطة فيرجع إلى ما لهذه الأنظمة والتشريعات المبنية على الوحي الإلهي من الهيبة والقداسة والاحترام، وهو ما تفتقر إلى مثله التشريعات البشرية، ولهذا فإن الأفراد والسلطة يعظمون هذه الأنظمة والتشريعات ليس فقط لأنها تنظم حياتهم وتحقق مصالحهم، وإنما لأنها جزء من عقيدتهم ودينهم، والمسلم غيور على دينه، حريص عليه، معظم له.<sup>(3)</sup>

### 4. اتصاف الأحكام الشرعية بالحل والحرمة

(1) في نفس المعنى: الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، د. توفيق الشاوي، ص99، ط/ الزهراء للإعلام العربي، الأولى.

(2) السلام العالمي، الأستاذ سيد قطب، ص65، ط/ دار الشروق.

(3) حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، الأساس الفكري والخصائص والنتائج، د. منير البيالي، ص41-42، ط/ الدليل

الإلكتروني للقانون العربي، الأردن، www. arablawinfo. com. أيضا [http://main.islamweb.net/newlibrary/display\\_umma](http://main.islamweb.net/newlibrary/display_umma).

php?lang=A&BabId=2&ChapterId=2&BookId=288&CatId=201&startno=0

ربانية الشريعة تجعل أحكامها وقوانينها مبنية على الحلال والحرام، وهو مبدأ أقوى أثراً وأكثر فاعلية من مبدأ الجائز والممنوع في الأنظمة البشرية؛ لأن وصف الشيء بالحل والحرم مرتبط بالجزاء الأخروي فيفضي إلى أقصى درجة من الطاعة والالتزام ظاهراً وباطناً من قبل الأفراد والسلطات الحاكمة. (1)

## 5. الطاعة الاختيارية والخضوع والانقياد التلقائي

تشريعات وقوانين الإسلام تفوز بثقة الشعب المؤمن بها المطمئن إلى حكمة الله تعالى (2)؛ ولذلك فإن لها في أنفس المسلمين من الاحترام والقبول والانقياد والطاعة ما لا يمكن أن تجده في نفوسهم لأي تشريع أرضي يضعه البشر بعضهم لبعض، فينبع تقيد المسلم السوي بأحكام الشريعة من إيمانه الداخلي ولو لم يكن عليه رقيب من البشر. (3)

فالمسلم يعتقد عندما يطيع هذا التشريع أنه يتعبد بذلك لله رب العالمين ويتقرب إليه سبحانه، ويعلم أن الله ﷻ يراقبه وأنه يعلم السر وأخفى وأنه محاسبه على أعماله صغيرها وكبيرها، وذلك خلافاً للتشريعات الوضعية التي يحتال أكثر الناس عليها (4)؛ لأنها موكولة إلى رقابة السلطات البشرية المحدودة الإطلاع، وهي تحكم فقط ظواهرهم وعلائقهم ولا تحكم سرائرهم وضمائرهم، (5) فضلاً عن أن أغلبها تشريعات لم تستمد من بيئتهم ومشاعرهم وتقاليدهم. . . والقانون ما لم يكن تلبية لروح الناس وحاجاتهم، فلن يخلصوا له ولن ينقادوا (6)، ولا ريب أن قيمة القانون تقيد بصلاحه أولاً، وبمقدار احترام الناس له ومدى سلطانه على نفوسهم وطاعتهم لأحكامه ثانياً. (7)

وإليك شيئاً من عجائب انقياد المسلمين الأوائل لأحكام الشريعة وما آل إليه الأمر عندما حكمنا أهواءنا وأعرضنا عن شريعة ربنا سبحانه وتعالى:

(1) حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، د. منير البيالي، ص 43.

(2) الشورى في ضوء القرآن والسنة، د. حسن ضياء الدين محمد عتر، ص 17، ط/ دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي. .

(3) حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، د. منير البيالي، ص 41.

(4) مدخل لدراسة الشريعة الشيخ القرضاوي ص 92، ط/ مؤسسة الرسالة، بيروت، الأولى، 1993م.

(5) مقومات التصور الإسلامي للأستاذ سيد قطب ص 298.

(6) معركة الإسلام والرأسمالية، سيد قطب، ص 28 أيضاً ص 68، ط/ دار الشروق.

(7) المدخل لدراسة الشريعة، د. عبد الكريم زيدان، ص 42، ط/ دار عمر بن الخطاب، بغداد.

- يتحايل كثير من المسلمين بشتى الطرق على التهرب من التجنيد الإجباري في جيوش بلادهم، بينما كان رسول الله ﷺ يرد الغلمان الذين لا يستطيعون تحمل مشاق الجهاد في سبيل الله تعالى (1).

- وفي أداء الالتزامات المالية نجد المكلفين بدفع الضرائب يتهربون منها بشتى الطرق، قانونية كانت أو غير قانونية، بينما كان يأبى الرجل ويستحي أن يخرج ما فرضه الله عليه في ماله لو كان قليلا ويطلب أن يزيد؛ لأنه يرى الزكاة علاقة بينه وبين ربه قبل أن تكون بينه وبين الإدارة أو الحكومة. (2)

- وعلى الرغم من القوانين الكثيرة التي تحاسب من يعتدي على الأموال سواء الخاصة أو العامة، فإنه تنوع الوسائل القانونية وغير القانونية التي يجوز بها البعض ما لا يحل لهم، بينما لم يكن على المسلمين الأوائل من رقيب إلا الله تعالى وتقدمهم يقدمون ما يجدون من كنوز في قصور كسرى وقيصر إلى أمير المؤمنين (3).

وعلى وجه العموم فإن القوانين الوضعية أنظمة مدنية دنيوية فحسب لا مكان فيها لفكرة الحلال والحرام، أو الجنة والنار، ولهذا فإنه عادة ما يبذل المواطن كل جهده لكي يفلت من العدالة بدون أي شعور بالإثم أو بالحرج، أما الشريعة الإسلامية فهي نظام ديني ودنيوي، لهذا تعتمد على وازع الإيمان والخلق بجانب اعتمادها قوة السلطان ورقابة الدولة، وهي تضع الجزاء الأخروي مع الجزاء الدنيوي جنباً إلى جنب، وهي تقيد المسلم بفكرة الحلال والحرام في كل عمل. (4)

(1) رد رسول الله ﷺ يوم أحد عبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وأسامة بن زيد والبراء بن عازب وأسيد بن ظهير وعرابة بن أوس وزيد بن أرقم وأبا سعيد الخدري ثم أجازهم كلهم ﷺ يوم الخندق، وقد قيل إن بعض هؤلاء إنما رده يوم بدر وأجازه يوم أحد وإنما رد من لم يبلغ خمس عشرة سنة وأجاز من بلغها. انظر الدرر لابن عبد البر، ص: 155، ط/ وزارة الأوقاف المصرية - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي - القاهرة، الأولى 1995 م .

(2) يروي أبي بن كعب أنه عندما بعثه الرسول ﷺ ليجمع الزكاة، كان على رجل ابنة مخاض (الابنة المخاض التي استكملت السنة، ودخلت في السنة الثانية. لسان العرب 7/ 228) فقال له الرجل: " . . . ذَاكَ مَا لَا لَبَنَ فِيهِ وَلَا ظَهَرَ وَإِنَّ اللَّهَ مَا قَامَ فِي مَالِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَلَا رَسُولٌ لَهُ قَطُّ قَبْلَكَ وَمَا كُنْتُ لِأُقْرِضَ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مِنْ مَالِي مَا لَا لَبَنَ فِيهِ وَلَا ظَهَرَ وَلَكِنْ هَذِهِ نَاقَةٌ فَيَبِّئُهَا سَمِينَةً فَخُذْهَا. . . . " مسند أحمد 5/ 142، ح 21316، وحسنه الشيخ شعيب الأرناؤوط في حكمه عليه. سنن أبي داود 2/ 104، ح 1583، وحسنه الشيخ الألباني في تعليقه. صحيح ابن خزيمة، 4/ 24، ح 2277، وقال الأعظمي: إسناده حسن. السنن الكبرى للبيهقي 4/ 96، ح 7071.

(3) محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، يوسف بن حسن بن عبد الهادي المبرد، 2/ 441، ط/ عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة النبوية، الأولى، 2000م.

(4) مدخل لدراسة الشريعة الشيخ القرضاوي ص 92-93.

## 6. تحرير الإنسان من خشية المخلوق والتأكيد على خشية الخالق

والواقع أن الشريعة تتميز عن القوانين الوضعية بتغليب الاعتماد على الوازع الديني والخلقي على الاعتماد على الجزاء الدنيوي، وهذا من أعظم السبل لتحقيق مقاصد الشريعة في تحرير الناس من خشية المخلوق والتأكيد على خشية الخالق سبحانه وتعالى. (1)

## 7. تنظيم العلاقة بين السلطات الحاكمة والأفراد على أساس رابطة الأخوة.

ومن نتائج ربانية الشريعة أو الصفة الدينية لقوانين وأنظمة الإسلام أن الرابطة بين الأفراد بعضهم وبعض أو بين الأفراد وبين السلطة الحاكمة هي رابطة ناشئة عن وحدة العقيدة الدينية فقط، قال ﷺ: { إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ } [ الأنبياء: 92]، فجعل الإسلام جميع أفراد إخوة في العقيدة، قال ﷺ: { إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ } [الحجرات: 10]، ورتب على هذه الأخوة الولاية أي المناصرة والتضامن، ونفى أن تقوم الولاية على النسب مع اختلاف العقيدة، قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ } [التوبة: 23]، وتوعد من يعتبر ولاء النسب أو ولاء القبيلة أو ولاء الحلف مقدما على الولاء الديني، قال تعالى: { قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرْتَضُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ } [التوبة: 24]، وينتج عن رابطة الأخوة أمران وهما: الأول: عدم انتهاك السلطة لحقوق الأفراد، والثاني: محبتهم القلبية وتقديم كل أنواع الضمان اللازمة للعيش الكريم والسعي في إسعادهم؛ وذلك لأن الأخوة تقتضي المحبة والنصرة والإعانة على سبيل الوجوب (2).

## 8. وتنظيم الأخوة الإنسانية وقاعدة "لهم ما لنا وعليهم ما علينا" (3)، وربطة "البر والقسط"

العلاقة بين السلطة الحاكمة وغير المسلمين.

تأخذ الدولة الإسلامية بقاعدة المساواة في الحقوق والواجبات بين المسلم وغير المسلم، ما دام معلنا ولاءه لهذه الدولة، وذلك بالطبع خلا الحقوق والواجبات التي ترتبط بالعقيدة الدينية، ويؤكد هذا: الأقوال

(1) النظرية العامة للشريعة الإسلامية، د. جمال الدين عطية، ص 42-43

(2) حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، د. منير البيالي، ص 43-45.

(3) البحر الرائق لابن نجيم الحنفي 81/5، ط/ دار المعرفة، بيروت. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي الحنفي، 243/3 ط/ دار الكتاب الإسلامي، 1313هـ.



المشهوره بين الفقهاء عن غير المسلمين الذين يعيشون بين أظهرنا مثل: " لهم ما لنا وعليهم ما علينا "، وأنهم " من أهل دار الإسلام" (1).

### فيجوز اشتراكهم في تحمل أعباء الدولة وإسناد الوظائف العامة إليهم

قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ } [ آل عمران: 118 ]

ووجه الدلالة من الآية أنها قيدت النهي عن اتخاذ البطانة (2) منهم بالقيود الواردة فيها، وأما الذين لا تُعرف عداوتهم للدولة الإسلامية فيجوز اتخاذهم بطانة، وما هو دون البطانة في المركز والأهمية من باب أولى مثل إسناد الوظائف الهامة لهم، (3) والعلة في أن النهي جاء مقيدا بتلك القيود، هو أن الله تعالى يعلم ما قد يعتري أحوال الأمم من تغير في الموالاة والمعاداة، وإذا كانت الآية نزلت في يهود كانوا يعادون الدعوة الإسلامية، فإن من اليهود بعد ذلك من كان عوناً للمسلمين في بعض فتوحاتهم مثل فتح الأندلس، وكذلك كان القبط عوناً للمسلمين على الروم في فتح مصر، فكيف يجعل علام الغيوب الحكم على غير المسلمين واحداً في كل زمان ومكان. (4)

**وعموماً ينبغي أن ننصف الأمناء من غير المسلمين - كما أنصفهم الله تعالى - بأن يتبوأوا  
المكانة التي يستحقونها في العمل العام .**

**وإليك بعض الكلمات التي يعبر بها أصحابها عن وحدة الولاء والانتماء لمرجعية الشريعة الإسلامية ،  
وعن رفض التبعية والذوبان في النموذج الغربي :**

(1) السير الكبير للشيباني، 1/ 209، ط/ معهد المخطوطات، القاهرة. مغني المحتاج للشربيني، 2/ 424. المغني لابن قدامة، 7/ 21.

(2) بطانة الرجل: وليجته، وخاصته، ومن يخصصهم بالاطلاع على باطن أمره، ويشاورهم في أحواله. لسان العرب، 13/ 52. القاموس المحيط ص: 1524. النهاية في غريب الأثر، 1/ 355.

(3) أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، د. عبد الكريم زيدان، ص: 79، ط/ مكتبة القدس - مؤسسة الرسالة، 1402هـ.

(4) تفسير المنار، محمد رشيد رضا، 4/ 50.

- قال د. رفيق حبيب<sup>(1)</sup>: " .. يجب أن نفهم المادة الثانية من الدستور بأنها تقدم المساواة في الحقوق والواجبات للمسيحيين، وثانياً تقدم لهم حماية لتميزهم الديني، وثالثاً تتيح لهم قوانين الأسرة الخاصة بهم، إذا في الشريعة الإسلامية تحقق المساواة مع الحفاظ علي التميز، في حين أن القوانين الوضعية العلمانية تحقق المساواة ولكن تلغي التميز، فإذا طبقت العلمانية في مصر فلن تسمح للمسيحيين بأن يكون لهم قانون للأحوال الشخصية، وسيخضعون للقانون الذي تتوافق عليه الأغلبية، الأمر الآخر أن البعض لا يفهم أن مقاصد الشريعة الإسلامية هي نفسها القيم الثقافية الموجودة في الوعي الجمعي للمصريين جميعاً مسلمين ومسيحيين، وأن القيم الاجتماعية للشريعة الإسلامية لا تختلف عن القيم الاجتماعية للمسيحية والشرقية، مما يجعل مرجعية الشريعة الإسلامية متفقة مع القيم والتقاليد السائدة للمسيحيين في مصر. ... الإسلام دين ودولة تعني أن الإسلام عقيدة وشريعة، والعقيدة معروفة باعتبارها جانباً دينياً، أما الشريعة فهي جانب تطبيقي للحياة وهو الذي أنتج الثقافة والحضارة الإسلامية وهي الجانب الذي اشترك فيه المسلمون والمسيحيون عبر التاريخ ..، وبمعنى آخر الشريعة الإسلامية هي الأرضية الثقافية والحضارية التي يمكن أن يجتمع فيها المسلم والمسيحي في مشروع حضاري وسياسي واحد." (2)

- قال الأنبا " يوحنا قلته" نائب البطريرك الكاثوليكي في مصر: " أوافق تماماً على أن أكون مصرياً .. مسيحياً تحت حضارة إسلامية ، بل أنا مسلم ثقافة مائة في المائة .. أنا عضو في الحضارة الإسلامية كما تعلمتها في الجامعة المصرية .. تعلمت أن النبي ﷺ سمح لمسيحي اليمن أن يصلوا صلاة الفصح في مسجد المدينة .. فإذا كانت الحضارة الإسلامية بهذه الصورة .. التي تجعل الدولة الإسلامية تحارب لتحرير الأسير المسيحي .. والتي تُعلي من قيمة الإنسان كخليفة عن الله تعالى في الأرض .. فكلنا مسلمون حضارة وثقافة .. وإنه ليشرفني وأفخر أنني مسيحي عربي ، أعيش في حضارة إسلامية .. وفي بلد إسلامي .. وأسأهم وأبني مع جميع المواطنين هذه الحضارة الرائعة." (3)

(1) مفكر مصري مسيحي من مواليد القاهرة سبتمبر 1959م، ينتسب إلى الطائفة الإنجيلية.

[http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B1%D9%81%D9%8A%D9%82\\_%D8%AD%D8%A8%D9%8A%D8%A8](http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B1%D9%81%D9%8A%D9%82_%D8%AD%D8%A8%D9%8A%D8%A8)

(2) جريدة الأهرام، 27 مارس 2011، حوار أجره أ. عبد الجواد توفيق.

<http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=457617&eid=5358>

(3) من حوار دار عقب محاضرة للدكتور محمد عمارة - في جمهور من النخبة المسيحية ، الممثلة لجميع الطوائف - دعت إليها ونظمتها " اللجنة المصرية للعدالة والسلام " ، وهي لجنة مسيحية ، بفندق الحرية بمصر الجديدة بتاريخ 1991/11/9 م . انظر الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية ، د. محمد عمارة ، ص: 51 .

وقال الأستاذ صادق عزيز<sup>(1)</sup> : " إن مصر دولة إسلامية منذ دخلها الإسلام ، ويومها كان المسلمون هم الأقلية ، وكان الأقباط هم الأغلبية ، ومع ذلك كانت إسلامية ، بل إن مصر في تاريخها لم تكن دولة " قبطية " حتى من قبل الإسلام ، فهي تقع دائما تحت الحكم الروماني أو البيزنطي أو المقدوني، أما الحكم القبطي فلم نسمع عنه أبدا ..

وقد يقال أن معظم دول العالم – خاصة المسيحية منها – لم تعد تفرج بين الدين ونظام الحكم، أخذوا بمبدأ الدين للديان والدولة للجميع، والرد على ذلك واضح علميا وعمليا، فكل الدول التي ابتعدت عن الدين في دساتيرها وقوانينها فقدت كل سماتها وصفاتها وأخلاقياتها، وانتشرت فيها الإباحية والإلحادية...

وفيما عدا الأحوال الشخصية فإن أحكام الشريعة الإسلامية لا تتعارض إطلاقا مع المسيحية، وذلك لعدة أسباب ، أهمها :

1- أنه إذا كانت الدولة إسلامية ، فالقوانين الوضعية ، يجب أن تكون إسلامية ، وعلينا قبول ذلك ، بل والترحيب به ، عملا بقول المسيح " أعطو ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله " .

2- أن أحكام الشريعة الإسلامية تنطبق في كثير جدا من الأحوال مع شريعة العهد القديم ، وهي ما جاء المسيح لا لينقضها .. بل ليكملها .

3- أن المسيحية لم تأت بأحكام وقوانين وضعية ، عملا بقوله : " مملكتي ليست في هذا العالم " ، ومن ثم ترك للحكام أو لقيصر وضع الأحكام الأرضية ، وأمرنا بأن نعطي ما للحكام للحكام .

4- أنه فيما عدا الأحوال الشخصية ، فإن أحكام الشريعة المسيحية لا تصلح إطلاقا لأن تكون أحكام قوانين وضعية ، ولا حتى في الفاتيكان نفسها ، بل ولا في المقر البابوي لبابا الإسكندرية نفسه ، ولا أيضا في أعماق الأديرة .. فلا يمكن أن نضع قانونا وضعيا في أي دولة يسمح لمن يُضرب بأن يحول لضاربه خده الآخر ليضربه مرة أخرى! .. ولا يمكن أن نضع قانونا .. يسمح بالمغفرة للقاتل والسارق والزاني والزانية والمعتدي والنصاب والمختال ، عملا بقول المسيح " : لا تدنوا كي لا تدانوا .. أو عملا بقوله للزانية : " هل أدانك أحد ، ولا أنا أيضا أدينك " ، وإذا سلمنا بكل هذا ، فإية شريعة نطلب نحن أقباط مصر أن تسري في مصر؟ هل ننادي بشريعة موسى ، التي قال عنها المسيح عشرات المرات: " إن موسى ما قال هذا أو صنع إلا لفساد قلوبكم " فهل نريد أن نعود لعصر اليهود بفساد قلوبهم ، وغلاظة رقابهم ؟ .... فليثب الأقباط إن كانوا لا يعلمون .<sup>(2)</sup>

(1) صحفي قبطي متخصص في الشؤون الكنسية.

<sup>2</sup> جمال بدوي ، الفتنة الطائفية : جذورها وأسبابها ، دراسة تاريخية ورؤية تحليلية ، ص: 113-116 ، ط/ منشورات سمير ابو داوود- المركز العربي للصحافة – أهلا، 1980م.

- وقال بابا النصارى الأرثوذكس " شنودة الثالث " في المعلن من آرائه عن تطبيق الشريعة بمصر بمناسبة استبيان أجره المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية : " إن الأقباط في ظل حكم الشريعة الإسلامية يكونون أسعد حالا وأكثر أمنا، ولقد كانوا كذلك في الماضي ، حينما كان حكم الشريعة هو السائد .. نحن نتوق إلى أن نعيش في ظل " لهم ما لنا وعليهم ما علينا " .. إن مصر تجلب القوانين من الخارج حتى الآن، وتطبقها علينا، ونحن ليس عندنا ما في الإسلام من قوانين مفصلة ، فكيف نرضى بالقوانين المجلوبة ، ولا ترضى بقوانين الإسلام؟ " (1)

وقال د. غالي شكري : " إن الحضارة الإسلامية هي الانتماء الأساسي لأقباط مصر ، وعلى الشباب القبطي أن يدرك جيدا أن هذه الحضارة العربية الإسلامية هي حضارته الأساسية .. إنها الانتماء الأساسي لكافة المواطنين .. الذي بدونه يصبح المواطن في ضياع .. إننا ننتمي - كعرب من مصر - إلى الإسلام الحضاري والثقافي ، وبدون هذا الانتماء نصبح في ضياع مطلق .. وهذا الانتماء لا يتعارض مطلقا مع العقيدة الدينية .. بالعكس .. لماذا ؟ لأن الإسلام وحد العرب ، وكان عاملا توحيدا للشعوب والقبائل والمذاهب والعقائد " (2)

- وقال مكرم عبيد باشا (1889-1961 م ) : " أن الإسلام إذا كان بالنسبة للمسلم : عقيدة وثقافة وحضارة ، فإنه بالنسبة لغير المسلم: ثقافة وحضارة (3) .. وقال أيضا : " باسم أقباط مصر : نحن مسلمون وطنا ، ونصارى دينا " (4)

- وقال فارس الخوري (5) : " أنا مسيحي ولكنني أجاهر بصراحة : إن عندنا النظام الإسلامي ، وبما أن الدول العربية المتحدة - كان ذلك في عهد الوحدة المصرية السورية واتحادهما مع اليمن - بأكثريتها الساحقة مسلمة ، فليس هناك ما يمنعها من تطبيق المبادئ الإسلامية في السياسة والحكم والاجتماع ، ... تذكرون ولا شك عندما تضعون الموازنة العامة للدولة المبالغ الطائلة التي تُخصص للأمن العام ، الشرطة والدرك والمحاكم كرواتب ونفقات .. فلو طبق الشرع الإسلامي وقُطعت يد في

<sup>1</sup> جريدة الأهرام عدد 1985/3/6 م . نقلا عن الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية ، د. محمد عمارة ، ص: 50 .

<sup>2</sup> صحيفة الوفد ، عدد 1993/1/21 ، نقلا عن الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية ، ص: 52 .

<sup>3</sup> صحيفة الوفد 1993/1/1 ، نقلا عن في المسألة القبطية حقائق وأوهام ، د. محمد عمارة ، ص: 13 .

<sup>4</sup> الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية ، د. محمد عمارة ، ص: 49 .

<sup>5</sup> رئيس وزراء سوريا السابق ، و مندوب سوريا في هيئة الأمم .

حلب مثلا .. وجُلد آخر في دير الزور ، وُرجم ثالث في دمشق ، وكذلك بقية المحافظات ، لانقطع دابر هذه الجرائم ولتوفر على الدولة ثلاثة أرباع هذه الموازنة ... نحن بحاجة إلى حكومة حازمة تؤمن بالإسلام كدين ونظام متكامل ، وتعمل لتطبيقه ، ... ومن ذا الذي يرضى ضميره ويطمئن قلبه إلى سلامة أمته وكيان بلده وهو يعلم أن التحلل والفساد منتشران لدرجة يصعب معها صدها وإيقاف تيارهما، ومن ذا الذي ينكر على المسؤولين فيه مكافحة ذلك التحلل وذلك الفساد بشرعية هي من تلك الأمة وفيها. <sup>(1)</sup>

وردا على سؤال من مجلة الدعوة القاهرية في عددها الصادر ربيع الأول 1397 حول ما إذا كان في تطبيق الشريعة ما يمس حقوق المسيحيين ، أجاب الكاردينال اسطفانوس بطريق الأقباط الكاثوليك: " ... وهذا ما وجدناه في القوانين الوضعية التي تجامل الناس وتلتمس لهم مختلف الأعدار، مما جعل المجتمع غير آمن على نفسه أو ماله أو عرضه ، وأعود فأكرر إن تطبيق حدود الشريعة الإسلامية ضروري على الشخص وعلى المجتمع حتى تستقيم الأمور وينصلح حال الناس ، وليس في تطبيقها - أبدا - ما يمس حقوق المسيحيين أو يضايقهم .. ولقد وجدت الديانات الأخرى - والمسيحية بالذات - في كل العصور التي كان الحكم الإسلامي فيها قائما بصورته الصادقة ، ما لم تلقه في ظل أي نظام آخر ، من حيث الأمان والاطمئنان في دينها ومالها وعرضها وحريتها ."<sup>(2)</sup>

يتبين مما سبق أن من غير المسلمين من يتصف بالأمانة ويقول كلمة الحق، ويعلن ولاءه السياسي والقضائي لأحكام الشريعة في الدولة الإسلامية؛ ولا يعني ذلك بأي حال أنه يُكره على التدين بما لا يعتقد، وإنما هو يعلن التزامه بقانون يحقق العدل والحق ويتوافق مع الفطرة الإنسانية، وفي مقابل ذلك فإن النظام الإسلامي بلغ مستوى رفيعا في حماية حقوقهم وحياتهم لم يبلغها أكثر النظم السياسية المعاصرة تطورا ورقيا، حيث تنظم رابطة البر والقسط العلاقة بينهم وبين السلطة الحاكمة.

قال ﷺ: { لَا يَنْهَأُكُمْ اللَّهُ عَنِ الدِّينِ لَمْ يُفَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ } [المتحنة: 8].

<sup>1</sup> فارس الخوري وأيام لا تنسى للأستاذ محمد الفرحاني ص: 267-273 ، نقلا عن بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين ، د. القرضاوي ، ص: 242 - 243 .

<sup>2</sup> بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين ، د. القرضاوي ، ص: 245 - 248 .

أي لا ينهانا الله تعالى عن بر المسلمين من غير المسلمين، والبر أعلى أنواع المعاملة، هو حسن المعاملة والإكرام<sup>(1)</sup> والصلة والمكافأة بالمعروف<sup>(2)</sup>، وهو الذي وضحه الرسول ﷺ فيما رواه النَّوَّاسُ بْنُ سَمْعَانَ الأَنْصَارِيُّ<sup>(3)</sup> بقوله: " الْبِرُّ حُسْنُ الْخُلُقِ " <sup>(4)</sup> .

وهذا ما قرره علماء الإسلام منذ قرون عديدة ، وليس متابعاً لمن يميعون الدين والعقيدة نتيجة تخلف المسلمين وضعفهم وتشردمهم ، وهذا البر والإحسان إلى غير المسلم ليس من المودة والموالاتة المحرمة شرعاً ، التي تدل على إقرار غير المسلم على ما هو عليه ، والرضى به <sup>(5)</sup> .

قال ابن القيم: " توهم بعضهم أن برهم والإحسان إليهم من الموالاتة والمودة ، فبين الله سبحانه أن ذلك ليس من الموالاتة المنهي عنها ، وأنه لم ينه عن ذلك ، بل هو من الإحسان الذي يجبه ويرضاه وكتبه على كل شيء ، وإنما المنهي عنه تولي الكفار والإلقاء إليهم بالمودة.." <sup>(6)</sup>

وهذه الرابطة أعلى وأقوى أثراً في رعاية حقوقهم من أي رابطة أخرى، ويدخل في عموم البر حفظ عهدهم وتحريم دماؤهم وأعراضهم وأموالهم، وعبادة مرضاهم، وإتباع جنائزهم، وقبول هداياهم، والإهداء لهم، وتمنيتهم في أفراحهم، وتعزيتهم في أحزانهم، ومساعدة فقرائهم والمحتاجين منهم ، وزيارتهم في منازلهم ، وقبول دعوتهم ، والدعاء لهم بالهداية ، ومعاملتهم بالتي هي أحسن، ونحو ذلك في الأمور الدنيوية التي لا صلة لها بالدين والعقيدة <sup>7</sup> ، وإليك بعض ما يدل على ذلك:

### - تحريم دماؤهم وأموالهم وأعراضهم

<sup>1</sup> تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، المشهور بتفسير التحرير والتنوير، لمحمد الطاهر بن عاشور ، 28 / 153 .

<sup>2</sup> تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، المشهور بتفسير السعدي، لعبد الرحمن بن ناصر السعدي 1 / 856 .  
<sup>(3)</sup> النواس بن سمعان بن خالد بن عمرو بن قرظ بن عبد الله بن أبي بكر بن كلاب العامري الكلابي له ولأبيه صحبة. الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني 6/478، ط/ دار الجيل، بيروت، الأولى، 1412 هـ. تهذيب الكمال ، يوسف المزي، 30/37، ط/ مؤسسة الرسالة، بيروت، الأولى، 1400 هـ  
<sup>4</sup> صحيح مسلم ، 8 / 6 ، ح 6680 .

<sup>5</sup> الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد ، الفوزان ، ص: 287 ، أيضا الفرق والبيان بين مودة الكافر والإحسان إليه ص: 22 .  
<sup>6</sup> أحكام أهل الذمة ، ابن القيم ، 1 / 602 .

<sup>7</sup> الفرق والبيان بين مودة الكافر والإحسان إليه ، دراسة عقدية في ضوء الكتاب والسنة ، د. سهل بن رافع بن سهيل العتيبي ، ص: 9 ، وقد فصل في ذكر الأدلة على صور البر المختلفة ، قسم الدراسات الإسلامية ، كلية التربية ، جامعة الملك سعود .

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا- عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ قَتَلَ مُعَاهِدًا (1) لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ وَإِنَّ رِيحَهَا تُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا (2)

وعن صفوان بن سليم (3) عن ثلاثين من أبناء صحابة الرسول ﷺ: قال ﷺ: " أَلَا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا أَوْ انْتَقَصَهُ أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بَغَيْرِ طَيْبِ نَفْسٍ فَأَنَا حَجِجُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. " (4) وروي عن علي بن أبي طالب ﷺ أنه قال: " إنما قبلوا عقد الذمة لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا.. " (5)

### - حمايتهم من أي اعتداء

نقل القرافي (6) عن ابن حزم أنه قال " إن من كان في الذمة، وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح، ونموت دون ذلك صونا لمن هو في ذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ، فإن تسليمه دون ذلك إهمال لحق الذمة بإجماع الأمة " (7).

وقال ابن قدامة: " . . . وإذا عقد الذمة فعليه حمايتهم من المسلمين وأهل الحرب وأهل الذمة؛ لأنه التزم بالعهد حفظهم. " (8)

- عدم التعرض لخمورهم وخنازيرهم ما لم يظهروها، ما داموا يرون إباحتها في دينهم، ولو كانت محرمة في الإسلام.

(1) العَهْدُ الحِفاظُ ورعايَةُ الحُرْمَةِ، . . . وعاهدَ الذَّمِّيَّ أعطاهُ عَهْدًا. . . والمعاهدُ الذَّمِّيُّ. لسان العرب، 3/ 311.

(2) صحيح البخاري 3/ 1155، ح 2995.

(3) أبو الحارث، القرشي، الرُّهْرِيُّ، الفقيه، وأبوه سليم مولى حميد بن عبد الرحمن بن عوف، كان ثقة كثير الحديث عابدا، مات سنة اثنتين وثلاثين ومئة. تهذيب الكمال، المزي، 13/ 184 - 190.. سير أعلام النبلاء للذهبي، 5/ 364، ط/ مؤسسة الرسالة، التاسعة 1413 هـ.

(4) سنن أبي داود 3/ 170، ح 3052. قال السخاوي: سنده لا بأس به، المقاصد الحسنة، ص: 616، ط/ دار الكتاب العربي. وصححه الشيخ الألباني في السلسلة الصحيحة ح 445.

(5) بدائع الصنائع للكاساني 7/ 111، رد المختار على الدر المختار، حاشية ابن عابدين، 6/ 534. ولم أعر عليه في كتب الحديث المعروفة.

(6) أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن أبو العباس شهاب الدين الصنهاجي القرافي (684) من علماء المالكية، وهو مصري المولد والمنشأ والوفاة، له مصنفات جليلة في الفقه والأصول، منها التنقيح وشرحه، وأنوار البروق وأنواء الفروق، والذخيرة في مذهب مالك، والاستبصار فيما يدرك بالأبصار. الأعلام للزركلي 1/ 96.

(7) الفروق للقرافي، 3/ 29. أيضا: رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الابصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة، حاشية ابن عابدين، 4/ 171، دار الفكر، بيروت، 2000م. مغني المحتاج للشربيني، 4/ 253، دار الفكر، بيروت.

(8) المغني لابن قدامة 9/ 289، ط/ دار الفكر، بيروت، الأولى.

فقد قيل لعمر بن الخطاب رضي الله عنه : " إن عمالك يأخذون الخمر والخنازير في الخراج والجزية فقال: لا تأخذوا منهم ، ولكن ولوهم بيعها ، وخذوا أنتم من الثمن...".<sup>(1)</sup>  
مما يدل على ترك غير المسلمين يملكون الخمر والخنازير، ويتبادلونها بينهم، ما داموا يرون إباحتها في دينهم.

وهي تُعد مال من أموالهم، ولذلك إذا أراق مسلم خمرا لم يظهرها أصحابها، ضمنها عند الحنفية والمالكية<sup>(2)</sup>.

### وصلهم وعبادة مرضاهم.

عَنْ أَنَسٍ رضي الله عنه قَالَ كَانَ غُلَامًا يَهُودِيًّا يَخْدُمُ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم فَمَرَضَ فَأَتَاهُ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم يَعُودُهُ. . . .<sup>(3)</sup>

تجوز عبادة الذمي المريض. . ولأن العبادة نوع من البر وهي من محاسن الإسلام<sup>(4)</sup>.

قال ابن حجر: " قال ابن بطلال: إنما تشرع عيادته إذا رجي أن يجيب إلى الدخول في الإسلام، فأما إذا لم يطمع في ذلك فلا. ويعلق ابن حجر على ذلك قائلا: " والذي يظهر أن ذلك يختلف باختلاف المقاصد، فقد يقع بعيادته مصلحة أخرى. قال الماوردي: عبادة الذمي جائزة، والقربة موقوفة على نوع حرمة تقترن بها من جوار أو قرابة. . " <sup>(5)</sup>

### - إتباع جنائزهم وتعزيتهم

تعزية غير المسلم من البر الذي أمر الله صلى الله عليه وسلم أن نتعامل به معهم<sup>(6)</sup>، وذلك بالطبع بما ليس فيه استغفار ونحوه، أو مشاركة في الطقوس الدينية ، وكذلك يجوز أن يتبع المسلم جنازة قريبه غير المسلم،

(1) الأموال للقاسم بن سلام، ص: 62، ط/ دار الفكر، بيروت، 1408هـ. أيضا مصنف ابن أبي شيبة، 439/2، ح10799. وقال البيهقي في سننه الكبرى: إسناده منقطع، 102/6، ح 11333.

(2) الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي، 450/6، ط/ دار الفكر، الثانية، 1405هـ. الموسوعة الفقهية الكويتية، 25/5. الهداية شرح بداية المبتدي، المرغيباني، 21/4، ط/ المكتبة الإسلامية. شرح مختصر خليل للخرشي، 149/3، ط/ دار الفكر للطباعة، بيروت.

(3) صحيح البخاري 455/1، ح1290.

(4) البحر الرائق، لابن نجيم، 8 / 232.

(5) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني 10 / 119.

(6) البحر الرائق 8 / 232. مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل 2 / 232، ط/ دار الفكر، الثانية. روضة الطالبين للنووي، 145/2، ط/ المكتب الإسلامي، الثانية.



ويلحق به معارفه من غير المسلمين<sup>(1)</sup>، فعن الحارث بن أبي ربيعة إن أمه ماتت نصرانية فتبع جنازتها في نفر من الصحابة<sup>(2)</sup>.

### - الإحسان إلى الجار غير المسلم وصلته مثل الجار المسلم

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّهُ ذَبَحَ شَاةً فَقَالَ أَهْدَيْتُمْ لِحَارِي الْيَهُودِيِّ فَأَيُّ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ « مَا زَالَ جِبْرِيلُ يُوصِينِي بِالْجَارِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُورَّثُهُ. »<sup>(3)</sup>

فيجب الإحسان إلى الجار وصلته بالمعروف، مسلما كان أو غير مسلم.

### - مقابلة الجميل والمعروف من غير المسلم بأحسن منه

فَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ أَبِيهِ ﷺ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ فِي أُسَارَى بَدْرٍ لَوْ كَانَ الْمُطْعَمُ بْنُ عَدِيٍّ حَيًّا ثُمَّ كَلَّمَنِي فِي هَؤُلَاءِ النَّتَنِ لَتَرَكْتُهُمْ لَهُ. »<sup>(4)</sup>

أراد الرسول ﷺ أن يطلق سبعين من أسرى المشركين ردا لجميل المطعم بن عدي الذي أجار الرسول ﷺ في مكة بعد وفاة عمه أبي طالب<sup>(5)</sup>، وهذا رجل مشرك، فكيف يكون مقابلة الجميل والمعروف من أهل الكتاب بأحسن منه.

### - ويتلخص الوصل والإحسان في أحسن صورته في إباحة نكاح نساء أهل الكتاب.

قال تعالى: { الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرٍ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ.. } [ المائدة: 5 ]

لا خلاف يذكر بين العلماء على إباحة الزواج بالكتائيات الذميات العفيفات عن الزنا،<sup>(6)</sup> وقد تزوج جماعة من الصحابة من نساء أهل الكتاب<sup>(1)</sup>، وقال مالك: " ليس للرجل أن يمنع امرأته النصرانية من أكل الخنزير وشرب الخمر والذهاب إلى كنيستها. " <sup>(2)</sup>.

(1) مغني المحتاج للشريبي، 1/ 359.

(2) بدائع الصنائع، علاء الدين الكاساني 1/ 303، دار الكتاب العربي، الثانية، 1982.

(3) صحيح البخاري، 5/ 2239، ح 5669.

(4) صحيح البخاري 3/ 1143، ح 2970.

(5) السيرة النبوية لابن كثير 2/ 154، ط/ دار المعرفة، بيروت، 1971م. زاد المعاد لابن القيم 5/ 65، ط/ مؤسسة الرسالة - مكتبة المنار الإسلامية، بيروت - الكويت، 1986م.

(6) أحكام القرنين للخصاص، 3/ 324، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405. انظر: بدائع الصنائع، علاء الدين الكاساني، 2/ 270. المبسوط للسرخسي، 30/ 290، ط/ دار المعارف. المدونة لمالك ابن أنس، 2/ 219، ط/ دار الكتب العلمية، 1415هـ. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، 2/ 19، شهاب الدين النفراوي، ط/ دار

ولا ريب أن أباحة هذه المصاهرة تكون سببا في إشاعة الود والوصل والإحسان بين المسلمين وأهل الكتاب، وأن يقترب غير المسلمين من المسلمين حتى يروا محاسن وعظمة هذه الشريعة الإسلامية عن قرب، ويدخل الناس في دين الله تعالى أفواجا.

## 9. ثنائية الجزاء في الشريعة الإسلامية وأثر ذلك في تحقيق أعلى درجات الخضوع

### والطاعة

ومن نتائج ربانية الشريعة أو الصفة الدينية لقوانين وأنظمة الإسلام أنها تقرر لكل قاعدة قانونية جزاءين اثنين، جزاء دنيوي يتمثل في العقوبات الشرعية للفرد والسلطة عند الخروج على القانون الإسلامي، وجزاء أخروي يتمثل في العقاب الأليم في نيران الجحيم الذي توعدت به نصوص القرآن والسنة كل خارج عن أحكام القانون الإسلامي، وبذلك تضمن أعلى درجة للخضوع للقانون الإسلامي، ولا شك أن القاعدة القانونية المقترنة بجزاءين اثنين تصادف خضوعا وطاعة لها من الأفراد والسلطة أكبر بكثير من تلك المقترنة بجزاء واحد هو الجزاء الدنيوي فقط الذي لا يمتلك القانون سواه<sup>(3)</sup>، فضلا عن أن نطاق الجزاء الأخروي شامل ويترب على كل مخالفة لأحكام الشريعة، سواء أكانت من أعمال القلوب أو من أعمال الجوارح، وسواء أكانت من مسائل المعاملات المالية أو من مسائل الجنايات، ولهذا فإن المسلم يخضع لأحكام الشريعة خضوعا اختياريا في السر والعلن خوفا من عقاب الله ﷻ، وحتى لو استطاع أن يفلت من عقاب الدنيا<sup>(4)</sup>، ومن ناحية أخرى لا يقتصر الجزاء بنوعيه الدنيوي والأخروي على العقاب أو الضمان عند مخالفته ما تقضي به الشريعة، وإنما تجمع الشريعة بين الترغيب والترهيب، فالثواب على الطاعة من أنواع الجزاء.<sup>(5)</sup> ومبدأ ثنائية الجزاء يبعث على الرضا والطمأنينة للمظلومين، فمن فاته نصيبه في الدنيا لا يمكن أن يفوته في الآخرة<sup>(6)</sup>.

## 10. الكمال والخلو من النقائص

---

الفكر، 1415 هـ. منح الجليل شرح مختصر ابن خليل، 361/3، ط/ دار الفكر، بيروت، 1409 هـ. الأم للشافعي، 285/4، ط/ دار المعرفة، بيروت، 1410 هـ. الحاوي الكبير للماوردي، 221/9، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، 1419. المغني لابن قدامة، 500/7، ط/ دار الفكر الأولى، بيروت، 1405 هـ.

(1) تفسير القرآن العظيم المشهور بتفسير ابن كثير، 42/3.

(2) المدونة الكبرى، 307/4، ط/ دار صادر، بيروت.

(3) حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، د. منير البيالي، ص 45.

(4) المدخل لدراسة الشريعة، د. عبد الكريم زيدان، ص 44-45.

(5) النظرية العامة للشريعة، د. جمال الدين عطية، ص 41-42.

(6) قراءة في ميراث النبوة، الأستاذ أنور الجندي، ص 32 ط/ دار الفضيلة، 2000 م.

ولدت الشريعة كاملة وناضجة، جامعة تحكم كل حالة، مانعة لا تخرج عن حكمها حالة، وجميع الأنظمة الوضعية جاءت نتيجة أفكار وجهد عشرات أو مئات الكتاب والفلاسفة والعلماء على مر السنين، كل منهم يضيف فكرة إلى فكرة، أو يعدل رأيا أو يجرب جزءا، وخطورة هذا الفرق يكمن في أن جميع هذه الأنظمة والمبادئ طبقت قبل نضجها وتجربتها مما يدخلها في دور التجربة والخطأ، وما يصاحب ذلك من بلبلة وفتن ومن عنف ودماء، وأكثرها قد عُدل في بنوده الرئيسية أو بُدل كله بعد التطبيق بعد أن أثبتت التجربة خطأه، ومن هنا جاءت الشريعة بالنظرية والتطبيق في آن واحد، وكانت تطبق في نفس اللحظة التي تنزل فيها من السماء، وما زالت مطبقة حتى يومنا هذا (1).

وذلك يجعل منها أحكاما محققة للعدل والرحمة والمصلحة والحكمة ومبرأة من النقائص كالظلم والخطأ والهوى والمحاباة والنسيان ونحو ذلك من الصفات التي لا يستطيع البشر - في أنظمتهم البشرية - أن يتخلصوا منها حين يستقلون بتشريعات من عند أنفسهم بمعزل عن الوحي، قال ﷺ في وصف تشريعه: { صِبْغَةَ اللَّهِ (2) وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ } [ البقرة: 138 ]، وقال ﷺ في نفي الخطأ والنسيان عن تشريعه: { لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى } [ طه: 52 ]، وقال ﷺ: { وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا } [ مريم: 64 ]، وقال ﷺ في نفي الظلم وتحقيق العدل في شريعته: { مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ } [ فصلت: 46 ]، وقال تعالى في المقارنة: { وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا } [ الفرقان: 33 ]، وقال ﷺ في بيان أن الحياة في صورتها المثلى إنما هي في منهاجه وشريعته { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ } [ الأنفال: 24 ]، وقال { إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ } [ الإسراء: 9 ]. (3) وهكذا تنعكس صفات صاحب التشريع على التشريع نفسه، فيستلزم ذلك عمق الإيمان بعظمة التشريع، كعمق الإيمان بعظمة المشرع (4)، وبالتالي المسارعة إلى الانقياد إلى تشريعاته والالتزام بأحكامه، فإن الرضا الصادق بالله تعالى ربا، وبالإسلام ديناً، وبمحمد ﷺ رسولا يستلزم حتما ولا بد الرضا بالشريعة قانونا ومنهجاً.

(1) الحرية السياسية في الإسلام، د. الفننجري، ص: 111-114، ط/ دار القلم، الكويت، الثانية.

(2) الصَّبْغُ وَالصَّبْغُ ما يُصْطَبَعُ به من الإدام. لسان العرب 8/ 437. أي: الزموا صبغة الله، وهو دينه، وقوموا به قياما تاما، بجميع أعماله الظاهرة والباطنة، وجميع عقائده في جميع الأوقات، حتى يكون لكم صبغة، وصفة من صفاتكم، .. ويصير الدين طبيعة لكم بمنزلة الصبغ التام للثوب الذي صار له صفة. تفسير السعدي 68/1-69.

(3) حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، د. منير البيالي، ص40-41. المدخل لدراسة الشريعة د. عبد الكريم زيدان، ص39-40.

(4) في هذا المعنى التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، د. عبد القادر عودة، 1/ 18-19.

## المبحث الثالث: سيادة الشعب أم سيادة الشريعة الإسلامية.

تمهيد:

- على الرغم مما مر بنا من الظروف التي نشأت فيها نظرية السيادة، وما سبق بيانه من أنه ليس في الإسلام أبدا فصل بين الدين والدنيا، وأن مبدأ سيادة الأمة أو الشعب لا يمنع الاستبداد ، وأنه كذلك خطر على الحريات ، وأن السيادة والسلطة العليا المطلقة في الدولة الإسلامية لله تعالى، وهو صاحب التشريع الذي ينظم سلوك الأمة حكاما ومحكومين، وذلك لأن الله ﷻ له الصلاحيات التامة والسلطات الكلية غير المحدودة لينفذ حكمه في أفراد الدولة، ولا يوجد شيء يحد من صلاحياته في الحكم غير إرادته ومشئته هو نفسه، ولا يجوز سؤاله فيما أصدره من أحكام عن الخير أو الشر ولا عن الصواب والخطأ، فكل ما يفعله هو الخير والصواب، وليس لأحد أن يرى في فعله شيئا من الشر أو الخطأ.

وعلى الرغم من ذلك كله عادة ما تنص الدساتير على أنه " السيادة للشعب وحده، ... " وهذا يعني أن الشعب هو السلطة المطلقة التي لا يوجد شيء يحد من صلاحياته في الحكم غير إرادته ومشئته هو نفسه، ولا يجوز سؤاله فيما أصدره من أحكام عن الخير أو الشر، ولا عن الصواب والخطأ؛ فهي تمثل دائما الحق والعدل وهي دائما مشروعة نظرا لأن مصدرها إرادة الشعب، وليس لأي جهة كائنة ما كانت ولا لأي شخص كائنا ما كان أن يلزمه بالتصرف على نحو معين؛ لأنه هو الذي ينشئ القانون ويخضعه لإرادته، وهو السلطة العليا التي لا يسمو عليها شيء، ولا تخضع لأحد، ولكن تسمو فوق الجميع، وتفرض نفسها على الجميع، وهو صاحب السلطة الأصيلة التي لا تستمد أصلها من سلطة أخرى. . . . وهذا يعني أيضا أنه يحق للشعب، أو بالأحرى لممثلي الشعب، التشريع المطلق، فيحل به ما يشاء ويحرم به ما يشاء، وأصبح ممثلو الشعب هم مصدر الأحكام بدلا من أن يكون الكتاب والسنة هما مصدرى الأحكام، فسيادة الشعب تعني سيادة القوانين التي يسنها ممثلو الشعب، والحرام هو ما يحرمه أو يجرمه ممثلو الشعب، بناء على أنه " لا جريمة ولا عقوبة إلا بقانون"

## المطلب الأول: التناقض بين النص على سيادة الشريعة وسيادة الشعب.

رفعا لقليل من الحرج الذي قد يسببه النص على أن السيادة للشعب وحده، عادة ما تنص الدساتير في الدول العربية أو الإسلامية على أن الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، وأن الإسلام المصدر الرئيسي أو مصدر رئيسي للتشريع. وهنا نلاحظ التناقض بين النصين، فلمن منهما يكون له العلو والسمو ويخضع لحكمه الجميع؟

## الفرع الأول: الآثار والنتائج القانونية والمنطقية للنص على أن الإسلام دين الدولة،

وأنه المصدر الرئيسي أو مصدر التشريع في أي دستور من دساتير الدول الإسلامية.

بداية لا يجوز مطلقا لدولة<sup>(1)</sup> ينص دستورها على أن الإسلام دين الدولة وأنه أو أن الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي أو مصدر التشريع أن تصدر تشريعا يخالف القرآن والسنة<sup>(2)</sup>، ولا يختلف الأمر كثيرا عند إضافة كلمة " مبادئ" إلى الشريعة الإسلامية حيث إن تلك الكلمة ليست مصطلحا شرعيا، وإنما هي مصطلح قانوني يكثر استعماله عند القانونيين مثل مبدأ الفصل بين السلطات، أو مبدأ المساواة، أو مبادئ القانون الطبيعي...، وهو لا يعني التقليل من أهمية موضوع المبدأ، أو أننا يجوز لنا أن نتخير منه ما نشاء ونترك ما نشاء، ويقابله في الشريعة مصطلحات أخرى مثل قواعد أو أصول، ولذلك فإنه يترتب على هذا النص ما يلي:

1- من المستقر عليه أنه إذا أورد الدستور نصا لزم إعمال هذا النص يوم نفاذ هذا الدستور، وتعتبر النصوص القانونية المخالفة للنص الذي أورده الدستور قد تُسخت ضمنا بقوة نفاذ الدستور لأنه إذا تعارضت القوانين الأدنى مرتبة والسابقة على الدستور مع أحكام الدستور وجب التزام أحكام الدستور وإهدار ما سواها، فالتشريع لا يلغى إلا بتشريع في درجته أو أعلى منه مرتبة، فالتشريع الدستوري لا يلغى إلا بتشريع دستوري، والتشريع الفرعي يُلغى بتشريع فرعي من درجته لاحق له أو بقانون عادي أو بتشريع دستوري، والإلغاء قد يكون صريحا بصدور تشريع ينص صراحة على إلغاء التشريع القديم، وقد يكون ضمنا عندما لا يصرح المشرع بإلغاء التشريع القديم، ولكن يأتي بأحكام جديدة مخالفة له فعندئذ يصير التشريع القديم ملغيا أو منسوخا في الحدود التي يتعارض فيها مع التشريع القديم.

(1) هناك بعض الدول التي نصت دساتيرها صراحة على أن الإسلام المصدر الوحيد للتشريع، وهي المملكة

العربية السعودية وباكستان واليمن والسودان.

(2) السلطات الثلاث ، د. سليمان الطماوي، ص: 344 .

2- يترتب على ذلك أن القوانين التي سبقت النص على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع تعتبر منسوخة في أحكامها المخالفة للشريعة الإسلامية، ومعدلة بما يتفق وأحكام الشريعة الإسلامية بالنسبة للقوانين القابلة لهذا التعديل، وسارية بالنسبة للقوانين التي تتفق وأحكام الشريعة الإسلامية.<sup>(1)</sup>

3- بل إننا من الممكن أن نفترض أن عدم سن قوانين مستمدة من الشريعة الإسلامية بناء على النص السابق، وعدم النص في الدستور على فترة زمنية يتم خلالها إعداد تلك القوانين أن المشرع الدستوري قصد إعمال الشريعة الإسلامية فوراً، وأن المسؤولية قد أصبحت في أيدي رجال القضاء، ومما يؤكد ذلك أن القانون المدني في بعض البلدان يعتبر الشريعة الإسلامية مصدراً احتياطياً للتشريع، ولم يناد أحد بوجود تقنين الشريعة الإسلامية حتى يمكن تطبيقها في ظل هذا النص، وطبقها القضاء في أحكام رغم عدم تقنينها.

4- وأما عدم صياغة العقوبات الواردة في الشريعة الإسلامية بالنسبة لجرائم الحدود والقصاص والديات على نمط القوانين الوضعية التي تستند إلى مبدأ " لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص "، فإن ذلك مدفوع بأن جرائم الحدود في الشريعة الإسلامية محدودة تحديداً دقيقاً، وهي سبع جرائم: السرقة والزنا وشرب الخمر والقذف والبغى والحاربة والردة، وليس للقضاء سلطة في اختيار نوع العقوبة أو تقدير كمها أو إنقاصها أو استبدالها، وليس للسلطة التنفيذية حق العفو عن تلك العقوبات، وكذلك جرائم القصاص - وهي جرائم القتل العمد وإتلاف الأطراف عمداً والجرح العمد - محددة من حيث نوع الجريمة وأنواع العقوبة، وأما جرائم الدية فهي جرائم القصاص إذا عُفي عن القصاص، أو امتنع القصاص بسبب شرعي، أو جرائم القتل شبه العمد والقتل الخطأ، وإتلاف الأطراف والجرح الخطأ. ومما سبق يتبين أن مبدأ " لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص " يطبق بصورة واضحة بالنسبة لجرائم الحدود والقصاص.<sup>(2)</sup>

والحقيقة أن ما سبق ذكره كنتيجة مترتبة على نص المادة الثانية من الدستور لم يقصده ولم يرده من وضعوا الدستور ونصوا فيه أن الإسلام دين الدولة، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع، وبالتالي لم يؤد إلى بطلان القوانين والقرارات المخالفة لأحكام الشريعة الإسلامية.

<sup>(1)</sup> جدير بالذكر أن المادة 191 من دستور 1971 المصري ناقضت ما يترتب على المادة الثانية حيث نصت على أن كل ما قرره القوانين واللوائح من أحكام قبل صدور هذا الدستور يبقى صحيحاً نافذاً...

<sup>(2)</sup> ما سبق هو -بتصرف - وجهة نظر محكمة السويس الجزئية جنح مباشرة بجلستها العلنية المنعقدة في 13/7/1401هـ الموافق 11/5/1981م في قضية النيابة العمومية رقم 8 لسنة 1980م جنح اشتباه الأربعين في بيان بطلان القوانين الوضعية ووجوب تحكيم الشريعة استناداً إلى نص المادة الثانية من الدستور المصري. والنص الكامل لحثيات الحكم نقله المستشار. مصطفى الشقيري: في وجه المؤامرة على تطبيق الشريعة ص 170-198 ط/ دار التوزيع والنشر الإسلامية، الأولى، 2006م.

## الفرع الثاني: رؤية البعض لمدى إلزام الدولة بتطبيق الشريعة بناء على النص على أن مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع .

مجرد النص في الدستور على أن دين الدولة الإسلام، وأن مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع، لا يترتب عليه - في هذا العصر - التزام على الدولة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية<sup>(1)</sup>؛ وذلك لأنه يمكن - لمن يشاء - الالتفاف حوله بكل بساطة، كما ستقرأ - إن شاء الله - في السطور القادمة:

1- يرى البعض أن النص في الدساتير على أن "مبادئ" الشريعة الإسلامية وليست أحكام الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع.<sup>(2)</sup> يعني أن الدولة ليست متقيدة بنصوص أحكام الشريعة الإسلامية.

2- يرى البعض أن كلمة المصدر الرئيسي للتشريع تفيد - لغة وشرعا - أن هناك مصادر أخرى ثانوية غير رئيسية يمكن أن تكون مصدرا للتشريع، ولا حرج على من يأخذ بها. . وقد ذهب إلى هذا التفسير لنص المادة السابقة كثير من القضاة منهم قضاة المحكمة العسكرية العليا في مصر في حيثياتها في الحكم على الجنيد سليمان محمد خاطر ونصه " وحيث إنه بالنسبة للدفع بعدم دستورية مواد التجريم والعقاب الواردة في أمر الإحالة لمخالفتها لأحكام الشريعة الإسلامية فمردود عليه بأن عبارة المصدر الرئيسي للتشريع الواردة في الدستور لا يمنع لغويا من وجود مصدر أو مصادر أخرى فرعية أو غير رئيسية"<sup>(3)</sup>.

3- كذلك يرى البعض أن ما يرد في الدستور بأن الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع ليس واجب الأعمال بذاته، إنما هو دعوة للشارع بأن تكون الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي فيما يشرع لدولته، وإفراغ مبادئها السمحة في نصوص محددة ومنضبطة يلتزم القضاء بالحكم بمقتضاها. والقول بغير ذلك يؤدي إلى الخلط بين التزام القضاء بتطبيق القانون الوضعي، وبين اشتراع القواعد القانونية التي تتأبى مع حدود ولايته.<sup>(4)</sup>

4- ما ذهب إليه المحكمة العليا قبل إلغائها وكذلك المحكمة الدستورية العليا في جمهورية مصر العربية من أن النطاق الذي تباشر فيه المحكمة الدستورية العليا رقابتها القضائية على دستورية التشريعات لا تتضمن

---

<sup>(1)</sup> يقول د. عبد الحميد متولي: " وإذا ألقينا نظرة على دساتير الدول الإسلامية فإننا نجد غالبيتها قد اقتضت على النص الشهير المعروف " الإسلام دين الدولة، وهو نص لا يترتب عليه التزام على الدولة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وما هو إلا نص بمثابة تحية كريمة للعقيدة الدينية التي تدين بها الأغلبية أو بمثابة كفارة تقدمها الدولة لعدم التزام أحكام الشريعة في تشريعاتها " أزمة الفكر السياسي الإسلامي، د. عبد الحميد متولي. ص 23

<sup>(2)</sup> انظر مقال المستشار محمد سعيد العشماوي مجلة أكتوبر العدد 706، 6 مايو 1990.

<sup>(3)</sup> جريدة الأهرام، الأحد، 1985/12/29

<sup>(4)</sup> راجع عرض وجهة النظر السابقة في: رؤية إسلامية للدستور المصري، أحمد الكافوري: ص 47.

القوانين المخالفة لمبادئ الشريعة الإسلامية التي تكون قد صدرت قبل تعديل الدستور في 1980 الذي نص على أن تكون مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع؛ وذلك لأن:

- نص المادة الثانية من الدستور يلزم المشرع باتخاذ مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع بالنسبة إلى التشريعات التي تصدر بعد 22 مايو 1980 (تاريخ تعديل المادة الثانية من الدستور)، وإلا وقع في حرمة المخالفة الدستورية، وأما التشريعات السابقة على هذا التعديل فلا يتأتى إنفاذ حكم الإلزام السابق بالنسبة لها؛ لصدورها فعلا من قبله، أي في وقت لم يكن القيد المتضمن هذا الإلزام قائما واجب الأعمال، ومن ثم تكون هذه التشريعات بمنأى عن أعمال هذا القيد، ومن ثم لا يُقضى بعدم دستورتها إذا كانت مخالفة للشريعة الإسلامية<sup>(1)</sup>.

- أن المادة السابقة إنما تلقي على عاتق المشرع " من الناحية السياسية " مسؤولية المبادرة إلى تنقية نصوص التشريعات الصادرة قبل التعديل من أي مخالفة لمبادئ الشريعة الإسلامية.<sup>(2)</sup>

5- ومما يؤكد أن النص في الدستور على أن دين الدولة الإسلام، وأن مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع، لا يترتب عليه أي التزام على الدولة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية أن أحد القضاة المسلمين<sup>(3)</sup> حكم بالجلد في جريمة سكر متأولا المادة الدستورية السابقة التي تنص على أن مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، فكان جزاؤه أن أبطل حكمه، وأقصى عن العمل بالقضاء، وكان مما ذكره رئيس محكمة استئناف إسكندرية في أوجه بطلان الحكم السابق:

---

<sup>(1)</sup> حكم المحكمة الدستورية العليا بجلسة 4 مايو سنة 1985 والذي انتهى إلى رفض القضاء بعدم دستورية المادة 226 من القانون المدني والخاصة بفوائد تأخير دفع الديون تأسيسا على أن القانون المدني صدر بالقانون 131 لسنة 1948 قبل وجود نص المادة الثانية من دستور 1971. راجع: القانون الدستوري، د. محمد السناري، ص 484، وما بعدها، بدون دار نشر.

من البديهي أن المحكمة الدستورية عند مراقبتها للتشريع ترجع إلى الدستور القائم وقت الفصل في الدعوى، ولا ترجع إلى الدستور الذي كان قائما وقت صدور القانون المطعون فيه، وعليها أن تحكم بعدم دستورية أي قانون يتعارض مع الدستور القائم، حتى ولو كان هذا القانون متفقا مع الدستور الذي نشأ في ظله. راجع تفاصيل هذا المبدأ العام في القضاء الدستوري في مصر، د. يحيى الحمل، ص: 121-122، الأولى، 1992م. ولذلك فإن هذا التعديل الدستوري هو أمر واضح للقائمين على أمر التشريع إلى مراجعة كل القوانين واللوائح المعمول بها حاليا والمستقاة من القوانين الأجنبية، ووضع تشريعات جديدة تتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية.

<sup>(2)</sup> حكم المحكمة الدستورية العليا في الدعوى رقم 20 لسنة 1 قضائية دستورية، والصادر بجلسة 4 مايو سنة 1985، نقلا عن القانون الدستوري، د. محمد السناري، ص 470-478.

<sup>(3)</sup> المستشار محمود عبد الحميد غراب



أن من قضى بهذا الحكم حث في يمينه القضائي الذي أقسم فيه على الحكم بين الناس بالعدل واحترام القوانين، وحكم العدل - كما يقول المستشار - أن يقضى في الواقع المعروض بالعقوبة الملائمة في حدود القانون الوضعي المطبق.

مخالفة هذا الحكم للمادة (66) من الدستور، التي تنص على أنه لا جريمة ولا عقوبة إلا بناء على قانون، ولا يقال في ذلك على أن حد السكر شرعا هو الجلد، وأن الشريعة الإسلامية هي الأولى بالتطبيق؛ لأن المشرع وحتى الآن يطبق قوانين مكتوبة ومقررة، وليس للقاضي أن يعمل بغيرها من لدنه.

أن مصدر هذا الحكم لم يعرف شيئا عن علم العقاب، فقد شدد المشرع الوضعي في العقوبة وجعل حدها الأقصى ستة أشهر؛ حماية للمجتمع، فلماذا لم يقض إن أراد التشديد بأقصى العقوبة. (1)

( أي أن هذا أحفظ للمجتمع من مجرد ثمانين جلدة ، وأن الحكم بما أنزل الله لا شرعية له، وأن القضاة أقسموا على تحكيم القوانين الوضعية وعدم الحكم بما أنزل الله تعالى، وأن معيار العدل هو الاجتهاد في تطبيق القانون الوضعي، بينما الحكم بما أنزل الله تعالى مجافيا للعدل وباطل. ) (2)

والذي أراه أن منطلق الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية ليس نصا أجوف في دستور يمكن بكل سهولة الالتفاف حوله، وجعله لا يزيد قيمته من حيث التطبيق العملي على قيمة المداد الذي كتب به، وإنما يرجع أولا وأخيرا إلى فهم الإسلام فهما صحيحا، فعبادة الله تعالى - كما سبق - لا تنحصر في الشعائر التعبدية، ثم يكون المسلمون أحرارا في غيرها في كافة شؤونهم وحياتهم يفعلون ما يشاؤون، فالله تعالى هو الخالق وحده وهو الرازق وحده وهو المسيطر وحده وهو القيوم وحده وهو علام الغيوب وحده. . فمقتضى ذلك أن يعبد وحده، وأن يحكم وحده (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ)، [ المائدة: 44]، وأن يجرم ما يشاء وحده، وأن يحل ما يشاء وحده، (وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لَتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ) [النحل: 116]، وما أرسل الله ﷺ وكافة الرسل عليهم السلام إلا لإقامة شريعة الله تعالى وإخضاع الناس لمنهج الله تعالى (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ) [النساء: 64]، (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ. . . ) [الحديد: 25]، وما كانت دعوة نبينا محمد ﷺ مجرد تبليغ الناس بالإسلام وإقرارهم بصدقه ﷺ، ولكن كان سعيه أيضا لإقامة دولة الإسلام القائمة على شريعة الله تعالى.

(1) أحكام إسلامية، إدانة للقوانين الوضعية، للمستشار محمود عبد الحميد غراب، نقلا عن نظرية السيادة وأثرها على

شرعية الأنظمة الوضعية للدكتور صلاح الصاوي، ص 75، طبعة موقع الشيخ على الانترنت

(2) نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، د. صلاح الصاوي، ص 88.

## المطلب الثاني: العبرة في الحكم على الالتزام بأحكام الشريعة بالحقائق والمعاني لا بالألفاظ والمباني

قد تقرر في بديهيات العقول أن العبرة في الحكم الشرعي بالحقائق والمعاني لا بالألفاظ والمباني، وأن الأمور تحكم بناء على الواقع العملي وليس بناء على افتراضات، وإليك بإيجاز بيان مدى الالتزام العملي أو الفعلي بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في ظل الدساتير التي تنص على أن دين الدولة الإسلام، وأن أحكام الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي أو مصدر رئيسي للتشريع.

### الفرع الأول: إباحة كثير من المحرمات القطعية

تُبيح كثير من الدول وتُصدر التراخيص المختلفة لتنظيم وإدارة الكثير من الأماكن التي يُمارس فيها المحرمات القطعية في الشريعة الإسلامية مثل المراقص والملاهي الليلية وأماكن شرب الخمر ولعب القمار والمهرجانات السينمائية التي تعرض المشاهد الجنسية والشواطئ الخاصة والعمامة التي يسمح للنساء فيها بارتداء لباس السباحة وإظهار أجسادهن العارية للرجال، وكذلك تسمح كثير من الدول ببث القنوات الفضائية الإباحية داخل أراضيها، ولا تبذل أدنى مجهود لحجب المواقع الإباحية على شبكة المعلومات الدولية "الانترنت"، وغيرها من الأمور التي تبيحها كثير من الدول وتوافق عليها وتنظمها وتقوم بإصدار رخصتها المختلفة.

### الفرع الثاني: تجاهل وتعطيل إقامة الحدود الشرعية

#### تمهيد: في التعريف بالحد

الحد في اللغة: المنع والفصل بين الشيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر، أو لئلا يتعدى أحدهما على الآخر،<sup>(1)</sup> وسميت عقوبات المعاصي حدوداً؛ لأنها غالباً تمنع الشخص من الإقدام على أسباب المعصية<sup>(2)</sup> الحد في الاصطلاح: هو العقوبة المقررة شرعاً الواجبة حقاً لله عَزَّ وَجَلَّ<sup>(3)</sup>، زجراً عن ارتكاب ما يوجبه (أي الحد)<sup>(1)</sup>.

(1) لسان العرب 3/ 140. النهاية في غريب الحديث 1/ 352

(2) المصباح المنير، أحمد بن علي المقرئ، 1/ 125، ط/ المكتبة العلمية.

(3) بدائع الصنائع، الكاساني، 7/ 33، ط/ دار الكتاب العربي، الثانية. شرح فتح القدير، كمال الدين السيواسي، 5/ 212، ط/ دار الفكر، الثانية. نيل الأوطار للشوكاني، 7/ 250.

على الرغم من أن الحدود في الشرع مقررة لحق الله تعالى؛ أي أنها مقررة لصالح الجماعة وحماية للنظام العام<sup>(2)</sup>، وهي عقوبة محددة معينة لازمة لا يملك أي مخلوق حاكما كان أو محكوما أن ينقص فيها أو أن يزيد أو أن يستبدلها بغيرها<sup>(3)</sup>، مهما تطورت الحياة وأنظمتها، طالما توافرت شروطها، وانتفت موانع إقامتها، وبذلك كفانا الله تعالى برحمته ورتب كل عقوبة على ما يناسبها من الجنائية أكمل ترتيب بما تتضمنه من مصلحة الزجر والردع، مع عدم المجاوزة لما يستحقه الجاني، ولو ترك الناس إلى عقولهم في معرفة ذلك لذهبت بهم الآراء كل مذهب، ولعظم الاختلاف واشتد الخطب، أقول وعلى الرغم من ذلك يأبى البعض إلا أن يُعرض عما تفضل الله ﷻ به علينا، وأن يُحكّم عقله فيما كفانا منه أرحم الراحمين وأحكم الحاكمين بناء على أن النظام الجنائي الإسلامي من القديم الذي لا يتمشى مع الحاضر المتقدم المتطور، ولا بد أن نستبدله بأنظمة تسير تطور الحاضر وتراعي تقدمه، مما أدى إلى إقرار المنكر وإشاعة الفاحشة والشور.

وسنضرب المثال ببعض قوانين العقوبات في الدول العربية، وهي في معظمها متشابهة، ولو استعرضنا قانون العقوبات المصري أو الجزائري أو المغربي أو الأردني أو الكويتي أو العراقي أو السوري... الخ فيما يتعلق بالعقوبات المنصوص عليها لجرائم الحدود، لما وجدت بينها اختلافا يذكر، وإليك البيان:

#### أولا- تبديل حد الزنا

تعريف الزنا لغة: الفجور<sup>(4)</sup>

تعريف الزنا اصطلاحا: وطء في قُبُل خالٍ عن الملك وشبهته.<sup>(5)</sup>

#### عقوبة جريمة الزنا في الشريعة الإسلامية

قال تعالى: { الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ } [النور: 2]

وفي الصحيح أنه أمر برجم<sup>(1)</sup> ماعز لما أقر بالزنا، فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لَمَّا أَتَى مَاعِزُ بْنُ مَالِكٍ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَهُ: لَعَلَّكَ قَبَّلْتَ أَوْ عَمَزْتَ أَوْ نَظَرْتَ قَالَ: لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: أَنْكُتَهَا، لَا يَكْنِي، قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَعِنْدَ ذَلِكَ أَمَرَ بِرَجْمِهِ.<sup>(2)</sup>

(1) الإقناع للشريبي، 2/ 520، ط/ دار الفكر.

(2) التشريع الجنائي الإسلامي، عبد القادر عودة، 1/ 635.

(3) شرح منتهى الإرادات للبهوتي، 3/ 335، ط/ عالم الكتب، الثانية. كشاف القناع عن متن الإقناع، البهوتي أيضا، 6/ 77، ط/ دار الفكر، 1402. التشريع الجنائي الإسلامي، عبد القادر عودة، 1/ 635.

(4) تاج العروس، حمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملّقب بمرتضى، الزبيدي 225/38

(5) البحر الرائق 5/ 3. لاحظ أيضا حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 4/ 313، ط/ دار الفكر.

وكذلك عن سُلَيْمَانَ بن بُرَيْدَةَ عن أبيه أن رسول الله ﷺ أمر برجم المرأة الغامدية التي زنت. (3)

### نظرة سريعة في فلسفة عقوبات الزنا في الشريعة الإسلامية

**أ- عقوبة الجلد للزاني غير المحصن وضعت لكي تحارب الدوافع التي تدعو للزنا، وهي طلب النشوة واللذة المحرمتين، بدوافع أو بعوامل نفسية مضادة (4)، تجعل الإنسان يفكر ألف مرة قبل أن يطلب تلك اللذة المحرمة، وهو الألم الشديد المصاحب للمائة جلدة، بخلاف عقوبة السجن التي لا تسبب للزاني إيلا ما يدفعه إلى هجر اللذة التي يتوقعها من وراء تلك الجريمة (5).**

وأما عقوبة الرجم للزاني المحصن، وهو القتل رميا بالحجارة، فقد حرصت الشريعة ألا تجعل لأحد بعد الإحصان سبيلا إلى الجريمة، فلم تجعل الزواج أبديا حتى لا يقع في الخطيئة أحد الزوجين إذا فسد ما بينهما، وأباحت للزوجة طلب الطلاق لأكثر من سبب مثل الغيبة والضرر والإعسار، وأباحت للزوج أن يتزوج أكثر من واحدة بشرط العدل، وبذلك انقطعت كل المعاذير التي تدعو إلى تخفيف العقاب (6).

### ب- العقوبات الشرعية أهون بكثير من العقوبات الواقعية التي يطبقها الناس بأنفسهم

الواقع يؤكد أن تطبيق العقوبات الشرعية أهون كثيرا مما يترتب على تجاهلها وعدم تطبيقها، (7) وعلى سبيل المثال فإنه كثيرا ما يُتخذ قرار جماعي من العائلة بقتل ابنتهم أو أختهم الغير محصنة التي ثبت زناها ،

(1) الرَّجْمُ: الرَّمْيُ بِالْحِجَارَةِ. وَالْقَتْلُ. الخيط في اللغة، الصاحب بن عباد، 102 / 7.

(2) صحيح البخاري 6 / 2502، ح 6438.

(3) صحيح مسلم 5 / 119، ح 4527، ط/ دار الجيل، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

(4) الإسلام، سعيد حوى، ص: 604، ط/ دار السلام، الرابعة.

(5) التشريع الجنائي الإسلامي، عبد القادر عودة، 1 / 636- 638.

(6) التشريع الجنائي الإسلامي، عبد القادر عودة، 1 / 642.

(7) تقول المادة 237 من قانون العقوبات " من فاجأ زوجته حال تلبسها بالزنا وقتلها في الحال هي ومن يزين بها يعاقب بالحبس". وفي نفس الاتجاه يجوز البعض قتل الزوج لزوجته في حالة التلبس بالزنا، ومنهم الشيخ القرضاوي. انظر الأهرام العربي، العدد 283. ويستدلون بأثر لعمر بن الخطاب " أنه كان يوماً يتغدى إذ جاءه رجل يعدو وفي يده سيف ملطخ بالدم، ووراءه قوم يعدون خلفه، فجاءه حتى جلس مع عمر فجاء الآخرون فقالوا: يا أمير المؤمنين إن هذا قتل صاحبنا فقال له عمر: ما تقول؟ فقال: يا أمير المؤمنين إني ضربت فحذي امرأتي، فإن كان بينهما أحد فقد قتلته. فقال عمر: ما تقولون؟ قالوا: يا أمير المؤمنين إنه ضرب بالسيف فوق في وسط الرجل وفحذي المرأة، فأخذ عمر سيفه فهزه، ثم دفعه إليه، وقال: إن عادوا فعد. وهو مرسل لا يحتج به، قال الشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ: رواه سعيد في " سننه " عن هشيم عن مغيرة عن إبراهيم عن عمر مرسلًا. انظر التكميل لما فات تخريجه من إرواء الغليل ص: 116. وهو كذلك معارض بحديث واضح جدا في هذه المسألة عن ابن عباس، قَالَ لَمَّا نَزَلَتْ: {وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُهَصَّنَاتِ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةٍ

على الرغم من أن العقوبة الشرعية لا تتجاوز الجلد، وكذلك كثيرا ما يتخذ الزوج قرارا بقتل زوجته الزانية أو العكس، مع أن العقوبة الشرعية - في حالة الخيانة الزوجية التي لا يوجد فيها شهود - لا تتعدى اللعان<sup>(1)</sup>، ثم يذهب كل منهما لحال سبيله.

### ج- تضييق الشرع دائرة حالات الزنا التي يقام فيها الحد

هذه العقوبة عموما لا تُطبق إلا بشهادة أربع عدول يرون عملية الجماع نفسها، وبشرط ألا تتخالف شهادتهم، وهو أمر يكاد يكون مستحيلا، وإذا شهد ثلاثة برؤية هذه العملية، وتراجع الرابع، يُجلد الثلاثة بجرمة القذف، وتنقلب المسألة حدا على الشهود بدلا من المشهود عليهم، ويتبقى الإقرار كسبب لتطبيق تلك العقوبة، وهو شيء نادر جدا لا يقام عليه اعتبار.

### وأما عقوبة جريمة الزنا في القانون المصري فتبين فيما يلي:

- أ- جريمة الزنا لا عقوبة عليه إذا قام بها بكر - رجلا كان أو امرأة - مادام ذلك بالتراضي.
- تقول المادة 267 من قانون العقوبات: " كل من واقع أنثى بغير رضاها يعاقب بالسجن المشدد. " فلا عقوبة على الزناة إذا كان ذلك بالتراضي.
- ب- وكذلك فإن الزاني المحصن لا عقوبة عليه إذا زنى خارج بيت الزوجية، وأما الزوجة التي تزني فإنه لا تتم محاكمتها إلا بإذن زوجها، فلا حق لله تعالى، ولا حق للمجتمع الذي تشيع فيه الفاحشة، وإنما الحق للزوج وحده.

---

شَهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا { [النور: 4] قَالَ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ. . . أَنِّي لَوْ وَجَدْتُ لَكَائًا قَدْ تَفَحَّحَهَا رَجُلٌ لَمْ يَكُنْ لِي أَنْ أَهِيحَهُ وَلَا أَحْرَكُهُ، حَتَّى آتِي بِأَرْبَعَةِ شَهَدَاءَ، فَوَاللَّهِ لَا آتِي بِهِمْ حَتَّى يَفْضِي حَاجَتَهُ، قَالَ: فَمَا لَيْسُوا إِلَّا يَسِيرًا، حَتَّى جَاءَ هِلَالُ بِنْتِ أُمِّيَّةَ، وَهُوَ أَحَدُ الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ تَيْبَ عَلَيْهِمْ، فَجَاءَ مِنْ أَرْضِهِ عِشَاءً، فَوَجَدَ عِنْدَ أَهْلِهِ رَجُلًا، فَرَأَى بَعْضَ بَعْضِهِ، وَسَمِعَ بِأُذُنَيْهِ، فَلَمْ يَهْجُهُ، حَتَّى أَصْبَحَ. . . " مسند أحمد 238/1، ح 2131، وحسنه الشيخ شعيب الأرنؤوط في تعليقه على المسند. مصنف عبد الرزاق 114/7، ح 12444، ط/ المكتب الإسلامي، بيروت، الثانية. سنن البيهقي الكبرى، 7/ 394، ح 15069. ويُستفاد منه نهي الرسول ﷺ لسعد أن يعتدي على الرجل، ولكن يذهب ليأتي بأربعة شهود أو يكون اللعان ثم التفريق بينهما إن لم تقر المرأة بالزنا.

<sup>(1)</sup> اللعان هو إذا رمى الرجل امرأته بالزنا ولم تقر بذلك، ولا رجوع عن رميه، لاعنها، فيشهد الرجل أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين، ثم تشهد المرأة أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين، وإذا كانت حاملا أو كانت قد وضعت أدخل نفى الولد في أمانه، ويفرق الحاكم بينهما، وتحرم عليه أبدا، ويلحق الولد بأمه فقط ومن رماها به فهو قاذف. الدراري المضئمة للشوكاني، ص: 281، ط/ دار الجيل، بيروت، 1407 هـ.

ج- وإذا ثبت زنا الزوج في بيت الزوجية، فإن القانون يأخذ بمبدأ المقاصة في الجرائم، فيبيح للزوجة الزنا مقابل زنا الزوج السابق معاملة بالمثل، ولا تُسمع دعواه عليها! .  
تقول المادة (273) من قانون العقوبات أنه " لا تجوز محاكمة الزانية إلا بناء على دعوى زوجها إلا أنه إذا زنى الزوج في المسكن المقيم فيه مع زوجته لا تسمع دعواه عليها.

د- وأما العقوبة الشرعية المنصوص عليها فقد أُلغيت، واستبدلت بالحبس ستة أشهر أو سنتين، كما يتبين من قانون العقوبات:

وتقول المادة (274) منه أن " المرأة المتزوجة التي ثبت زناها يحكم عليها بالحبس مدة لا تزيد على سنتين، لكن لزوجها أن يقف تنفيذ هذا الحكم برضائه معاشرتها له كما كانت. "  
وتقول المادة (277) " كل زوج زنى في منزل الزوجية وثبت عليه هذا الأمر بدعوى الزوجة يجازى بالحبس مدة لا تزيد على ستة شهور. "

ومن الواضح أن تلك العقوبة ليس لها أي علاقة بتحريم الشريعة الإسلامية للزنا، ولكن نُص عليها فقط؛ لأن الزنا يُعد اعتداء على الحقوق الزوجية المترتبة على عقد الزواج، فيشترط لتلك العقوبة أن تكون هناك علاقة زوجية قائمة، وبالنسبة للزوج يجب أن تكون جرمته تمت في بيت الزوجية، ولا تتحرك الدعوى الجنائية في جريمة الزنا إلا بناء على شكوى الزوج، وله الحق في التنازل عنها بعد تقديمها.

جاء في شرح قانون العقوبات القسم الخاص " في القانون الوضعي فإن الفعل الجنسي يكتسب شرعية حين يقع برضاء صحيح، فالصلة بامرأة بالغة برضاها، أو المساس بعورات جسدها برضاها لا تقوم به جريمة الاغتصاب أو هتك العرض، بل لا تقوم به جريمة اعتداء على العرض إطلاقاً، إذ لم يُرتكب علانية، ولم يكن في ظروف ارتكابه ما يجعله خاضعاً لقانون مكافحة الدعارة، ويعد ذلك من المجال الجنسي الحر في قانون العقوبات، ويباح الظهور على شواطئ البحر بلباس الاستحمام، على الرغم من أنها تكشف أجزاء من الجسم تعد عورة، وإذا كانت الشريعة الإسلامية تحصر السلوك الجنسي المشروع في نطاق الصلة بين الزوجين، فإن كل فعل جنسي في غير هذا النطاق يعتبر ماساً بالعرض، ولو صدر عن مرتكبه باختياره، ولكن للعرض في القانون مدلولاً مختلفاً، فهو لا يعني الفضيلة أو الطهارة الجنسية، وإنما مجرد حرية السلوك الجنسي، والأفعال التي يجرمها القانون في جرائم العرض إنما يجرمها لكونها تشكل اعتداء على الحرية الجنسية. " (1)

(1) شرح قانون العقوبات القسم الخاص، الدكتور محمود نجيب حسني ص 301 مجلة نادي القضاة سنة 1981م نقلا عن المستشار مصطفى الشقيري: في وجه المؤامرة على تطبيق الشريعة ص 83-84.

لو استعرضنا عقوبة جريمة الزنا في معظم البلاد العربية والإسلامية لما وجدنا خلافا يذكر عن تلك العقوبة في القانون المصري، فعلى سبيل المثال:

- قانون العقوبات الجزائري: نصت المادة 339 من قانون العقوبات الجزائري أنه يقضى بالحبس من سنة إلى سنتين على كل امرأة متزوجة ثبت ارتكابها جريمة الزنا، وتطبق العقوبة ذاتها على كل من ارتكب جريمة الزنا مع امرأة يعلم أنها متزوجة، ويعاقب الزوج الذي يرتكب جريمة الزنا بالحبس من سنة إلى سنتين وتطبق العقوبة ذاتها على شريكته.
- قانون العقوبات الأردني: تُعاقب المرأة بالحبس من ستة أشهر إلى عامين وكذلك شريك الزانية إذا كان متزوجا وإلا فالحبس من ثلاثة أشهر إلى سنة طبقا للمادتين 282 و 283 من قانون العقوبات الأردني.
- قانون الجزاء الكويتي: تنص المادة 195 من قانون الجزاء الكويتي على أنه كل شخص متزوج رجلا كان أو امرأة اتصل جنسيا بغير زوجه وهو راض بذلك وضبط متلبسا بالجريمة يعاقب بالحبس مدة لا تتجاوز خمس سنوات وبغرامة لا تتجاوز خمسة آلاف روبية أو بإحدى هاتين العقوبتين.
- قانون العقوبات العراقي: نصت المادة 377 من قانون العقوبات العراقي أنه تعاقب الزوجة الزانية والزوج الزاني بالسجن من عام إلى ثلاثة أعوام.

## ثانيا- تبديل حد القذف

تعريف القذف لغة: الرمي والشتيم. (1)

تعريف القذف اصطلاحا: الرمي بالزنا، (2) على جهة التعيير أو نفي ولد (3)

### عقوبة القذف في الشريعة الإسلامية

قال تعالى: { وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمَحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ } [النور:

[5-4

(1) لسان العرب 277/9.

(2) تبيين الحقائق 3/ 199، ط/ دار الكتب الإسلامي. تحفة الحبيب على شرح الخطيب 4/ 367، ط/ دار الكتب

العلمية، بيروت، 1417هـ. المغني لابن قدامة 76/9.

(3) مغني المحتاج 3/ 367، ط/ دار الفكر.

القذف جريمة يعاقب عليها الإسلام إجماعاً عقوبة أصلية هي الجلد ثمانين جلدة وذلك بنص الكتاب والسنة، ولا تقبل إنقاصاً أو استبدالاً من القاضي، كما أن له عقوبة تبعية وهي عدم قبول شهادة القاذف حتى تحقق توبته.

### - عقوبة القذف في القانون المصري:

أن المادة 303 من قانون العقوبات تعاقب على القذف بالحبس مدة لا تتجاوز سنة، بغرامة لا تزيد على 7500 جنية، أو بإحدى هاتين العقوبتين، وإذا وقع القذف في حق موظف عام أو شخص ذي صفة نيابية عامة، وكان ذلك بسبب أرتء الوظيفة أو النيابة، كانت العقوبة الحبس مدة لا تتجاوز سنتين، وغرامة لا تزيد على 10000 جنية، أو بإحدى هاتين العقوبتين. ونصت المادة 308 على أنه إذا تضمن القذف طعناً في عرض الأفراد أو خدشاً لسمعة العائلات، تكون العقوبة بالحبس مدة لا تتجاوز سنتين والغرامة معاً.

ومن الواضح أن العقوبات السابقة غير رادعة؛ ولذلك ازدادت جرائم القذف والسب زيادة كبيرة

### ثالثاً- تبديل حد شرب الخمر

تعريف السكر لغة: نقيض الصحو. (1)

تعريف السكر اصطلاحاً: حالة تعرض للإنسان من امتلاء دماغه من الأبخرة المتصاعدة إليه فيتعطل معه عقله المميز بين الأمور الحسنة والقييحة. (2)

### - عقوبة شرب الخمر في الشريعة الإسلامية

عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه ﷺ قال: " مَنْ شَرِبَ الخَمْرَ فَاجْلِدُوهُ. " (3)، وحدد مقدار الحد بثمانين جلدة، عندما استشار عمر بن الخطاب رضي الله عنه الصحابة في حد شارب الخمر، فأفتى على ﷺ بأن يُجد ثمانين جلدة مثل القاذف، فعن علي رضي الله عنه أنه قال لعمر رضي الله عنه: " نَرَى أَنَّ بَجْلِدَهُ ثَمَانِينَ فَإِنَّهُ إِذَا شَرِبَ سَكْرَ

(1) لسان العرب 372/4.

(2) شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين التفتزاني، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ. حاشية ابن عابدين، 144/1، ط/ دار الفكر، 1421 هـ.

(3) مسند أحمد 2/ 136، ح 6197 وقال الشيخ شعيب إسناده ضعيف عند أحمد وجاء بإسناد صحيح عند النسائي. سنن أبي داود 4/ 164، ح 4484، وقال الشيخ الألباني في تعليقه: حسن صحيح، وصححه في صحيح وضعيف الجامع الصغير ح 11255. سنن الترمذي 4/ 48، ح 1444، وصححه الألباني عند الترمذي. سنن النسائي الكبرى 3/ 227، ح 5171. صحيح ابن جبان، 10/ 295، ح 4445. المعجم الكبير للطبراني 1/ 227، ح 620. المستدرک على الصحيحين 4/ 413، ح 8115.



وَإِذَا سَكِرَ هَدَى وَإِذَا هَدَى أَفْتَرَى وَعَلَى الْمُفْتَرِي تَمَأْتُونَ<sup>(1)</sup>، وأجمع الصحابة على وجوب الحد، وإن كانوا اختلفوا على مقداره<sup>(2)</sup>.

وأضرار شرب الخمر كثيرة جدا، ومنها ذهاب المال وذهاب العقل حيث يصير السكران موضع استهزاء وسخرية واحتقار لما يصدر عنه من كلام الهزيان، وكذلك الصد عن سبيل الله وعن الصلاة، وإيذاء الآخرين والتعدي عليهم في أعراضهم وكراماتهم، فضلا عن أضرارها الصحية وما تلحقه من أضرار كبيرة بالجهاز الهضمي والرئتين والقلب وضعف النسل وغيره<sup>(3)</sup>، ولذلك قيل أن الرسول ﷺ وصفها فيما رواه عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنها بقوله: " الْحَمْرُ أُمُّ الْخَبَائِثِ " <sup>(4)</sup>، ولذلك كان من الطبيعي أن يجرمها الإسلام تحريما قطعيا، ولكن للقانون أيضا حكم آخر.

### - عقوبة شرب الخمر في القانون الوضعي المصري

لا يحظر بيع الخمر وتداولها وشربها، وإنما يُعاقب فقط من يضبط سكرانا في مكان عام، والعقاب هنا ليس على شرب الخمر والسكر، وإنما على التواجد في مكان عام بحالة سكر بين.  
فقد جاء قانون حظر شرب الخمر رقم 63 لسنة 76 وفيه:  
أولا: يحظر تقديم المشروبات الكحولية بأنواعها في المحال والأماكن العامة ويستثنى من ذلك الفنادق والمنشآت السياحية والأندية ذات الطابع السياحي.  
ثانيا: يمنع الإعلان والدعاية عن الخمر بكافة الوسائل.  
ثالثا: يعاقب كل من يضبط في مكان عام في حاله سكر بين بعقوبة الحبس مدته لا تقل عن أسبوعين ولا تزيد عن ستة أشهر أو بغرامة لا تقل عن عشرين جنيها ولا تجاوز مائة جنيه.

<sup>(1)</sup>المستدرک علی الصحیحین 4/ 417، ح 8131. سنن النسائي الكبرى 3/ 252، ح 5288. سنن الدارقطني 3/ 157، ح 223، ط/ دار المعرفة، بيروت. موطأ مالك 2/ 842، ح 1533، ط/ دار إحياء التراث العربي، مصر. سنن البيهقي الكبرى، 8/ 320، ح 17317. وقال صاحب الدراية في تخريج أحاديث الهداية بن حجر العسقلاني: إسناده واه، 2/ 106، ط/ دار المعرفة، بيروت.

<sup>(2)</sup> انظر فتح الباري شرح صحيح البخاري 12/ 72.

<sup>(3)</sup> تفسير السعدي 1/ 98، ط/ مؤسسة الرسالة، الأولى. التحرير والتنوير لابن عاشور، 2/ 344، ط/ الدار التونسية للنشر، 1984م. التفسير الوسيط، وهبة بن مصطفى الزحيلي، 1/ 112.

<sup>(4)</sup> المعجم الأوسط للطبراني 4/ 81، ح 3667، ط/ دار الحرمين، القاهرة، 1415 هـ. سنن الدارقطني 4/ 247. وضعفه الحافظ بن القطان في بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، 4/ 604، ح 2148، ط/ دار طيبة، الرياض، الأولى، 1997م.

وإذا استعرضنا القوانين العربية سنجد معظمها لا يعاقب على شرب الخمر ولا حتى السكر إلا إذا كان بينا وعلنيا، أو مقرونا بشغب، وعلى سبيل المثال:

- القانون المغربي: نص المرسوم الملكي رقم 724.66 أنه يعاقب الشخص متى وجد في حالة السكر في الأماكن العمومية بالحبس لمدة تتراوح بين شهر واحد وستة أشهر وغرامة من مائة وخمسين إلى خمسمائة درهم أو بإحدى هاتين العقوبتين.
- القانون الأردني: تعاقب المادة 390 على جرم السكر المقرون بشغب بغرامة لا تتجاوز عشرة دنانير أو بالحبس حتى أسبوع.
- القانون العماني: تعاقب المادة 228 بالسجن مدة لا تقل عن عشرة أيام ولا تزيد على سنة وبغرامة لا تزيد على مائتي ريال أو بإحدى هاتين العقوبتين كل من وجد في محل عام أو مكان مباح للجمهور في حالة سكر بين أو أحدث شغبا أو إزعاجا للغير وهو في حالة سكر.

#### رابعا- تبديل حد السرقة

تعريف السرقة لغة: أخذ الشيء من الغير خفية. (1)

تعريف السرقة اصطلاحا: أخذ مكلف خفية قدر عشرة دراهم مضروبة مُحْرَزة بمكان أو حافظ. (2)

عقوبة السرقة في الشريعة الإسلامية

قال وَجَّكَ: { وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ } [

المائدة: 38]

وأمر الرسول ﷺ بقطع يد المرأة المخزومية التي سرقت.

فَعَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ فُرَيْشًا أَهْمَهُمْ شَأْنُ الْمَرْأَةِ الْمَخْزُومِيَّةِ الَّتِي سَرَقَتْ فَقَالُوا وَمَنْ يُكَلِّمُ فِيهَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالُوا وَمَنْ يَجْتَرِي عَلَيْهِ إِلَّا أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ حِبُّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَكَلَّمَهُ أُسَامَةُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ ثُمَّ قَامَ فَاخْتَطَبَ ثُمَّ قَالَ إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلُكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ وَإِنَّمَا اللَّهُ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا. (3)

(1) أنيس الفقهاء، ص: 176، ط/ دار الوفاء، جدة، الأولى، 1406 هـ.

(2) البحر الرائق لابن نجيم 54/5.

(3) صحيح البخاري 3/ 1282، ح 3288.

## أركان السرقة

ضيق الشرع دائرة السرقات التي تقطع فيها الأيدي ما أمكن، لدرجة أننا نبحث عن السرقة التي تنطبق عليها الشروط فلا نجد إلا أحوالا نادرة، فلا تتحقق هذه الجريمة إلا إذا توافرت أركان أربعة، لكل ركن من هذه الأركان شروط معينة، إذا تخلف أي شرط من هذه الشروط، فلا قطع على السارق ويعذر، ومع ندرة القطع، يكون فيه الترويع للسارقين ما يحفظ أمن الآمنين، وإليك هذه الأركان باختصار:

- الركن الأول: المسروق، وهو المال الذي أخذ خفية من حرز مثله، وقد أشرت في شروط كثيرة منها ما يتعلق بصفته، ومنها ما يتعلق بمقداره، ومنها ما يتعلق بالمكان الذي سُرق منه، وأهمها أن يكون مالا متقوما أي له قيمة يضمنها من يتلفه، فلو سُرق ما لا قيمة له في نظر الشرع كالخنزير والخمر والميتة وآلات اللهو والكتب المحرمة فلا قطع عليه، وأن يكون المسروق نصابا معينا، وأن يكون المسروق مملوكا للغير، وأن يكون المسروق محرزا بحرز<sup>(1)</sup> مثله.

- الركن الثاني: الأخذ ( السرقة ) ، وأشترط فيه أن يكون الأخذ تاما، وهو أن يُخرج السارق الشيء المسروق من حرزه المعد لحفظه، وأن يخرج السارق الشيء المسروق من حيازة المسروق منه، وأن يدخل الشيء المسروق في حيازة السارق، ولو تخلف أحد هذه الشروط، كان الأخذ غير تام، وبالتالي تكون عقوبة الفاعل التعزير لا القطع.

-الركن الثالث: السارق، ويُشترط فيه البلوغ والعقل والاختيار والعلم بالتحريم وأن يكون ملتزما للأحكام<sup>(2)</sup> وألا يكون له شبهة في المال المسروق كسرقة أحد الأصول من الفرع أو عكسه، وسرقة أحد الزوجين من الآخر، أو السرقة في المجاعة أو السرقة من المال المشترك بين السارق والمسروق منه.

-الركن الرابع: المسروق منه ، ويُشترط فيه شروط أهمها أن يأتي هو أو وكيله فيدعي السرقة، فلا يُقطع السارق إن اعترف أو قامت البينة حتى يأتي مالك المسروق أو وكيله فيدعي أمام القضاء.<sup>(3)</sup>

<sup>(1)</sup> هو ما نصب عادة لحفظ أموال الناس كالدار والحانوت والخيمة والشخص، الموسوعة الفقهية الكويتية، 17/ 172، ط/ دار السلاسل، الكويت.

<sup>(2)</sup> فلا قطع على حربي لعدم التزامه.

<sup>(3)</sup> لاحظ فيما سبق: اللائيء الحسان في فقه بعض آيات الأحكام ، لجنة من أساتذة قسم الفقه المقارن بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة، ص: 307-315، ط/ مطبعة الأخوة الشقاء، الأولى، 1417هـ. ولمزيد من التفاصيل انظر إن شئت: بدائع الصنائع للكاساني، 7/ 91، وما بعدها، ط/ دار الكتاب العربي، الثانية، 1982م . مواهب الجليل، محمد بن عبد الرحمن المغربي، 6/ 306، ط/ دار الفكر، بيروت، الثانية، 1398هـ. إعانة الطالبين، السيد البكري، 4/ 158، ط/ دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت. المغني لابن قدامة، 10/ 235.

## - عقوبة السرقة في القانون الوضعي المصري

المادة 317 من قانون العقوبات على جنح السرقة ذات الظروف المشددة أنه يعاقب فاعلها بالحبس مع الشغل لمدة تصل إلى ثلاث سنوات.  
وفي المادة 318 إذا كانت السرقة في ظروف غير مشددة، فعقوبتها الحبس مع الشغل مدة لا تتجاوز سنتين.

## عقوبة السرقة في القانون الأردني:

عقوبة السرقة بالأخذ أو النشل ( المادة 407) من ثلاثة أشهر إلى سنة.  
عقوبة السلب في الطريق العام باستعمال العنف ( المادة 402) مدة لا تنقص عن خمس سنوات.

## عقوبة السرقة حسب القانون الجنائي المغربي:

تنص المادة 505 أنه من اختلس عمدا مالا مملوكا للغير يعد سارقا، ويعاقب بالحبس من سنة إلى خمس سنوات وغرامة من 2000 إلى 20000 درهم. ونصت المادة 506 أن سرقة الأشياء الزهيدة القيمة يعاقب عليها بالحبس من شهرواحد إلى سنتين وغرامة من 2000 إلى 20000 درهم أو بإحدى هاتين العقوبتين.

ولا ريب أن هذه العقوبة فشلت فشلا ذريعا في محاربة جريمة السرقة؛ وعند المقارنة بينها وبين العقوبة الشرعية يتضح أن عقوبة القطع للسرقة استأصلت العوامل النفسية التي تدعو لارتكاب جريمة السرقة، لأن السارق يقوم بالسرقة لأنه لا يكتفي بكسبه الحلال، ويهدف أساسا إلى زيادة كسبه وزيادة ثرائه بالحرام، وحرابت الشريعة هذا الدافع في نفس الإنسان بتقرير عقوبة القطع الذي يؤدي إلى نقص القدرة على الكسب، وبالتالي يؤدي إلى شدة الكدح والتخوف الشديد على المستقبل، وفي هذا قمة الزجر للمجرم على العود للجريمة، ولغيره على السير في هذا الطريق الذي يؤدي إلى عكس المراد، بينما عقوبة الحبس لا تخلق في نفس السارق العوامل النفسية التي تصرفه عن جريمة السرقة على النحو السابق؛ لأن عقوبة الحبس لا تحول بين السارق وبين العمل والكسب إلا مدة الحبس، وهو لا يحتاج للعمل أو الكسب خلال مدة حبسه، وإذا خرج من محبسه استطاع أن يعمل وأن يكسب، ولا تحول العقوبة دون تحقيق آماله أو تزجره عن السير مرة أخرى في هذا الطريق.<sup>(1)</sup>

<sup>(1)</sup> التشريع الجنائي الإسلامي، عبد القادر عودة، 652-654.

## خامسا- تبديل حد الحرابة

تعريف الحرابة لغة: الحرب نقيض السلم، مأخوذ من حَرَبَ حَرَبًا أي أخذ جميع ماله. (1)  
تعريف الحرابة اصطلاحا: البروز لأخذ مال أو القتل أو إرعاب مكابرة اعتمادا على القوة مع البعد عن الغوث. (2)

### - عقوبة الحرابة في الشريعة الإسلامية

قال تعالى: { إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ } [ المائدة: 33 ]

فيجب القتل على قاطع الطريق إذا قتل، وأما إذا قتل وأخذ المال فيجب عليه القتل والصلب، وأما إذا أخذ المال فقط، فيجب عليه قطع يده ورجله من خلاف أي قطع يده اليمنى ورجله اليسرى، وهي ضعف العقوبة المقررة في الشريعة للسرقة، ولا تسقط هذه العقوبة بعفو ولي المجني عليه؛ لأنها حد لا قصاص. (3)

### - عقوبة الحرابة في القانون الوضعي المصري

تقول المادة 89 من القانون: " يُعاقب بالإعدام كل من ألف عصابة هاجمت طائفة من السكان أو قاومت بالسلاح رجال السلطة العامة في تنفيذ القوانين، وكذلك من تولى زعامة عصابة من هذا القبيل أو تولى فيها قيادة ما، أما من انضم إلى تلك العصابة، ولم يشترك في تأليفها ولم يتقلد فيها قيادة ما فيعاقب بالأشغال الشاقة المؤبدة أو المؤقتة. "

فهو إذا كان يعاقب - كما سبق - على السرقة الصغرى بالحبس ثلاث سنوات، فإنه يُعاقب على السرقة الكبرى بقطع الطريق بالأشغال الشاقة المؤبدة أو المؤقتة، وحد عقوبة الأشغال الشاقة المؤقتة خمسة عشر عاما أي أنها خمسة أضعاف العقوبة العادية، وعلى الرغم من ذلك فإن عددا كبيرا من المحكوم عليهم بالأشغال الشاقة يعودون إلى ارتكاب نفس الجرائم في غضون سنة من تاريخ الإفراج عنهم، ويخرجون من السجن وهم أشد ميلا للإجرام وأكثر مهارة، وذلك بخلاف المجرم الذي قُطعت يده ورجله، فهو لا يصلح بعدها لارتكاب الجرائم، ولا تنفعه مهارته في ممارسة الإجرام. (4)

(1) لسان العرب 1/ 303.

(2) أسنى المطالب في شرح روضة الطالب، زكريا الأنصاري، 4/ 154، ط/ دار الكتب العلمية، الأولى، 1422 هـ. مغني المحتاج، الشريبي، 4/ 180، ط/ دار الفكر، بيروت.

(3) التشريع الجنائي الإسلامي، 1/ 656-658.

(4) التشريع الجنائي الإسلامي، المستشار عبد القادر عودة، 1/ 656-658.

## سادسا- تعطيل حد الردة

تعريف الردة لغة: الارتداد الرجوع، ومنه المرتد، و الردة بالكسر اسم من الارتداد. (1)  
تعريف الردة اصطلاحا: كفر المسلم بقول صريح في الكفر أو بلفظ يقتضي الكفر أو بفعل يتضمنه. (2)

### - عقوبة الردة في الشريعة الإسلامية

قال تعالى: { وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ } [ البقرة: 217 ]

وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه ﷺ قال: " مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ. " (3)

وقضية الاعتقاد أساسا مسألة شخصية لا يحق التدخل فيها، وقد قرر القرآن هذا المبدأ بكل وضوح، فقال تعالى: { لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ } [ البقرة: 256 ]، لكن ردة المرتد ليست مسألة شخصية؛ لأنه تمس الجماعة التي كان يؤمن بدينها، وفرق بين من يرفض من البداية أن يدخل في الإسلام، وبين من يرتد عنه بعد الدخول فيه، فالأول يحمي الإسلام حقه الكامل في البقاء على دينه، وأما الثاني، فقد دخل في الإسلام طوعا غير مكره، فلماذا ارتد عنه؟ وهو سؤال ينطوي على التشكيك في الإسلام، وأنه ما أخرج منه إلا الاقتناع بعدم صلاحيته، أو بأفضلية غيره عليه، ومثله مثل من يخون وطنه، وينحاز إلى وطن معاد، ويكفي الإسلام تسامحا رائعا أن يقرر حق المرتد في الاستتابة، وفي حوار يكشف شبهته، ثم في العفو عنه إذا رجع عن رده إلى الإسلام متبرئا مما فعل. (4)

فمن الطبيعي أن تعاقب الشريعة من يجهر برده بالقتل لأن هذه الجريمة يترتب عليها زعزعة النظام الاجتماعي الإسلامي، وكل الدول بلا استثناء تعمل على حماية نظامها وتعاقب بالإعدام كل من يخرج على النظام أو يحاول هدمه. (5)

(1) لسان العرب، 3/172.

(2) التاج والإكليل لمختصر خليل، 6/279، ط/ دار الفكر، بيروت، الثانية، 1398 هـ. الشرح الكبير للدردير، 4/301، ط/ دار الفكر، بيروت.

(3) صحيح البخاري 3/1098، ح 2854.

(4) اثر إقامة الحدود في استقرار المجتمع، د. محمد حسين الذهبي، ص: 57-58، ط/ مكتبة وهبة.

(5) التشريع الجنائي الإسلامي 1/661-662. الإسلام، سعيد حوى، ص: 580.

## - عقوبة الردة في القانون الوضعي

لا توجد عقوبة جنائية صريحة في أغلب القوانين العربية على جريمة الردة نفسها ولكن:

- يعاقب القانون الجنائي المغربي ( الفصل 220) من استعمل العنف أو التهديد لإكراه شخص على مباشرة عبادة أو منعه منها بالحبس من ستة أشهر إلى ثلاث سنوات وغرامة من مائة إلى خمسمائة درهم، ويعاقب بنفس العقوبة من استعمل وسائل الإغراء لزعزعة عقيدة مسلم أو تحويله إلى ديانة أخرى.
- ينص قانون الأحوال الشخصية الأردني على فسخ عقد الزواج في حالة الردة (المادة 142)، وعلى إلزام المرأة المرتدة بإعادة المهر (المادة 48).

الواقع أن خلو القوانين من ذكر أي عقوبة لتبديل الدين أو تغييره<sup>(1)</sup>؛ مما يفتح أبواب الكفر والاستهزاء بشرائع الإسلام وبأوامر الله تعالى ونواهيه على مصراعيه، ويشكل حماية للمرتدين وللمعتداتهم الفاسدة، ويسمح لهم بالدعوة إلى تلك المعتقدات والجهر بها

## سابعاً: إقامة الحدود حق من حقوق الله ﷻ يحرم العفو أو النقص أو الزيادة فيه

1- للحاكم أن يسن من النظم والقوانين ما ينفذ به العقوبات المقدرة في الشريعة في حدود النصوص المقررة الثابتة، ولا يجوز له أن يخرج عنها<sup>(2)</sup>.

قال ﷻ: { تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا } [ البقرة: 187 ]

حدود الله تعالى محارمه، وتسمية المحارم وكذلك المقدرات حدوداً إشارة إلى المنع من قربان ذلك أو تجاوزه<sup>(3)</sup>، وما حده الشرع فلا تجوز فيه الزيادة والنقصان بإجماع أهل العلم.<sup>(4)</sup>

(1) انظر الباب الحادي عشر من قانون العقوبات - الجناح المتعلقة بالأديان - حيث اقتضت المادة 160 منه على معاقبة من يشوش على إقامة شعائر ملة أو احتفال ديني خاص أو عطلها بالحبس وبغرامة أو بأحدهما، ونصت المادة 161 على معاقبة من طبع أو نشر كتاباً مقدساً في نظر دين من الأديان وحرف فيه عمداً نصاً يغير معناه.

(2) الجريمة لأبي زهرة ص: 219 وما بعدها، ط/ دار الفكر العربي، القاهرة.

(3) شرح الزركشي، 3/ 99، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1423 هـ.

(4) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي، 5/ 2، ط/ دار المعرفة، بيروت، الثانية. كشاف القناع للبهوتي 77/6. المبدع لابن مفلح الحنبلي، 9/ 43، ط/ المكتب الإسلامي، بيروت، 1400 هـ. مطالب أولي النهى، الرحيباني، ط/ المكتب الإسلامي، دمشق،

وكل حكم مخالف للقرآن أو السنة أو الأمور التي علمت من الدين بالضرورة، هو حكم باطل، بل يكون هو في ذاته معصية، ولا يعتبر الحاكم شرعياً يحكم بحكم الإسلام إلا إذا جعل هواه وإرادته وتصرفاته تبعاً للقرآن الكريم ولسنة الرسول ﷺ<sup>(1)</sup>.

يقول الإمام أبو زهرة<sup>(2)</sup>: " إقامة الحدود إذا استوفت شروطها واجب على الوالي، وليست حقاً له ينفذه إن شاء، ويتركه إن شاء، فإن لم يقم بها في مواضعها فقد تخلى عن واجبه، وحق على الناس أن يحملوه على أداء ذلك الواجب من غير فتنة يثيرونها. " <sup>(3)</sup>

2- وكذلك فإنه لا يجوز حتى لصاحب الحق المجني عليه أن يعفو عن حد من حدود الله ﷻ، ولا يجوز لأحد تخفيف العقوبة أو تشديدها أو استبدالها بغيرها، وذلك بعد أن تصل القضية للحاكم، وإنما يندب الستر على الجاني قبل الرفع إلى الحاكم، ويدل على ذلك الكثير من الأحاديث النبوية الشريفة، وإليك بعضها:

عَنْ صَفْوَانَ بْنِ أُمَيَّةَ، قَالَ: كُنْتُ نَائِمًا فِي الْمَسْجِدِ عَلَى حَمِيصَةٍ لِي، فَسَرَقْتُ فَأَخَذَنَا السَّارِقُ، فَرَفَعَنَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَأَمَرَ بِقَطْعِهِ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيْ حَمِيصَةٍ تَمُنُّ ثَلَاثِينَ دِرْهَمًا أَنَا أَهْبُهَا لَهُ، أَوْ أَيْبِعُهَا لَهُ، قَالَ: " فَهَلَا كَانَ قَبْلَ أَنْ تَأْتِيَنِي بِهِ. " <sup>(4)</sup>

عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ<sup>(1)</sup> أَنَّ الزُّبَيْرَ بْنَ الْعَوَّامِ لَقِيَ رَجُلًا قَدْ أَخَذَ سَارِقًا وَهُوَ يُرِيدُ أَنْ يَذْهَبَ بِهِ إِلَى السُّلْطَانِ، فَشَفَعَ لَهُ الزُّبَيْرُ لِيُرْسِلَهُ، فَقَالَ: لَا حَتَّى أُبْلَغَ بِهِ السُّلْطَانَ، فَقَالَ الزُّبَيْرُ: إِذَا بَلَغْتَ بِهِ السُّلْطَانَ فَلَعَنَ اللَّهُ الشَّافِعَ وَالْمُشَفِّعَ. <sup>(2)</sup>

<sup>(1)</sup> الجريمة لأبي زهرة ص: 223.

<sup>(2)</sup> محمد أحمد مصطفى أحمد المعروف بأبي زهرة، ( 1898 - 1974 م ) ، تدرج في كلية الحقوق من رئاسة قسم الشريعة الإسلامية ثم منصب الوكالة ، واختير عضو في مجمع البحوث الإسلامية سنة 1962م ، وألف نحو ثلاثين كتاباً نافعا، منها تاريخ المذاهب الإسلامية، الجريمة في الفقه الإسلامي ، العقوبة في الفقه الإسلامي، علم أصول الفقه، محاضرات في النصيرية، زهرة التفاسير ، مقارنة الأديان. ويكيبيديا الموسوعة الحرة  
[http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF\\_%D8%A3%D8%A8%D9%88\\_%D8%B2%D9%87%D8%B1%D8%A9](http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%A3%D8%A8%D9%88_%D8%B2%D9%87%D8%B1%D8%A9)

<sup>(3)</sup> العقوبة لأبي زهرة: ص: 264، ط/ دار الفكر العربي.

<sup>(4)</sup> مسند أحمد 401/3، ح 15345. تعليق الشيخ شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح بطرقه وشاهديه. سنن أبي داود، 4/138، ح 4394. وصححه الشيخ الألباني. سنن الدارقطني، 3/204، ح 362. المستدرک للحاکم، 4/422، ح 8149.



وعن زيد بن أسلم، قال الرسول ﷺ: " ... أَيْهَا النَّاسُ، قَدْ آنَ لَكُمْ أَنْ تَنْتَهُوا عَن حُدُودِ اللَّهِ، فَمَنْ أَصَابَ مِنْ هَذِهِ الْقَادُورَاتِ شَيْئًا، فَلْيَسْتَتِرْ بِسِتْرِ اللَّهِ، فَإِنَّهُ مَنْ يُبْدِي لَنَا صَفْحَتَهُ <sup>(3)</sup> نُقِمَ عَلَيْهِ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ. " <sup>(4)</sup>

وعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، قال ﷺ: " تَعَاَفُوا الْحُدُودَ فِيمَا بَيْنَكُمْ، فَمَا بَلَغَنِي مِنْ حَدٍّ فَقَدْ وَجِبَ. " <sup>(5)</sup>

3- الحدود جزء من النظام الإسلامي العام، ولا يمكن فهم الحدود إلا بفهم النظام الإسلامي بجميع أركانه، ولا يمكن تطبيق الحدود إلا مع تطبيق النظام الإسلامي بجميع أركانه حتى تستقيم حكمة الله تعالى من تشريعه.

مما سبق يتبين أن إقامة الحدود واجب أساسي، وفرض على الحاكم في كل زمان ومكان، وهي السبيل الوحيد لمنع الجريمة وردع كل من تسول له نفسه اقرار ما حرم الله تعالى، ويترتب عليها صون الأمن ورعاية مقاصد الشريعة من حفظ الدين والنفس والمال والعقل والعرض، وتنفيذ الحاكم العقوبات المنصوص عليها في جرائم الحدود أمر لازم وحتمي؛ لأنه حق الله تعالى، وما كان حقاً لله تعالى امتنع الزيادة أو النقص أو العفو فيه.

---

<sup>(1)</sup> مولى التميميين، وهو الذي يقال له ربيعة الرأي، كنيته أبو عثمان، ..، ويقال: أبو عبد الرحمن المدني، كان من فقهاء المدينة، وعنه أخذ مالك الفقه، يروي عن أنس بن مالك، وروى عنه مالك والثوري، مات سنة ثلاث وثلاثين ومائة، واسم أبي عبد الرحمن: فروخ. الثقات لابن حبان، 231/4-232، ط/ دار الفكر، الأولى، 1395 هـ.

<sup>(2)</sup> موطأ الإمام مالك 2/ 835، ح 1525. المعجم الأوسط للطبراني 2/ 380، ح 2284، ط/ دار الحرمين، القاهرة واللفظ له. سنن الدارقطني 3/ 205، ح 364.

<sup>(3)</sup> أي ظهر لنا فعله الذي حقه الإخفاء والستر، وصفحة كل شيء جانبه ووجهه وناحيته، كفى به عن ثبوت موجب الحد عند الحاكم. فيض القدير للمناوي 1/ 155، ط/ المكتبة التجارية الكبرى، مصر.

<sup>(4)</sup> موطأ مالك 2/ 825، ح 1508. مصنف عبد الرزاق 7/ 323، ح 13342. سنن البيهقي الكبرى 8/ 326، ح 17352. قال الشافعي رحمه الله: هذا حديث منقطع ليس مما يثبت به هو نفسه حجة، وقد رأيت من أهل العلم عندنا من يعرفه ويقول به، فنحن نقول به. " انظر معرفة السنن والآثار للبيهقي، 6/ 467، ح 5258، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت. أيضاً خلاصة البدر المنير، ط/ مكتبة الرشد، الرياض، الأولى، 2/ 303. وصححه الشيخ الألباني في صحيح الجامع ح 149

<sup>(5)</sup> سنن أبي داود 4/ 133، ح 4376. ، وصححه الشيخ الألباني الحديث في سنن أبي داود. سنن النسائي الكبرى 4/ 330، 7373. وحسن الشيخ الألباني إسناد النسائي. سنن الدارقطني 3/ 113، ح 104. المستدرک علی الصحیحین 4/ 424، ح 8156.

ثامنا: بعض آثار تطبيق الحدود في مجال الدولة أو السلطة وفي مجال المجتمع ونشاطه في الحياة.

### 1- في مجال الدولة أو السلطة

- تتمكن الدولة من ضبط المجتمع دون أن تحتاج إلى أجهزة متضخمة للأمن، ذلك أن قصور النظم العقابية يُستعاض عنه دائما بزيادة أجهزة الأمن وتضخمها لتستطيع مراقبة وملاحقة المجرمين، وهي لا تزيد فيما تؤدي عن كونها رقيبا يحمي على المجتمع أنفاس الحياة، ولو تكفلت تلك الأجهزة بكل ضمانات الأمانة وعدم اتهام الأبرياء، إذ قد يحدث أن تتفعل تلك الأجهزة مواقف تصور للحاكم أنه في خطر، أو تحول من حجم الجريمة رغبة في إثبات ضرورة وجودها وأهميته، وإذا أضفنا ما يمكن أن تنتهي إليه أوضاع المجتمع عندما ينحرف بعض أفراد هذه الأجهزة، وما يمكن أن يحدث من تواطؤ أو تستر على الجريمة والمجرمين أو إلصاق التهم بالأبرياء، وفي مجتمع تنتشر فيه الرزيلة ويكثر الخارجون عن القانون تجرد النفوس الضعيفة فرصا مواتية تصنع فيها - محتمية بحصانة المهنة وسلطة الوظيفة وما لا يحمي من وسائل التجسس - ما لا يصنعه المجرمون الذين أقام المجتمع هؤلاء لمطاردتهم وتعقبهم، ووقوع فتاة أو زوجة ذات مكانة في موقف مريب تورطت فيه تحت قبضة واحد من هؤلاء، كفيل بأن يجعل منها فريسة دائمة يسيرها تحت هواه، وإلا أفشى أمرها.

- وانكماش أجهزة الأمن في مجتمع الحدود يعني أن يستغني المجتمع عن رصد الميزانيات الضخمة التي تخصص لها، والتي تتسم عادة بطابع سري يخفيها بعيدا عن كل أدوات الرقابة الاجتماعية مما يمكن من ارتكاب الخرافات وتجاوزات ذات أثر بالغ في خلخلة المجتمع.<sup>(1)</sup>

### 2- في مجال المجتمع ونشاطه

تُحشد طاقات المجتمع وتنطلق نحو العمل المثمر النافع، فلا مكان للتفكير في الفاحشة، ولا مكان للتفكير في السرقة، ولا مكان لإذهاب العقل في الخمر، فكلما تُضيق مسالك الشر والرذيلة، تنفسح مجالات الخير والفضيلة، والخائف من حد الزنا، وقد امتنع عن الفاحشة، سوف يتجه إلى إشباع غريزته عن طريق مشروع هو الزواج، والخائف من حد السرقة، سوف يبحث عن الطرق المشروعة لكسب المال، وهكذا. . . ، وهكذا يندفع المجتمع بكل طاقاته نحو العمل المثمر؛ لأن ثمار تلك الطاقات المبدولة تكون مصنونة لأصحابها، فدماء الناس وأموالهم وأعراضهم معصومة إلا بحقها، ودينهم في منعة من العبث، وعقولهم أمانة بأيديهم، فينعم الناس بالأمن الشامل، ويتحررون من قيود الهوى في داخلهم، ومن عوامل الخوف التي تأتي من خارجهم<sup>(2)</sup>.

(1) اثر إقامة الحدود في استقرار المجتمع، د. محمد حسين الذهبي، ص: 65-67، ط/ مكتبة وهبة.

(2) اثر إقامة الحدود في استقرار المجتمع، د. محمد حسين الذهبي، ص: 70-72.

ويمكن أن نتصور منها واقعا يوضح كيفية تحقيق الاستقرار للمجتمع المسلم عبر إقامة الحدود من خلال الآثار التالية:

الأول الأثر التربوي الخلقى: وذلك عندما تكون الحدود بفلسفتها ونظامها جزءا من المناهج التعليمية لناشئة المسلمين، مما يولد في هذه النفوس البريئة المستجيبة للحق والخير بفطرتها الوازع المانع عن مقارفة هذه الآثام التي تدور الحدود عليها.

الثاني الأثر التشريعي التنظيمي: وذلك عندما يكون معلوما أن الحدود تشريع نافذ يلتزم به الأفراد ويطبقه المجتمع، وأنه لا يوجد منافذ للتفلت منها بالشفاعة أو المحسوبة، فإن ذلك بمفرده - بدون التنفيذ الفعلي - يقيم سورا منيعا لا يُفكر في اقتحامه إلا صنف من البشر شاذ التكوين أو شاذ الدوافع.

الثالث الأثر التنفيذي العقابي: وأخير فإن التنفيذ الفعلي على من أتى شيئا من هذه القاذورات، وانتفت الشبه التي تدرأ الحد عنه، لا ريب أنه يؤدي إلى ضبط واستقرار المجتمع<sup>(1)</sup>.

تاسعا: إقامة الحدود وظاهرة الانفصام بين الفكر والعلم من جانب والتطبيق والتنفيذ من جانب آخر.

إليك كلمات واضحة من أحد الكتب التي أصدرتها وزارة الأوقاف المصرية، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، تحت إشراف وتقديم أ. د. محمود حمدي زقزوق، وزير الأوقاف الأسبق، ورئيس المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية الأسبق، وقام بتحريرها مفتي الجمهورية أ. د. على جمعة الأسبق، تتعلق - كما هو عنوان الكتاب - بحقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين، أنقل منها بعض السطور المرتبطة بإقامة الحدود في الإسلام:

" الشبهة السادسة والعشرون بعد المائة، الحدود في الإسلام

إن الدارس للإسلام وأحكامه يدرك حقائق أساسية لتشريع الحدود في الإسلام نحاول أن نشير إلى بعضها بإيجاز. . . رابعا: الشريعة الإسلامية شريعة عامة لكل زمان ومكان، والناس مختلفون في ضبط نفوسهم، فلا بد من عقاب رادع يضبط أصحاب النفوس الضعيفة من الوقوع في الجرائم والحدود والردة عن الإسلام حتى يسلم المجتمع من الفساد ظاهرا وباطنا. . سابعاً: الإسلام دين، والحدود والتعاضير إنما هي في كل دين، بل وفي كل نظام قانوني، ومن أراد على ذلك مثالا، فالتوراة مثلا تأمر بحرق الزانية والزاني إذا كانت ابنة كاهن، ذلك قولهم " وإذا تدنست ابنة كاهن بالزنا، فقد دنست أباهها، بالنار تحرق. [اللاويين:

(1) اثر إقامة الحدود في استقرار المجتمع، د. محمد حسين الذهبي، ص: 62-64، بتصرف.

21:9]، ومن النظم القانونية من يأمر بقتل الخارج عن النظام إلى غير ذلك. ثامنا: الحدود عقوبات واعية تتناسب مع النفس البشرية، والعقوبات البديلة خالية من هذه القيم.

الشبهة السابعة والعشرون بعد المائة، حد السرقة

. . . أما بالنسبة لحد السرقة. . . فإذا سرق إنسان بعد هذا فإنه لا يسرق وله عذر، ولا ينبغي لأحد أن يراف به، متى ثبتت عليه الجريمة، وأحيل أمره إلى النظام.

الشبهة الثامنة والعشرون بعد المائة، حد الزنا

. . . ويقولون: كيف يحكم الإسلام بإهدار آدمية الإنسان حتى يأمر بجلده على مرائي ومسمع من الناس؟ ثم كيف تصل الوحشية في قسوتها إلى أن يُلقى بالإنسان في حفرة ثم تتناوله الأيدي رجما بالحجارة إلى أن يموت.

هكذا يقولون { كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنَّ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا } [ الكهف: 5 ]

ولا ننكر أن في شريعة الإسلام حكم الجلد والرحم. . أفلا يسأل هؤلاء المتخصصون أنفسهم ماذا يبقى للإنسان من آدميته وكرامته إذا تُركت هذه الفاحشة يعالي بها بعض الآدميين من غير استحياء ثم لا يضرب على أيديهم احد، إن إنسانا توفرت له كل هذه الميسرات، وتجراً على الترتيب لهذه الفعلية الشنيعة، ثم افتضح حاله حين يراه هذا العدد في هذا الوضع. . لهُو إنسان مفسد ضال مضل، ولو لم يتم بتره أو تربيته فإن هذا يُشكل خطراً على المجتمع كله. .

الشبهة التاسعة والعشرون بعد المائة، حد الردة

. . . ولا عجب أن يفرض الإسلام قتل المرتد، فإن كل نظام في العالم، حتى الذي لا ينتمي لأي دين، تنص قوانينه أن الخارج عن النظام العام له عقوبة القتل لا غير فيما يسمونه بالخيانة العظمى، وهذا الذي يرتد عن الإسلام في معالنة وجهه بارتداده، إنما يُعلن بهذا حرباً على الإسلام ويرفع راية الضلال. . إن التهاون في عقوبة المرتد المعالّن لردته يعرض المجتمع كله للخطر، ويفتح عليه باب فتنة لا يعلم عواقبها إلا الله سبحانه. . " (1).

وهذه الكلمات تبين عدة أمور منها:

(1) انظر حقائق الإسلام في مواجهة المشككين، ص: 541 - 555، إشراف وتقديم أ. د. محمود حمدي زقزوق، وزير الأوقاف ورئيس المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ط/ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1423هـ - 2002م. وقام بتحرير الرد على الشبهات السابقة أ. د. على جمعة، وقد أفاض وأجاد في ذكر فلسفة وضوابط إقامة الحدود، مما ذكرناه وغيره في موضعه من هذا البحث. وقد ذكر وزير الأوقاف، أ. د. محمود حمدي زقزوق في رده على الشبهة التاسعة والثلاثين بعد المائة " هل صحيح أن الإسلام ضد حرية الاعتقاد "، ص: 631 كلاماً قريباً جداً من كلام د. على جمعة السابق.

أولاً: أن ما سبق ذكره من وجوب إقامة الحدود يُعد من أجدديات هذا الدين، الذي لا يستطيع أن يُكره أحد من المسلمين، فضلاً عن لديه أقل مسحة من علم أو دين.

ثانياً: أنه يوجد حالة عجيبة وغريبة من الانفصام في الفكر وتطبيقه، أو في الخطاب والعمل به عند البعض، فيكون هناك جانب من الشخصية يتعلق بالعلم والفكر النظري، تجد له أبحاثاً ودراسات يمكن أن تُشكل إضافة لا تخرج في ظاهرها ومضمونها عما نطالب بتطبيقه في رسالتنا هذه، وجانب آخر من الشخصية تطبيقي عملي يمثل عموداً من أعمدة نظام الحكم الذي يحكم تماماً بنقيض العلم والفكر السابق المدون في الكتب، ويحارب تطبيق هذا الفكر بلا هوادة، ويرفضه رفضاً قاطعاً، ومن الطبيعي أن تجد هذا الجانب من الشخصية يدافع عن هذا النظام، ويعمل بكل ما أوتي من قوة على تثبيته، وكأن جانباً من الشخصية يدافع عن شريعة الإسلام ويدحض الشبهات فكرياً ونظرياً، وجانباً آخر من الشخصية يدافع عن هذه الشبهات عملياً وتطبيقياً وتنفيذياً!!

## الفرع الثالث: تجاهل وتعطيل العقوبات المنصوص عليها في جرائم الجناية على

### النفس أو ما دونها

أولاً: جرائم الجناية على النفس أو ما دونها في الشريعة الإسلامية

#### 1- حددت الشريعة جرائم القصاص والدية وحددت عقوبتها

تعريف القصاص لغة: أصل القَصَّ القَطْعُ، يقال قَصَصْتُ ما بينهما أي قطعته. . والقصاص في الجراح مأخوذ من هذا إذا قُتِصَ له منه بِجَرَحِهِ مثلَ جَرَحِهِ إِيَّاهُ أو قَتَلَهُ بِهِ. (1)

تعريف القصاص اصطلاحاً: أن يفعل به مثل فعله من قتل أو قطع أو ضرب أو جرح (2)

أي أن يُعاقب الجاني على جريمة القتل أو القطع أو الجراح عمداً بمثلها (3).

الجرائم التي يعاقب عليها بالقصاص هي القتل العمد، وكسر عظم السن (4)، والجرح العمد في البدن.

(1) لسان العرب 7/ 73

(2) الأم للشافعي 7/ 331، ط/ دار المعرفة، بيروت، الثانية، 1393 هـ.

(3) التشريع الجنائي الإسلامي، عبد القادر عودة، 663/1.

(4) قام الإجماع على أنه لا قصاص في العظم الذي يخاف منه ذهاب النفس إذا لم تتأت فيه المماثلة بأن لا يوقف على قدر الذاهب، وقال الليث والشافعي والحنفية لا قصاص في العظم غير السن؛ لأن دون العظم حائلاً من جلد ولحم وعصب فيتعدر معه المماثلة فلو أمكنت لحكمنا بالقصاص ولكن لا نصل إلى العظم حتى ننال ما دونه مما لا يعرف قدره. سبل السلام، الصنعاني، 240/3، ط/ دار إحياء التراث العربي، الرابعة، 1479 هـ. أيضاً فقه السنة السيد سابق 542/2، ط/ دار الكتاب العربي.

أما الجرائم التي يعاقب عليها بالدية فهي تكون:  
كعقوبة بدلية عن عقوبة جرائم القصاص إذا عفي عن القصاص أو امتنع القصاص لسبب شرعي.  
كعقوبة أصلية للقتل شبه العمد وهو القتل بما لا يقتل غالباً مثل السوط والعصا، والقتل الخطأ  
وإتلاف الأعضاء ومنافعها والجرح غير العمد فيما جاء فيه نص، والشجاج في الرأس.

## 2- دليل وجوب إقامة عقوبة القصاص

حرمت الشريعة على الحاكم أو القاضي أن ينقص في عقوبات القصاص أو يزيد فيها أو أن يستبدلها  
بغيرها، كما حرمت على ولي الأمر أن يعفو عن الجريمة، وإليك بعض الأدلة على ذلك:

### أولاً: الكتاب الكريم

1- قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ  
وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ } [البقرة: 178]  
وجه الدلالة:

كتب عليكم أي فرض عليكم<sup>(1)</sup>، القصاص في القتل أي المساواة فيه، وأن يقتل القاتل على الصفة  
التي قتل عليها المقتول؛ إقامة للعدل والقسط بين العباد، ووجه تعالى الخطاب لجميع المؤمنين لبيان أنه يجب  
عليهم جميعاً - حتى أولياء القاتل، حتى القاتل نفسه - إقامة القصاص، ولا يجوز لأحد أن يمنع الولي من  
الاقتصاص<sup>(2)</sup>، ويجب على أولي الأمر إقامة القصاص؛ لأن الله تعالى خاطب جميع المؤمنين بالقصاص، ولا  
يمكن لهم جميعاً أن يجتمعوا عليه، فيقام السلطان مقام المؤمنين.<sup>(3)</sup>

2- وقال عز وجل: { وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ  
بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ  
الظَّالِمُونَ } [المائدة: 45]  
وجه الدلالة:

أوجب الله تعالى القصاص كذلك في التوراة، فالنفس - إذا قتلت - تقتل بالنفس بشرط العمد  
والمكافأة، والعين تقلع بالعين، والأذن تؤخذ بالأذن، والسن ينزع بالسن، ومثله الأطراف التي يمكن  
الاقتصاص منها بدون زيادة، والقصاص كما هو شرع من قبلنا فهو شرع لنا؛ لأنه لم يرد في شرعنا ما يخالفه

(1) جامع البيان في تأويل القرآن المشهور بتفسير الطبري 3/357، ط/ مؤسسة الرسالة، الأولى، 2000م.

(2) تفسير السعدي 1/84.

(3) تفسير القرطبي 2/245.

(1)، وتأيد الشريعة بشريعة أخرى يزيد بها قبولاً في النفس، ويدل على أن ذلك الحكم مراد قدس الله تعالى، وأن المصلحة ملازمة له، لا تختلف باختلاف الأقاليم والأزمان (2)، ومن أعرض عن تشريع القصاص القائم على العدل والمساواة بين الناس، ولم يحكم به في القضاء، فأولئك هم الظالمون أنفسهم وغيرهم، الذين يتعدون حدود الله، ويضعون الشيء في غير موضعه (3)؛ لأن هذا الإعراض يترتب عليه حتماً تفضيل أحد الخصمين على الآخر، وهضم حق المفضل عليه وظلمه. (4)

### ثانياً السنة النبوية الشريفة

1- عَنْ أَنَسٍ أَنَّ الرَّبِيعَ عَمَّتُهُ كَسَرَتْ نَيْبَةَ (5) جَارِيَةَ فَطَلَبُوا إِلَيْهَا الْعَفْوَ فَأَبَوْا فَعَرَضُوا الْأَرْضَ (6) فَأَبَوْا فَأَتَوْا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَأَبَوْا إِلَّا الْقِصَاصَ فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالْقِصَاصِ فَقَالَ أَنَسُ بْنُ النَّضْرِ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتُكْسِرُ نَيْبَةَ الرَّبِيعِ لَا وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ لَا تُكْسِرُ نَيْبَتَهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَا أَنَسُ كِتَابُ اللَّهِ الْقِصَاصُ فَرَضِي الْقَوْمُ فَعَفَوْا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ مَنْ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ لَأَبْرَهُ. (7)

والشاهد قوله ﷺ: كتاب الله القصاص، ومعناه: حكم كتاب الله وجوب القصاص (8)، أو فرض الله الذي فرضه على لسان نبيه ﷺ وأنزله من وحيه، وقال بعضهم أراد به قول الله عز وجل ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ { إِلَى قَوْلِهِ { وَالسِّنُّ بِالسِّنِّ [المائدة: 45]. . . (9)، وفي رواية أخرى القصاص، القصاص (10)، أي ألزمكم القصاص أو أمركم بتأدية القصاص (11).

(1) تفسير السعدي 233/1.

(2) تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 6 / 216.

(3) التفسير الوسيط للزحيلي 1 / 465.

(4) تفسير القرآن الحكيم أو تفسير المنار، رشيد رضا، 6 / 331، ط/ الهيئة المصرية للكتاب، 1990م.

(5) النَيْبَةُ واحدة الثنايا من السِّنِّ المحكم النَّيْبَةُ من الأضراس، أول ما في الفم غيره، وثنايا الإنسان في فمه الأربع التي في مقدم فيه، ثنتان من فوق، وثنتان من أسفل. لسان العرب، 14 / 115.

(6) الأرض: دية الجراحة. تهذيب اللغة، أبو منصور الأزهري، 11 / 279. ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، الأولى، 2001 م.

(7) صحيح البخاري 4 / 1636، ح 4230.

(8) شرح النووي على مسلم 11 / 163، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، الثانية. أيضا الديباج على مسلم للسيوطي 4 / 227، ط/ دار ابن عوف، الأولى، 1996. سبل السلام، الصنعاني، 3 / 240.

(9) سبل السلام، الصنعاني، 3 / 240.

(10) صحيح مسلم 5 / 105، ح 4467.

(11) شرح النووي على مسلم 11 / 163.

2- وعن أبي هريرة قال ﷺ: " مَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ إِمَّا أَنْ يُفْدَى وَإِمَّا أَنْ يُتَيْدَ . " (1)

3- وعن أبي شريح الخزاعي (2)، قال رسول الله ﷺ: " مَنْ أُصِيبَ بِدَمٍ أَوْ خَبَلٍ (3)، فَهُوَ بِالْخِيَارِ بَيْنَ إِحْدَى ثَلَاثٍ، فَإِنْ أَرَادَ الرَّابِعَةَ فَخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ بَيْنَ أَنْ يَقْتَصَّ أَوْ يَعْفُو، أَوْ يَأْخُذَ الْعَقْلَ، فَإِنْ قَبِلَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا، ثُمَّ عَدَا بَعْدَ ذَلِكَ، فَإِنَّ لَهُ النَّارَ. " (4) أي إما أن يقتص أو يعفو بدون مقابل أو يعفو ويُعطى الدية. يتبين مما سبق أن الشريعة أباحت للمجني عليه أو لوليه - وليس للحاكم - العفو عن الجريمة، وهذا العفو قد يكون بدون مقابل، وقد يكون مقابل الدية، ولكن لم يرد أنها تمنع ولي الأمر من معاقبة الجاني بالعقوبات التعزيرية في حالة العفو من المجني عليه أو من وليه. (5)

وفي تشريع القصاص زجر الناس عن العدوان، ومنع الفوضى والظلم في القتل، والقضاء على عادة الأخذ بالثأر (6)، قال تعالى: { وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ } [ البقرة: 179]. أي في تشريعه وإقامته حياة متحققة للجماعة، فيزدجر من يريد قتل آخر مخافة أن يقتص منه، فيحيا الجميع (7)؛ ويترتب على إقامته التشفي وبرد حرارة الغيظ، وإذاقة الجاني ما أذاقه المجني عليه، ولذلك فإنه لا يوجد عقوبة على وجه الأرض من الممكن أن تكون أعدل من القصاص.

### 3- دليل وجوب إقامة عقوبة الدية

- 
- (1) صحيح البخاري 2 / 857، ح 2302. صحيح مسلم 4 / 110، ح 3371.
- (2) حويلد بن عمرو بن سخر بن عبد العزى بن معاوية من بني عدي بن عمرو بن ربيعة، أسلم قبل الفتح وكان معه لواء خزاعة يوم الفتح روى عن النبي ﷺ أحاديث. الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر العسقلاني، 7 / 204.
- (3) الخبل بسكون الباء: فساد الأعضاء، يقال رجل خبل ومُخْتَبِلٌ: أي من أصيب بقتل نفس أو قُطِعَ عُضْوٌ. ويقال بُنُو فلان يُطالبون بدماء وخبل: أي بقطع يدٍ أو رجل. النهاية في غريب الأثر 2 / 12.
- (4) مسند أحمد 4 / 31، ح 16422. وضعفه الشيخ الأرنؤوط. سنن الدارمي 2 / 247، ح 2351. سنن الدارقطني 3 / 96، ح 56. سنن ابن ماجه 2 / 876، ح 2623، وضعفه الشيخ الألباني.
- (5) التشريع الجنائي الإسلامي، عبد القادر عودة، 1 / 666. العقوبة لأبي زهرة، ص: 45.
- (6) الجريمة، لأبي زهرة، ص: 16. التفسير الوسيط للزحيلي 1 / 85.
- (7) تفسير القرطبي 2 / 256.



تعريف الدية لغة: هي مصدر وَدَى القاتل القتيل، "يُدِيهِ" "دِيَةً" إذا أعطى وليه المال الذي هو بدل النفس. (1)

تعريف الدية اصطلاحاً: هي المال الواجب بالجناية سواء كانت في نفس أو طرف (2).

### أولاً: الكتاب الكريم

مصدر عقوبة الدية قوله تعالى: { وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا } [ النساء: 92]

### ثانياً: السنة النبوية الشريفة

وكذلك قوله ﷺ فيما رواه عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو: " إِنَّ قَتِيلَ الْخَطَأِ شَبْهُ الْعَمْدِ، قَتِيلَ السَّوْطِ أَوْ الْعَصَا، فِيهِ مِائَةٌ، مِنْهَا أَرْبَعُونَ فِي بُطُونِهَا أَوْلَادُهَا. " (3)

والدية عقوبة جنائية لا يتوقف الحكم بها على طلب الأفراد؛ لأنها مقررة جزاء للجريمة، وإذا عفا المجني عليه، جاز تعزير الجاني بعقوبة تعزيرية ملائمة، ولو لم تكن عقوبة لتوقف الحكم بها على طلب المجني عليه، ولما جاز عند العفو أن تحل محلها عقوبة تعزيرية، ولكنها من ناحية أخرى تشبه التعويض في أنها تدخل مال المجني عليه، ولا تدخل خزائن الدولة، ولا يجوز الحكم بها إذا تنازل المجني عليه عنها. (4)

وليس للحاكم أو للقاضي أن يُنقص من عقوبة الدية شيئاً أو يزيد في مقدارها، وهي بصفة عامة مائة من الإبل، ودية الصغير كدية الكبير، ودية الضعيف كدية القوي، ودية الوضع كدية الشريف، ودية المحكوم كدية الحاكم، وهي عقوبة مشتركة بين العمد الذي لا قصاص فيه، وبين شبه العمد وبين الخطأ، ولكن مقدارها ليس واحداً، فدية العمد وشبه العمد هي الدية المغلظة، ودية الخطأ هي الدية المخففة، والتغليظ والتخفيف لا دخل له في العدد، وإنما يكون في أنواع الإبل وأعمارها (5)، وفي كونها حالة - غير مؤجلة -

(1) المصباح المنير 1/ 337.

(2) أسنى المطالب، الأنصاري، 47/4. نهاية المحتاج، الرملي، 315/7.

(3) مسند الإمام أحمد 2/ 164، ح 6533، وقال الشيخ الأرنؤوط: إسناده صحيح. سنن ابن ماجه 2/ 877، ح 2627. سنن النسائي الكبرى 4/ 231، ح 6994، وقال الشيخ الألباني صحيح لغيره.

(4) التشريع الجنائي الإسلامي، المستشار عبد القادر عودة، 1/ 668-669.

(5) التشريع الجنائي الإسلامي، المستشار عبد القادر عودة، 1/ 669-671.

في دية العمد، بخلاف دية الخطأ فهي مؤجلة في ثلاث سنوات، والواقع أن الأخذ بالمعيار النقدي أضبط وأيسر في عصرنا، ويقدر بألف دينار من الذهب<sup>(1)</sup>.

#### 4- من يتحمل الدية في الشريعة الإسلامية

- القاعدة العامة أن دية العمد - كعقوبة بدلية عن القصاص - تجب في مال المجني عليه دون غيره سواء كانت الدية عن النفس أو ما دون النفس؛ لأن المتعمد لا يستحق التخفيف أو المعاونة.

- لا تحمل العاقلة<sup>(2)</sup> دية القتل الخطأ وشبه العمد الذي يقر به الجاني على نفسه، ولا القتل الذي ينكره الجاني، ويصالح المدعي على مال عليه؛ لقول ابن عباس رضي الله عنهما: " لا تحمل العاقلة عمدا ولا صلحا ولا اعترافا ولا ما جنى المملوك " <sup>(3)</sup>، ولا مخالف له من الصحابة <sup>(4)</sup>.

ولأنه لو وجب عليهم بإقراره، لوجب بإقرار غيره، ولا يقبل إقرار شخص على غيره، ولأنه يتهم في أن يكون متواطئاً مع من يقر له، فيأخذ الدية من عاقلته فيقاسمه إياها، ولأنّ بدل الصلح ثبت بمصالحته واختياره، فلا تحمله العاقلة كالمال الذي يثبت بالاعتراف. <sup>(5)</sup>

- والقاعدة العامة أن دية القتل الخطأ وشبه العمد يحملها عاقلة الجاني على اختلاف بين الفقهاء في مقدار ما يمكن أن يتحملة الجاني وحده أو تتحملة العاقلة. <sup>(6)</sup>

ولا يدخل في العاقلة الإخوة لأُم ولا الزوج ولا سائر ذوي الأرحام، ويدخل سائر العصبات كالأخ والعم وابن العم مهما بعدوا كالجدة الخامسة ومن فوقه؛ لأنهم عصبة يرثون المال إذا لم يكن وارث أقرب، ولا

---

<sup>(1)</sup> روى البيهقي عن محمد بن الحسن قال: بلغنا عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه: فرض على أهل الذهب ألف دينار في الدية. " سنن البيهقي الكبرى 8 / 80، ح 15965. وقد كان ذلك من عمر رضي الله عنه بمحض من الصحابة، ولم ينكروا ذلك عليه، فيكون إجماعاً. الفقه الميسر في ضوء الكتاب والسنة، ص: 355، ط/ مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1424هـ.

<sup>(2)</sup> العاقلة: هي الجهة التي تتحمل دفع الدية عن الجاني في غير القتل العمد دون أن يكون لها حق الرجوع على الجاني بما أدته. وهي العصبة في أصل تشريعها، وأهل ديوانه الذين بينهم النصرة والتضامن. مجمع الفقه الإسلامي الدولي، قرار رقم 145 (16/3) بشأن: العاقلة وتطبيقاتها المعاصرة في تحمل الدية، 30 صفر-5 ربيع الأول 1426هـ، 9-14 نيسان (إبريل) 2005م. <http://el-wasat.com/portal/News-55536379.html>. شرح النووي على مسلم، 10 / 150. الفائق للزحشري، ط/ دار المعرفة، بيروت، الثانية.

<sup>(3)</sup> السنن الكبرى للبيهقي 8 / 104، ح 16139. وحسنه الشيخ الألباني في إرواء الغليل، 336/7

<sup>(4)</sup> الاستذكار لابن عبد البر، 8 / 101، ط/ دار الكتب العلمية، الأولى.

<sup>(5)</sup> الموسوعة الفقهية الكويتية 29 / 224، ط/ دار الصفاة، مصر، الأولى.

<sup>(6)</sup> راجع - إن شئت - أقوال الفقهاء في هذه المسألة في الموسوعة الفقهية الكويتية 29 / 223 - 224.

تكلف العاقلة من المال ما يجحف بها ويشق عليها؛ لأنه لزمها من غير جناية على سبيل المواساة للجاني والتخفيف عنه، فلا يخفف عن الجاني بما يشق على غيره ويجحف به. (1)

وتحميل العاقلة الدية يعمل على إعادة روح التعاون والتكافل بين أفراد الأسرة الواحدة، وعلى إعادة ربطهم بعضا ببعض بعد أن فرقت المدنية الحديثة بين الأخ وأخيه وبين أقرب الأقارب في الأسرة الواحدة.

## 5- الحل المعاصر عند عدم وجود العاقلة للجاني أو كانت له عاقلة فقيرة أو عددها صغير

يجوز أن يكمل ما تعجز عنه العاقلة للجاني أو ينوب عنها بالكامل عند الحاجة، بناء على أن الأساس للعاقلة هو التضامن والتضامن، ما يلي: -

- أ- التأمين الإسلامي - التعاوني أو التكافلي - الذي ينص نظامه على تحمل الديات بين المستأمنين.
- ب- النقابات والاتحادات التي تقام بين أصحاب المهنة الواحدة، وذلك بعد أن يتضمن نظامها الأساسي تحقيق التعاون في تحمل المغارم.
- ج- الصناديق الخاصة التي يكوّنها العاملون بالجهات الحكومية والعامّة والخاصة لتحقيق التكافل والتعاون بينهم. (2)

وإذا عجزت الهيئات والصناديق السابقة التي يرتبط بها الفرد ارتباطا مباشرا أو لم تستكمل كل الدية فإنه يمكن أن تسهم أموال الزكاة والوقف والوصايا والتبرعات في تحمل الديات الناتجة عن القتل الخطأ، وإذا تبقى شيء من الدية فأرى أنه ينبغي أن تتحمل الخزانة العامة للدولة (بيت مال المسلمين) بقية الدية بالكامل لقوله ﷺ: " لا يُطل دم في الإسلام (3)، أي لا يُهدر.

## 6- علة تحميل العاقلة للدية

الأصل في دين الله تعالى أنه لا يتحمل أحد ذنب أحد، وكل نفس ارتكبت جريمة، فعليها وحدها وزرها؛ لقوله تعالى: { وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى } [ الأنعام: 164 ]، إلا أن تحميل غير الجاني وزر جرمته في هذه المسألة يُعد استثناء من القاعدة السابقة لتحقيق العدالة والمساواة، ولضمان الحصول على الحقوق، وذلك للأسباب التالية:

(1) التشريع الجنائي الإسلامي، المستشار عبد القادر عودة، 1/ 673.

(2) مجمع الفقه الإسلامي الدولي، قرار رقم 145 (16/3) بشأن: العاقلة وتطبيقاتها المعاصرة في تحمل الدية، 30 صفر- 5 ربيع الأول 1426هـ، 9-14 نيسان (إبريل) 2005م. <http://el-wasat.com/portal/News-55536379.html>

(3) أثر موقف علي عمر بن الخطاب ﷺ، سنن البيهقي الكبرى 8/ 124، ح 16227. وفي كل أسانيد مقال. انظر أيضا معرفة السنن للبيهقي، 6/ 264، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت.

- أن تطبيق القاعدة العامة السابقة يترتب عليه أن تُنفذ العقوبة على الأغنياء، وهم قلة، وأن يتمتع تنفيذها على الفقراء، وهو الكثرة، وهكذا تنعدم تحقيق العدالة سواء بين الجناة، أو بين المجني عليهم.
- أن تحميل المتهم وحده بالدية يعني أن معظم المجني عليهم لن يحصلوا على الدية؛ لأن أغلب ثروات الأفراد أقل من مقدار الدية الواحدة، وذلك خلافاً لجرائم العمد؛ لأن العقوبة الأصلية هي القصاص، ولا تستبدل بها الدية إلا إذا عفا المجني عليه أو وليه عن القصاص، ولا يعفو أحدهم عن القصاص إلا إذا كان ضامناً للحصول على الدية، وإذا قبلها ولم يكن مال المجني عليه كافياً لسداد الدية، فذلك اختيار المجني عليه أو وليه، وليس لأحدهما أن يتضرر من اختياره.
- تحمل العاقلة الدية في جرائم الخطأ وفي شبه العمد وهو ملحق بالخطأ، وأساس جرائم الخطأ هو الإهمال وعدم الاحتياط، وهذا سببها سوء التوجيه وسوء التربية غالباً، والفرد ينقل دائماً عن أسرته ويتشبه بأقاربه، فيكون الإهمال وعدم الاحتياط ميراث أسرة، وكذلك ميراث بيئة وجماعة محيطتها بها، فوجب عليهم جميعاً أن يتحملوا نتيجة خطأ أحد أفرادها.
- تحميل العاقلة أولاً ثم الجماعة ثانياً نتيجة خطأ الجاني يحقق التعاون والتناصر المستمر بين الأفراد، وأن يشعر بعضهم باحتياجات البعض الآخر.
- الحكم بالدية على العاقلة ليس فيها ظلم لهم؛ لأن الجاني الذي تحمل عنه العاقلة اليوم دية جريمته، مُلزم بأن يتحمل غداً بنصيب من الدية المقررة لجريمة غيره من أفراد العاقلة.<sup>(1)</sup>

**ثانياً: جرائم الجناية على النفس أو ما دونها في القانون الوضعي المصري وبيان بعض المسائل التي خالف فيها أحكام الشريعة الإسلامية**

البون شاسع بين ما يطبقه القانون في جرائم الجناية على النفس وما دونها، وبين ما يأمرنا به الله تعالى، وإليك شيئاً مما خالف فيه القانون أحكام الشريعة:

**أولاً: فرق القانون بين متمثلين وهما جريمتي القتل والجراح، فنراه يُعاقب - أحياناً - بالإعدام على القتل، ولكنه لا يعاقب بالقصاص على الجراح، يكتفي بالغرامة والحبس (أو السجن) أو بأحدهما<sup>(2)</sup>،**

<sup>(1)</sup> انظر فيما سبق التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، المستشار عبد القادر عودة، 1/674-676.

<sup>(2)</sup> تقول المادة 240 من قانون العقوبات "كل من أحدث بغيره جرحاً أو ضربة نشأ عنه قطع أو انفصال عضو فقد منفعته أو نشأ عنه كف البصر أو فقد إحدى العينين أو نشأ عنه أي عاهة مستديمة يستحيل برؤها يعاقب بالسجن من ثلاث سنين إلى خمس سنين، أما إذا كان الضرب أو الجرح صادراً عن سبق إصرار أو ترصد أو تريض فيحكم بالأشغال الشاقة من ثلاث سنين إلى عشر سنين."

وهذا من شأنه التهوين من شأن الجريمة والمجرمين وتضييع النفوس والدماء، بينما جرمي القتل والجراح من نوع واحد، وينبعثان عن دافع واحد، ولا يكون القتل قتلا قبل أن يكون جرحا في أغلب الأحوال، وإنما ينتهي بعض الجروح بالوفاة فيسمى قتلا، ولا تنتهي بعض الجروح بالوفاة فتسمى جراحا، فوجب أن تكون عقوبتهما كذلك من نوع واحد وهو القصاص.<sup>(1)</sup>

**ثانيا: أعطت الشريعة - دون القانون - للمجني عليه أو لوليه حق العفو عن عقوبة القصاص والدية دون غيرها من الجرائم؛** لأن هذه الجرائم تتصل اتصالا وثيقا بشخص المجني عليه أكثر مما تتصل بأمن الجماعة أو نظامها، فكل إنسان لا يخاف قاتل غيره أو ضاربه ولا يخشى أن يعتدي عليه؛ لأنه يعرف أن القتل أو الجرح أو الضرب لا يكون إلا عن دافع شخصي، أما السارق مثلا فيخافه كل فرد ويخشاه؛ لأنه يعلم أن السارق يطلب المال أنى وجدته، ولا يطلب مال شخص بعينه، والعفو يؤدي إلى منع الجريمة في أغلب الأحوال؛ لأنه لا يكون إلا بعد الصلح والتراضي وصفاء النفوس، وخلوها من كل ما يدعو إلى الجريمة والإجرام، فالعفو يؤدي وظيفة العقوبة، وينتهي إلى نهاية تعجز العقوبة عن الوصول إليها.<sup>(2)</sup>

**فطبقا للقانون، يُعد النائب العام هو وحده الوكيل عن الهيئة الاجتماعية في عمل الادعاء أو الاتهام أو الإحالة للمحاكم،** أي مباشرة تحريك الدعوى الجنائية، ومتابعة سيرها حتى يصدر فيها حكم نهائي، وولايته عامة تشمل سلطة التحقيق والادعاء، وذلك انطلاقا من الأصول اللاتينية الغربية التي ترى أن الجرائم لا تمس مصالح الأفراد، بل تمس المصالح العامة للمجتمع، وبناء على ذلك فإن تتبع الجرائم وإثباتها ورفعها إلى القضاء حق خالص للمجتمع، لا يحق للفرد رفع الدعوى الجنائية، وإن كان هو المجني عليه، مهما كان نوعها، ولا يوجد أي ارتباط بين حق الأفراد وتلك الدعوى، وشكوى المجني عليه ليس تحريكا للدعوى الجنائية، إنما شكواه شرط للمطالبة بالحق العام في الجريمة، والتي تتولاه النيابة العامة إذا اقتضت بجدية الشكوى.<sup>(3)</sup>

---

وتقول المادة 241 كل من أحدث بغيره جرحا أو ضربا نشأ عنه مرض أو عجز عن الأشغال الشخصية مدة تزيد على عشرين يوما يعاقب بالحبس مدة لا تزيد عن سنتين أو بغرامة لا تقل عن عشرين جنيها مصريا، ولا تجاوز ثلاثمائة جنيه مصري. أما إذا صدر الضرب أو الجرح عن سبق إصرار أو ترصد أو حصل باستعمال أية أسلحة أو عصي أو آلات أو أدوات أخرى فتكون العقوبة الحبس.

(1) التشريع الجنائي الإسلامي، المستشار عبد القادر عودة، 665/1.

(2) التشريع الجنائي الإسلامي 1/ 666.

(3) دور النيابة العامة في ضوء الفقه الإسلامي، د. محمد المدني بوساق، ص: 12، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 1426هـ.

## وأما الإدعاء العام في الفقه الإسلامي

فإن الفقه الإسلامي يعتمد في تكييف الدعوى الجنائية بأنها عامة أو خاصة على معرفة الحق الذي تم الاعتداء عليه، فالحق في الشريعة الإسلامية ينقسم إلى:

- حق خالص لله، وهو كل ما كان مصلحة عامة لا تختص بآحاد الناس.
- يلحق بحق الله تعالى الخالص الحق المشترك بين حق الله تعالى وحق الفرد، إذا كان حق الله تعالى غالباً فيه، وهو من المصالح العامة كذلك.
- حق خالص للفرد، وهو ما يعد مصلحة خاصة لفرد بعينه.
- ويلحق بالحق الخالص للفرد، الحق المشترك بين حق الله تعالى وحق الفرد، إذا كان حق الفرد غالباً فيه.

ولا يمنع الفقه الإسلامي تخصيص وسيط أو هيئة قضائية أو شبه قضائية مثل النيابة العامة تنوب عن المجتمع في رفع الدعاوى العامة إلى القضاء للحكم فيها، وتساعد الأفراد في القضايا الخاصة، بحيث لا ترفع إلى القضاء إلا ما تقتضي العدالة والحق والقسط رفعه، وأن تُعطى سلطة تقديرية في علاج القضايا قليلة الأهمية، وإصدار قرارات الحفظ، واللا وجه لرفع القضية، ولكن مع مراعاة ما يُعد من الحقوق العامة لله تعالى، وما يُعد من الحقوق الخاصة للفرد مثل جرائم الاعتداء على النفس وما دونها، كالقتل والضرب والجرح، وأن يكون لصاحب الحق الخاص - المجني عليه أو ولي الدم - حق تحريك الدعوى الجنائية ورفعها ومتابعتها، وكذلك حق التنازل عن الدعوى إما عفواً أو صلحاً، وأن يكون لصاحب الحق الخاص الحق في أن يوكل من يقوم مقامه في ذلك، وبعد مراعاة الحق الخاص يمكن أن تتولى النيابة العامة ما يتعلق بالحق العام ورفع الدعوى عنه، وليس كما يحدث من احتكار النيابة العامة للدعاوى التي تخص الأفراد، وإلغاء دورهم تماماً. <sup>(1)</sup>

**ثالثاً: يعترف القانون بعقوبة القصاص في القتل العمد فقط ولكن بشروط لم ترد في الشريعة وهي أن يكون القتل مع سبق الإصرار والترصد<sup>(2)</sup>، ومع ذلك فإنه يجوز للقاضي أن يأخذه الرأفة بالمتهم**

(1) دور النيابة العامة في ضوء الفقه الإسلامي، ص: 32-34.

(2) مادة 230 كل من قتل نفساً عمداً مع سبق الإصرار على ذلك أو الترصد يعاقب بالإعدام. مادة 231 الإصرار السابق هو القصد المصمم عليه قبل الفعل لارتكاب جنحة أو جناية يكون غرض المصير منها إيذاء شخص معين أو أي شخص غير معين وجده أو صادفه سواء كان ذلك القصد معلقاً على حدوث أمر أو موقوفاً على شرط. مادة 232 الترصد هو تريض الإنسان لشخص في جهة أو جهات كثيرة مدة من الزمن طويلة كانت أو قصيرة ليتوصل إلى قتل ذلك الشخص أو إلى إيذائه بالضرب ونحوه.

ويستبدل عقوبة الإعدام بالحبس المؤبد أو المؤقت<sup>(1)</sup>، وأما من قتل شخصا بدون سبق إصرار ولا ترصد، فإنه لا يعاقب بالإعدام ولكن بالأشغال الشاقة المؤبدة أو المؤقتة<sup>(2)</sup>، التي تتراوح من ثلاثة سنوات إلى خمسة عشر سنة، إذا كان القتل مجردا من الظروف المشددة مثل القتل بالسم أو اقتران الجناية بأخرى كالسرقة أو ارتباطها بجنحة، ومع ذلك يمكن للمحكمة أن تأخذها الرأفة بالمتهم وتستبدل العقوبة السابقة حتى ستة أشهر حبسا فقط<sup>(3)</sup>.

فالقانون يقرر عقوبة الإعدام لعدد قليل جدا من الجرائم، ويقرر فيها الظروف المخففة، وغالبا ما تُستبدل عقوبة الإعدام بعقوبات أخرى؛ مما كان له أثر بالغ في عدم ردع المجرمين عن إجرامهم؛ مادام أنه يمكن للمحامي أن يحمي جريمته، ويطلب الرأفة والرحمة له؛ ليفلت من عقوبة الإعدام تحت غطاء الظروف القاهرة التي يستدل بها المحامي المدافع عن الجريمة.

فعدم التطبيق الصحيح لعقوبة الإعدام هو الذي لم يؤد إلى تقليل الجرائم، ونقص عدد المجرمين؛ وظن البعض أنه من الأفضل أن تُلغى عقوبة الإعدام؛ لأنها عقوبة قاسية ووحشية، وإلى استبدالها بالسجن، ومحاولة تأهيله حتى لا يقدم على الجريمة مرة أخرى بعد خروجه من السجن؛ مع أنه لا سبيل إلى ردع من يفكر في اقتراح جريمة، وردع المجرم عن تكرار جريمته، وحفظ المجتمع من الأخذ بعادة الثأر والانتقام، إلا القصاص الشرعي العادل.

**رابعا: عقوبة القتل الخطأ في القانون، سواء في حدها الأدنى أو الأقصى تافهة<sup>(4)</sup>؛ ولهذا لا نكاد نشعر بحرص الناس على أرواح غيرهم؛ خوفا من تلك العقوبة، فمن الممكن أن يُحكم على من قتل**

---

<sup>(1)</sup> نصت المادة 17 من قانون العقوبات أنه: " يجوز في مواد الجنايات إذا اقتضت أحوال الجريمة المقامة من اجلها الدعوى العمومية رأفة القضاة بتبديل . عقوبة الإعدام بعقوبة الأشغال الشاقة المؤبدة أو المؤقتة . . "

<sup>(2)</sup> نصت المادة 234 من قانون العقوبات أن: " من قتل نفسا من غير سبق إصرار ولا ترصد يعاقب بالأشغال الشاقة المؤبدة أو المؤقتة . . "

<sup>(3)</sup> نصت المادة 17 من قانون العقوبات أنه: " يجوز في مواد الجنايات إذا اقتضت أحوال الجريمة المقامة من اجلها الدعوى العمومية رأفة القضاة بتبديل . عقوبة الأشغال الشاقة المؤقتة بعقوبة السجن أو الحبس الذي لا يجوز أن ينقص عن ستة شهور . . "

<sup>(4)</sup> تقول المادة 238 من قانون العقوبات: " من تسبب خطأ في موت شخص آخر بأن كان ذلك ناشئا عن إهماله أو رعونته أو عدم احترازه أو عدم مراعاته القوانين للقوانين والقرارات واللوائح والأنظمة يعاقب بالحبس مدة لا تقل عن ستة أشهر وبغرامة لا تتجاوز مائتي جنيه أو بإحدى هاتين العقوبتين . وتكون العقوبة الحبس مدة لا تقل عن سنة ولا تزيد على خمس سنين وغرامة لا تقل عن مائة جنيه ولا تتجاوز خمسمائة جنيه أو بأحد هاتين العقوبتين إذا وقعت الجريمة نتيجة إخلال

عشرات الأشخاص خطأ نتيجة قيادته للسيارة سكرانا مثلا بالحبس سنة، أو بغرامة لا تتجاوز خمسمائة جنية، ولنا أن نتخيل حرص الناس على أرواح الآخرين، إذا كانت العقوبة هي دفع ألف دينار ذهباً على كل شخص يُقتل خطأ.

**خامساً: الشاب البالغ العاقل في شرع الله تعالى إذا قتل، وكان سنه أقل من ثمانية عشر عاماً بيوم واحد، وكانت العقوبة الإعدام فإنه يحكم عليه بالسجن، وإذا كانت العقوبة السجن يُحكم عليه بالحبس مدة لا تقل عن ثلاثة شهور أو يودع إحدى المؤسسات الاجتماعية مدة لا تقل عن سنة<sup>(1)</sup>، وأما من كان عمره وقت ارتكاب الجريمة خمسة عشر عاماً إلا يوماً فإنه يعفى من العقاب<sup>(2)</sup>؛ مما يؤدي إلى تشجيع المراهقين على ارتكاب الجرائم والجنايات والجنح، ويضيع حقوق المحني عليه، بينما يجعل الإسلام البلوغ مناط التكليف بغض النظر عن سنه، قال تعالى: { وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا**

---

الجباني إخلالاً جسيماً بما تفرضه عليه أصول وظيفته أو مهنته أو حرفته أو كان متعاطياً مسكراً أو مخدراً عند ارتكابه الخطأ الذي نجم عنه الحادث أو نكل وقت الحادث عن مساعدة من وقعت عليه الجريمة أو عن طلب المساعدة له مع تمكنه من ذلك. وتكون العقوبة الحبس مدة لا تقل عن سنة ولا تزيد على سبع سنين إذا نشأ عن الفعل وفاة أكثر من ثلاثة أشخاص، فإذا توافر ظرف آخر من الظروف الواردة في الفقرة السابقة كانت العقوبة الحبس مدة لا تقل عن سنة ولا تزيد على عشر سنين. "

<sup>(1)</sup> تنص المادة (111) من قانون الطفل المصري أنه " ... إذا ارتكب الطفل - الذي تجاوز سنه خمس عشرة سنة ولم يتجاوز ثماني عشرة سنة (15-18) - جريمة عقوبتها الإعدام، أو السجن المؤبد، أو السجن المشدد يحكم عليه بالسجن؛ فإذا كانت الجريمة عقوبتها السجن يحكم عليه بالحبس مدة لا تقل عن ثلاثة شهور. ويجوز للمحكمة - بدلاً من الحكم على الطفل بعقوبة الحبس - أن تحكم بإيداعه إحدى المؤسسات الاجتماعية مدة لا تقل عن سنة.

<sup>(2)</sup> يعفى من لم يبلغ الخامسة عشر من العقوبة نهائياً، عند ارتكابه أي جريمة، وعوضاً عن ذلك يحكم عليه بأحد التدابير الواردة في المادة 101 من قانون الطفل، وهي:

- " التوبيخ.
  - التسليم لوليّه.
  - الإلحاق بالتدريب المهني.
  - الإلزام بواجبات معينة.
  - الاختبار القضائي.
  - العمل للمنفعة العامة بما لا يضر بصحة الطفل أو نفسيته، وتحدد اللائحة التنفيذية أنواع هذا العمل وضوابطها.
  - الإيداع في أحد المستشفيات المتخصصة.
  - الإيداع في إحدى مؤسسات الرعاية الاجتماعية.
- وعدا المصادرة وإغلاق المحال لا يحكم على هذا الطفل بأي عقوبة أو تدبير منصوص عليه في قانون آخر".



اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ { [ النور: 59]،؟ وقتل الرسول ﷺ كل من أنبت الشعر حول فرجه من بني قريظة، كعلامة على بلوغه وتكليفه؛ جزاء لخيانتهم له (1).

سادسا: **للكام حق العفو عن العقوبة أو تخفيفها** (2)، مما يعني أن إقامة العقوبات الشرعية بعد استيفاء شروطها حق للكام ينفذه إن شاء ويتركه إن شاء، وليس واجبا عليه. - - هذا العفو يشمل كافة العقوبات، بما فيها عقوبة الإعدام، أي أن الدستور يميز لرئيس الجمهورية أن يعفو عن قاتل صدر حكم ضده بإجماع الآراء! -. - وكذلك كان يجوز للقاتل أن يُمنح عفو من عقوبة الإعدام أو السجن المؤبد إذا قدم معلومات تؤدي إلى القبض على شركائه من المجرمين (3).

---

(1) انظر سيرة ابن هشام 4 / 204، ط/ دار الجيل، الأولى. المغازي للواقدي 2 / 19، ط/ دار الكتب العلمية، الأولى. السيرة النبوية لابن كثير، 3 / 241، ط/ دار المعرفة، بيروت.

(2) انظر المادة 149 من دستور 1971 .

(3) نصت المادة 48 من قانون العقوبات قبل إلغائها: " . . . ويعفى من العقوبات المقررة في هذه المادة كل بادر من الجناة بأخبار الحكومة بوجود اتفاق جنائي وبمن اشتركوا فيه قبل وقوع أية جنابة أو جنحة وقبل بحث وتفتيش الحكومة عن أولئك الجناة. فإذا حصل الأخبار بعد البحث والتفتيش تعين أن يوصل الأخبار فعلا إلى ضبط الجناة الآخرين. " وقد حُكم بعدم دستورية هذه المادة بالقضية المقيدة بجدول المحكمة الدستورية العليا برقم 114 لسنة 21 قضائية، وذلك في جلسة 2 يونيو سنة 2001 م.

## المطلب الثالث: نظرة سريعة في فلسفة العقوبات الشرعية في الإسلام

### الفرع الأول: بعض حكمة إقامة الحدود والقصاص.

من الملاحظ أن عقوبة السجن هي صلب العقوبات الوضعية، وهي العقوبة الأساسية في كافة الجرائم على اختلاف صورها وأشكالها مثل جرائم القتل أو الجرح أو السرقة أو الزنا أو شرب الخمر، بينما لا تعتبر الشريعة السجن عقوبة على أي جريمة من جرائم الحدود أو القصاص، حيث حكم الله تعالى بعقوبات أخرى محددة يحرم تبديلها<sup>(1)</sup>، وإنما السجن أو الحبس نوع من أنواع التعزير الذي فوض الشرع الحاكم في تقديره تبعاً لأحوال الجاني وصفات الجريمة، وإليك على سبيل المثال شيئاً من الحكمة التي تترتب على إقامة الحدود والقصاص والدية والتي تنتفي عند استبدالها بالسجن:

#### 1- التطهير: حيث فرض الله تعالى الحدود في الإسلام تطهيراً للذنوب

فمن عبادة بن الصامت<sup>(2)</sup> رضي الله عنه، قال عليه السلام: **بَايَعُونِي عَلَى أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا تَسْرِقُوا وَلَا تَزْنُوا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ وَلَا تَأْتُوا بِبُهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ وَلَا تَعْصُوا فِي مَعْرُوفٍ فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَعُوقِبَ فِي الدُّنْيَا فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا ثُمَّ سَتَرَهُ اللَّهُ فَهُوَ إِلَى اللَّهِ إِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ وَإِنْ شَاءَ عَاقَبَهُ.** " <sup>(3)</sup>

<sup>(1)</sup> ولذلك نص مشروع الدستور الإسلامي المقدم من الأزهر عام 1978م في المادة (71) على "توقيع عقوبات الحدود الشرعية في جرائم الزنا والقذف والسرقة والحراية وشرب الخمر والردة"، وفي المادة (79) على أن "الجلد هو العقوبة الأساسية في التعزيرات والحبس محظور إلا في جرائم معدودة ولمدة محددة يبينها القاضي". انظر مشروع الدستور الإسلامي الذي وضعه مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر تنفيذاً لتوصية المؤتمر الثامن لمجمع البحوث الإسلامية المنعقد بالقاهرة في شهر ذي القعدة سنة 1397 هـ - أكتوبر 1977، وقد تم تشكيل اللجنة العليا لوضع مشروع الدستور الإسلامي بقرار شيخ الأزهر رقم (11) بتاريخ 25 من المحرم 1398 هـ الموافق 5 من يناير 1978م، من كبار رجال الفقه والقانون على الوجه التالي: فضيلة الإمام الأكبر الدكتور عبد الحلیم محمود رئيساً، أ.د. الحسيني هاشم، المستشار السيد عبد العزيز هندي، الشيخ حسين محمد مخلوف، أ.د. عبد الجليل شليبي، الشيخ عبد الجليل عيسي، المستشار عبد الحلیم الجندي (مقرر)، المستشار عبد الفتاح نصر، المستشار عبد المنعم عمارة، المستشار علي منصور، أ.د. محمد حسن فايد، الشيخ محمد خاطر محمد الشيخ، المحامي محمد عطية خميس، أ.د. محمود شوكت العدوي، المستشار مصطفى عفيفي، المستشار الدكتور مصطفى كمال وصفي.

<sup>(2)</sup> شهد بدرًا والمشاهد كلها بعد بدر، وكان أحد النقباء بالعقبة، وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم كثيراً من الأحاديث. الإصابة في تمييز الصحابة، 624/3.

<sup>(3)</sup> صحيح البخاري 15/1، ح 18.

وعن علي بن أبي طالب قال ﷺ: " من أصاب حدا فعجل الله له عقوبته في الدنيا فالله أعدل من أن يثني على عبده العقوبة في الآخرة. " (1)

والذي يطبق عليه عقوبة بخلاف العقوبة الشرعية، لا يصيبه التطهير الذي ذكره الرسول ﷺ؛ لأن هذا التطهير أو غفران الذنوب حق من حقوق الله تعالى، ولا يكون ذلك إلا الطرق التي يشرعها المولى ﷻ. (2)

## 2- خلق الحاجز النفسي الحائل دون الإقدام على الجريمة بتشريع العقوبة الأعلى للجريمة

وهذا يجعل العقوبة الشديدة مستحضرة في ذهن من يريد فعل الجريمة، فيردعه خوفه من شدة العقوبة (3)، وفي نفس الوقت كثيرا ما تسقط العقوبة كلية لوجود شبهات مسقطها، أو سبب عفو المجني عليه أو الأولياء، لكن العازم على الجريمة يفكر في العقوبة الأصلية لشدها، ولا يتذكر غالبا شيئا من الاستثناء، وأما عندما يعلم أن عقوبته السجن في أغلب الجرائم حتى عند القتل، وأنه نادرا ما تطبق عقوبة الإعدام، فإن ذلك لا يخلق حاجزا أو حائلا نفسيا لمن يريد ارتكاب الجريمة. (4)

## 3- خلق الحاجز النفسي الحائل دون الإقدام على الجريمة بإشهار العقوبة

حرصت الشريعة على إشهار العقوبة ردعا لكل من تسول له نفسه لارتكابها، وقتلا للجريمة في مهدها، قال تعالى: { الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهِدَ عَدَاؤُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ } [النور: 2] وذلك بخلاف السجن المحاطة بالأسوار التي لا يعلم ما بداخلها، ولا ما يحدث فيها أغلب الخلق.

(1) المستدرک للحاکم 1/ 48، ح 13. سنن الترمذی 5/ 16، ح 2626، وقد حکم علیه الشیخ الألبانی بالضعف.

(2) وجوب تطبیق الحدود الشرعیة للشیخ عبد الرحمن عبد الخالق ص: 33 وما بعدها، ط/ مكتبة ابن تیمیة، الثانية، 1404 هـ. .

(3) يقول الفيلسوف جيريمي بنتام المفكر الاجتماعي الإنجليزي في كتابه أصول الشرائع: " إن القاعدة الأولى هي أنه ينبغي أن يزيد ألم العقوبة على مزية الجريمة ". وفي نفس الاتجاه يقول العالم الجنائي الألماني فيورباخ: " الدافع النفسي للجريمة هو اللذة التي يستشعرها المجرم في إرضاء شهواته بارتكابها، وفي الإمكان القضاء على هذا المصدر إذا علم كل إنسان سلفا أن سلوكه الإجرامي سوف يجلب له حتما أذى أشد مما يجلبه له عدم إرضاء شهواته من حرمان من الإحساس باللذة. نقلًا عن واشريعتاه، د. فاروق عبد السلام، ص: 32-33، ط/ مكتب قلوب للنشر.

(4) التحصين ضد الجريمة في الشريعة الإسلامية، د. محمد محروس المدرس الأعظمي، ص: 29، بحث مقدم إلى الحلقة الدراسية في وزارة الداخلية العراقية.

#### 4- إحياء النفوس بالقصاص

جعل أحكم الحاكمين سبحانه وتعالى الحياة في إقامة القصاص، قال تعالى: { وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ } [ البقرة: 179 ]، وذلك من أكثر من وجه:

##### الوجه الأول: كما قيل قديما " القتل أنفى للقتل "

فكل من يريد أن يقتل، سيذكر أنه سيقتل، فيترك القتل فيحيا، ويحيا من أراد قتله، وكذلك إذا رؤي القاتل مقتولا، يرتدع بذلك غيره، فيحيا خلق كثير، ولو كانت عقوبة القاتل أي عقوبة غير القتل، لكانت العقوبة غير رادعة، فيكثير السفهاء من القتل، ويؤكد ذلك قلة عدد المجرمين، وقلة الجرائم، والأمن والأمان الذي يعيشه أي مجتمع يطبق الشريعة، بخلاف عقوبة السجن الذي يعود أغلب المسجونين إليه مرة بعد مرة بسبب نفس الجريمة، وكل فترة تُبنى سجون جديدة؛ بسبب زيادة عدد المجرمين والجرائم.

##### الوجه الثاني: لا يقتل بالقصاص إلا القاتل

وفي هذا القضاء على ما يقع في بعض المناطق الآن، وكما كان يحدث في الجاهلية قديما، وهو أنه يُقتل غير القاتل، أنه إذا كان القاتل وضيعا، فإنه لا يُقتل به، ويُقتل من هو مكافئ للقتيل، أو تُقتل أكثر من نفس في مقابل من قُتل، قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى } [ البقرة: 178 ]، أي لا تجاوزوا بالقتل إلى غيره ممن لم يقتل، فإنه حرام عليكم أن تقتلوا بقتيلكم غير قاتله. (1)

##### الوجه الثالث: شفاء غيظ الأولياء وإرضائهم

شرع القصاص من الجاني، ولا يوجد ما يمنع أن يشهد ولي الدم إقامة القصاص، فلا تندفع النفوس للانتقام، ويظل القتل المتبادل لعشرات السنين. (2)

#### الفرع الثاني: تطبيق العقوبات الشرعية يرتبط بافتراض نقاوة الإنسان الفطرية.

تسعى الشريعة إلى تقرير إنسانية الإنسان، ونقاوته الفطرية التي خلقها الله تعالى عليها. فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال صلى الله عليه وسلم: " مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يمجِّسانِهِ. " (3)، وتعمل كذلك على خلق المواطن الصالح، والنفسية التي ترفض بنفسها الاستمرار في الرذيلة، واتخذت لتحقيق هذا الهدف أساليب متعددة، ومنها:

(1) تفسير الطبري 3/ 357.

(2) في هذا المعنى مقاصد الشريعة الإسلامية، د. يوسف الشيبلي، ص: 43-44، دروس ألقيت في المركز الإسلامي بواشنطن.

(3) صحيح البخاري 1/ 456، ح 1292. صحيح مسلم 8/ 52، ح 6926.

## أولاً: درء الحدود بالشبهات

والحدود عموماً هي العقوبات المقدرة، فيدخل تحت الحدود العقوبات المقدرة لجرائم الحدود، والعقوبات المقدرة لجرائم القصاص والدية<sup>(1)</sup>، وأصل هذه القاعدة العظيمة يرجع إلى أثر روي عن كثير من الصحابة وهو: " ادْرَأُوا الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ " <sup>(2)</sup>. ويستدل على ذلك بالسنة والأثر والإجماع:

1- السنة النبوية الشريفة

فَعَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها: ادْرَأُوا الْحُدُودَ عَنِ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، فَإِنْ وَجَدْتُمْ لِلْمُسْلِمِ مَخْرَجًا، فَخَلُّوا سَبِيلَهُ، فَإِنَّ الْإِمَامَ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعُقُوبِ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ. <sup>(3)</sup>

وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: " لئن أعطت الحدود بالشبهات أحب إلي من أن أقيمها بالشبهات " <sup>(4)</sup>

2- الأثر

وقال علي رضي الله عنه: " إذا بلغ في الحدود لعل وعسى فالحد معطل. " <sup>(5)</sup>

3- الإجماع

وقال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن الحدود تدرأ بالشبه. <sup>(6)</sup>

فالحد، عقوبة من العقوبات التي توقع ضرراً في جسد الجاني وسمعه، ولا يحل استباحة أحد، أو إيلاؤه إلا بالحق، ولا يثبت هذا الحق إلا بالدليل الذي لا يتطرق إليه ارتياب، فإذا تطرق إليه الشك كان ذلك مانعاً من اليقين الذي تُبنى عليه الأحكام، ومن أجل هذا كانت التهم والشكوك لا عبرة لها ولا اعتداد بها لأنها مظنة الخطأ. <sup>(7)</sup>

<sup>(1)</sup> التشريع الجنائي الإسلامي، عبد القادر عودة، ط/ دار الكاتب العربي، بيروت. 207 / 1.

<sup>(2)</sup> موقوف على بعض الصحابة انظر سنن البيهقي الصغرى 263/7، ح 3313. أيضاً كشف الخفاء ومزيل الألباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، العجلوني 73 / 1، مؤسسة الرسالة. نصب الراية للزيلعي 333 / 3، ط/ دار الحديث، مصر.

<sup>(3)</sup> مصنف ابن أبي شيبة 512 / 5، ح 28502. سنن البيهقي الكبرى 238 / 8، ح 238. وهو روي مرفوعاً وموقوفاً، والموقوف أصح. ا

<sup>(4)</sup> مصنف ابن أبي شيبة 511/5، ح 28493، ط/ مكتبة الرشد، الرياض.

<sup>(5)</sup> مصنف عبد الرزاق 425 / 7، ح 13727. وضعف إسناده الشيخ صالح آل الشيخ في التكميل لما فات تخريجه من إرواء الغليل 128/1.

<sup>(6)</sup> المغني لابن قدامة، 55/9.

<sup>(7)</sup> العدالة الاجتماعية في ضوء الفكر الإسلامي المعاصر، د. محمد أحمد عبد الغني، ص: 436. رسالة دكتوراه

ويظهر درء الحدود بأدنى شبهة فيما ذهب إليه أبو حنيفة والشافعي وأحمد، في أنه إذا أحبلت امرأة لا زوج لها، تُسأل فإن ادعت أنها أكرهت أو وطئت بشبهة أو لم تعترف بالزنا، لم تحد، ولا تكلف إثبات ما تدعيه من حدوث الإكراه أو غيره ؛ لأن الحدود تسقط بالشبهات<sup>(1)</sup>، والقرائن ليست دليلاً قاطعاً في الحدود، وهي مبنية على الشبهة، والحدود تدرأ بالشبهات.<sup>(2)</sup>

واستدلوا بما روى أن امرأة رفعت إلى عمر بن الخطاب ليس لها زوج وقد حملت فسألها عمر فقالت: إني امرأة ثقيلة الرأس، وقع علي رجل وأنا نائمة، فما استيقظت حتى فرغ، فدرأ عنها الحد.<sup>(3)</sup>

وروى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه أتى بامرأة حامل فادعت أنها أكرهت فقال: خل سبيلها.<sup>(4)</sup>

وهذه القاعدة تؤكد أن إفلات مجرم من إقامة الحد عليه، خير من معاقبة بريء، والمجرم قد يتوب، وإذا أصر على تكرار جريمته، سيقع لا محالة في المرة القادمة، ولكن لا يزول أثر معاقبة البريء، وقد يدفعه ذلك إلى صف المجرمين.

ولو ثبت أمر الزنا بشهادة أربعة شهود، يرى الحنفية أنه يلزمهم البدء بالرحم، ويجبرهم الإمام على ذلك، فإن امتنعوا عن الرحم، يسقط الحد عن المشهود عليهم؛ لأن ذلك دليل على رجوعهم في أقوالهم، فالشاهد قد يتجاسر على أداء الشهادة، ثم يستعظم مباشرة الرحم، فتكون شبهة تدرأ الحد<sup>(5)</sup>، ويؤيده ما رواه ابن أبي شيبة من أن علياً رضي الله عنه كان إذا شهد عنده الشهود على الزنا، أمر الشهود أو يرجعوا.<sup>(6)</sup>

وحتى من أقر بأنه أتى حداً من الحدود ولم يفسره، لا يطالب بالتفسير، ولا يقام عليه الحد؛ وذلك لما روى أنس بن مالك رضي الله عنه قال: كُنْتُ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَجَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَصَبْتُ حَدًّا فَأَقِمَّهُ عَلَيَّ، قَالَ: وَمَآ يَسْأَلُهُ عَنْهُ. قَالَ: وَحَضَرْتُ الصَّلَاةَ فَصَلَّى مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا قَضَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّلَاةَ قَامَ إِلَيْهِ الرَّجُلُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَصَبْتُ حَدًّا فَأَقِمَّ فِي كِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: أَلَيْسَ قَدْ صَلَّيْتَ مَعَنَا قَالَ نَعَمْ قَالَ: فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ غَفَرَ لَكَ ذَنْبَكَ أَوْ قَالَ حَدَّكَ.<sup>(7)</sup>

(1) المغني لابن قدامة 73/9.

(2) وسائل الإثبات في الفقه الإسلامي، د. عبد المطلب عبد الرازق حمدان، ص: 249، طبعة 1424هـ بدون دار نشر.

(3) مصنف ابن أبي شيبة، 5/512، ح 28501

(4) المغني لابن قدامة 73/9.

(5) البحر الرائق لابن نجيم، 8/5. شرح فتح القدير، كمال الدين السيواسي، 5/225.

(6) مصنف ابن أبي شيبة، 5/544، ح 28817.

(7) صحيح البخاري 8/166، ح 6823. صحيح مسلم 8/102، ح 7182.

ووجه الدلالة أنه لما أقر الرجل عند النبي ﷺ بأنه أصاب حداً ، ولم يبين الحدَّ ، ولم يكشفه النبي ﷺ عنه ولا استفسره ﷺ؛ فدل على أن الكشف عن الحدود لا يحل فإن الستر أولى . وكأنه ﷺ رأى أن الكشف عن ذلك ضرب من التجسس المنهي عنه فلذلك أضرب عنه وجعلها شبهة درأ بها الحد.. وجائز أن يكون الرجل ظن أن الذي أصاب حداً وليس بحد فيكون ذلك مما يكفر بالوضوء والصلاة ، ولما لم تجز إقامة الحدود بالكناية دون الإفصاح وجب ألا يكشف السلطان عليه ؛ لأن الحدود لا تقام بالشبهات بل تدرأ بها ، وهذا يوجب على المرء أن يستر على نفسه إذا وقع ذنباً ولا يخبر به أحداً لعلَّ الله تعالى أن يستره عليه. (1)

### ثانياً: لا يجب الحد بالاستفاضة

لا يجب الحد بالاستفاضة، أي إذا اشتهر وشاع عن الرجل أو المرأة الاتهام بالفاحشة، ولكن بدون بينة أو إقرار.

ففي رواية عن امرأة اتهمت بالزنا، قال ﷺ: " لَوْ كُنْتُ رَاجِمًا أَحَدًا بَعِيرٍ بَيْنَةَ لَرَجْمَتْ فُلَانَةً قَدْ ظَهَرَ مِنْهَا الرَّبِيَّةُ فِي هَيْئَتِهَا، وَمَنْطِقُهَا وَمَنْ يَدْخُلُ عَلَيْهَا." (2) وعلق على الحديث ابن حجر فقال ما نصه: " ولم أقف على اسم المرأة المذكورة فكأنهم تعمدوا إبهامها سترها عليها ، قال المهلب : فيه أن الحد لا يجب على أحد بغير بينة أو إقرار ولو كان متهما بالفاحشة ، وقال النووي : معنى تظهر السوء أنه اشتهر عنها وشاع ولكن لم تقم البينة عليها بذلك ولا اعترفت ، فدل على أن الحد لا يجب بالاستفاضة .." (3)

### ثالثاً: جواز تلقين المتهم الرجوع عن إقراره فيما يتعلق بحدود الله تعالى

وفي نفس سياق تحقيق هدف الشريعة السابق، هو تقرير إنسانية الإنسان، ونقاوته الفطرية، وخلق المواطن الصالح، والنفسية التي ترفض بنفسها الاستمرار في الرزيلة، وردت الكثير من النصوص التي تحض الجاني المقر بجرمته على العدول عن هذا الإقرار، والتوبة بينه وبين الله تعالى. والعدول عن الإقرار- وهو الدليل الوحيد- يُعد شبهة في عدم صحة الإقرار، فيُدرأ عنه الحد، ومن أشهر هذه الأدلة:

(1) شرح صحيح البخاري لابن بطال ، 444/8، ط/ مكتبة الرشد، الرياض، الثانية، 1423 هـ . فتح الباري شرح صحيح البخاري 12 / 134 .

(2) سنن ابن ماجه، 2/855، ح 2559، قال الشيخ الألباني : صحيح وشرطه الأول متفق عليه، وهو في صحيح مسلم ، 2/1134، ح 1497.

(3) فتح الباري شرح صحيح البخاري، 12/181.

- أن الرسول ﷺ قال لما عز لما جاءه معترفا بالزنا: " لَعَلَّكَ قَبَّلْتَ أَوْ غَمَزْتَ أَوْ نَظَرْتَ ". (1) ولما جاءته الغامدية معترفة بالزنا، أعرض عنها، وردها مرتين، حتى قالت أنها حبلى من الزنا (2).

- وعن الشعبي قال : جيء بشراحة الهمدانية إلى علي بن أبي طالب ﷺ ، ولها زوج غائب بالشام، وهي حبلى من الزنا، واعترفت به، فقال لها : لعل رجلا وقع عليك وأنت نائمة ؟ قالت : لا قال : لعله استكرهك ؟ قالت : لا، ... يلقتها لعلها تقول : نعم. (3)

- وجيء بسارق لرسول الله ﷺ معترفا بالسرقة فقال ﷺ : " ... مَا إِخَالَهُ سَرَقَ " (4) وعن أبي مسعود أنه أتى له برجل سرق فقال: أسرقت؟ قل: وجدته. قال: وجدته، فحلى سبيله. (5) وعن عمر بن الخطاب ﷺ قال: اطرءوا المعترفين (6)، يعني المعترفين بالحدود. وعن أبي الدرداء : أنه أتى بجارية سوداء سرقت، فقال لها: سرقت؟ قولي: لا، فقالت: لا، فحلى عنها. (7)

وروي عن عمر ﷺ أيضا أنه أتى برجل فسأله : أسرقت ؟ قل : لا، فقال : لا، فتركه (8) ، وروي مثل ذلك عن أبي بكر الصديق (9) وأبي هريرة (10) رضي الله عنهما.

وهذا التصريح بأن يطلب من السارق أن يقول: لا، لم أسرق، هو تلقين الجاهل الذي يعترف، وهو لا يدري ما يراد به من قطع أو عقوبة، وأما ما سبق من تعريض، مثل قوله ﷺ : لعلك قبلت..، أو ما إخاله سرق ..، فهو التلقين لمن يعرف الحد، وما يلزمه من عقوبة . (11)

(1) صحيح البخاري 2502/6، ح 6438.

(2) مسند أحمد 38/38، ح 22999. صحيح مسلم 5/120، ح 4528.

(3) سنن البيهقي الكبرى، 8/220، ح 16740. أيضا مصنف ابن أبي شيبة 6/558، مصنف عبد الرازق، 7/326، ح 13350. مسند أحمد 2/376، ح 1190، وصححه الشيخ الأرناؤوط، وقال رجاله ثقات رجال الشيخين، غير رجل واحد فمن رجال مسلم.

(4) سنن البيهقي الكبرى 8/271، ح 17031. المستدرک للحاکم 4/422، ح 8150. سنن الدارقطني 3/103، ح 72.

(5) مصنف ابن أبي شيبة 5/519، ح 28575.

(6) سنن البيهقي الكبرى، 8/276، ح 17056.

(7) سنن البيهقي الكبرى، 8/276، ح 17055.

(8) مصنف عبد الرازق 10/224، ح 18920.

(9) مصنف ابن أبي شيبة 5/520، ح 28580.

(10) مصنف ابن أبي شيبة 5/520، ح 28576.

(11) في هذا المعنى: شرح صحيح البخاري لابن بطال، 8/445-446.



ولذلك فإنه يُستحب للقاضي أن يعرض للمقر بجرمته بالرجوع عن الإقرار، إذا لم يكن هناك دليل إلا الإقرار. <sup>(1)</sup> ، وكان إقراره على نفسه بما يوجب العقوبة لحقوق الله تعالى فيقول للزاني : لعلك لمست ، أو فاحذت ، وللسارق : لعلك أخذت عن غير حرز ، أو اختلسته ، أو خنت ، ونحو ذلك... أما ما كان من حقوق العباد ، مالا ، أو عقوبة ، فلا يجوز فيه التلقين. <sup>(2)</sup>

#### رابعا: إحاطة بعض الجرائم بوسائل إثبات شديدة يصعب تحققها.

ومن ناحية أخرى لتحقيق هدف الشريعة السابق، وخلق المواطن الصالح، والنفسية التي ترفض بنفسها الاستمرار في الرزيلة، نجد أن الشريعة أحاطت بعض الجرائم بوسائل إثبات عسيرة جدا، وعلى سبيل المثال، جريمة الزنا، وهي من أخطر الجرائم، اشترطت الشريعة أن يشهد أربعة رجال عدول بمشاهدة عملية الجماع نفسها في فعل الزنا.

وذلك لأن هذه الجريمة الأصل فيها أن تكون في الخفاء، ويندر أن يطلع عليها أحد، فلزم التشدد في إثباتها حتى لا يُرمى بها البريء، وكون جريمة كهذه يراها أربعة، يعني أن المستور المخفي، أصر عليه صاحبه وتكرر منه مرات ومرات؛ حتى صار ظاهرا مكشوفاً، فحق عليه العقوبات ليتطهر الجو العام من إشاعة الفاحشة، هذا من جانب، ولكن من جانب آخر فإن هذا التشدد في الإثبات يرتبط بأن الإسلام كما هو شرائع يطبقها القضاء، فهو دين يعمل على إصلاح النفوس، ويسهل للعاصي التوبة والرجوع عن الجريمة ما دامت لم تُعلن ولم تكشف. <sup>(3)</sup>

خامسا: تشريع العفو جنبا إلى جنب مع التمكين الكامل للمجني عليه أو أوليائه من القصاص.

قال تعالى: { وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ. . } [ المائدة: 45 ]

<sup>(1)</sup> الهداية شرح بداية المبتدي، أبو الحسن الرشداني المرغيباني، 96/2، ط/ المكتبة الإسلامية. شرح فتح القدير، كمال الدين السيواسي، 223/5، ط/ دار الفكر، بيروت، الثانية. شرح سنن ابن ماجه للسيوطي 183/1، ط/ قديمي كتب خانة، كراتشي. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، القاري، 116/7، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت. أيضا التشريع الجنائي الإسلامي 208/1-209. وقال أحمد: لا بأس بتلقين السارق ليرجع عن إقراره وهذا قول عامة الفقهاء. المغني لابن قدامة 120/9 .

<sup>(2)</sup> شرح السنة للإمام البغوي 293/10، ط/ المكتب الإسلامي، دمشق، الثانية، 1403هـ.

<sup>(3)</sup> الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي: الجريمة، أبو زهرة، ص: 58-59. ط/ دار الفكر العربي، 1998م.

وقال عز وجل: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ  
وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ  
وَرَحْمَةٌ } [ البقرة: 178 ]

تشريع العفو، والحض عليه، جنبا إلى جنب مع تمكين المجني عليه أو أوليائه من القصاص، يؤدي غالبا إلى شفاء غيظهم، وكثيرا ما يحصل العفو بسبب هذا التمكين؛ لأنهم أحسوا بكمال القدرة بحكم الشرع، فيكون عفوهم عن عزة ومقدرة، لا عن ذلة وضعف<sup>(1)</sup>، وفي ذلك ما لا يخفى من نشر روح التسامح إلى أقصى درجة، والسعي إلى تأليف القلوب ابتغاء الأجر عند المولى سبحانه وتعالى، والعمل قطع دابر الفتن، وخلق المواطن الصالح الذي يشعر بآثار العفو الذي شرعه الله تعالى في حفظ حياته، وحفظ بدنه من القصاص، ويظل من عُفي عنه طيلة حياته يدين بحياته أو بجارحه من جواره لصاحب القصاص الذي عفا عنه.

ورجح أهل العلم أن العفو عن القصاص هو الأفضل للمجني عليه أو لأوليائه، لما ورد في ذلك من أجر عظيم عند الله تعالى<sup>(2)</sup>.

فعن أبي الدرداء رضي الله عنه، قال: قال صلى الله عليه وسلم: " مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُصَابُ بِشَيْءٍ فِي جَسَدِهِ، فَيَتَصَدَّقَ بِهِ، إِلَّا رَفَعَهُ اللَّهُ بِهِ دَرَجَةً، وَحَطَّ عَنْهُ بِهَا حَطِيئَةً. " <sup>(3)</sup>

وعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال صلى الله عليه وسلم: " . . . مَا زَادَ اللَّهُ عَبْدًا بِعَفْوٍ إِلَّا عِزًّا. " <sup>(4)</sup>

ولم يحض الإسلام صاحب القصاص على العفو فقط، بل إن الإسلام يحث الحاكم كذلك على ترغيب المجني عليه بالعفو<sup>(5)</sup>، فعن أنس رضي الله عنه: " مَا رُفِعَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم أَمْرٌ فِيهِ الْقِصَاصُ، إِلَّا أَمَرَ فِيهِ بِالْعَفْوِ. " <sup>(6)</sup>

ولكن يُشترط ألا يحصل بالعفو ضرر، كأن يكون الجاني معروفا بالجناية والظلم والإفساد، فالأصلح في مثل هذه الحال القصاص.

(1) الجريمة لأبي زهرة ص: 82-83. آثار تطبيق الشريعة الإسلامية في منع الجريمة ص: 173-174.

(2) نيل الأوطار للشوكاني، 7/ 178.

(3) مسند أحمد 6/448، ح 27574. وقال الشيخ الأرنؤوط المرفوع منه صحيح لغيره.

(4) صحيح مسلم 8/ 21، ح 6757.

(5) شرح السنة للإمام البغوي، 10/ 161 ط/ المكتب الإسلامي، دمشق.

(6) مسند أحمد 3/213، ح 13243. وقال المحقق إسناده قوي. سنن أبي داود 4/169، ح 4497. سنن النسائي

(المجتبى)، 8/37، ح 4784، ط/ مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الثانية، 1406هـ، وصححه الشيخ الألباني.

سنن ابن ماجه 2/898، ح 2692 .

ولهذا قيد الله تعالى العفو بالإصلاح، فقال **عَلَى**: { فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ } [الشورى]:

[40]

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: " الاستيفاء عدل، والعفو إحسان، والإحسان هنا أفضل، لكن هذا الإحسان لا يكون إحساناً إلا بعد العدل، وهو أن لا يحصل بالعفو ضررٌ، فإذا حصل منه ضرر، كان ظلمًا من العافي، إما لنفسه، وإما لغيره، فلا يشرع. <sup>(1)</sup>

سادسا: لا يجوز أن يكون السبيل إلى تحقيق العقوبة نشر التجسس بين الناس.

قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا } [الحجرات]: [123].

مضرة التجسس أشد من مضرة الجريمة ذاتها، فالجريمة التي في السر، مآلها الذبول من تلقاء نفسها، بينما التجسس يضر بالجماعة، ويخشى كل إنسان من أخيه، ويفتح باب الكيد والكذب. <sup>(2)</sup>  
وعن زيد بن أسلم <sup>(3)</sup>، قال الرسول ﷺ: "... أَيُّهَا النَّاسُ، قَدْ آنَ لَكُمْ أَنْ تَنْتَهُوا عَن حُدُودِ اللَّهِ، مَنْ أَصَابَ مِنْ هَذِهِ الْقَادُورَاتِ شَيْئًا، فَلَيْسَتْ بِسِتْرِ اللَّهِ، فَإِنَّهُ مَنْ يُبْدِي لَنَا صَفْحَتَهُ نُقِمَ عَلَيْهِ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ. " <sup>(4)</sup>

فإذا حض الرسول ﷺ من يرتكب معصية أو جريمة في السر ألا يفضح نفسه وأن يستتر بستر الله تعالى، وألا يأتي الحاكم فيخبره ويقر بها، فإنه من باب أولى لا ينبغي للحاكم أن يتعقب تلك الجرائم المستترة غير المعلنة.

<sup>(1)</sup> جامع المسائل لابن تيمية، تحقيق: محمد عزيز شمس 6/ 38. ، ط/ دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، الأولى، 1422هـ.

<sup>(2)</sup> العقوبة في الفقه الإسلامي لأبي زهرة، ص: 226.

<sup>(3)</sup> زيد بن أسلم بن ثعلبة بن عدي بن العجلان، ذكر فيمن شهد بدرا. الإصابة 2/ 591.

<sup>(4)</sup> موطأ مالك 2/ 825، ح 1508. مصنف عبد الرازق 7/ 323، ح 13342. سنن البيهقي الكبرى 8/ 326، ح 17352. قال الشافعي رحمه الله: هذا حديث منقطع ليس مما يثبت به هو نفسه حجة، وقد رأيت من أهل العلم عندنا من يعرفه ويقول به، فنحن نقول به. " انظر معرفة السنن والآثار للبيهقي، 6/ 467، ح 5258، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت. أيضا خلاصة البدر المنير، ط/ مكتبة الرشد، الرياض، الأولى، 2/ 303. وصححه الشيخ الألباني في صحيح الجامع ح 149

وكذلك عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا . " (1) فهو يدلُّ على أنَّ الإنكارَ متعلِّقٌ بالرؤية، فلو كان مستورا فلم يره، ولكن علم به، فالمنصوصُ عن أحمد في أكثر الروايات أنَّه لا يعرضُ له، وأنه لا يفتش على ما استراب به. (2)

وقال بلال بن سَعْدٍ (3): " إِنَّ الْمَعْصِيَةَ إِذَا خَفِيَتْ لَمْ تُضَرَّ إِلَّا صَاحِبَهَا، وَإِذَا أُعْلِنَتْ فَلَمْ تُعَيَّرْ ضَرَّتِ الْعَامَّةَ " (4)

وصح عن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه أنه حرس ليلة مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه فبينما هم يمشون شب لهم سراج في بيت، فانطلقوا يؤمونه، حتى إذا دنوا منه إذا باب مجاف على قوم لهم فيه أصوات مرتفعة ولغظ، فقال عمر وأخذ بيد عبد الرحمن: " أتدري بيت من هذا؟ قال: لا، قال: هذا بيت بيعة بن أمية بن خلف و هم الآن شرب فما ترى؟ فقال عبد الرحمن: أرى قد أتينا ما نهى الله عنه نهانا الله عز و جل فقال: { و لا تجسسوا } فقد تجسسنا فانصرف عمر عنهم و تركهم. " (5)

وعن زَيْدِ بْنِ وَهْبٍ (6) قَالَ أُتِيَ ابْنُ مَسْعُودٍ فَقِيلَ هَذَا فُلَانٌ تَقَطَّرُ لِحْيَتُهُ خَمْرًا فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: " إِنَّا قَدْ مُهِينَا عَنْ التَّجَسُّسِ وَلَكِنْ إِنْ يَظْهَرُ لَنَا شَيْءٌ نَأْخُذُ بِهِ. " (7)

وتفيد الأحاديث والآثار السابقة أنه لا يجوز التجسس على عورات المسلمين، واكتشاف ما يخفونه منها، ولكن علينا أن نعاقب على ما يظهر لنا فقط من المعاصي، دون ما ستره الله تعالى، وأنه ينبغي للإمام

(1) صحيح مسلم 50 / 1، ح 186.

(2) جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي، ص: 324، ط/ دار المعرفة، بيروت، الأولى.

(3) الإمام الرباني الواعظ أبو عمرو الدمشقي شيخ أهل دمشق، كان لأبيه سعد صحبة. سير أعلام النبلاء للذهبي، 5 / 90.

(4) شعب الإيمان للبيهقي 80 / 10، ط/ مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية بيومباي بالهند، الأولى، 2003 م.

(5) مصنف عبد الرزاق 231 / 10، ح 18943. المستدرک للحاكم 4 / 419، ح 8136، وقال الحاكم النيسابوري: هذا حديث صحيح الإسناد و لم يخرجاه، وعلق عليه الذهبي في التلخيص وقال: صحيح. سنن البيهقي الكبرى، 8 / 333، ح 17403.

(6) زيد بن وهب الجهني أبو سليمان، نزيل الكوفة، كان في عهد النبي صلى الله عليه وسلم مسلما ولم يره. الإصابة 2 / 649.

(7) سنن أبي داود 272 / 4، ح 4890، و صححه الشيخ الألباني. سنن البيهقي الكبرى، 8 / 334، ح 17404.

أن يتغافل، ولا يتتبع العورات، فإنه بذلك يقوم النظام ويحصل الانتظام.<sup>(1)</sup> ولكن بشرط ألا يكون مشهورا بما شهد عليه<sup>(2)</sup>، وألا يترتب على ذلك انتهاك حرمة يمكن استدراكها، فإنه يجوز التحسس والإقدام على الكشف والبحث عما يخبر به الثقات؛ حذراً من فوات ما لا يستدرك من انتهاك المحارم<sup>(3)</sup>.

### سابعاً: لا يجوز الإعلان عن جريمة إلا ومعها عقوبتها

تحرص الشريعة على أن يكون المجتمع نظيفاً لا يظهر فيه الخبث، بل يُستر عن الأنظار، ولذلك حثت على ألا تُعلن الرذائل وتختفي، فلا يجوز أن تُكشف أَسْتار الجريمة على الناس، إلا ومعها عقوبتها، لأن إعلانها مجردة عن العقاب يُعد تنبيهاً وتعليماً للأشْرار، ويغريهم بإتباعها، مما يُفسد الجو الاجتماعي، ومن أعلن جرمته ارتكب جريمتين، جريمة الفعل وجريمة الإعلان، ومن أعلن جريمة غيره، فقد شارك في إثْمها بمقدار ما ارتكب من إعلان.<sup>(4)</sup>

---

(1) فيض القدير شرح الجامع الصغير، عبد الرؤوف المناوي، 2/ 323، ح 1956. ط/ المكتبة التجارية الكبرى - مصر  
(2) وقد سئل الإمام مالك عن الشرطي يأتيه رجل يدعو إلى ناس في بيت اجتمعوا فيه على شراب، فقال: إن كان في بيت لا يعلم ذلك منه فلا يتبعه، وإن كان معلوماً بذلك يتبعه. الموسوعة الفقهية الكويتية 162/10.  
(3) في نفس المعنى: جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي، ص: 324.  
(4) المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، الشيخ محمد أبو زهرة، ص: 140، ط/ دار الفكر العربي، القاهرة.

## المبحث الرابع: خضوع الدولة للقانون في بناء على نظرية السيادة

تمهيد:

- مر بنا عند بحث أساس نظرية السيادة طبقاً للنظريات الديمقراطية أنها تهدف إلى تقييد سلطة الدولة، أو سلطة الملوك بتعبير أصح، حيث كان يقوم نظام الحكم على المزج بين شخصية الملك وشخصية الدولة، وكانت سلطة الملوك - طبقاً للنظريات الشيوقراطية (أو الدينية) التي ترجع مصدر السلطة إلى الله - مطلقة، وكان يجب على الرعية طاعتهم دون أي اعتراض.
- ولتحقيق هذا الهدف - وهو تحقيق الحرية وهدم الملكية المستبدة المستندة إلى نظرية الحق الإلهي - أصبح الشعب هو مصدر السلطة، وهو ما يعرف بسيادة الأمة، وهو أن تكون إرادة الأمة هي السلطة العليا، وأن تظهر تلك الإرادة في صورة القانون.
- وإذا كانت السيادة أولاً وأخيراً حق أمر أي حق يخول لصاحبها إصدار الأوامر، ويحق لإرادته أن تفرض على إرادة المحكومين واجب الطاعة، فإذا كانت الأمة هي صاحبة السيادة، فإن إرادتها تكون مشروعة لسبب واحد فقط، وهو أن هذه الإرادة صادرة من الأمة، وهو ما ينسب إلى الأمة صفة العصمة من الخطأ، ويؤدي بالتأكيد إلى السلطة المطلقة التي لا تعرف حدوداً أو قيوداً، أي أنه يؤدي إلى الاستبداد، فأصبحت الأمة هي التي تنادي بنظرية الحق الإلهي، أي أنه استبدلت نظرية الحق الإلهي للملوك، بالحق الإلهي للشعب أو للأمة.
- وإذا كان الشعب يمارس سيادته عن طريق ممثليه، فهؤلاء الأفراد القلائل هم في النهاية الذين سيكون سلطانهم مطلقاً، وستكون إرادتهم مقدسة؛ لأنهم يتكلمون أو يحكمون باسم الشعب.
- ولذلك فإن مبدأ سيادة الأمة لا يؤدي إلى تقييد سيادة الدولة؛ ولا يترتب عليه وضع قيود أو حدود على سلطان السلطة التنفيذية أو السلطة التشريعية، لأن نظرية السيادة في واقع الأمر " نظرية غير مفهومة في ظل مفهوم شخصية الدولة القانونية التي تحيا في نظام قانوني؛ إذ السيادة تعني قدرة العمل الإرادي المطلق، في حين أن الدولة كشخصية قانونية تعني قدرة العمل الإرادي المحدد وفق نظام قانوني. . . .  
فنظرية السيادة تؤدي إلى هدم فكرة الدولة القانونية ومبدأ سيادة القانون " (1)

(1) الدولة، نظريتها وتنظيمها، د. إبراهيم درويش: ص 197. نظرية الدولة، د. طعيمة الجرف، 143 - 144، نقلا عن الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، د. فتحي عبد الكريم، ص 298.

وعلى الرغم مما سبق بيانه فإن الرأي الغالب في الفقه الدستوري الحديث يرى أن سيادة الدولة ليست مطلقة ولكنها مقيدة، ولكنهم اختلفوا في تحديد الأسس التي تم بها تقييد سيادة الدولة<sup>(1)</sup>، ولذلك ظهرت بعض المحاولات أو النظريات لتقييد السلطة بقصد التخفيف - أو بتعبير أوضح - الالتفاف حول نظرية السيادة بمفهومها الأصيل والصحيح، وفي الواقع فإنه لا يوجد بين هذه النظريات أو المحاولات نظرية تستند إلى أساس قانوني مقبول يمكن الاقتناع به - كما سنرى إن شاء الله تعالى - ، وذلك على الرغم من هذه المسألة بالغة الأهمية؛ لأن ترك سيادة الدولة بدون حدود تقييدها فيه القضاء على حريات الأفراد وحقوقهم.

---

(1) الوجيز في نظم الحكم والإدارة، د. سليمان محمد الطماوي، ص: 32، ط/ دار الفكر العربي، 1962. النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ص 219

## المطلب الأول: النظريات الرئيسية في تحديد الأسس التي يتم بها تقييد سيادة الدولة ( تفسير كيفية خضوع الدولة للقانون )

### أولا - نظرية القانون الطبيعي (أو نظرية الحقوق الفردية):<sup>(1)</sup>

هما نظريتان متشبهتان في أساسهما ، وهذا الأساس يقوم على فكرة العدالة، وأن الدولة في تشريعاتها لا بد أن تلتزم إطار القانون الطبيعي، وهو مجموعة من القواعد التي يوحي بها العقل القويم، وبمقتضاها نحكم بالضرورة على التصرف أنه ظالم أو عادل، وبناء على ذلك فإنه يوجد حقوق فردية أصيلة، وسابقة على الدولة، تسمو عليها ولا تخضع لسلطانها، وما انضوى الفرد تحت لواء الجماعة إلا لحماية هذه الحقوق والتمتع بها، وهذه الحقوق تخرج عن سلطان الدولة وتفيد نشاطها؛ لأنها سابقة عليها، ولأن ذلك السلطان ما وجد إلا لحماية هذه الحقوق نفسها.

#### تقدير النظرية:

الواقع أن فكرة القانون الطبيعي باعتباره مثلاً أعلى للعدل أمر مطلوب لأنه يمثل حاجزا ضد تحكم القوانين حتى لو كانت محمولة على مشيئة الشعب، ولكن أهم ما يؤخذ عليها هو أنها في ذاتها غير محددة المعالم، ولا يستطيع غير المحدد أن يحدد شيئاً، بالإضافة إلى إغراقها في الخيال؛ لأنها تقوم على أن للإنسان الفطري حقوقاً طبيعية ودائمة قبل دخوله في الجماعة، على الرغم من أن الحقوق لا يتصور وجودها في غير وجود الجماعة؛ لأنه يفترض وجود شخصين يفرض أحدهما إرادته على الآخر، والإنسان الفطري لا تربطه علاقة اجتماعية بغيره من البشر لأنه يجيأ في عزلة فردية، فليست له حقوق.

أيضاً هذه النظرية تحول دون التطور الاجتماعي؛ لأنها تستطيع أن تضع قيوداً سلبية تمنع الفرد من الاعتداء على حقوق الآخرين، ولكن ليس لها أن تفرض التزامات إيجابية تلزم الفرد بعمل شيء من أجل الآخرين؛ لما في ذلك من اعتداء على الحرية الفردية؛ لأن الدولة في مفهوم هذه النظرية لا تستطيع أن تضع قيوداً على نشاط الأفراد إلا بالقدر الضروري لحماية نشاط الجماعة.

أيضاً الحق الفردي لا قيمة له ما لم يحدد مضمونه، وتبين وسائل استعماله، الأمر الذي لا يتصور بغير القانون، ومن ثم لا يمكن للحقوق الفردية أن تكون قيوداً فعالة على نشاط الدولة؛ لأنه لا أثر لها قبل

<sup>(1)</sup> راجع في تلك النظرية وتقديرها: الأنظمة السياسية المعاصرة، د. يحيى الجمل: ص 95-96، ط/ دار الشروق. الوجيز في الأنظمة السياسية والدستورية المعاصرة مقارنة بنظام الحكم في الإسلام، د. فؤاد النادي، ص: 25-27، ط/ 1410هـ، بدون دار نشر. النظم السياسية، د. ثروت بدوي، ص 120-121. النظم السياسية، د. محمد كامل ليلة، ص 220-



تدخل الدولة من أجل تنظيمها، ففرض احترام حقوق الأفراد على الدولة يعني وضع الأفراد - ولهم سيادة؛ لأنهم يتمتعون بحقوق لا يجوز للدولة المساس بها - أمام سيادة الدولة، مما يؤدي إلى الفوضى في حالة سيطرة الفرد، والاستبداد في حالة سيطرة وتسلط الدولة.

### ثانياً- نظرية التحديد الذاتي<sup>(1)</sup>

وهي تذهب إلى أن القواعد القانونية التي تحكم نشاط السلطات العامة، لا يمكن إلا أن تكون من صنع الدولة؛ لأنها صاحبة السيادة، وطبيعة الدولة صاحبة السيادة أن تضع بنفسها القواعد التي تقيد سلطاتها، ولن تكون الدولة صاحبة سيادة إذا كانت تلك القواعد تفرض عليها من سلطة أعلى أو بإرادة أعلى، ولا بد للدولة أن تخضع للقانون الذي صنعه، وإن لم يكن ذلك، فإن ما يعد قانوناً ملزماً بالنسبة للأفراد لن يكون قانوناً بالنسبة للدولة، وهذا غير ممكن؛ لأن القاعدة لا تكون قانونية وغير قانونية في نفس الوقت.

والدولة لها مصلحة أن تخضع للقانون الذي صنعه؛ لأنها تضمن بذلك احترام الأفراد لقوانينها، فتكسب سلطة أقوى عليهم، بالإضافة إلى التلازم بين فكرة الدولة ووجود نظام قانوني، فالدولة إذ توجد يوجد معها قانون لا يمكنها الخلاص منه إلا بالقضاء على نفسها.

#### تقدير النظرية:

لا يصح القول بأن الدولة هي التي تصنع القانون لأن فكرة القانون منفصلة عن فكرة الدولة وسابقة عليها وأعلى منها، بالإضافة إلى أن القيد الذي ينشأ ويعدل ويلغى بإرادة من يتقيد به ليس قيداً على الإطلاق؛ لأن خضوع الدولة للقانون لا يكون حقيقياً إذا كانت هي وحدها التي تضع القانون وفق هواها وحسب مشيئتها؛ لأننا سنكون أمام سلطة مطلقة لا حدود لها تستطيع أن تتحلل مما التزمت به دون معقب عليها، مما يؤدي إلى القول بانعدام القوة الإلزامية للقاعدة القانونية في مواجهة الدولة، وقول البعض بعدم إمكانية العدول عما ارتضته الإرادة يهدم النظرية ولا يقويها؛ لأن ذلك يعني وجود ما هو أعلى من هذه الإرادة ليفرض عليها عدم إمكانية العدول، وهو يناقض منطق النظرية القائم على أن إرادة الدولة ليس فوقها إرادة.

<sup>(1)</sup> راجع في تلك النظرية وتقديرها: الأنظمة السياسية، د. يحيى الجمل: ص 97-100. الوجيز في الأنظمة السياسية والدستورية المعاصرة، د. فؤاد النادي، ص: 27-28. النظم السياسية، د. ثروت بدوي، ص 122-124. النظم السياسية، د. محمد كامل ليلة، ص 235-240

### ثالثاً- نظرية التضامن الاجتماعي<sup>(1)</sup>

مفادها أن الفرد ليس له حقوق مستمدة من شخصه كإنسان، وإنما يجب عليه أن يقوم بنصيبه في تحقيق التضامن الاجتماعي، ويستمد حقوقه من هذا التضامن، وهذا التضامن لا يتحقق إلا عن طريق التعاون بين أفراد المجتمع لتحقيق مصلحة مشتركة للجميع، أو بقيام كل فرد بعمل ثم يتبادل ثمرة عمله مع الآخرين، وتتضح معالم النظرية بأنه لا يمكن تبرير خضوع الدولة للقانون طالما حسبنا القانون من صنع الدولة، أو أنه مجرد تعبير عن إرادة الحاكم؛ لأن الشرط الأساسي لخضوع الدولة للقانون هو أن يكون للقانون مصدر مستقل وخارجي عن الدولة، وسابق على وجودها، ولذلك تقوم تلك النظرية على أساس المصدر غير الإرادي للقانون، أي عدم تدخل إرادة الحاكم في عمل القانون، ولكن تكتسب القاعدة صفتها القانونية والإلزامية بسبب اتفاقها مع مستلزمات التضامن الاجتماعي والعدالة، بحيث يشعر الأفراد أنها ضرورية ولازمة لتحقيق مصالحهم المشتركة ولصيانة التضامن الاجتماعي، وأنه من العدل تسخير قوة الدولة لكفالة احترامها، فتنشأ القاعدة القانونية بمجرد أن يستقر في ضمير الجماعة ضرورة وجودها دون تدخل من الدولة، وبذلك يظهر الانفصال بين القانون في مصدره وبين الدولة.

#### تقدير النظرية:

المجتمعات الإنسانية لا تقوم فقط على التضامن الاجتماعي، ولكن تقوم وتتأثر أيضا بالتنافس وتنازع البقاء والصراع بين أفرادها، بالإضافة إلى أن القانون الوضعي هو القانون المطبق فعلا، فلا يمكن للقاعدة أن تكتسب الصفة القانونية الوضعية باعتراف الأفراد لها دون أن يتحدد مضمونها تحديدا دقيقا، والذي يحدد مفهوم التضامن الاجتماعي هي الدولة أو الحكام، وبذلك يكون القيد الوارد على سيادة الدولة متروكا أمر تقريره بيدها، وإنكار تلك النظرية لسيادة الدولة معناه تأييد حكم القوي وتبرير استبداده، والقضاء على سيادة الأمة، بالإضافة إلى أنه لا يمكن خلع الصفة القانونية الإلزامية على القاعدة دون أن يكون لها جزاء منظم لحمايتها، وذلك لأن جزاء القاعدة القانونية - طبقا للنظرية - يرجع إلى رد الفعل الذي يحدث في المجتمع من جراء مخالفتها.

<sup>(1)</sup> راجع في تلك النظرية وتقديرها: الأنظمة السياسية، د. يحيى الجمل: ص 101-103. الوجيز في الأنظمة السياسية والدستورية المعاصرة، د. فؤاد النادي، ص 28-30. النظم السياسية، ثروت، ص 125-126. النظم السياسية، د. محمد كامل ليلة: 241-256

## المطلب الثاني: أساس خضوع الدولة للقانون في النظام الإسلامي

### تمهيد:

الذي أراه أن نظرية التحديد الذاتي السابقة هي النظرية الوحيدة التي تعبر عن الواقع بصدق، وهو أن القانون من صنع الدولة، وأنها تستطيع تعديله وإلغاؤه بإرادتها، وأنه حتى لو تقيدت بالقانون التي تضعه، فإن ذلك لا يتنافى مع سيادتها لأن هذا التقييد لا يأتيها من سلطة أعلى منها أو أجنبية عنها.

وإذا كانت الدولة في النظم الوضعية هي التي تضع القانون، وتستطيع تعديله أو إلغاؤه في أي وقت، فكيف يمكن تقييد الدولة أو السلطة بهذا القانون؟ وإذا افترضنا وجود قيود ما على الدولة عند صنعها للقانون، فمن الذي يحدد هذه القيود ويبين طبيعتها ومقدارها ومدى لزومها؟ وحقيقة فشل الفقه الوضعي في تقديم أي نظرية منطقية لتفسير خضوع الدولة للقانون، حيث إن الشرط الأساسي لإخضاع السلطة للقانون هو أن يكون للقانون مصدر مستقل عن السلطة، وسابق على وجودها فما هو أساس خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي؟

الدولة الإسلامية دولة قانونية منذ نشأتها، وأساس خضوعها للقانون هو وجود تشريع إلهي، سواء كان تعبيراً عن إرادة الله تعالى مباشرة عن طريق الكتاب، أو بطريق غير مباشر عن طريق السنة النبوية أو كان عن طريق الاجتهاد بالاستنباط من نصوص التشريع الإلهي، فالسيادة للشريعة الإسلامية القائمة على ما شرع الله من حقوق وواجبات، وهو ما يعد خير ضامن لالتزام الجميع بالقانون حكماً ومحكومين. وأما في النظم الوضعية فالدولة هي التي تضع القانون، فكيف يمكن أن تكون الدولة مقيدة في وضعه؟ ولذلك عجز الفقه الوضعي عن تقديم أي نظرية منطقية تفسر خضوع الدولة للقانون.<sup>(1)</sup>

وبناء على ذلك فجميع النظريات التي قال بها الفقه الوضعي لا تتفق مع أساس خضوع الدولة للقانون في الإسلام

### الفرع الأول: أسباب عجز القانون الوضعي عن تحقيق الدولة القانونية

الواقع أن نظام الدولة القانونية بالصيغة الوضعية قاصر وعاجز عن تحقيق خضوع السلطة للقانون خضوعاً حقيقياً، وإليك أسباب ذلك:

**أول هذه الأسباب:** أن الأسس التي يتم بها تقييد سيادة الدولة يتمثل عموماً في نظريات لا تعبأ بالوحي الإلهي، ولا ينتج عنهما إلا الإنسان الدنيوي اللاديني، الذي لا يراعي الآخرة ولا يؤمن إلا بالدنيا،

(1) الوجيز في الأنظمة السياسية والدستورية المعاصرة، د. فؤاد محمد النادي، ص 413، 1990م. أيضاً الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البناء، ص 117، ط/ دار الفكر العربي، الثانية.

ينهش من أجلها ما يستطيع من حقوق الناس جملة وتفصيلا ما دام قادرا على ذلك ومتسلطا عليه، ينساق وراء شهوة الجاه والمال والجنس، تتحكم أهواؤه ومصالحه في إرادته وقراراته.

**وثاني هذه الأسباب** هي قابلية التشريع البشري عموما للتلبس بالباطل والظلم والضلال والجهل والنسيان ونحوه، وهي صفات لا يستطيع المشرع البشري أن يكون في منأى عنها؛ لأنه إنسان، والإنسان غير معصوم من التلبس بهذه الصفات، بخلاف التشريع الإسلامي الذي أساسه الوحي المعصوم، فيمكن مصادرة حقوق الإنسان وتقنين الدكتاتورية أو حتى الرذيلة بالقانون، ما دام التشريع بيد البشر، وعندئذ لا جدوى من نظام الدولة القانونية من أساسه.

### وثالث هذه الأسباب فهي عجز ضمانات خضوع الدولة للقانون:

جميع النظم الوضعية تدعي أنها دول قانونية تخضع للقانون القائم، وقد يكون ذلك صحيحا من الناحية النظرية، فهي يوجد بها كل مقومات الدولة القانونية الحديثة مثل: النظام الديمقراطي والنص على طريقة خاصة محددة لتعديل الدستور، والنص على حقوق الأفراد وحررياتهم في صلب الدستور، وتدرج القواعد القانونية والفصل بين السلطات والرقابة القضائية. . ، ولكن عند التطبيق يتضح أن هذه الضمانات لا تحول دون طغيان سلطة التشريع، ولا تعطي أي ضمان أو شبه ضمان من استبداد السلطتين التشريعية والتنفيذية متى اتفقت إرادتهما على ذلك <sup>(1)</sup> هذه الأنظمة تجعل الأمر الأعلى بيدها ولا تسمح بوجود من ينازعها هذا الحق، فتنسب بنفسها الدساتير والقوانين التي ترى أنها تقيم مصالحها، وهي مصالح دنيوية ليست مرتبطة بالعقيدة، فكان طبيعيا أن ترتبط هذه المصالح بالأهواء والأغراض، وإذا مال الهوى أو تغير الغرض بآخر يغيرون القانون القائم أو يعدلونه ليحققوا أهواءهم وأغراضهم الجديدة، ولا يحول دون ذلك ما يُدعى من ضمانات وجود رقابة قضائية على قوانين وضعية عاجزة وقاصرة أساسا، أو ضمانات وجود دستور وثبات قواعده، مما يعني أن السلطة في الدول القانونية بالصيغة الوضعية لا تخضع للدستور والقانون خضوع المحكومين لهما مما يبين مدى عجز وقصور مقومات و ضمانات مبدأ سيادة القانون بصيغته الوضعية. <sup>(2)</sup>

### الفرع الثاني: الصيغة الإسلامية لنظام الدولة القانونية

أولا: ربانية الشريعة وخضوع الجميع لها، حكاما ومحكومين، من شأنه أن ينصب قانونا أعلى فوق القانون، ويحكم القائمين على إصدار القوانين مرجعية عليا منزهة عن الهوى، وخارج نطاق هيمنة الدولة، مما يشكل أعظم ضمانات تحمي الأمة من استبداد السلطتين التشريعية والتنفيذية. <sup>(3)</sup>

<sup>(1)</sup> في هذا المعنى سيادة الشريعة الإسلامية، د. توفيق الشاوي، ص 9، ط/ الزهراء للإعلام العربي، الأولى.

<sup>(2)</sup> الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي، د. صبحي عبده سعيد، ص 162 - 166.

<sup>(3)</sup> في هذا المعنى الإسلام والديمقراطية، فهمي هويدي، ص 113، ط/ مركز الأهرام للترجمة والنشر، الأولى.

وبهذا يكون الإسلام قد أسس أول دولة قانونية في الأرض<sup>(1)</sup>، تخضع فيها جميع سلطات الدولة خضوعاً كاملاً لقيود تسمو عليها، ولا يمكنها الخروج عنها، وهذه الدولة القانونية بالصيغة الإسلامية خالية تماماً من كل أسباب القصور والعجز التي تتسم بها الدولة القانونية بالصيغة الوضعية، إذ يتم تقييد: "سلطة المشرع الوضعي وحماية الأفراد والمجتمعات من طغيان الحكام الذين يتخذون القوانين وسيلة لفرض سلطانهم واستبدادهم، وهذا هو معيار التفرقة بينها وبين سيادة القانون الذي تعني حماية الأفراد والمجتمع من مخالفة مؤسسات الدولة وحكامها للقوانين الوضعية التي أصدرتها السلطات المختصة في الدولة، ولكن يبقى الباب مفتوحاً للحكام أو الأغلبية لإصدار القوانين الوضعية التي تغطي الاستبداد والطُّغيان بصورة قانونية".<sup>(2)</sup>

ولذلك فإن التشريع في الدولة الإسلامية غير قابل للتلبس بالظلم أو الجهل ونحوه؛ لأنه قائم على الوحي الإلهي المعصوم<sup>(3)</sup>، ولا يمكن أن يوجد فيها حاكم يصنع القانون، ولم يستطع أي حاكم مستبد في تاريخ الإسلام أن يستخدم سلطة التشريع لتمكين استبداده أو إعطائه صفة الشرعية، ولا تسمح له الشريعة بذلك، فالحاكم المستبد كان في حكمه مستبداً خارجاً عن القانون، وسيظل استبداده كذلك إلى الأبد<sup>(4)</sup>.

#### ثانياً: التعاقد الدستوري الذي تقوم عليه الدولة ليس مجرد تراض بين المحكومين والحاكمين -

كما هو الحال في الدولة القانونية الوضعية - بل لا بد في هذا التعاقد الدستوري أن تكون مرجعيته دينية لله تعالى ولرسوله ﷺ، وإسلامية الدولة، وإسلامية التعاقد الدستوري الذي تتأسس عليه مبدأ شرعي ووضع إلهي ثابت، قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا } [ النساء: 59]، وكذلك صاغه الرسول ﷺ في أكثر من مادة في أول دستور لأول دولة إسلامية في الصحيفة التي مثلت دستور المدينة، حيث نصت على: " ... وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله وإلى محمد. . . وأنه متى كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث، أو اشتجار يُخاف فساده، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله. . ."<sup>(5)</sup>، وكذلك أكد الخليفة الأول أبو بكر الصديق أن المرجعية الدينية شرط قيام

(1) أول دستور مكتوب عرفه العالم هو صحيفة المدينة وهي تلك الوثيقة التي أعدها الرسول ﷺ، لتنظيم أحوال المدينة عقب انتقاله إليها من مكة

(2) الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، رؤية معرفية، هشام أحمد جعفر، ص: 204، ط/ المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

(3) حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، د. منير البيالي، ص 29-30.

(4) تزييف الوعي، الأستاذ فهمي هويدي، ص 122-123، ط/ دار الشروق، الثالثة.

(5) مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، محمد حميد الله ص 61-62، ط/ دار النفائس، الخامسة،

وكذلك استمرار إسلامية التعاقد الدستوري الذي تقوم عليه الدولة فقال في أول خطاب له عقب اختياره والبيعة له بالخلافة: " أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم (1)". (2)

وهذه المرجعية الدينية وخضوع جميع السلطات لها، يترتب عليها قيام سلطة عادلة تتصاغر لديها القوى والتكتلات، وتتضاءل أمامها العصبية، فاستقراء أحوال الأمم والأفراد يؤكد أن التشبث بالعصبية القومية أو العصبية الجنسية يُعد ضرورة حيوية واجتماعية بسبب حرص الأفراد على تحصين مكاسبهم الاقتصادية والاجتماعية، ودفعاً لاعتداء من هم خارج هذه الرابطة على المنضوين تحتها، وهذا التكتل من أجل تحصين المكاسب وحماية المصالح جبلة في الناس، وهذا كله ينتفي ولا تكون له أي فائدة بقيام السلطة العادلة التي تخضع لقيود ربانية تسمو عليها ولا تستطيع الخروج عليها؛ لأن الحق مكفول والعدل قائم، ولا ينفع القوي أن يكون قويا في اغتصابه ما لغيره من حق، ولا يمنع الضعيف ضعفه أن يدرك ما له من حق، وهذا هو الأساس الذي يقوم عليه نظام الدولة في الإسلام، فالله تعالى هو الخالق المدبر والحاكم الأعلى والمشرع الأسمى، وهو الذي شرع الشرائع وحد الحدود ووضع الفرائض وأنزل الأحكام وميز الحلال والحرام، فما الفائدة من الاعتزاء إلى قوة أرضية مهما بلغت، وهي لا تملك أن تحرم حلالاً أو تحل حراماً، أو تتصرف في أموال أو أعراض أو دماء بغير شريعة الله وحدوده التي حددها، وشدد العقاب على من تعدها. (3)

مما سبق يتبين الأهمية العظمى للمرجعية الدينية، ويتبين جلياً فساد الإدعاء بتساوي جميع نظم الحكم في أساس الحكومة وهو العدل، الأمر الذي يسوي بين كل الحكومات القائمة لتحقيق "العدل" (4)، فمفهوم العدل يختلف باختلاف كل نظام أو مرجعية كل نظام، فإن المصطلحات، حالياً وفي كل زمان، من الممكن أن تتحد كأوعية للمفاهيم، ولكن المصطلح الواحد يتعدد ويتميز بل ويختلف من ناحية مفهومه ومضمونه، فالعدل الليبرالي متميز المضمون، مختلف المفهوم، عن العدل الشيوعي، الأمر الذي اقتضى للعدل الليبرالي

(1) مصنف عبد الرازق 336/11، ح 20702، ط/ المكتب الإسلامي، بيروت.

(2) الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، د. محمد عمارة، ص 38-39، ط/ دار الشروق، الأولى.

(3) مجلة العروة الوثقى - العدد العاشر - أصدرها جمال الدين الأفغاني مع الشيخ محمد عبده في باريس، نقلاً عن " من المنظور الإسلامي " ص 297-298، د. محمد الكتاني، ط/ دار الثقافة، الأولى، الدار البيضاء.

(4) يقول المستشار العثماوي: " إن الإسلام لم يحدد شكل للحكومة أو لنظام الحكم، غير أنه حدد أساس الحكومة بأن يكون العدل. فكل حكومة تعمل من أجل تحقيق العدالة السياسية والعدالة الاجتماعية والعدالة القضائية هي حكومة إسلامية، لفظاً وحكماً، بياناً وواقعاً. " الإسلام السياسي ص 120، نقلاً عن سقوط الغلو العلماني، د. محمد عمارة، ص 140، ط/ دار الشروق، الثانية، 1422هـ.

حكومة ليبرالية ونظام حكم ليبرالي يحققان المضمون المتميز للعدل الليبرالي، وهكذا بالنسبة للعدل الشيوعي، فالواقع أن اختلاف المرجعية واختلاف المقاصد هو الذي يميز بين النظم والحكومات. (1)

**ثالثا: تأخذ الشريعة الإسلامية بمبدأ وحدة النظام القانوني، حيث تطبق أحكام الشريعة الإسلامية بمعيار واحد وبطريقة واحدة على الأفراد، وعلى عمال السلطة العامة بلا فرق (2)، وجهة التقاضي واحدة في الأصل، والذي دعا إلى إنشاء قضاء المظالم - وهو الشبيه بمجلس الدولة أو القضاء الإداري - ليس إعفاء الإدارة من التقاضي أمام المحكمة العادية، وإنما على النقيض من ذلك، وهو حماية الفرد العادي من سلطان الإدارة وذوي الجاه التي قد لا تردعهم المحاكم العادية، والأحكام التي كانت تطبقها هي ذات الأحكام الشرعية التي يطبقها القضاة العاديون على آحاد الناس، فالنظام الإسلامي يوفي بمقتضيات الدواعي الإدارية بما لا يستدعي بعدها وجود أي ازدواج في تطبيق الأحكام، وسبب ذلك أن الدولة الإسلامية وليدة القانون، فلا تملك أن تزيد عما هو مقرر من الأصل شيئا، ولا أن تجد لنفسها سبيلا للامتياز على الناس، خلافا للدول الوضعية حيث القانون من وضع الدولة، ولذلك فهي تستثني نفسها من القواعد التي تطبق على الأفراد، ومن ثم يفتح المجال أمام ازدواج القانون. (3)**

**رابعا: الدولة القانونية الخاضعة للشريعة الإسلامية تنفرد بامتلاك المناهج المصلحة للسلوك الإنساني دون غيرها بلا منازع، وذلك عن طريق منظومة ثلاثية تتكون من العقيدة الإسلامية وما يبني عليها من الأخلاق الإسلامية، والعبادات الإسلامية، وهذه المنظومة جديرة بحق أن تصلح السلوك الإنساني للفرد والمجتمع والدولة وتوجه إرادة الجميع إلى الإيمان والعمل الصالح، وبذلك ينتشر المعروف وينحسر المنكر ويندر البغي والظلم والعدوان والإفساد في الأرض، ولا ريب أن انتشار الفساد والظلم والبغي والعدوان إنما يرجع إلى افتقار القوانين الوضعية لمثل هذه المناهج الربانية المصلحة للإنسان (4)، وإليك بيان هذه المناهج الربانية بإيجاز:**

**أ- صلة العقيدة بالتشريع وآثارها العظمى في تحقيق خضوع الجميع حكاما ومحكومين للقانون.**

(1) سقوط الغلو العلماني، د. محمد عمارة، 141-142،

(2) الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، عبد الحكيم العيلي، ص: 634، ط/ دار الفكر، 1403 هـ. مصنفه النظم الإسلامية الدستورية والدولية والإدارية والاقتصادية والاجتماعية، د. مصطفى كمال وصفي: ص 430، مكتبة وهبة، نقلا عن السلطة الإدارية والسياسة الشرعية في الدولة الإسلامية، د. السيد أحمد فرج ص 46، ط/ دار الوفاء - المنصورة، الأولى، 1414هـ.

(3) لاحظ فيما سبق النظرية العامة للشريعة الإسلامية، د. جمال الدين عطية، ص 61-63.

(4) حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، د. منير البيالي، ص 30-31.

المنهج الإسلامي لا يمكن أن يتحقق في الأرض بمجرد نزوله من عند الله تعالى، لا يتحقق بكلمة " كن " الإلهية مباشرة لحظة تنزيله على نحو ما يمضي ناموسه تعالى في دورة الفلك وسير الكواكب، ولا يتحقق بمجرد إبلاغه للناس، وإنما يتحقق بأن تحمله جماعة من البشر تؤمن به إيماناً كاملاً، وتستقيم عليه، وتجتهد لتحقيقه في قلوب وحياة الآخرين، وهكذا شاءت حكمة الله تعالى أن تكون قضية الإيمان به أول القضايا التي يجب على الإنسان أن يسلم بها قبل أن يخضع لأي أمر أو نهي يوجه إليه، وبمقتضى هذا الإيمان يمكن للنفس المسلمة أن تعمل وفق النظام الذي تتمثل فيه هذه العقيدة؛ لأن هذا الإيمان يهدي الإنسان إلى حقائق أساسية وهي حقيقة الله تعالى وقدراته. . ، وحقيقة المخلوق وقدراته. . ، وما بينهما من علاقة لزوم تستتبع تسليم المخلوق لأوامر ونواهي الخالق بأن شرعه هو الشرع الحاكم وهو الشرع المسيطر، وأن يتروك في التطبيق حدوده ولا يخرج عن إطاره. (1)

والشريعة بمعناها الشامل تتضمن الإيمان بالغيب والاعتقاد بوجود الحياة الأخرى التي فيها الحساب والجزاء، إما ربح عظيم في جنات النعيم، وإما خسارة عظيمة في نيران الجحيم، وتحذر المسلم من أن تغره الحياة الدنيا ولذاتها وشهواتها، فيبغى أو يظلم أو يعتدي جلباً للمال والجاه والسلطان والشهوة، إذ كله نعيم زائل ليس وراءه إلا الندامة، ولا يساوي شيئاً عند الحساب والجزاء، وهي تجعل لهذا الاعتقاد مجالاً واسعاً في نظامه العملي، حتى يصل مراقبة المسلم لنفسه مراقبة ذاتية لكل حركاته وسكناته، وفي أي موقع كان، حاكماً أو محكوماً، ويقيم لنفسه محكمة دائمة يحاكمها بما قبل محكمة الآخرة (2)

أو بتعبير آخر فالنظام التشريعي الإسلامي نظام تعبدية، تتم فيه الأعمال الصالحة استجابة لأمر الله، فتعلو الأهداف فوق مطامع الدنيا المحدودة إلى ابتغاء الدار الآخرة وهي خير وأبقى، فليست في النظام الإسلامي أن مبادلة المنافع المادية العاجلة هي الدافع فقط كبقية الأنظمة الوضعية الأرضية، بل هي من فضل الله الذي يمتزج مع العبادة بمعناها الشامل. (3)

ويستحيل على قانون وضعي أن يحصل على شيء من هذه الآثار العظيمة، بينما هذه الآثار تعد نتيجة طبيعية لتحكيم الشريعة الإسلامية بأساسها الفكري المتمثل في العقيدة الإسلامية. (4)

**والواقع أن الإنسان حين يؤمن فقط بما تدركه حواسه، ويلغى من عالمه الإيمان بما لا تدركه حواسه، حين يفقد الإيمان الحق يتخبط وينطلق هائماً لا يدرك لحياته معنى ولا حكمة، يستحيل عليه أن يؤمن**

(1) الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي، د. صبحي عبده سعيد، ص 166-167.

(2) الشخصية الإسلامية وموقعها اليوم بين النظم والعقائد د/ محمد محروس المدرس الأعظمي ص 85. حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، د. منير البياتي ص 33-34.

(3) خصائص وأهداف النظام الاجتماعي في الإسلام، د. عبد المحسن الصويغ، ص 4.

(4) حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، د. حمدي البياتي، ص 34.



بالقيم التي ترفعه عن عالم الحيوان، فينتكس ويصبح أضل من الحيوان، قال تعالى: { هُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ } [الأعراف: 179]، وقال تعالى: { أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكَيْلًا (43) أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا } [الفرقان: 43-44]. فيصبه همه وهدفه مثل هم الحيوان وهدفه، وفي عالم الحيوان يكون الهم الأكبر - إلى جانب قضاء الشهوات - هو صراع البقاء، فتتصارع وتكون الغلبة للأقوى، فيأكل القوي الضعيف، ويزيحه عن الطريق، ويصبح أضل من الحيوان أيضا؛ لأن الله كلفه وميزه بالعقل، بخلاف الحيوان الذي لا يعقل، فينتشر الصراع الوحشي الذي يؤكل فيه الصغار أو يداسون بالأقدام، ويعمل الأقوياء على امتلاك المتاع الحسي والاستزادة منه على حساب الضعفاء، وتكون القيم هي القيم المادية.<sup>(1)</sup>

وبهذا تتضح صلة العقيدة بالتشريع وآثارها الرائعة في تحقيق الدولة القانونية، وإليك بيان صلة الأخلاق بالتشريع وآثارها في تحقيق الدولة القانونية.

### ب: صلة الأخلاق بالتشريع وآثارها العظمى في تحقيق الخضوع للقانون

1- تستمد الأخلاق قوتها في النظام الإسلامي من الله تعالى وليس مما تنفق عليه الجماعة

#### وتفرضه على أفرادها

تتفق أحكام الشريعة مع قانون الأخلاق اتفاقا تاما، وتجعل عقابا على كل ما يخالف الأخلاق، والثواب على ما يوافقها<sup>(2)</sup>، وتتضح علاقة التشريع بالأخلاق بأن الأخلاق في التصور الإسلامي تستمد قوتها وإلزامها من الله تعالى، وترتكز أساسا إلى ما يحبه الله تعالى ويرضاه، ولا ترتكن إلى ما تتواضع عليه الجماعة فتفرضه على أفرادها أو إلى اختيار العقل البشري واستحسانه وما قد يراه مصلحة له، فعقول البشر قاصرة الرؤية وقابلة للتأثر بشتى الضغوط، وكذلك المصلحة تعد ميزان غير محدد الماهية، فهي مصلحة الفرد أم المجتمع أم مصلحة طبقة معينة في المجتمع؟ وهذه المصالح كذلك تتعارض وتتضارب، وأما عندما تتأسس الأخلاق على ما يحبه الله ويرضاه فإنها تعتمد على قيم ثابتة مضبوطة لا تتغير بتغير الزمان ولا البيئات ولا الحكام، قيم يعلم الله تعالى أن الحياة البشرية لا تصلح بغيرها في أي زمان ولا مكان،<sup>(3)</sup> فالنظم القانونية تقوم بصياغة ما تعارف عليه الناس من أوضاع ومعاملات وتقاليد في صورة قوانين، أي بتقنين العادات مهما يكن في هذه العادات أو الأوضاع والأعراف من فساد وانحراف، أما الشريعة فتقوم بجعل الأوامر

(1) لا إله إلا الله عقيدة وشريعة ومنهاج حياة، الأستاذ محمد قطب، ص 44-46.

(2) الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي لأبي زهرة، الجريمة، ص: 11.

(3) مقومات التصور الإسلامي، سيد قطب، ص 296-299، ط/ دار الشروق.

والأحكام الأخلاقية قوانين ملزمة أي بتقنين الأخلاق، فترقى بالأمة، وتعينها على التحرر من ضغط الأنانية والشهوات، وأسر التقاليد الفاسدة والأعراف الضارة<sup>(1)</sup>

## 2- مدار التشريع رعاية الأخلاق وليس المنافع المادية أو الحسية

والعنصر الأخلاقي يظهر الفرق بين الشريعة والقانون، فالشريعة لا تقتصر على تنظيم علاقات الناس بعضهم ببعض كما تفعل النظم القانونية الوضعية وإنما تمتد إلى تنظيم علاقتهم برهم وبأنفسهم وإلى تنظيم النواحي الأخلاقية في حياة الأفراد والمجتمعات،<sup>(2)</sup> فالنظام الإسلامي يقوم أساساً على البناء الأخلاقي القائم على قيم الدين ويجعل ذلك أصلاً مقراً ملزماً للأفراد العاديين وللسلطة وهي تمارس الحكم<sup>(3)</sup>، فقد جاءت شريعة الإسلام والعرب يشربون الخمر ويعشقونها عشقا، كما كانوا يلعبون الميسر، وقلما وجدت الخمر إلا جرت إلى الميسر والقمار، فلم تعبأ الشريعة بهذا العرف السائد، ولم تبال بما يعود على بعض الناس من منافع خاصة تجارية أو اقتصادية من وراء إباحة الخمر والميسر ونزل قوله تعالى: { يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا } [البقرة: 219]، وبهذا أعلن القرآن أن المحافظة على الأخلاق والقيم مقدم على رعاية المنافع المادية؛ لأن هذه المنافع التي يحرص عليها بعض الناس لا تقاس بجانب الإثم أو الضرر العظيم الذي يصيب كيان المجتمع كله، وكذلك جاءت شريعة الإسلام والعرب يقرون الزنا السري باتخاذ الأخدان ويقرون الزنا العلني في صورة البغاء، فما كان من الإسلام إلا أن أعلن عن حرمة الزنا بكل صوره، قال تعالى: { وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَةَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا } [الإسراء: 32]، كما أمر بالحجاب وغطت الأبصار ونهى عن التبرج والتكسر والخضوع بالقول تشبهاً لأخلاق العفاف والإحصان والحياء وحماية للمجتمع من التحلل والتفكك والانحيار قال تعالى: { قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ } [النور: 30]؛ وهذا التعليل القرآني يبين لنا الاتجاه الأخلاقي للشريعة الإسلامية، فليست المنفعة المادية الحسية العاجلة مدار التشريع ومحور الأمر والنهي، بل زكاة النفوس وطهرها أولى بالرعاية، بخلاف القوانين الوضعية التي أغفلت الجوانب الأخلاقية، واقتصرت رسالة القانون على تنظيم علاقات الأفراد المادية وما يمس الأمن ونظام الحكم، وبفقدان العنصر الأخلاقي في القانون الوضعي، أبيض الزنا، وأبيض شرب المسكرات وأبيض صنعها واستيرادها والاتجار فيها، وأطلق العنان للشهوات

(1) مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور القرضاوي ص 99-100

(2) النظرية العامة للشريعة، جمال الدين عطية ص 28 - وأيضاً ص 36. الشريعة الإسلامية في القرآن، نظرية الحق، مميزات، خصائصها، مبادئها ج 1- ص 28.

(3) السلطة الإدارية والسياسة الشرعية في الدولة الإسلامية، د. السيد أحمد فرج، ص 9

فتحت المراقص والملاهي الليلية، وأبيح القمار، وأبيح الربا الذي تمتص فيه دماء الفقراء لزيادة ثروات الأغنياء. (1)

والأخلاق في الشريعة ليست عددا من الفضائل المبعثرة، كل على حدة، كالصدق والأمانة والعفة والوفاء. . . ، ولكنها متداخلة متكاملة متعاونة وهي مجموعها نظام يوجه ويضبط كل النشاط الإنساني في شتى جوانب الحياة، وهي كذلك ليست محدودة في نطاق معين، فالسياسة لها أخلاق، قال تعالى: { وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ } [ النساء: 58]، والاقتصاد له أخلاق، قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ } (278) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ } (279) وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ } [ البقرة: 278-280]، وعلاقة المسلم بالمسلم تحكمها الأخلاق، وعلاقة المسلم بغير المسلم تحكمها الأخلاق، وحرية لعدوه يحكمها الأخلاق، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَمَرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ أَوْ سَرِيَّةٍ أَوْصَاهُ فِي خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى اللَّهِ وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا ثُمَّ قَالَ « اغْزُوا بِاسْمِ اللَّهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ اغْزُوا وَلَا تَعْلُوا وَلَا تَعْدُوا وَلَا تَمْتَلُوا وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا. . . » (2) وعلاقة المسلم بالحيوان تحكمها الأخلاق عَنْ ابْنِ عَمْرِو بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: " دَخَلْتُ امْرَأَةً النَّارِ فِي هِرَّةٍ رَبَطَتْهَا فَلَمْ تُطْعَمْهَا وَلَمْ تَدَعْهَا تَأْكُلْ مِنْ خَشَاشِ الْأَرْضِ " (3)، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: " بَيْنَا رَجُلٌ يَمْشِي فَاشْتَدَّ عَلَيْهِ الْعَطَشُ فَنَزَلَ بِئْرًا فَشَرِبَ مِنْهَا ثُمَّ خَرَجَ فَإِذَا هُوَ بِكَلْبٍ يَلْهَثُ يَأْكُلُ الثَّرَى مِنَ الْعَطَشِ فَقَالَ لَقَدْ بَلَغَ هَذَا مِثْلُ الَّذِي بَلَغَ بِي فَمَلَأَ خُفَّهُ ثُمَّ أَمْسَكَهُ بِفِيهِ ثُمَّ رَقِيَ فَسَقَى الْكَلْبَ فَشَكَرَ اللَّهُ لَهُ فَعَفَرَ لَهُ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَإِنَّ لَنَا فِي الْبَهَائِمِ أَجْرًا قَالَ فِي كُلِّ كَبِدٍ رَطْبَةٍ أَجْرٌ " (4) . . . وهكذا. (5)

وأما الأخلاق في الفكر أو النظم الوضعية فهي في حقيقتها أخلاق نفعية مصلحة، هدفها تحقيق المصالح الأرضية، فإذا وجدت أخلاقيات كالصدق أو الأمانة أو المحافظة على الوعد أو الإخلاص في العمل أو احترام حقوق الغير أو النظافة، فهي - من حيث الشكل - أخلاقيات الإسلام في الحقيقة، والفارق أنها

(1) مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور القرضاوي ص 97-100

(2) صحيح مسلم 139/5، ح 4619،

(3) صحيح البخاري 1205/3، ح 3140 .

(4) صحيح البخاري 833/2، ح 2234. راجع إن شئت المزيد من هذه الأحاديث، وما أوجبه الفقهاء على الإنسان نحو الحيوانات بناء على هذه الأحاديث في " مدخل لدراسة الشريعة للشيخ القرضاوي، من أخلاقيات الشريعة، الرفق بالحيوان ص 103-109

(5) لا إله إلا الله عقيدة وشريعة ومنهاج حياة، للأستاذ محمد قطب، ص 85-86 بتصرف.

في الإسلام أخلاق يراعيها الناس لله، وفي الفكر الوضعي تراعى للمصلحة، وأنها في الإسلام شاملة لكل ميادين الحياة، وفي الفكر الوضعي محصورة في دائرة التعامل الاجتماعي، أما السياسة فلا أخلاق لها، ويباح فيها الكذب والغش والخداع، والاقتصاد لا أخلاق له، ويباح فيه أكل أموال الناس بالباطل عن طريق الربا، والخداع بالإعلان، وإغراء الناس بكل الوسائل، وأما علاقات الجنس ففوضى لا مثل لها في التاريخ.<sup>(1)</sup>

### 3- أثر اهتمام الشريعة بالخصال الخلقية في سلوك أفراد السلطة

من الأمور التي تغيب عن الكثيرين أن نجاح أو فشل أي نظام سياسي أو اجتماعي يتوقف دائما على أخلاق الرجال الذين يتولون المسؤولية في هذا النظام وسلوكهم<sup>(2)</sup> والقوانين الوضعية قد تنجح في تنظيم أجهزة الدولة تنظيما مناسباً ليحصل به خضوعاً بشكل أو بآخر للقانون، ولكنها عاجزة عجزاً تاماً عن حل المعضلة الأهم، أو معضلة العضلات، وهي حال البشر الذين يتألف منهم كيان هذه الأجهزة من جهة صفاتهم وأخلاقهم التي تؤثر تأثيراً بالغاً فيما يصدر عنهم من سلوك أو فعل أو قانون أو قرار. . . ، ولكي يكون البشر الذين يتألف منهم أجهزة الدولة التشريعية والتنفيذية والقضائية أو المواطنون العاديون صادقين مخلصين أوفياء أمناء عدولاً يحبون الحق ويعشقون العدالة حافظين لحقوق الناس متجنبين الكذب والغدر والخيانة والرشوة والعبودية للشهوة والنزوة والرق لمطالب النفس الأمارة بالسوء يحتاج الأمر إلى أن يكونوا على درجة كبيرة من الرسوخ في الأخلاق، ولا سبيل على الإطلاق إلى ذلك إلا بالنظام الأخلاقي الإسلامي<sup>(3)</sup>، وهذا النظام غايته أن يوجد وينمي الخصال الخلقية الإسلامية في القلب لتظهر آثارها في السلوك في صورة فعل أو قول، ويستأصل من القلب الصفات الخلقية الذميمة ويحشها لئلا ينتج عنها العمل القبيح والسلوك الذميمة<sup>(4)</sup>... وما من ظلم أو بغي أو أي انتهاك لحقوق الإنسان إلا وهو ناشئ من أخلاق خبيثة لم يكن للنظام الأخلاقي الإسلامي سبيل إليها لإصلاحها، والإسلام قدم في ذلك قائمتين مفصلتين أشد التفصيل، في الأخلاق المطلوبة شرعاً والأخلاق المحظورة شرعاً، وجعل الأخلاق المطلوبة منها ما هو واجب، ومنها ما هو مندوب، وجعل الأخلاق المرفوضة شرعاً، منها ما هو حرام ومنها ما هو مكروه،

(1) لا إله إلا الله عقيدة وشريعة ومنهاج حياة، ص 87-89 بتصرف.

(2) في هذا المعنى الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، د. توفيق الشاوي، ص 98.

(3) حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، د. منير البياتي، ص 36-37.

(4) عن الثُّعْمَانَ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: " . . . أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْعَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ " صحيح البخاري 28/1، ح 52، دار ابن كثير. صحيح مسلم 50/5، ح 4178، دار الجيل بيروت.

وبذلك جعلها قانونا يسري على الجميع، وجعل خرق الواجب أو المحرم منها يستتبع الجزاء، وربطها بالإيمان وجودا وعندما لكي يضمن لها السيادة في المجتمع والدولة، ورتب عليها الجزاء في الآخرة.<sup>(1)</sup> والواقع أنه يخطئ خطأ فاحشا من يظن أن أي إصلاح سياسي، مهما بلغ مداه، يمكن أن يؤدي ثمارا، إذا لم يقترن بإصلاح أخلاقي وتربوي.

#### 4- ما لا يجري عليه الإثبات من الرذائل لا يوضع له أحكاما في القضاء، ولكن يكون

#### المرتكب آثما أمام الله تعالى

يمكن أحيانا إثبات الجرائم التي تخالف الأخلاق مثل الزنا والسرقة والقذف وغيرها، فتعاقب عليها الشريعة في الدنيا، وأحيانا لا يمكن إثباتها، كالغيبة والنميمة والنفاق والحسد، فتقتصر العقوبة عليها في الآخرة؛ لأنها لا تقع تحت سلطان الإثبات الدنيوي، فيبقى العقاب عليه أخرويا، ولهذا يجري على ألسنة الفقهاء تلك الكلمة " هذا ممنوع ديانة وقضاء، وذلك ممنوع ديانة فقط "، وهو الذي لا يمكن إثباته.<sup>(2)</sup>

#### والخلاصة أن الاحتكام إلى قوانين وافدة أصولها مغايرة بل ومتضاربة مع الأصول والمعايير

القائمة في بيئتنا يترتب عليه أن التغذية المتبادلة بين القانون والأخلاق، يحل محلها إضعاف متبادل، سواء لاحترام القانون أو للالتزام الخلقي، ويؤدي هذا الانفصال بين النظام القانوني الوضعي وبين الأخلاق أن المرء يحتكم في تعاملاته إلى غير ما يحتكم إليه في سلوكياته من حيث الأصل المرجوع إليه، فيحدث الانفصام داخل المجتمع وتتصارع قواه بعضها وبعض، وكذلك يحدث الانفصام داخل الفرد نفسه، والاضطراب بين الممنوع والمحرم، وبين الجائز والحلال، وبين المأمور به والمفروض، وهذا الوضع - بكل أسف - مسؤول مسؤولية مباشرة عن تفشي ظاهرة النفاق، أو ظاهرة المخالفة بين القول والفعل على المستوى الفردي، وبين الدعوة والسلوك على المستوى الجمعي<sup>(3)</sup>، أو ظاهرة الذين يرتكبون الحرام وهم يعرفون ويصرحون بأن ما يفعلونه حراما، ولكنهم يحاولون أن يجدوا المبررات لارتكابهم هذه الأفعال.<sup>(4)</sup>

(1) حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، د. منير البياتي، ص 35-36.

(2) المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، الشيخ أبو زهرة، ص 64. أيضا الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي لأبي زهرة، ص: 11.

(3) لمزيد من التفاصيل: الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، المستشار طارق البشري، ص 30-32، ط/ دار الشروق، الأولى، 1417هـ. أيضا في نفس الاتجاه: العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، د. لؤي صافي، ص 158، ط/ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م.

(4) المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، الشيخ أبو زهرة، ص 68-69.

ولذلك فإنه لا يمكن تأسيس منظومة قانونية سليمة بعيدا عن العقيدة والأخلاق، فلا صلاح لمجتمع يحكم ظاهره بقوانين رادعة بينما القلوب فارغة من الخلق والإيمان، والعلاج في الشريعة التي ارتفعت بالأخلاق إلى الواجب الذي يتحتم الالتزام به لذاته، فالأخلاق صمام أمن للعقيدة من ناحية، وفي نفس الوقت فإن الأخلاق من غير عقيدة ودين عبث. (1)

### ج: صلة العبادات بالتشريع وآثارها العظمى في تحقيق الخضوع للقانون

يقيم الإسلام نظامه ابتداء على أساس الفرد العابد والمجتمع العابد والحاكم العابد، وقد جاء الإسلام بنظام تفصيلي للعبادات، وجعل بعضها فريضة كأركان الإسلام وغيرها، ألزم الإنسان بها إلزاما وأجزل له الأجر والثواب، وعاقب على تركها بأشد العقاب، وجعل بعضها الآخر نافلة ورغب فيها وأثاب عليها، وجعل أتقى الناس أحسنهم أداء للفرائض، وأكثرهم أداء للنوافل، وأحذرهم عن محارم الله تعالى وانتهاك حقوق الناس، وأكثرهم علما وعملا بأحكام الإسلام.

والحق أن حياة البشر لا تستقيم، والتظام بين الناس لا ينتهي، وانتهاك حقوق الإنسان لا يتوقف، ولا يتحقق لأي إنسان - فردا كان أو حاكما - استقامته التامة وسعادته إلا بمعرفة الله تعالى حق المعرفة وعبادته سبحانه بإخلاص على هدي رسوله ﷺ، تلك العبادة التي تفعل فعلها في النفس فتصفيها من الخبائث، وتسمو بها، وتزكيها، وتصلح الإرادة وتنقيها من الأهواء الفاسدة، وبذلك تصلح الأفعال والأقوال والقرارات والقوانين، ومعلوم أن الله تعالى غني عن عباده (2)، ولكن الحكمة الدنيوية من تشريع العبادات في الإسلام، هي مصلحة الإنسان نفسه وسعادة حياته عن طريق ربط الإنسان بخالقه بالصورة الدائمة المستمرة، بما يفضي إلى الارتقاء بالإنسان إلى الكمال المقدر له في الأعمال والأقوال والتروك وحسن الإرادة وحسن القرار، ذلك الكمال الذي جاءت به نصوص الكتاب والسنة والذي لا يحصل الإنسان عليه إلا بممارسته للعبادة الحقة، وأما ترك العبادات والطاعات فيؤدي حتما إلى الشر وإلى موت القلب والضمير وعمى البصيرة وفساد الإرادة، وانطلاق النفس أسرة صاحبها بشهواتها ورغباتها، من غير مقاومة متمثلة بعبادة تنشى سمو وتزكية، أمرة إياه بالسوء ما دام يحقق لها شهوة أو متاعا. (3)

(1) في نفس المعنى: ارتباط تصنيف الفقه بالعقيدة والسلوك وآثاره في المنظومة القانونية للأستاذ يوسف بلمهدي، رسالة المسجد العدد الأول ص 16 وما بعدها. التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، المستشار: عبد القادر عودة، 172 / 173 .

(2) قال ﷺ: { وَقَالَ مُوسَىٰ إِنَّ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ } [ إبراهيم: 8 ]

(3) لاحظ فيما سبق حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، د. منير البيالي، ص 37-39.

ومنهج العبادة في الإسلام واسع شامل، لا يقتصر على الشعائر التعبدية وحدها، فهي - على أهميتها - جزء من العبادة المفروضة، قال تعالى: { قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ } [ الأنعام: 162، فالصلاة والنسك تمثل الشعائر، ولكن المطلوب أكبر من هذا، المطلوب أن تكون الحياة كلها حتى الموت، بل الموت ذاته، عبادة موجهة إلى الله تعالى، أي أن يشمل المنهج التعبدية كل لحظة وكل عمل وكل فكر وكل شعور، قال تعالى: { وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ } [الذاريات: 56]، فالهدف من خلق الجن والأنس محصورا في عبادة الله تعالى، فهل أداء الشعائر فقط بملاً الحياة كلها حتى الموت؟ إنما يتحقق ذلك حين يتسع معنى العبادة فيشمل كل جوانب الحياة، ويدخل فيه كل نشاط الإنسان في الأرض، فالسياسة عبادة، حين تكون تطبيقاً لشرع الله، وتعبداً للناس لربهم وحده، وتحريراً لهم من الطواغيت، والنشاط الاقتصادي عبادة، حين يكون جمعا للمال من الكسب الحلال، وإنفاقا في الطيب من الأمور ابتغاء مرضاة الله تعالى، سواء كان ذلك على مستوى الأفراد، أو على مستوى الدولة. . . وهكذا.

(1)

فكيف بمجتمع وبأفراد وبسلطة حاكمة سواء أكانت تشريعية أو تنفيذية أو قضائية، وقد سرت فيهم جميعاً روح العبادة والطاعة لله تعالى؟ وكيف سيكون حال جميع الخلق وتعاملاتهم مع بعضهم، وكيف سيكون خضوع الدولة للقانون إذا علموا جميعاً أن مفهوم العبادة في الإسلام يتسع ليشمل الانصياع لقانون الشريعة، سواء كان ذلك الانصياع من فرد عادي أو من سلطة من السلطات.

والحق أنه يستحيل على الدولة المعرضة عن الشريعة المحكمة للقوانين الوضعية أن تحصل على نظام تربوي يقدم ولو شيئاً يسيراً جداً من الثمرات والنتائج العظيمة مما يمكن أن يقدمه نظام كنظام العبادات في الإسلام.<sup>(2)</sup>

(1) لا إله إلا الله عقيدة وشريعة ومنهاج حياة، محمد قطب، ص 60-62. أيضاً هل نحن مسلمون؟ لمحمد قطب ص 44-45.

(2) حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، د. منير البيالي، ص 37-39.

وخلاصة القول في بيان مفهوم السيادة بين سيادة الشعب وسيادة الشرع، أنه يجب التمييز بوضوح بين أمرين:

**الأول: مصدر السيادة أو مصدر النظام القانوني**

**الثاني: مصدر السلطات السياسية، ومن له حق ممارسة هذه السلطات.**

**فمصدر السيادة في الدولة الإسلامية هو الله ﷻ، وهو سبحانه وحده الذي يختص ويتصف بما ذكره علماء القانون من خصائص السيادة. فالسيادة الإلهية وحدة لا تقبل التجزئة، ومطلقة، وهي تتمثل في إرادة الله العليا سواء كانت أحكاما ثابتة لا تتغير ولا تتبدل، ولا تختلف المصلحة فيها باختلاف الأحوال والأزمان، فلا يكون للمحكومين أدنى اختيار في نطاقها، أو كانت أحكاما جزئية روعيت فيها مصالح الناس وعرفهم في الوقت التي استنبطت فيه، فيترك للمحكومين قدرا من التصرف عن طريق الاجتهاد الذي لا يخالف نصا، فالسيادة في الإسلام لله تعالى، وهو صاحب الحق في التشريع المطلق، وفي توجيه الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرا أو وضعاً لا يشاركه في ذلك أحد، ولا تملك الأمة أن تحل شيئا مما حرمه الله تعالى، أو تحرم شيئا مما أحله الله تعالى، والناس مستخلفون عن الله ﷻ في عمارة الكون وإقامة شرع الله. (1)**

**وأما الأمة فهي مصدر السلطات السياسية بمعنى حقها في تولية حكامها، وفي الرقابة عليهم، وفي عزلهم عند الاقتضاء، أي أن الحاكم مسؤول عن أعماله أمامها؛ لأنه تولى ولايته منها بالعقد الذي عقده له، وما هو إلا وكيل عنها، ولها خلعه بسبب يوجبه.**

**فالأمة هي مصدر السلطات السياسية وتمارس هذه السلطات في حدود السيادة الإلهية، ولما كانت الأمة جميعها لا تستطيع أن تقوم بهذا الدور أوجب الله وجود سلطة عامة.**

---

(1) راجع في نفس المعنى موسوعة الفقه السياسي، الكتاب الأول، نظرية الدولة في الفقه السياسي الإسلامي، د. فؤاد النادي، ص 424/425. نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، أبو الأعلى المودودي، ص 52-53، ط/الدار السعودية للطبع والنشر، 1405هـ. نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة، د. محمود حلمي، ص 40 - 41، ط/ مطبعة الأمل بالعجوزة، الخامسة. الحريات العامة في الإسلام، د. عبد الحكيم العيلي، ص 215. الثوابت والمتغيرات، د. صلاح الصاوي، ص: 203-204، ط/ موقع الشيخ على الانترنت. ويقول الأستاذ محمد أسد: " المصدر الحقيقي للسيادة في الدولة الإسلامية هو المشيئة الإلهية، كما وضعت لنا في أحكام الشريعة، وأما سلطة المجتمع الإسلامي فليست سوى سلطة بالوكالة حبلها بيد الله. " منهاج الحكم في الإسلام، ص 80. ويقول د. محمد رأفت عثمان: " السيادة في الدولة الإسلامية لله سبحانه، فهو جل وعلا صاحب التشريع الذي ينظم كافة سلوك الأمة حكاما ومحكومين. رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص 386، ط/ دار الكتاب الجامعي.



وبناء على ما سبق فإنه ينبغي أن يُنص في الدستور على أن " السيادة لله تعالى وحده، وهو مصدر النظام القانوني، والشعب هو مصدر السلطات السياسية، ويمارس الشعب هذه السلطات ويحميها، ويصون الوحدة الوطنية على الوجه المبين في الدستور، وهذه المادة لا يجوز تعديلها " .

وهذا النص وإن كان نصا ضروريا حتى تكون الأمور واضحة بلا أي لبس، ولكن الواقع أن الضمانة الحقيقية لتطبيق الشريعة الإسلامية ليست نصا مكتوبا في دستور، فأغلب دساتير المسلمين منصوص فيه أن دين الدولة الإسلام، وأن مبادئ الشريعة هي المصدر الرئيسي للتشريع، ولم نر تفعيلا لأحكام الشريعة الإسلامية في أغلب القوانين، وإنما الضمانة الحقيقية تكمن في وعي الشعب وإدراكه لأهمية تطبيقها، وأنها علامة الخضوع والعبودية الحقيقية لله تعالى في شتى مجالات الحياة، ولذلك فإنه ينبغي على جميع أهل العلم المخلصين بذل أكبر جهد ممكن في بيان محاسن هذه الشريعة، واستخلاص كنوزها التي تسهم في تحقيق التقدم والرفي والعزة والسعادة في الأرض، وبعد ذلك الفوز والسعادة في الآخرة.

## الفصل الثاني:

في

مصادر النظام الدستوري الإسلامي.

مبحث تمهيدي في مصادر القواعد الدستورية

جميع المصادر الدستورية الوضعية محكومة بسلطة المشرع الأعلى سبحانه وتعالى

المبحث الأول: أهم مصادر النظام الدستوري الإسلامي

المطلب الأول: الكتاب والسنة هما المصدران للتشريع

المطلب الثاني: الإجماع حجة شرعية في كل العصور، ولا يمتنع تحققه في العصر الحديث.

المطلب الثالث: قول الصحابي

المطلب الرابع: القياس

المطلب الخامس: المصلحة المرسلة

المطلب السادس: العرف

المطلب السابع: الذرائع

## الفصل الثاني: مصادر النظام الدستوري الإسلامي.

### مبحث تمهيدي في مصادر القواعد الدستورية:

يقصد بالمصادر الرسمية<sup>(1)</sup> لقواعد القانون الدستوري تلك المصادر التي تستمد منها القاعدة الدستورية قوتها الملزمة<sup>(2)</sup>، أو السلطة التي تعطي القواعد القانونية قوتها الملزمة<sup>(3)</sup>، أو المصادر التي يرجع إليها مباشرة لمعرفة القاعدة القانونية<sup>(4)</sup>، وأهم هذه المصادر هي التشريع، ثم يأتي العرف وأحكام القضاء الدستوري.

### المطلب الأول: التشريع

هو تلك القواعد المكتوبة التي تصدر عن السلطة المختصة بذلك، وهذه القواعد قد تكون نصوصا دستورية، وقد تكون نصوصا قانونية عادية صادرة من السلطة التشريعية، وهي ما تسمى بالقوانين الأساسية، وقد تكون نصوص اللائحة الداخلية للبرلمان.

### الفرع الأول: الدستور.

هو المصدر الأول للقواعد الدستورية في الدول التي لها دستور مكتوب، ويتصف بالسمو أو العلو. المقصود بمبدأ سمو (علو) الدستور: يقصد به أن القواعد الدستورية - مكتوبة كانت أو عرفية - تعلو على ما عداها من قواعد قانونية داخل الدولة، ويتعين على جميع السلطات الحاكمة احترامها والتزام حدودها، والتصرف في النطاق التي ترسمه.<sup>(5)</sup>

---

(1) لقواعد القانون الدستوري مصادر أربعة، المصدر المادي، ويقصد به مجموع الظروف والعوامل المختلفة (اقتصادية، سياسية، اجتماعية، دينية. . . ) التي تستمد منها القاعدة القانونية مضمونها وحكمها، وأما المصدر التاريخي فهو الأصل الذي تستقي منه القاعدة الدستورية حكمها، فالنظام البرلماني الإنجليزي يعتبر المصدر التاريخي للقانون الدستوري لكل دولة أخذت بالنظام البرلماني، وأما المصدر التفسيري لقواعد القانون الدستوري فهو القضاء وكتابات الفقه، وأما المصدر الرسمي فهو التشريع والعرف. القانون الدستوري، د. عبد الفتاح ساير داير، ص 236 - 238.

(2) مبادئ القانون الدستوري، د. زين بدر فراج، ص 88.

(3) القانون الدستوري، د. محمد كامل ليلة، ص 32

(4) النظام الدستوري المصري، د. يحيى الجمل، ص 33.

(5) القانون الدستوري، د. محمد كامل ليلة، ص 111

ويرجع هذا السمو من ناحية إلى أن الدستور هو القانون الأساسي للدولة الذي يبين كيفية تنظيم ممارسة السلطة فيها، ويحدد الأشخاص أو الهيئات التي تملك التصرف باسم الدولة، واختصاصاتهم وكيفية ممارستها، أي أن الدستور هو الذي يخلق النظام القانوني في الدولة، ويحدد اختصاص كل سلطة من السلطات التي ينشئها. ومن ناحية أخرى هو الذي يحدد مذهب التنظيم الاجتماعي والسياسي الذي يمثله الحكماء، وعلى ذلك فهو الذي يحدد فكرة أو فلسفة القانون الذي يجب أن تعمل في إطارها سلطات الدولة.<sup>(1)</sup>

ويعد مبدأ سمو الدستور من الأسس التي يقوم عليها نظام الدولة القانونية؛ لأنه لا سبيل إلى تحقيق خضوع الدولة للقانون، وتقييد الحكم بقواعد عليا تحد من سلطاتهم، ما لم نجعل للنصوص الدستورية المنظمة لاختصاصات الحكماء، مكانة عليا تسمو على هؤلاء الحكماء، وتخضعهم لأحكامها وقبورها.<sup>(2)</sup>

**وسمو الدستور يستند أولا إلى مضمون أو موضوع القواعد الدستورية وهو ما نسميه " السمو الموضوعي للدستور "**. وهو يتحقق بنفس الدرجة بالنسبة لسائر الدول سواء كان دستورها مكتوبا أو عرفيا. **ويستند ثانيا إلى الشكل التي تتبلور فيه القواعد الدستورية** متى كانت هذه القواعد مكتوبة وجامدة وهو ما نسميه " السمو الشكلي للدستور "، وهو بذلك لا يتحقق بنفس الدرجة في سائر الدول، وإنما يتوقف على الإجراءات التي تتبع في وضع وتعديل الدستور، بحيث يكون تعديل الدستور بإجراءات أشد من وضع القوانين العادية، فتعجز القوانين العادية التي تضعها السلطة التشريعية عن تعديل القواعد الدستورية أو إلغاؤها.<sup>(3)</sup>

### **ويترتب على مبدأ السمو الموضوعي للدستور نتيجتان:**

النتيجة الأولى: أنه يمثل تأكيدا لمبدأ المشروعية وتوسيعا لنطاقها، فلن يقتصر مفهوم المشروعية على ضرورة احترام السلطة التنفيذية القوانين العادية الصادرة من السلطة التشريعية، وإنما سيشمل من باب أولى ضرورة احترام الدستور، بوصفه القانون الأعلى للدولة، أي أنه يفرض على السلطة التشريعية نفسها أن تلتزم بنصوص الدستور فيما تصدره من قوانين، فيتقيد كل تشريع بالتشريع الأعلى منه درجة.

النتيجة الثانية: أنه يمنع من أن تفوض أي سلطة حاكمة اختصاصاتها المحددة في الدستور أو بعضها لأي سلطة أخرى؛ لأنها لا تباشر حقا أو امتيازاً شخصياً في الحكم، وإنما اختصاصات نظمها الدستور، بالإضافة إلى أن الدستور حدد شروطاً محددة لاختيار من يقوم بتلك الاختصاصات، وراعى الضمانات التي

<sup>(1)</sup> القانون الدستوري، د. محمد حسنين عبد العال، ص 98

<sup>(2)</sup> القانون الدستوري، د. ثروت بدوي، ص 94

<sup>(3)</sup> القانون الدستوري، د. ثروت بدوي، ص 94-95. القانون الدستوري، د. محمد حسنين عبد العال، ص 99

توفرها تلك السلطة، وتفويض الاختصاصات لسلطة أخرى يهدر كل ذلك.<sup>(1)</sup> فكما أن المحاكم لا تستطيع أن تنقل سلطة القضاء إلى أفراد الناس، لا يستطيع البرلمان أن ينقل سلطة التشريع إلى السلطة التنفيذية، ولكن عمليا يحدث أحيانا أن يفوض البرلمان السلطة التنفيذية في إصدار قوانين معينة في موضوعات معينة، ويرى البعض أن ذلك خروجاً على مبدأ السمو الموضوعي للدستور.<sup>(2)</sup> وعادة لا يترتب على مخالفة مبدأ السمو الموضوعي للدستور نتائج قانونية محددة، اللهم ما ينتج عن ذلك من رد فعل سياسي مثل هياج الرأي العام في الدول ذات الوعي السياسي العالي، ولذلك تضع الدساتير قواعد محددة لضمان هذا السمو، وذلك بتنظيم الرقابة على دستورية القوانين، حتى يتم إبطال القوانين العادية التي تصدر بالمخالفة لأحكام الدستور، وهو السمو الشكلي للدستور، ويتحقق ذلك - بالنسبة للدساتير الجامدة دون المرنة بالطبع - بأن يتطلب تعديل الدستور اتخاذ إجراءات أشد من إجراءات وضع وتعديل القوانين العادية.

### الفرع الثاني: القوانين الأساسية (القوانين المكملة للدستور)

القوانين الأساسية هي - طبقاً للمعيار الموضوعي للقانون الدستوري<sup>(3)</sup> - النصوص التي تصدرها السلطة التشريعية والتي تتعرض لموضوعات هي بطبيعتها دستورية لاتصالها بكيفية ممارسة وظيفة الحكم في الدولة، وتنظيم السلطات العامة السياسية أو لاتصالها بالحقوق الأساسية للأفراد،<sup>(4)</sup> سواء ورد النص في

(1) القانون الدستوري، د. ثروت بدوي، ص 97-98. القانون الدستوري، د. محمد حسنين عبد العال، 102-103. أيضاً النظم السياسية والقانون الدستوري، د. فؤاد العطار، ص 231-232.

(2) راجع في تفاصيل هذا الخلاف: النظام الدستوري المصري، د. يحيى الجمل، 88-89.

(3) يفرق الفقه الدستوري بين المعنى الشكلي والمعنى الموضوعي للقانون الدستوري، فالمعنى الشكلي ينصرف إلى الوثيقة الدستورية ذاتها ومفهوم الدستور بهذا المعنى هو أنه عبارة عن: " القواعد القانونية الواردة في الوثيقة التي تحوي النصوص الدستورية ". فكل قاعدة لا تضمها هذه الوثيقة لا تعد قاعدة دستورية. النظام الدستوري المصري، د. يحيى الجمل، ص 16-17، ط/ دار النهضة العربية، الثالثة، 1995م. وأما المعنى الموضوعي للقانون الدستوري: فهو القانون الذي يبين نظام الحكم كما يبين كيفية تنظيم السلطات العامة واختصاصاتها، وكذلك حقوق الأفراد الأساسية إزاء الدولة أو بيان الحدود التي يجب على الدولة ألا تتعداها في علاقتها بالأفراد. القانون الدستوري د. عبد الفتاح ساير، ص 157. والتعريف السابق يعد تعريفاً موضوعياً حيث يقوم على أساس جوهر المسائل التي تعالجها القاعدة الدستورية، بصرف النظر عن طبيعتها العرفية أو المكتوبة، وسواء أوردت في وثيقة الدستور أو خارجه، وهو المعيار الأقرب إلى الصواب.

(4) القانون الدستوري، د. محمد حسنين عبد العال، ص 68. المبادئ الدستورية، د. فتحي فكري، ص 55.

الدستور على تنظيمها بقانون أساسي أم لم يرد النص على ذلك، وسواء نص الدستور على إجراءات خاصة لإقرارها تختلف عن إجراءات القانون العادي، أو أخضعها لإجراءات هذا القانون.<sup>(1)</sup>

### الفرع الثالث: اللائحة الداخلية للبرلمان

الواقع أنه لا ينبغي أن نغفل دراسة اللوائح الداخلية للبرلمان ضمن دراستنا للمصادر المكتوبة للقاعدة الدستورية؛ لأنها تتضمن - غالباً - العديد من الأحكام الخاصة بتشكيل أجهزة البرلمان، وكيفية مباشرة مهامه، وبالأخص دوره الرقابي والتشريعي، وكلها مهام دستورية تتصل بسلطة من سلطات الحكم<sup>(2)</sup>

### المطلب الثاني: العرف

العرف هو القواعد غير المكتوبة التي تكونت على مر الزمن بالعادة والتكرار في مجال الموضوعات الدستورية، واستقر في ذهن الجماعة وجوب احترامها، وتنظيم الجزاءات اللازمة لحمايتها. ومما سبق يتبين أن للعرف ركنين:

الركن الأول وهو الركن المادي للعرف يتمثل في اتفاق السلطة الحاكمة على طريقة معينة في العمل أو التعامل بصفة مطردة متواترة، حتى يصل إلى مرحلة يمكن وصفها بالثبات والاستقرار، مع انتقال هذه الطريقة من جيل إلى جيل<sup>(3)</sup>، وأما الركن المعنوي فيتمثل في موافقة الناس على هذا السلوك، واعتقادهم أنه ملزم لهم كالقانون. والعرف لا يقوم إلا على هذين الركنين<sup>(4)</sup>

<sup>(1)</sup> النظرية العامة للقانون الدستوري، د. رمزي الشاعر، 2005، ص 275.

<sup>(2)</sup> في هذا الاتجاه: المبادئ الدستورية، د. فتحي فكري، ص 63-64

<sup>(3)</sup> يلزم توافر شروط معينة لقيام الركن المادي للعرف وهي: أن يكون الإجراء متكرراً، فلا تنشأ العادة من مجرد واقعة واحدة، ويلزم أن تكون العادة عامة يسير على مقتضاها كل من يعنيه الأمر من الهيئات الحاكمة، وأن تكون ثابتة مطردة يستقر على إتباعها ذوو الشأن بغير خروج عليها، وأن تكون العادة قديمة بحيث يستمر إتباعها زمناً طويلاً كافياً للدلالة على استقرارها، وأن تكون العادة المكونة للعرف واضحة ومحددة، مما ينفي الجهالة في شأنها. د. ثروت بدوي: القانون الدستوري، ص 82-84. بينما يذهب البعض إلى عدم اشتراط التكرار لتوافر القاعدة العرفية، فقد يتكرر التصرف ولا يقوم العرف، وقد يقوم العرف مستنداً إلى تصرف واحد، أي أن نقطة البداية للعرف تبدأ مع أول تصرف؛ فلا يشترط التكرار؛ ويرد البعض أنه من العسير تأييد أن التصرف الوحيد يوفر الركن المعنوي، وبدونه لا يكتمل البناء القانوني للعرف. القانون الدستوري، المبادئ الدستورية، د. فتحي فكري، ص 83. ويذهب الدكتور عبد الفتاح ساير إلى أنه لا يشترط في العرف الدستوري أن يكون قديماً؛ لأن تحديد المدة بدقة يعتبر مسألة موضوعية، ولذلك يصح أن يكون العرف الدستوري حديثاً، ولهذا يمتاز بالمرونة وبسهولة تطوره حتى يتلاءم مع الظروف الجديدة. القانون الدستوري، ص 250.

<sup>(4)</sup> القانون الدستوري، محمد حسنين عبد العال، ص: 91. القانون الدستوري، د. فتحي فكري، ص 87.

## الفرع الأول: هل يعد العرف مصدرا للقاعدة الدستورية

يرى بعض الفقه أن العرف لا يمكن أن يكون مصدرا للقاعدة الدستورية في دول الدساتير المكتوبة؛ لأن الخاصية الأساسية للدستور أنه أكثر قوة وصلابة؛ لأنه قانون يسمو على ما عداه من القواعد القانونية في الدولة، وهذه الخاصية لا يمكن أن تتحقق للقواعد العرفية؛ لأنها تنشأ بغير الإجراءات التي تنشأ بها الدساتير المكتوبة، والتي تضيف على الدساتير المكتوبة هذه القيمة القانونية الخاصة، ومن ثم فلا يلتقي العرف مع الدستور. (1)

بينما يعتبره أغلب الفقه مصدرا من مصادر القانون الدستوري، وأساس القوة الملزمة للقواعد القانونية العرفية يرجع إلى استقرار ضمير الجماعة على الأخذ بها؛ لأنها تحقق العدالة في المجتمع، ومن هذا المنطلق يسهم العرف في تنظيم المجتمع شأنه شأن التشريع. (2) بالإضافة إلى أن الدستور المكتوب مهما بذل من جهد في إعدادده، فإنه تغلب عليه النواحي القانونية النظرية أكثر من النواحي العملية والواقعية، فلا يمكن عند التطبيق أن يكون شاملا لجميع القواعد المتعلقة بنظام الحكم (3)؛ وبخاصة فإن تطور الأفكار في شؤون الحكم والسياسة أسرع منه في الشؤون القانونية الخاصة (4)، وبذلك تظهر ضرورة العرف، ومجال بحثنا منصرف إلى العرف الذي ينشأ مع وجود دستور مكتوب.

## الفرع الثاني: أنواع العرف الدستوري والقيمة القانونية لكل منها:

العرف الدستوري قد يكون عرفا مفسرا لنص دستوري غامض، ثم يجري العمل على تفسير ذلك النص تفسيرا معينا تسير عليه السلطات العامة، دون الخروج بالنص عن معناه الأصلي، وبذلك يعتبر جزءا من الدستور المدون، أو بمثابة تطبيق للقاعدة المكتوبة، وتكون له قوة الدستور نفسه (5).

---

(1) تزعم هذا الفريق الأستاذ في الفقه الفرنسي الأستاذ: كاريه دي مليرج. راجع في بيان أدلة هذا الرأي: النظام الدستوري المصري، د. يحيى الجمل ص 43. د. ثروت بدوي: القانون الدستوري، ص 70-71. القانون الدستوري، محمد حسنين عبد العال، 93-97

(2) القانون الدستوري، د. محمد كامل ليلة، ص 35

(3) د. ثروت بدوي: القانون الدستوري، ص 69-70. د. عبد الفتاح ساير، القانون الدستوري، ص 246

(4) النظرية العامة للقانون الدستوري، د. رمزي الشاعر، ص 367.

(5) النظام الدستوري المصري، د. يحيى الجمل، ص 45. النظرية العامة للقانون الدستوري، د. رمزي الشاعر، ص 385. القانون الدستوري، د. ثروت بدوي، ص 72. القانون الدستوري، الكتاب الأول، د. فتحي فكري، ص 89. القانون الدستوري، د. محمد حسنين عبد العال، ص 91.

وقد يكون **عرفا مكتملا** لنقص في الدستور، وهو أن يأتي الدستور بتنظيم لأمر معين، ولكن يكشف التطبيق العملي قصور هذا التنظيم، وعدم إلمامه بكافة التفاصيل، فيأتي العرف المكمل ليكمل هذا النقص، بما لا يتعارض مع نص في الدستور، أي أنه يستند في الواقع إلى تفسير سكوت الدستور عن المسائل التي يقوم ذلك العرف بتنظيمها، وتري أغلبية الفقه شرعية العرف المكمل، وأن له نفس القيمة القانونية المقررة لنصوص الدستور<sup>(1)</sup>.

وقد يكون **عرفا معدلا** بالإضافة إذا خالف نصا من نصوص الدستور المكتوب، وذلك إما بإلغاء حكم وإحلال آخر محله، وذلك إذا كان العرف يهدف إلى منح هيئة من الهيئات سلطة جديدة لم يقرها الدستور المكتوب، أي أنه يخالف ما نص عليه الدستور بالنسبة لحدود اختصاصات هذه الهيئة، وقد يكون عرفا معدلا بالحذف بإلغاء حكم دون إحلال شيء محله، وذلك بإسقاط حق من الحقوق أو اختصاص من الاختصاصات التي يقرها الدستور لهيئة من الهيئات، أي أنه يجري بعدم تطبيق نص في الدستور.<sup>(2)</sup>

ويرى قلة من الفقه أن العرف المعدل في حقيقته ليس إلا التعبير المباشر عن إرادة الأمة، وبما أن السيادة للأمة فيجب أن تكون هي السلطة التأسيسية العليا، والقاعدة العرفية تستمد قوتها من السلطة العليا؛ فيجب أن تكون أقوى من القانون المكتوب، الذي يعبر تعبيرا غير مباشر عن إرادة الأمة.<sup>(3)</sup>

**في حين فرق بعض الفقه بين صورتَي العرف المعدل، وأجاز العرف المعدل بالإضافة وألحقه بالعرف المكمل، ولم يجز العرف المعدل بالحذف حيث إن العرف المعدل بالإضافة لا يتضمن مخالفة للدستور، وإن كان يضيف أحكاما جديدة، فيسد فراغا تركه الدستور وأما إذا تضمن العرف مخالفة إيجابية وصريحة لنصوص الدستور، مثل أن ينص الدستور على أن يكون الانتخاب مباشرا، وتجري العادة على جعله غير مباشر، فلا يكون مشروعا<sup>(4)</sup>.**

**بينما تذهب أغلبية الفقه - بحق - إلى عدم مشروعية العرف المعدل عموما؛ لأن الدستور المكتوب، وهو غالبا دستور جامد، ينص على طريقة معينة وأوضاع خاصة لتعديله، ومعنى نشوء عرف**

---

(1) القانون الدستوري، الكتاب الأول، د. فتحي فكري، ص 93-94. القانون الدستوري، د. محمد حسين عبد العال، ص 92. مبادئ القانون الدستوري، د. زين بدر فراج، ص 95. وإما أن الدستور لم يأت أصلا بتنظيم لأمر معين، فيأتي العرف ليسد هذا النقص، فالذي أراه أن ذلك أقرب إلى العرف المعدل بالإضافة منه إلى العرف المكمل.

(2) النظام الدستوري المصري، د. يحيى الجمل، ص 44-51. القانون الدستوري، د. عبد الفتاح ساير، ص 253-254. القانون الدستوري، د. ثروت بدوي، ص 77.

(3) ذهب إلى هذا الرأي قلة من الفقه الفرنسي، انظر أدلتهم في القانون الدستوري، د. ثروت بدوي، ص 78-7، القانون الدستوري، د. محمد كامل ليلة، ص: 45.

(4) القانون الدستوري، د. ثروت بدوي، ص 77-78، ومن ذهب إلى إمكانية نشوء العرف المعدل بالإضافة أيضا د. رمزي الشاعر، النظرية العامة للقانون الدستوري، ص 393. القانون الدستوري، د. محمد كامل ليلة، ص 48.



معدل لأحكامه، انتهاك حرمة نصوصه، وانحياز الضمانة المقصودة من جمود الدساتير، والقول بوجود قاعدة عرفية لتبرير واقعة معينة، ليس إلا محاولة لستر أن هذه الواقعة تفتقر إلى الأساس القانوني، والتصرفات التي تصدر عن إحدى السلطات الحاكمة بالمخالفة للدستور، لا يزول عنها طابعها غير المشروع بمجرد اعتياد السلطات على تكرارها، وأما الرد على أصحاب الرأي المقرر للعرف المعدل بالإضافة، فإن العرف الدستوري تصرف صادر من هيئة حاكمة وليس من الأمة، والأمة عند وضع دستورها نظمت الكيفية التي تعبر بها عن إرادتها، ولا يجوز الخروج عن النظام المرسوم لتعديل الدستور، وبناء على ذلك فإنه لا توجد قيمة قانونية للعرف المعدل بالنسبة للقاعدة الدستورية<sup>(1)</sup>.

### ثالثاً: أحكام القضاء الدستوري

يقصد بالقضاء الدستوري مجموعة القواعد القانونية المستنبطة من أحكام المحاكم في المجال الدستوري.<sup>(2)</sup>

### هل تُعد أحكام القضاء الدستوري مصدراً للقواعد الدستورية

لاعتبر أحكام القضاء مصدراً للقواعد الدستورية<sup>(3)</sup> يتعين التفريق بين الأحكام العادية التي تطبق النصوص القانونية الواضحة على القضايا المطروحة أمام المحاكم، وبين أحكام المبادئ التي تملأ نقصاً في القانون بتشديد مبدأ قانوني جديد، أو تفسر قاعدة قانونية تفسيرا يغيّر المستقر من تفسيرات، والصورة الثانية من الأحكام هي محل حديثنا.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يتعين التفريق بين البلاد التي تأخذ بنظام السوابق القضائية باعتباره مصدراً رسمياً للقواعد الدستورية، وبين البلاد التي لا تأخذ بنظام السوابق القضائية، مثل مصر. فالبلاد الأولى تتقيد كل محكمة في قضائها بالمبادئ التي سارت هي عليها من قبل، وبالمبادئ التي سارت عليها المحاكم

---

<sup>(1)</sup> انظر حجج المحيزين للعرف المعدل والرد عليها عند: القانون الدستوري، د. عبد الفتاح ساير، ص 255. القانون الدستوري، الكتاب الأول، د. فتحي فكري، ص 99-100. القانون الدستوري، د. محمد حسنين عبد العال، ص 92. وذهب البعض إلى أن الحجة السابقة لا تقتصر على العرف المعدل، بل تشمل العرف المكمل، وذلك حين ينشئ العرف قواعد جديدة لا تتضمنها نصوص الدستور، كأن يطرد العمل على منح هيئة سلطات لم يقرها لها الدستور، فإنه بمثابة تعديل للدستور، وهو غير جائز في ظل الدساتير الجامدة. انظر أدلة هذا الرأي في: القانون الدستوري، د. محمد حسنين عبد العال، ص 95-96.

<sup>(2)</sup> القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 6

<sup>(3)</sup> لاحظ: النظام الدستوري المصري، د. يحيى الجمل، ص 39. القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 6-7. مبادئ القانون الدستوري، د. زين بدر فراج، ص 96-97.

الأعلى منها درجة، أما البلاد الثانية، فمن الناحية النظرية، فإن تلك الأحكام، مهما كانت قيمتها الأدبية، لا تعد ملزمة للمحكمة التي أصدرتها في قضائها القادم، ولا تعد ملزمة للمحاكم الأدنى منها درجة، أما من الناحية العملية، " فإن أحكام المبادئ التي تصدر من المحاكم العليا، تعتبر بعد استقرارها فترة طويلة بمثابة مصدر تكميلي للتشريع بصفة عملية غير رسمية " (1)

ويرى بعض الفقه أنه يمكن أن تستنبط القواعد الدستورية القضائية - في البلاد التي تأخذ بنظام الرقابة القضائية على دستورية القوانين - من أحكام كافة أنواع المحاكم ما دامت تتعلق بمسائل دستورية، فالمحاكم الإدارية في رقابتها على مشروعية أعمال الإدارة يمكن أن تخلق قواعد دستورية، لاسيما فيما يتعلق بالحقوق العامة للأفراد، والمحاكم العادية قد تنشئ قواعد دستورية عندما تتعرض للفصل في منازعات تدخل الحكومة طرفاً فيها. (2)

---

(1) النظام الدستوري المصري، د. يحيى الجمل، 39-40.

(2) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 7

## الكتاب والسنة حاكمان على مصادر القواعد الدستورية

الواقع أن سلطة الإنسان في التعامل مع كل المصادر الدستورية السابقة محكوم بسلطة أعلى منها، ليس له أن يتجاوزها، هي سلطة الله تعالى المشرع الأعلى في الدولة الإسلامية.<sup>(1)</sup> فمصدر جميع الأحكام التشريعية (التكليفية والوضعية) هو الله تعالى، وليس البشر، وإنما مهمة المجتهد في الإسلام تنحصر في الكشف عن الحكم الشرعي، واستنباط الحكم من صريح النص أو من دلالاته، وليس له الحق في إنشاء الأحكام، كما ليس للأمة جمعاء إبداع حكم جديد في شرع الله، وهذا بخلاف القوانين الوضعية، فإن التشريع فيها لعقول الأمة، عن طريق الشعب أو ممثليه في البرلمان.<sup>(2)</sup> وبناء على ذلك اجمعوا على تعريف الحكم الشرعي بأنه: " خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين"<sup>(3)</sup> .

هذا وقد ثبت يقيناً أن سيادة الله تعالى.. وأن مصدر النظام القانوني هو الله تعالى.. وأن الحاكم هو الله تعالى..، فإنه لا سبيل لمعرفة حكم الله تعالى في أي أمر من الأمور، والمقاييس التي يمكن بها استخراج الأحكام من ينابيعها إلا بمعرفة الأدلة التي نصبها الشارع الحكيم دليلاً على الأحكام. فمصادر التشريع يطلق عليها فقهاء المسلمين الأدلة الشرعية، وهي في مجملها لا تخرج عن ثلاثة مصادر وهي: الكتاب والسنة والاجتهاد<sup>(4)</sup>.

### ويمكن تقسيمها باعتبار الاتفاق والاختلاف عليها إلى ما يلي:

- اتفق أهل السنة على أن الأدلة المعتمدة شرعاً أو المصادر التشريعية هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس<sup>(1)</sup>، فالحكم الشرعي الذي يستقي من واحد من هذه المصادر الأربعة يكون قانوناً واجب الإتيان، لا يجوز تعطيله أو تجاهله.

<sup>(1)</sup> في نفس الاتجاه: الوجيز في نظم الحكم والإدارة، د. سليمان الطماوي، ص: 116.

<sup>(2)</sup> في هذا المعنى: تجديد الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، ص: 163.

<sup>(3)</sup> التمهيد للأسنوي ص: 48، ط/ مؤسسة الرسالة، بيروت. نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، الأسنوي، 28/1. الإجماع للسبكي 43/1، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى. البحر المحيط للزركشي 91/1.

<sup>(4)</sup> وذلك بناء على حديث معاذ لما بعثه الرسول إلى اليمن وقال له: " كَيْفَ تَقْضِي إِنْ عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ " قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: " فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ " قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ قَالَ: " فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ؟ " قَالَ: أَحْتَجِدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو. قَالَ: فَضَرَبَ صَدْرِي فَقَالَ: " الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لِمَا يُرْضِي رَسُولَهُ. مسند أحمد 230/5، ح 22060، وضعف إسناده الشيخ الأرنؤوط. سنن أبي داود 330/3، ح 3592، وضعفه كذلك الشيخ الألباني في أحكامه على سنن أبي داود. سنن الدارمي، 71/1، ح 168، قال حسين سليم أسد في أحكامه: إسناده ضعيف لانقطاعه. سنن البيهقي الكبرى، 114/10، ح 20836. معجم الطبراني الكبير، 170/20، ح 17119.

- واتفقوا على أن هذه الأدلة الأربعة ترجع إلى أصل واحد، وهو الكتاب والسنة<sup>(2)</sup>.  
- وهناك أدلة أخرى لم يتفق أهل العلم على الاستدلال بها، فمنهم من استدل بها على الحكم الشرعي، ومنهم من أنكر الاستدلال بها، وأشهر هذه الأدلة: المصلحة المرسله، والعرف، وسد الذرائع، ومذهب الصحابي، والاستحسان، والاستصحاب، وشرع من قبلنا، وهنا نجد سؤالاً يطرح نفسه وهو:  
هل كل المصادر السابقة تصلح كمصدر للتشريع الدستوري والقانوني في العصر الحديث؟

وإليك في السطور القادمة الإجابة التفصيلية على السؤال السابق، والبيان العملي لكيفية استيعاب أحكام الشريعة الإسلامية أن تكون المصدر الوحيد لأي قانون إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وكيف أن المصادر التشريعية في الإسلام تضع أمام المجتهد موارد عظيمة هائلة لاستنباط الأحكام الصالحة لكل زمان ومكان، وكيف يستطيع علماء المسلمين بهذه المصادر أن يحققوا عملياً على أرض الواقع مرونة وشمولية الشريعة الإسلامية:

---

(1) الرسالة للشافعي، ص: 508 ط/ دار الكتب العلمية، تحقيق أحمد شاكر. مجموع الفتاوى لابن تيمية، 401/20. شرح الكوكب المنير لابن النجار/ 2/ 5. علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص: 21. معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، ص: 70.

(2) الصواعق المرسله لابن القيم 2/ 520، ط/ دار العاصمة، الرياض، 1998م.

## المبحث الأول: الكتاب والسنة مصدرا التشريع

تمهيد:

الكتاب والسنة أساسا التشريع، وكلاهما وحي من الله تعالى، فالقرآن الكريم كلامه تعالى، والسنة النبوية بيانه ووحيه إلى رسوله ﷺ، قال تعالى: { وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ \* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ } [النجم: 3]، وقد تكفل الله تعالى بحفظهما؛ ليقم بهما حجته على العباد إلى آخر الدهر، قال تعالى: { إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ } [الحجر: 9]، والسنة بيان القرآن، ولا يتم حفظ القرآن إلا بحفظ بيانه. ولا يجوز أن يخرج أي تشريع في الإسلام من أي مجتهد في أي عصر من العصور عن حدود الكتاب والسنة أو أن يعارض نصا من نصوصهما أو أصلا من أصولهما<sup>(1)</sup>.

ومن هنا يتضح الفرق الجوهرى بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول التي يكون القانون فيها تعبيرا عن إرادة الدولة، وصادرا عن سيادتها، أي أن تكون جميع أجهزة الدولة خاضعة للقوانين الوضعية الصادرة عن سلطتها التشريعية، بينما الدولة في الشريعة ليست هي مصدر التشريع، بل الشريعة تعبیر عن الإرادة الإلهية المتمثلة في القرآن والسنة، ولا يجوز للمجالس النيابية ولا غيرها أن تصدر قانونا يخالف الشريعة الإسلامية<sup>(2)</sup>.

وإذا أصدرت السلطات القوانين التي لا تتفق مع الشريعة، فإن عملها لا يُجَل للقوانين المحرمة، ولا يبيح لمسلم أن يتبعها أو يحكم بها أو ينفذها، بل تظل محرمة تحريما قطعيا على كل مسلم ومسلمة<sup>(3)</sup>. وإليك بيان أهم المسائل التي تتعلق بأن الكتاب والسنة أساسا التشريع

### المطلب الأول: السنة النبوية حجة في التشريع مثل القرآن الكريم

السنة في اللغة:

هي السيرة والطريقة. قال ابن منظور: "السنة: السيرة حسنة كانت أو قبيحة".<sup>(4)</sup>

السنة في الاصطلاح:

عرّفت السنّة بعدّة تعاريف في الاصطلاح، وذلك حسبما تضاف إليه من علوم، وإليك – باختصار

– هذه التعاريف:

(1) السلطات الثلاث في الإسلام، الشيخ عبد الوهاب خلاف، ص: 6.

(2) في هذا المعنى: سيادة الشريعة الإسلامية لتوفيق الشاوي ص: 112-113.

(3) التشريع الجنائي الإسلامي 230/1 أيضا 239/1 وما بعدها.

(4) لسان العرب 220/13.

السنة عند المحدثين هي: ما أضيف إلى النبي ﷺ قولاً له أو فعلاً أو تقريراً أو صفة حتى الحركات والسكنات في اليقظة والنام<sup>(1)</sup>.

والسنة في اصطلاح الفقهاء: هي ما يثاب على فعله، ولا يعاقب على تركه<sup>(2)</sup>

أما تعريف السنة عند علماء الأصول: فقد عرّفها الآمدي بأنها: "تطلق على ما صدر عن الرسول ﷺ من الأدلة الشرعية مما ليس بمتلو، ولا هو معجز، ولا داخل في المعجز"<sup>(3)</sup>. كما عُرِّفت بأنها: "كل ما صدر عن النبي ﷺ، غير القرآن الكريم، من قول، أو فعل، أو تقرير،<sup>(4)</sup> مما يصلح أن يكون دليلاً لحكم شرعي

والتعريف الأخير هو التعريف الاصطلاحي المراد، وهو يعني أن كل ما صح عن النبي ﷺ من أقوال أو أفعال أو تقارير فهي السنة، وتُحمل على رتبها من وجوب أو ندب أو إباحة أو تحريم أو كراهة حسب ما يقتضيه القول أو الفعل أو التقرير، ويخرج ما صدر عنه ﷺ من الأمور الدنيوية والجبليّة التي لا صلة لها بالوحي، وأما السنة عند الفقهاء فهي بمعنى الندب إلى الشيء أي استحبابه، ولا تدل على المعنى الاصطلاحي المراد، وكذلك عند المحدثين لا تدل على المعنى الاصطلاحي، ولكن تكون بمعنى الطريقة<sup>(5)</sup>، كما وردت في قوله ﷺ في حديث أنس بن مالك: "... لَكَيْيَ أَصُومُ وَأُفْطِرُ وَأُصَلِّي وَأُزْهَدُ وَأَتَزَوَّجُ النَّسَاءَ فَمَنْ رَغِبَ عَنِّي فَلَيْسَ مِنِّي...".<sup>(6)</sup>

ولا ريب أن تعريف الأصوليين هو التعريف الذي يناسب كون السنة مصدراً رئيسياً للتشريع، وأنها حجة مثل القرآن، كما سيتبين - إن شاء الله تعالى - بين ثنايا هذا البحث.

(1) فتح المغيث شرح ألفية الحديث للسخاوي 10/1، ط/ دار الكتب العلمية، الأولى.

(2) فتاوى اللجنة الدائمة، الفتوى 6315، 4/5. الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي، 1/ 52، ط/ دار الفكر،

الثانية، 1985م. أنيس الفقهاء لقاسم القونوي ص: 106، ط/ دار الوفاء، جدة

(3) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي 223/1، ط/ دار الكتاب العربي.

(4) انظر إرشاد الفحول للشوكاني ص 95 حيث قال في تعريف السنة شرعاً: "قول النبي ﷺ وفعله وتقريره".

(5) لاحظ التأسيس في أصول الفقه على ضوء الكتاب والسنة، الشيخ مصطفى سلامة، ص: 130، ط/ مكتبة الحرمين

للعلوم النافعة.

(6) صحيح البخاري، 1949/5، ح 4776.

وأما معنى حجية السنة: أنها دليل على حكم الله تعالى يفيدنا العلم أو الظن به، ويظهره ويكشفه لنا، فإذا علمنا أو ظننا الحكم بواسطته، وجب علينا امتثاله والعمل به، فحجية السنة تعني وجوب العمل بمقتضاها (1).

والأدلة على التسوية بين حكم كتاب الله تعالى وحكم سنة رسول الله ﷺ، في وجوب العمل ولزوم التكليف كثيرة سواء في القرآن أو في السنة.

### أولاً: القرآن الكريم

1- أمر الله تعالى بطاعة رسوله ﷺ في مواضع كثيرة من القرآن تزيد على ثلاثين موضعاً، وقرن فيها طاعته عز وجل بطاعة رسوله ﷺ، بل جعل طاعة الرسول ﷺ طاعة لله، ومعصية الرسول ﷺ معصية لله، قال تعالى: ( مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ) ( النساء: 80 ). وقال تعالى: ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ ) ( الأنفال: 20 ). وقال تعالى: ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ) ( النساء: 59 ). وقال تعالى ( قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ ) ( آل عمران: 32 )

2- وحذر تعالى من يخالف أمره ﷺ أي يخالف شريعته باطنا أو ظاهراً تحذيراً شديداً بأن يصيبهم فتنة في قلوبهم من كفر أو نفاق أو يصيبهم عذاب أليم (2)، قال تعالى: { فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ }.

3- ونفى الله تعالى الإيمان عمن لا يحكمه ﷺ في كل شؤونهم، أو حتى يجد في نفسه حرجاً من حكمه ﷺ، أو لا يسلم راضياً ظاهراً وباطناً لقضائه ﷺ، قال تعالى: { فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً }.

4- ووصف من يتهرب من الاحتكام إليه ﷺ ويصد عنه وعن حكمه بالنفاق، قال تعالى: ( وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا ) ( النساء: 61 ).

وكذلك بأن دعوى إيمانهم كاذبة، وأنهم يظهرون خلاف ما يظنون، ويقولون ما لا يفعلون، وفي قلوبهم مرض، ويتصنفون بالظلم وسوء الظن بالله تعالى، قال تعالى: ( وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ \* وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ \* وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُدْعِينَ \* أَلَيْسَ قُلُوبُهُمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحْيِفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ أَلَّا يَكُونَ لَهُمُ الْظَالِمُونَ ) ( النور 48-50 ).

(1) حجية السنة، د. عبد الغني عبد الخالق، ص: 243 ط/ دار الوفاء، المنصورة، مصر. .

(2) تفسير القرآن العظيم أو تفسير ابن كثير 90/6 ط/ دار طيبة للنشر والتوزيع، الثانية.

5- وتتجلى أهمية السنة وأنه لا يمكن إقامة حكم الله تعالى بدون إقامة حكم رسوله ﷺ في قوله تعالى: { وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ } [النحل: 44]، فقد كلف الله تعالى نبيه ﷺ ببيان المراد من آيات القرآن، ويكون هذا البيان بأن السنة تفصل أحكاما مجملة في القرآن (1)، وتخصص أحكاما عامة في القرآن (2)، وتقييد أحكاما مطلقة في القرآن (3)، وكذلك فقد استقلت السنة بأحكام سكت عنها القرآن، ولم ينص عليها في كل الأبواب تقريبا مثل العبادات والمعاملات والجنايات والحدود وغيرها (4).

وبهذا يتضح الفرق بين سنية الدليل، وسنية الحكم، فسنية الدليل هي أن يكون الحكم قد ثبتت فرضيته بالسنة، وأما سنية الحكم، فهو الذي إن فعلته ثناب عليه، وأن لم تفعله لا تُعاقب.

### ثانيا: السنة النبوية الشريفة

(1) كيبانها للصلوات على اختلافها في أنواع موافقتها وسجودها وسائر أحكامها، وبيانها للزكاة في مقاديرها وتعيين ما يزكى وما لا يزكى، وبيانها لأحكام الصوم والحج والبيوع وغيرها.

(2) لا خلاف بين العلماء أن السنة المتواترة تخصص القرآن، وذهب الأئمة الأربعة إلى أن أخبار الأحاد كذلك تخصص القرآن، وهو المختار عند العلماء، وعلى سبيل المثال من أخبار الأحاد التي خصصت القرآن: بعد أن ذكر الله تعالى المحرمات من النسب والرضاع والمصاهرة قال سبحانه: { وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ } [النساء: 24]، وخصص هذا الحل بما رواه جابر بن عبد الله ﷺ أن النبي ﷺ " نهى أن تُنكحَ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا وَلَا عَلَى خَالَتِهَا " صحيح البخاري 5/ 1965، ح 4819. صحيح مسلم 4/ 135، ح 3506.

وخصص قوله تعالى: { يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ } [النساء: 11]، بقوله ﷺ: " لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ "، (مسند أحمد 1/ 423، ح 345، وحسنه الشيخ الأرنؤوط)، بقوله ﷺ: " إِنَّمَا مَعْشَرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا تُورَثُ ". مسند أحمد، 2/ 463، ح 9973، إسناده صحيح على شرط الشيخين، وغير ذلك. السنة النبوية المصدر الثاني في التشريع الإسلامي من حيث الاحتجاج والعمل، د. نور بنت حسن قارت، ص: 41 مذكرة أصول الفقه للشنقيطي ص: 266، ط/ مكتبة العلوم والحكم، الخامسة.

(3) فقوله تعالى: { فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا }، قيدته السنة باليمين، وقوله تعالى: { فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ }، قيدته السنة بالتتابع. انظر حجية السنة، د. عبد الغني عبد الخالق، ص: 497.

(4) فقد ثبت الآذان وشفعه، والإقامة وإيتارها بالسنة، وثبت حكم صلاة العيدين والاستسقاء والكسوف والجنازات بالسنة، وفي المعاملات ثبت العديد من الأحكام بالسنة حتى أفردت المصنفات الكاملة التي اقتصر على جمع أحاديث الأحكام فقط، والكثير منها استقلت به السنة، وثبتت بعض أحكام الحدود بالسنة مثل حد الخمر، وحد الردة. السنة النبوية المصدر الثاني في التشريع الإسلامي من حيث الاحتجاج والعمل، د. نور بنت حسن قارت، ص: 60 وما بعدها. أيضا انظر حجية السنة، عبد الغني عبد الخالق، ص: 497 و ص: 508 وما بعدها.



عن الْمُقَدَّامِ بْنِ مَعْدِي كَرَبٍ <sup>(1)</sup>، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "يُوشِكُ أَحَدُكُمْ أَنْ يُكَذِّبَنِي وَهُوَ مُتَكَبِّرٌ عَلَى أَرِيكَتِهِ يُحَدِّثُ بِحَدِيثِي، فَيَقُولُ: بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللَّهِ، فَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَالٍ اسْتَحْلَلْنَاهُ، وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَرَامٍ حَرَّمْنَاهُ، أَلَا وَإِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِثْلُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ." <sup>(2)</sup>

في الحديث توبيخ وتقريع نشأ من غضب عظيم على من ترك السنة والعمل بالحديث استغناء بالكتاب. <sup>(3)</sup>

وعن عبيد الله بن أبي رافع، عن أبيه أبي رافع <sup>(4)</sup>، قال: قال رسول الله ﷺ: "لَا أَعْرِفَنَّ الرَّجُلَ يَأْتِيهِ الْأَمْرُ مِنْ أَمْرِي، إِلَّا أَمَرْتُ بِهِ، وَإِنَّمَا نَهَيْتُ عَنْهُ، فَيَقُولُ مَا نَدْرِي مَا هَذَا، عِنْدَنَا كِتَابُ اللَّهِ لَيْسَ هَذَا فِيهِ" <sup>(5)</sup>.

وفي الحديث السابق دليل على أنه لا حاجة بالحديث إلى أن يعرض على الكتاب، وأنه مهما ثبت عن رسول الله ﷺ كان حجة بنفسه. <sup>(6)</sup>

ونخلص مما سبق إلى أن:

#### 1- السنة ليست المذكرة التفسيرية للقرآن

المذكرة التفسيرية لا يمكن أن ترتفع إلى نفس مرتبة التشريع؛ ولا تحوي أي إلزام، بينما السنة دليل من الأدلة، ولا يمكن إقامة حكم الله تعالى بدون إقامة حكم رسوله ﷺ، وبذلك يستحيل أن تهبط السنة إلى مستوى عدم الإلزام، كما تهبط المذكرة التفسيرية للقانون. <sup>(1)</sup>

<sup>(1)</sup> صحابي مشهور يكنى أبا يحيى، توفي بالشام سنة سبع وثمانين في خلافة عبد الملك بن مروان وهو بن إحدى وتسعين سنة، روى له عن رسول الله ﷺ سبعة وأربعون حديثاً. الإصابة في تمييز الصحابة، 204/6. الطبقات الكبرى لابن سعد 415/7، ط/ دار صادر، بيروت، 1968م. تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، 2/545، ط/ دار الرشيد، حلب، 1406هـ.

<sup>(2)</sup> مسند أحمد 4/132، ح 17233، وقال الشيخ الأرنؤوط: صحيح. سنن أبي داود، 4/200، ح 4604. سنن ابن ماجه 1/6، ح 12، وصححه الشيخ الألباني. سنن الترمذي، 5/38، ح 2664. سنن الدارمي، 1/153، ح 586، وصححه حسين سليم اسد.

<sup>(3)</sup> تحفة الأحوزي للمباركفوري، 7/356، ط/ دار الكتب العلمية.

<sup>(4)</sup> مولى رسول الله ﷺ، من قبط مصر، يقال: اسمه إبراهيم، وقيل: أسلم، وقيل سنان، وقيل قزمان، كان عبداً للعباس فوهبه للنبي ﷺ، فلما أن بشر النبي ﷺ بإسلام العباس أعتقه، روى عدة أحاديث. الإصابة في تمييز الصحابة، 7/134. سير أعلام النبلاء 2/16، ط/ مؤسسة الرسالة، 1413هـ.

<sup>(5)</sup> صحيح ابن حبان 1/190، ح 13، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم. المستدرک للحاكم، 1/191، ح 369.

<sup>(6)</sup> شرح السنة للإمام البغوي، 1/201، المكتب الإسلامي، دمشق، الثانية، 1403 هـ.

2- السنة مصدر للتشريع بالنسبة للقواعد الدستورية كما أنها مصدر للتشريع بالنسبة للقواعد القانونية العادية

وهذا في الواقع لا يحتاج إلى بيان، فقد نظمت السنة عموماً - كما يظهر في كل أبواب الرسالة تقريباً - الكثير من القواعد والمبادئ العامة التي تكشف عن النظام الدستوري الإسلامي فيما يتعلق بنظام الحكم، والبيعة وحقوق الحكام ومسئوليتهم، وحقوق الأفراد وحررياتهم العامة، وعلاقة الحاكم بالمحكومين، ومسائل الشورى والقضاء والسلم والحرب والمعاهدات وغيرها.

### المطلب الثاني: هل كل ما صدر عن النبي ﷺ يعد مصدراً للتشريع؟

ينبغي لمعرفة ما يعد مصدراً للتشريع، وما لا يعد مصدراً للتشريع مما صدر عن النبي ﷺ، أي ما كان مقصوداً به بيان الأحكام أو تشريعها، وما كان في أمور دنيوية بحيث لا علاقة لها بالتشريع وليست مبنية على الوحي، أو بتعبير آخر: ما يجب أن يكون قانوناً ملزماً لأمته، وما يمكن أن يكون مباحاً أو مندوباً، يؤجر من يقتدي به ﷺ، ولكن لا يجب عليه هذا الاقتداء، أقول ينبغي أن نبين أولاً أنواع السنة من حيث ورودها إلينا، ومدى حجية كل نوع من هذه الأنواع، ثم نبين أنواع السنة من حيث ماهيتها أو ذاتها.

#### أولاً: أنواع السنة من حيث طرق ورودها إلينا

تنقسم السنة من حيث سندها عند الجمهور إلى سنة متواترة وسنة آحاد، وإليك بيانها باختصار.

##### 1- السنة المتواترة

تعريف المتواترة لغة: هو اسم فاعل مشتق من المتواتر أي التتابع، تقول تواتر المطر أي تتابع نزوله. (2) وأما السنة المتواترة اصطلاحاً: فهي ما رواه جماعة يبلغون في الكثرة مبلغاً تُجِلُّ العادة تواطؤهم على الكذب (3).

وينقسم الخبر المتواتر إلى قسمين هما، لفظي ومعنوي. المتواتر اللفظي: هو ما تواتر لفظه ومعناه. مثل الحديث الذي رواه أبو هريرة أن رسول الله ﷺ قال: " مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ (4) "

(1) في هذا المعنى: المشروعية الإسلامية العليا، د. علي محمد جريشة، ص: 125-126، ط/ مكتبة وهبة.

(2) لسان العرب، 5/275.

(3) تيسير مصطلح الحديث، د. محمود الطحان، ص22. توجه النظر إلى أصول الأثر، طاهر الجزائري الدمشقي، 1/

489، ط/ مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، الأولى، 1416 هـ.

(4) صحيح البخاري 52/1، ح110. صحيح مسلم 7/1، ح4.

رواه بضعة وسبعون صحابياً. وأما المتواتر المعنوي: هو ما تواتر معناه دون لفظه. مثل: أحاديث رفع اليدين في الدعاء. فقد ورد عنه ﷺ نحو مائة حديث. كل حديث منها فيه أنه رفع يديه في الدعاء. (1)

وما سبق هو تقسيم التواتر باعتبار لفظه، ويرى بعض أهل العلم أن التواتر ينقسم أيضاً باعتبار أهله إلى قسمين: الأول هو التواتر العام، وهو الذي سبق بيانه، والثاني هو التواتر الخاص، وهو الذي يحصل عند أهل العلم ولا يحصل عند العامة، ولكن يجب عليهم التصديق به والعمل بمقتضاه، ويجب على العامة أو كل من خرج عن أهل الإجماع الذي أجمعوا على صحته أن يسلموا العلم به. (2)

وحكم المتواتر أنه قطعي الثبوت عن الرسول ﷺ باتفاق العلماء (3)، ويفيد الخبر اليقين والعلم الضروري؛ وهو الذي يضطر الإنسان إلى التصديق به بحيث لا يمكن دفعه؛ لأن الثابت بالتواتر كالثابت بالمعينة (4)، ولذلك يكفر جاحده (5).

وعلى هذا فالسنة المتواترة دليل من أدلة الأحكام، ومصدر من مصادر التشريع بلا خلاف بين المسلمين، ولا اعتبار بمن ينكرون حجية السنة.

## 2- سنة الآحاد

خبر الآحاد لغة: الآحاد جمع الواحد. (6)

واصطلاحاً: ما كان من الأخبار غير منته إلى حد التواتر (1).

(1) تيسير مصطلح الحديث، د. محمود الطحان، ص 19-21، ط/ مكتبة المعارف، الرياض، السابعة، 1405 هـ.

(2) قال ابن تيمية: ". . . ولهذا كان التواتر ينقسم إلى: عام وخاص، فأهل العلم بالحديث والفقهاء قد تواتر عندهم من السنة ما لم يتواتر عند العامة، كسجود السهو، ووجوب الشفاعة، وحمل العاقلة العقل، ورحم الزاني المحصن، وأحاديث الرؤية، وعذاب القبر، والحوض، والشفاعة، وأمثال ذلك.

وإذا كان الخبر قد تواتر عند قوم دون قوم، وقد يحصل العلم بصدقه لقوم دون قوم؛ فمن حصل له العلم به وجب عليه التصديق به والعمل بمقتضاه، كما يجب ذلك في نظائره.

ومن لم يحصل له العلم بذلك فعليه أن يسلم ذلك لأهل الإجماع الذين أجمعوا على صحته، كما على الناس أن يسلموا الأحكام المجمع عليها إلى من أجمع عليها من أهل العلم، فإن الله عصم هذه الأمة أن تجتمع على ضلالة، وإنما يكون إجماعها بأن يسلم غير العالم للعالم؛ إذ غير العالم لا يكون له قول، وإنما القول للعالم.

فكما أن من لا يعرف أدلة الأحكام لا يعتد بقوله، فمن لا يعرف طرق العلم بصحة الحديث لا يعتد بقوله، بل على كل من ليس بعالم أن يتبع إجماع أهل العلم" مجموع الفتاوى 51/18. وفي نفس الاتجاه انظر: الصواعق المرسله، ابن القيم، 2/ 660-662، ط/ دار العاصمة الرياض.

(3) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم 1/ 100، ط/ دار الحديث، الأولى، القاهرة.

(4) الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان، ص 169.

(5) أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي، ص 453، ط/ دار الفكر، الأولى.

(6) لسان العرب 3/ 446

ولكن هل تعد سنة الأحاد مصدرا من مصادر التشريع؟

ذهب بعض أهل العلم من علماء القانون العام<sup>(2)</sup> إلى أنه لا يجوز الأخذ بسنة الأحاد في المسائل الدستورية المتعلقة بنظام الحكم في الدولة، حين تأتي بنص جديد لم ينص عليه القرآن؛ وذلك للأسباب التالية:

- أهمية الأحكام الدستورية وخطورتها؛ لأنها تتعلق بالنظام السياسي للدولة أي بنظام الحكم فيها، وبيان حريات الأفراد وحقوقهم الأساسية تجاه الدولة، وعدم تواتر أو على الأقل شهرة السنة يعد قرينة على عدم صحتها، ومما يدل على ذلك أن الإمام الغزالي كان يرى أن "خبر الواحد لا تثبت به الأصول"، وهو يعني أصول الأحكام الشرعية أي مصادرها، وبالتعبير الحديث لا تثبت به مصادر القانون<sup>(3)</sup>.

- أن سنة الأحاد غير يقينية

القواعد القانونية - وبخاصة ما كان منها خاصا بالقانون الأساسي للدولة، وهو القانون الدستوري - تتطلب أن تكون مصادرها ذات صبغة يقينية، أي غير ظنية، وسنة الأحاد تعوزها هذه الصبغة اليقينية، وقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه لا يقبل الحديث أحيانا - ولو كان تشريعا عاديا، لا تشريعا دستوريا - من رواية الصحابي، إلا إذا شهد صحابي آخر مؤيدا رواية هذا الحديث، ولذلك فمن أجل أن يطبق تشريع يجب العلم به عن طريق اليقين، لا عن طريق الظن، حتى ولو كان ينطوي على رجحان الظن<sup>(4)</sup>.

ويُرد على من يرى إسقاط الشرعية عن أحاديث الأحاد في المجال الدستوري أو في غيره من

المجالات رد مجملا وآخر تفصيليا:

(1) الإحكام للآمدي 2/ 48. تيسير مصطلح الحديث، د. محمود الطحان، ص22.

(2) د. عبد الحميد متولي

(3) أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، مظاهرها - أسبابها - علاجها، د. عبد الحميد متولي، ص: 63-65، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب. والدكتور عبد الحميد عالم من كبار علماء القانون العام، الذي لا يُنكر فضله في تخصصه، ولكنه لم يعط الدراسة الشرعية حقه من البحث والتمحيص، والمتتبع لأرائه بصورة عامة، وتراجع عن بعضها في أوقات لاحقة، يدرك - والله أعلم - أنه كان يريد رد بعض الأحاديث، التي ظن - نتيجة عدم تعمقه في الدراسة الشرعية - أنها يمكن أن تشكل عائقا لوضع الدستور الإسلامي الذي يستمد مصادره من القرآن والسنة، مثل حديث الأئمة من قریش، والأحاديث التي تجعل طاعة الحكام من طاعة الله تعالى ورسوله، وغيرها، فأراد أن يجعل هذه الأحاديث مؤقتة ومرتبطة بعصر الرسول صلى الله عليه وسلم، ولا يجوز إعمالها بعده. وكذلك كان - رحمه الله تعالى - متأثرا بتطبيق المعايير الدستورية في الفقه الوضعي على مصادر الشريعة، رغم الفوارق العظيمة بينهما، وخصوصا في جانب الاجتهاد كمصدر من أهم مصادر القانون في الشريعة الإسلامية عاما كان أو خاصا.

(4) أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، مظاهرها - أسبابها - علاجها، د. عبد الحميد متولي، ص: 66.

## أ- الرد المجمل

- أحكام القانون الدستوري، وهي تقابل في الاصطلاح الفقهي الإسلامي مباحث الإمامة، من أولها إلى آخرها تعد جزءاً من الأحكام العملية أو من أحكام الفروع، ولم يرفعها إلى مرتبة الأصول إلا غلاة الشيعة<sup>(1)</sup>، ويكاد ينعقد الاتفاق بين أهل العلم على العمل بأحاديث الآحاد في مجال الأحكام العملية، وعلى الرغم من ذلك فإن أحاديث الآحاد ليست حجة فقط في مجال الأحكام العملية والفروع مثل أحكام القانون الدستوري، بل هي حجة كذلك في مجال العقيدة والأصول.

## ب- الرد التفصيلي

اتفق صحابة الرسول ﷺ على حجية خبر الواحد العدل، ولو في الأمور العظيمة الخطيرة، ولم يتوقفوا في قبول بعضه إلا دفعا للريبة وطلباً لليقين، وإليك بعض الأدلة على حجية خبر الآحاد:

### 1- القرآن الكريم

- قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا } [الحجرات: 6]، وفي القراءة الأخرى { فتثبتوا } وهذا يدل على الجزم بقبول خبر الواحد العدل؛ لأنه لا يحتاج إلى التثبت، بدلالة مفهوم المخالفة<sup>(2)</sup>، ولو كان خبره لا يفيد العلم لأمر بالتثبت حتى يحصل العلم، كما أمر بالتثبت من خبر الفاسق<sup>(3)</sup>.

- وقال تعالى { فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ } [النحل: 43]

وجه الدلالة أن الله تعالى أمر من لم يعلم أن يسأل أهل الذكر وهم أولو الكتاب والعلم، ولولا أن أخبارهم تفيد العلم لم يأمر بسؤال من لا يفيد خبره علماً، وهو سبحانه لم يقل سلوا عدد التواتر بل أمر بسؤال أهل الذكر مطلقاً فلو كان واحداً لكان سؤاله وجوابه كافياً.<sup>(4)</sup>

- وقال تعالى: { وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ } [التوبة: 122]

(1) في هذا الاتجاه: المشروعية الإسلامية العليا، د. علي جريشة، ص: 127-128.

(2) وهو حيث يكون المسكوت عنه مخالفاً للمذكور في الحكم، إثباتاً ونفيًا، فيثبت للمسكوت عنه نقيض حكم المنطوق به. إرشاد الفحول للشوكاني، 38/2. البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، 3/96، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ.

(3) الصواعق المرسله لابن القيم، ص 394 .

(4) المصدر السابق ص: 394.

وجه الدلالة: أن الطائفة في لغة العرب تقع على الواحد فما فوق<sup>(1)</sup>، فلولا أن الحجة تقوم بحديث الآحاد لما حض الله تعالى الطائفة على التبليغ حضاً عاماً.

## 2- السنة النبوية الشريفة:

- ما رواه عبد الله بن مسعود أن النبي ﷺ قال: " نَصَرَ اللَّهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالِي هَذِهِ فَحَمَلَهَا، فَرُبَّ حَامِلِ الْفِقْهِ فِيهِ غَيْرُ فَقِيهِ، وَرُبَّ حَامِلِ الْفِقْهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ. " (2)

وجه الدلالة:

يبين الحديث السابق أنه لما نَدَبَ رسول الله إلى استماع مقالته وحفظها وأدائها امرأاً يؤديها، والعبد واحد، دلَّ على أنه لا يأمر أن يُؤدَّى عنه إلا ما تقوم به الحجة على من أدى إليه؛ لأنه إنما يُؤدَّى عنه حلال وحرام يُجْتَنَّب، وحدُّ يُقام ومالٌ يُؤخذ ويعطى، ونصيحة في دينٍ ودنيا. (3)

وعن ابن عمر قال: " بَيْنَمَا النَّاسُ فِي صَلَاةِ الصُّبْحِ بِقُبَاءٍ إِذْ جَاءَهُمْ آتٍ فَقَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَدْ أَنْزَلَ عَلَيْهِ اللَّيْلَةَ. وَقَدْ أَمَرَ أَنْ يَسْتَقْبِلَ الْكَعْبَةَ فَاسْتَقْبَلُوهَا. وَكَانَتْ وُجُوهُهُمْ إِلَى الشَّامِ فَاسْتَدَارُوا إِلَى الْكَعْبَةِ " (4)

وأهل قُبَاءٍ أهلٌ سابقة من الأنصار وفقهه، وقد كانوا على قبلة فرض الله عليهم استقبالها، ولم يكن لهم أن يدعوا فرض الله في القبلة إلا بما تقوم عليهم الحجة، أي لم يكونوا يفعلوا ذلك بخبر إلا عن علم بأن الحجة تثبت بمثله، إذا كان من أهل الصدق. (5)

- وكان رسول الله ﷺ يبعث واحدا فقط، الحجة قائمة بخبره على من بعثه إليه:

(1) النهاية في غريب الحديث والأثر، 336/3 . القاموس المحيط ، الفيروز أبادي ، ص: 1077. المصباح المنير، أحمد الفيومي المقرئ، 197/1، ط/ المكتبة العصرية.

(2) مسند أحمد 225/3، ح 13374، وقال الشيخ الأرنبوط صحيح لغيره، وهذا الإسناد حسن. سنن ابن ماجه 1/86، ح 236، وصححه الشيخ الألباني في أحكامه على سنن ابن ماجه.

(3) الإمام الشافعي، الرسالة ص 402-403، ط/ دار الكتب العلمية.

(4) صحيح البخاري، 1/157، ح 395. صحيح مسلم 2/66، ح 1206.

(5) الإمام الشافعي، الرسالة ص 406-407. وعن أنس بن مالك قال: كنت أسقي أبا طلحة وأبا عبيدة بن الجراح وأبي بن كعب شراباً من فضيخ (عصير العنب، لسان العرب 3/45) وتمر فجاءهم آت فقال: إن الخمر قد حُرِّمَتْ. فقال أبو طلحة: قم يا أنس إلى هذه الجرار فاكسرها فقامت إلى مِهْرَاسٍ (حجر مستطيل منقور يُتوضأ منه ويدق فيه، القاموس المحيط، ص: 749) لنا فضرئتها بأسفلها حتى تكسرت ". ولم يقل واحد منهم، وهم في العلم والمكان من النبي ﷺ ما لا ينكره أحد، نحن على تحليلها حتى نلقى رسول الله مع قربه منا أو يأتينا خبر عامّة. الرسالة للشافعي ص 410 وما بعدها في الأدلة التي ذكرها الإمام الشافعي على حجية خبر الواحد.

فبعث رسول الله أبا بكر والياً على الحج في سنة تسع، وحضره الحج من أهل بلدان مختلفة وشعوب متفرقة، فأقام لهم مناسكهم وأخبرهم عن رسول الله بما لهم وما عليهم، وبعث علياً بن أبي طالب في تلك السنة فقرأ عليهم في جمعهم يوم النحر آيات من سورة براءة، ونبذ إلى قوم على سواء، وجعل لهم مدداً ونهاهم عن أمور، كان أبو بكر وعليٌّ معروفين عند أهل مكة بالفضل والدين والصدق، وكذلك فرّق النبي عملاً على نواحي عرفنا أسماءهم والمواضع التي فرّقهم عليها. . ، وهؤلاء كانوا مشهورين في تلك النواحي التي بعثهم إليها بالصدق، ولم يكن لأحد ممن قدم عليهم هؤلاء العمال أن يقول لهم: أنت واحد وليس لك أن تأخذ منا ما لم نسمع رسول الله يذكر أنه علينا. (1)

- أن خبر الواحد لو لم يفد العلم لم يثبت به الصحابة التحليل والتحریم والإباحة والفروض ويجعل ذلك ديناً يدان به في الأرض إلى آخر الدهر، فهذا الصّدّيق ﷺ زاد في الفروض التي في القرآن فرض الجدة، وجعله شريعة مستمرة إلى يوم القيامة بخبر محمد بن مسلمة والمغيرة بن شعبة فقط (2)، وجعل حكم ذلك الخبر في إثبات هذا الفرض حكم نص القرآن في إثبات فرض الأم، ثم اتفق الصحابة والمسلمون بعدهم على إثباته بخبر الواحد، وأثبت عمر بن الخطاب بخبر حمل بن مالك دية الجنين (3)، وجعلها فرضاً لازماً للأمة،

(1) ولم تزل كتب رسول الله تنفذ إلى ولاته بالأمر والنهي ولم يكن لأحد من ولاته ترك إنفاذ أمره ولم يكن ليعت رسولاً إلا صادقاً عند من بعثه إليه، وإذا طلب المبعوث إليه علم صدقه وجدّه حيث هو، ولو شك في كتابه بتغيير في الكتاب أو حالٍ تدل على تممة من غفلة رسولٍ حمل الكتاب - : كان عليه أن يطلب علم ما شك فيه حتى يُنفذ ما يثبت عنده من أمر رسول الله. الإمام الشافعي، الرسالة ص 414 وما بعدها.

(2) عَنْ قَبِيصَةَ بْنِ دُوَيْبٍ أَنَّهُ قَالَ جَاءَتِ الْجَدَّةُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا فَقَالَ مَا لَكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى شَيْءٌ وَمَا عَلِمْتُ لَكَ فِي سُنَّةِ نَبِيِّ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- شَيْئًا فَارْجِعِي حَتَّى أَسْأَلَ النَّاسَ. فَسَأَلَ النَّاسَ فَقَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ حَضَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- أَعْطَاهَا الشُّدْسَ. فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ هَلْ مَعَكَ غَيْرُكَ فَقَامَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ فَقَالَ مِثْلَ مَا قَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ فَأَنْفَذَهُ لَهَا أَبُو بَكْرٍ. . " موطأ مالك، 732/3، ح 1871. مسند أحمد 225/4، 18007، وقال شعيب الأرنؤوط: صحيح لغيره. المستدرک للحاکم 4/ 376، ح 7978، وقال الحاکم هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وكذلك علق الذهبي قي التلخيص أنه على شرط البخاري ومسلم. سنن أبي داود 121/3، ح 2894، وإن ضعف إسناده الشيخ الألباني في أحكامه على سنن أبي داود.

(3) عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا، قَالَ: قَامَ عُمَرُ ﷺ عَلَى الْمَنَبَرِ، فَقَالَ: أَدَّكَرُ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَضَى فِي الْجَنِينِ، فَقَامَ حَمَلُ بْنُ مَالِكِ بْنِ النَّابِغَةِ الْهُذَلِيُّ، فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، كُنْتُ بَيْنَ جَارَتَيْنِ يَعْنِي ضَرَّتَيْنِ، فَجَرَحَتْ أَوْ ضَرَبَتْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى بِعَمُودٍ ظَلَّتِهَا، فَقَتَلَتْهَا وَقَتَلْتُ مَا فِي بَطْنِهَا، فَقَضَى النَّبِيُّ ﷺ " فِي الْجَنِينِ بَعْرَةٌ عَبْدٌ أَوْ أَمَةٌ. سنن ابن ماجه 2/ 882، ح 2641، وقال الشيخ الألباني صحيح الإسناد سنن الترمذي 4/ 23 / ح 1410. صحيح ابن حبان 13/ 378، ح 6021، وصححه أيضا الشيخ الأرنؤوط. سنن الدارقطني، 3/ 117، ح 117.

وأثبت ميراث المرأة من دية زوجها بخبر الضحاك بن سفيان الكلابي وحده<sup>(1)</sup>، وصار ذلك شرعاً مستمراً إلى يوم القيامة، وأثبت شريعة عامة في حق الجوس بأن أخذ منهم الجزية بخبر عبد الرحمن بن عوف وحده<sup>(2)</sup>، وأثبت عثمان بن عفان شريعة عامة في سكنى المتوفى عنها فريضة بنت مالك وحدها<sup>(3)</sup> رضي الله عنهم جميعاً، وهذا أكثر من أن يذكر بل هو إجماع معلوم منهم<sup>(4)</sup>، ولا يقال على هذا إنما يدل على العمل بخبر الواحد في الظنيات، ونحن لا ننكر ذلك؛ لأننا قد قدمنا أنهم أجمعوا على قبوله والعمل بموجبه، ولو جاز أن يكون كذباً أو غلطاً في نفس الأمر لكانت الأمة مجمعة على قبول الخطأ والعمل به وهذا قدح في الدين والأمة. . . والأمة لم تثبت الشرائع العامة الكلية بأخبار الآحاد وهم يجوزون أن يكون كذباً على رسول الله ﷺ في نفس الأمر<sup>(5)</sup>.

- وكذلك قضاء القاضي على الرجل للرجل، إنما هو خبر يخبر به عن بينة تثبت عنده، أو إقرار من خصم به أقر عنده، وأنفذ الحكم فيه، فلما كان يلزمه بخبره أن يُفدّه بعلمه، كان في معنى المخير بحلال وحرام قد لزمه أن يُجلّه ويخرمه بما شهد منه.<sup>(6)</sup>

### وإليك بعض التنبيهات المهمة التي تتعلق بحجية خبر الآحاد

(1) عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ، أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ ﷺ، قَالَ: مَا أَرَى الدِّيَةَ إِلَّا لِلْعَصَبَةِ، لِأَنَّهُمْ يَعْتَلُونَ عَنْهُ، فَهَلْ سَمِعَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي ذَلِكَ شَيْئًا؟ فَقَالَ الضَّحَّاكُ بْنُ سَفْيَانَ الْكَلَابِيُّ - وَكَانَ اسْتَعْمَلَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى الْأَعْرَابِ - كَتَبَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: " أَنْ أُورِثَ امْرَأَةً أَشْتَمَ الصَّبَابِيُّ مِنْ دِيَةِ زَوْجِهَا "، فَأَخَذَ بِذَلِكَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ ﷺ. مسند أحمد 452/3، ح 15783، وقال الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين. سنن الترمذي 27/4، ح 1415، وصححه الشيخ الألباني.

(2) صحيح البخاري 3/1151، ح 2987.

(3) مسند أحمد 6/370، ح 27132، وقال الأرنؤوط: إسناده حسن. سنن أبي داود 2/291، ح 2300، وصححه الشيخ الألباني.

(4) راجع الآثار السابقة: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، 2/75 وما بعدها، ط/ دار الكتاب العربي، الأولى، بيروت. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين البخاري، 2/544، ط/ دار الكتب العلمية، 1997م، بيروت. التقرير والتحبير، ابن أمير الحاج، ط/ دار الفكر، بيروت، 1996م. تيسير التحرير، محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، 3/117، ط/ دار الفكر.

(5) توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم، أحمد بن إبراهيم بن عيسى، 1/218، ط/ المكتب الإسلامي، الثالثة، بيروت.

(6) راجع لمزيد من التفاصيل الرسالة للشافعي ص 402 وما بعدها. مختصر الصواعق المرسل على الجهمية والمعطلة، 1534، وما بعدها، اختصار محمد بن الموصل بن محمد بن الموصل، 774هـ، ط/ أضواء السلف، الأولى، 1425هـ. الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 172 - 173. أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 467 - 469. السنة ومكانتها في التشريع، د/ مصطفى السباعي، ص 191 - 210، ط/ دار الوراق، المكتب الإسلامي، الأولى.



- الأدلة السابقة أدلة عامة مطلقة، لم تفرق بين باب وباب أو بين مسألة وأخرى، فحديث الرسول ﷺ إذا صح، لا يُرد بشيء أبداً، إلا بحديث مثله ناسخ له، وكل الأدلة السابقة كما تدل على حجية خبر الآحاد في الأحكام، تدل على حجيته في العقائد، وكل من بعثهم رسول الله ﷺ في جميع النواحي يعلمون الناس الإسلام، كانوا يعلمونهم العقيدة بالتأكيد في جملة المسائل التي كانوا يعلمونها للناس<sup>(1)</sup>.

وعلى العموم فإن خبر الواحد حجة في جميع الأحكام ومختلف الأبواب والمسائل:

- ولا فرق في ذلك بين ما عمته به البلوى، أي الأمور التي يكثر وقوعها، ويعم بها التكليف، لتوافر الدواعي إلى نقله، وبين ما لم تعم البلوى به، وذلك لأن السنة متى رواها العدل الثقة الضابط، لزم إتباعها والأخذ بها، والحاجة لمعرفة حكم ما يقل وقوعه، كالحاجة لمعرفة حكم ما يكثر وقوعه، وكلاهما قد ينقله الآحاد، فضلاً عن أن الكثرة أو القلة لا ضابط لها في هذا الباب<sup>(2)</sup>، وقد قبل الصحابة خبر عائشة رضي الله عنها في الغسل من التقاء الختانين<sup>(3)</sup>، وخبر رافع بن خديج في الإجارة<sup>(4)</sup>، وهي أمور تعم بها البلوى.

- وكذلك لا فرق في ذلك بين ما يسقط بالشبهات، مثل الحدود؛ لأنها عقوبات، والأصل درء الحدود بالشبهات، وبين ما لا يسقط بها، وذلك لأن خبر الواحد تشريع، والحديث حجة بنفسه، ودرء الحدود بالشبهات إنما يكون في مجال إثبات حد شرعي ما على معين، وأما في تشريع الحد، فيكفي فيه خبر الواحد<sup>(5)</sup>.

- وكذلك لا فرق في ذلك بين مخالفة الحديث للقياس وللأصول والقواعد العامة<sup>(6)</sup>، وبين موافقته لها؛ وذلك لأن السنة هي التي تؤصل الأصول، فإذا جاءت بحكم يخالف الأصول الثابتة، فإنها تعتبر أصلاً قائماً

---

<sup>(1)</sup> راجع في هذه المسألة: الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام للشيخ الألباني، ص 39، وما بعدها. الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 173 وما بعدها. أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 470، وما بعدها البيان المأمول من علم الأصول للشيخ عبد الرحمن عبد الخالق ص 76 وما بعدها

<sup>(2)</sup> روضة الناظر وجنة المناظر، ابن قدامة المقدسي، ص: 127-128. الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 175.

<sup>(3)</sup> صحيح مسلم 1/ 186، ح 812.

<sup>(4)</sup> صحيح البخاري 2/ 825، ح 2218. صحيح مسلم 5/ 24، 4033.

<sup>(5)</sup> روضة الناظر ابن قدامة المقدسي، ص: 129. البيان المأمول من علم الأصول، الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق ص 76.

<sup>(6)</sup> يقولون إن هذا يقع إذا كان الراوي غير فقيه، وكان يروي الحديث بالمعنى وليس باللفظ، فيفوته شيء من معاني الحديث لا يتفطن له، ولهذا لم يعمل الأحناف بحديث أبي هريرة - وهو غير فقيه عندهم - في الشاة أو الناقة المصرة ( وهي الناقة التي يجمع اللبن في ضرعها للإيهام بكثرة ) وهو قوله ﷺ " لَا تُصَرُّوا الْإِبِلَ وَالْعَنَمَ فَمَنْ ابْتِاعَهَا بَعْدَ فَإِنَّهُ يَخِيرُ النَّظْرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَخْتَلِبَهَا إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَصَاعٌ تَمْرٌ ". صحيح البخاري، 2/ 755، ح 2041. قالوا: إن رد صاع من تمر

بنفسه يعمل في دائرته، والاستقراء دل على أن المردود من سنة الآحاد الصحيحة السند، بحجة المخالفة للأصول، أنه في الحقيقة موافق للأصول وليس مخالفا لها، فضلا عن أن القياس إنما هو استنباط يرجع أساسا إلى عقل الفقيه، وهو غير معصوم من الخطأ، وأما الحديث فنص معصوم، ولا يجوز تقديم غير المعصوم على المعصوم، فكل قياس يخالف النصوص، هو قياس فاسد<sup>(1)</sup>.

- وكذلك لا فرق في ذلك بين مخالفة الحديث لعمل أهل المدينة، أو عدم مخالفته لعملهم؛ لأن أهل المدينة جزء من الأمة لا الأمة كلها.

- وكذلك لا فرق في ذلك بين عدم عمل راوي الحديث بخلاف الحديث الذي رواه، أو عمله موافقا له؛ لأن العبرة بما يرويه الراوي، لا بما يعمل به؛ لأنه ربما يعمل بخلاف ما روي خطأ أو نسيانا أو تأويلا؛ لأنه غير معصوم.

**فكل سنة صحت عن الرسول ﷺ بأن رواها الثقة الضابط وجب الأخذ بها؛ لأن الله تعالى تعبدنا بإتباع سنة نبيه ﷺ، ولا سبيل للوصول إليها إلا عن طريق الرواة، فإذا ثبت ضبطهم وعدالتهم، كان ذلك دليلا عن صحة نسبة الحديث لرسول الله ﷺ إما على سبيل العلم القاطع أو الظن الراجح، وكلاهما يوجب العمل بها شرعا، ولذلك فإن تقسيم السنة النبوية إلى قسمين: متواتر وآحاد، يكون صحيحا إذا كان التقسيم مبنيا على عدد الرواة، ولا يكون مقبولا إذا تعلق بالاحتجاج والعمل.**

---

بدل اللبن مخالف للقياس وللأصول والقواعد العامة، فهو مخالف للمقرر في الضمان، وهو المثل في المثليات، والقيمة في القيميات، ومخالف كذلك لقاعدة "الخراج بالضمان"، وهي تفيد أن الغلة الناتجة من العين ملك لمن هي في ضمانه، ومقتضى ذلك أن اللبن للمشتري، والأمر برد بصاع من تمر مخالف للقاعدة. أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 471. والواقع أن حديث المصراة غير مخالف للأصول المذكورة؛ إذ أن قاعدة "الخراج بالضمان" لا تعمل هنا؛ لأن اللبن المصري لم يحدث بعد الشراء، وإنما كان قبله، فليس هو من قبيل الغلة التي تحدث عند المشتري حتى يستحقه، وكذلك قاعدة الضمان لا تعمل هنا أيضا؛ لتعذر معرفة مقدار اللبن الحادث عند المشتري لاختلاطه باللبن الذي كان قبل الشراء، فلا يمكن الضمان بالمثل، وإنما صار الرد بصاع من تمر؛ لأن التمر أقرب المثليات إلى اللبن؛ بجامع أن كلا منهما مكيل ومطعم ومقتات، فلا توجد مخالفة للأصول. أعلام الموقعين لابن القيم 38/2. ولمزيد من التفاصيل في بيان أنه ليس في الشريعة شيء على خلاف القياس وأن ما يظن مخالفته للقياس فأحد الأمرين: إما أن يكون القياس فاسدا أو يكون ذلك الحكم لم يثبت بالنص كونه من الشرع. راجع - إن شئت - أعلام الموقعين لابن القيم 3/2، وما بعدها.

<sup>(1)</sup> روضة الناظر لابن قدامة ص: 130. الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 176.

وبعد، فقد ثبت حجية السنة وأنها مصدر من مصادر التشريع، وكذلك حجية خبر الواحد العدل، نبين - بإيجاز - أقسام السنة باعتبار ماهيتها أو ذاتها، وفي ثنايا هذا البيان ستوضح الإجابة على السؤال السابق، وهو هل جميع ما صدر عن النبي ﷺ يجب أن يكون مصدرا للتشريع<sup>(1)</sup>؟

ثانيا: أقسام السنة باعتبار ذاتها أو ماهيتها، وما يعد منها مصدرا للتشريع وما لا يعد.<sup>(2)</sup>

تنقسم السنة باعتبار ذاتها إلى ثلاثة أقسام: سنة قولية وفعلية وتقريرية

القسم الأول: السنة القولية

هي الأحاديث التي قالها الرسول في مختلف المناسبات مما يتعلق بتشريع الأحكام كقوله ﷺ فيما رواه عمر بن الخطاب: " إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ " <sup>(3)</sup>، وعن أبي أمامة قال ﷺ: " لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ " <sup>(4)</sup>

ولا يعد مصدرا من مصادر التشريع منها

- ما يتعلق بالأمور الدنيوية التي لا علاقة لها بالتشريع، وليست مبنية على الوحي، فليست مصدرا تستنبط منه الأحكام الشرعية<sup>(5)</sup>.

القسم الثاني: السنة الفعلية

هي الأعمال التي قام بها الرسول ﷺ مثل ما نقله الصحابة من أفعاله ﷺ في شؤون العبادة وغيرها كأداء الصلاة ومناسك الحج وآداب الصيام وقضائه بشاهد واحد ويمين المدعي، وأفعاله ﷺ منها ما يكون مصدرا للتشريع ومنها ما لا يكون، وإليك تفصيل ذلك باختصار:

<sup>(1)</sup> يعترض البعض على تقسيم السنة إلى سنة تشريعية، وسنة غير تشريعية، بحجة أنه حتى الأفعال التي كان يفعلها ﷺ بمقتضى الجبلة كالأكل والشرب والنوم وغيرها تعد من السنة التشريعية؛ لأنها تندرج في قسم المباح، والإباحة أحد أقسام الحكم التكليفي. انظر التجديد في الفكر الإسلامي، د. عدنان محمد أمامة، ص: 480-481، ط/ دار ابن الجوزي، الأولى. ولكن ليس في هذا التقسيم الذي نقوم به حرج؛ لأنه فقط للتمييز بين ما يجب أن يُتابع فيه الرسول قانونا، ويعاقب من يخالفه، وبين ما يدخل في باب التشريع باعتبار إباحته في حق المكلفين.

<sup>(2)</sup> لمزيد من التفاصيل شرح الكوكب المنير 178/2، وما بعدها. الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 164 - 166. أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 450 - 451

<sup>(3)</sup> صحيح البخاري 1/ 3، ح 1.

<sup>(4)</sup> سنن أبي داود، ح 296/3، ح 3565. وقال الألباني حسن صحيح. سنن ابن ماجه، ح 905/2، ح 2713. سنن النسائي (المجتبى)، ح 247/6، ح 3641.

<sup>(5)</sup> ومثال ذلك ما رواه عن أنس أن النبي ﷺ مر بقوم يلحقون فقال لو لم تفعلوا لصلح قال فخرج شيصا فمر بهم فقال ما لنخلكم قالوا قلت كذا وكذا قال أتمم أعلم بأمر دنياكم صحيح مسلم 4/1836. ح 2363.

## 1- لا يعتبر مصدرا للتشريع

- أفعاله الجبلية وهي التي تصدر منه بحسب الطبيعة البشرية أو بصفته إنسانا كالأكل والشرب والمشى، ونحو ذلك، فلا تجب متابعة الرسول ﷺ في طريقة مباشرته لها، ولكن لو تأسى به أحد في ذلك فحسن. (1)

- أيضا ما صدر عنه ﷺ في الأمور الدنيوية مثل تنظيم الجيوش وتدبير أمور الحرب (2)، وشؤون التجارة، ونحو ذلك؛ لأن مبنائها التجربة لا الوحي، والرسول ﷺ لم يلزم المسلمين بها، ولم يعتبرها من قبيل تشريع الأحكام. (3).

(1) الإحكام في أصول الأحكام للآمدني، 1/ 227-228. الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 165. أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 478.

ومن ناحية أخرى يرى البعض أن الفعل الجبلي المحض الذي ورد عن النبي ﷺ لا يتقرب المكلف بفعله إلى الله عز وجل. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: . . وكذلك ابن عمر كان يتحرى أن يسير مواضع سير النبي ﷺ وينزل مواضع منزله، ويتوضأ في السفر حيث رآه يتوضأ، ويصب فضل مائه على شجرة صب عليها، ونحو ذلك مما استحبه طائفة من العلماء ورأوه مستحبا، ولم يستحب ذلك جمهور العلماء، كما لم يستحبه ولم يفعله أكابر الصحابة كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وابن مسعود ومعاذ بن جبل وغيرهم، لم يفعلوا مثل ما فعل ابن عمر، ولو رأوه مستحبا لفعلوه كما كانوا يتحرون متابعتهم والافتداء به، وذلك لأن المتابعة أن يفعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعل، فإذا فعل فعلا على وجه العبادة شرع لنا أن نفعله على وجه العبادة، وإذا قصد تخصيص مكان أو زمان بالعبادة خصصناه بذلك. . . وما فعله بحكم الاتفاق ولم يقصده مثل أن ينزل بمكان ويصلي فيه لكونه نزله لا قصداً لتخصيصه بالصلاة والنزول فيه فإذا قصدنا تخصيص ذلك المكان بالصلاة أو النزول لم نكن متبعين بل هذا من البدع التي كان ينهى عنها عمر بن الخطاب كما ثبت بالإسناد الصحيح من حديث شعبة عن سليمان التميمي عن المعمر بن سويد قال: كان عمر بن الخطاب في سفر فضلى الغداة، ثم أتى على مكان فجعل الناس يأتونه ويقولون: صلى فيه النبي ﷺ، فقال عمر: إنما هلك أهل الكتاب أنهم اتبعوا أنبياءهم فاتخذوها كنائس وبيعاً، فمن عرضت له الصلاة فليصل، وإلا فليمض. . . وهذا هو الأصل فإن المتابعة، في السنة أبلغ من المتابعة في صورة العمل. " مجموع الفتاوى " 280/1، ط/ مكتبة ابن تيمية.

(2) ومثال ذلك أن رسول الله ص في غزوة بدر لما جاء أدنى ماء من بدر نزل عليه، فقال له الحباب بن المنذر: يا رسول الله، منزل أنزلك الله ليس لنا أن نتعده ولا نقصر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ فقال رسول الله ﷺ: « بل هو الرأي والحرب والمكيدة »، فقال الحباب: يا رسول الله، فإن هذا ليس بمنزل، ولكن انفض حتى تجعل القلب كلها من وراء ظهرك، ثم غور كل قلب بها إلا قليلا واحدا، ثم احفر عليه حوضا، فنقاتل القوم فنشرب ولا يشربون، حتى يحكم الله بيننا وبينهم، فقال: « قد أشرت بالرأي » الطبقات الكبرى لابن سعد، 3/ 567. دلائل النبوة للبيهقي 3/ 35، ط/ دار الكتب العلمية - دار الريان للتراث، الأولى، 1988. والدلالة على أن هذا النوع من الأفعال ليس تشريعا أنه رجع عن رأيه وأخذ برأي الحباب بن المنذر.

(3) الوجيز في أصول الفقه، د. زيدان، ص: 165.

- ما ثبت كونه من خواصه ﷺ له وحده، كاختصاصه بوجوب الضحى والأضحى والوتر والتهجد بالليل، وكاختصاصه بالوصول في الصيام، والزيادة في عدد الزوجات على أربع. (1)

### وإليك بعض الملاحظات العامة على ما لا يعد مصدراً للتشريع مما صدر عنه ﷺ

- أنه لا يعد مصدراً للتشريع ما صدر عنه باعتبار ما له من الإمامة والرياسة العامة، فيما يتعلق بالتفاصيل أو الجزئيات أو التنظيمات أو التطبيقات لمبدأ معين أو لقاعدة كلية، لأن هذه الأمور مبنية على المصلحة القائمة في عصره ﷺ (2)، وتعتبر موقوتة بعصر الرسول ﷺ من ناحية ارتباطها بالتطور الاجتماعي والسياسي للمجتمع الإسلامي، مثل السوابق التي وردت عن الرسول ﷺ فيما يتعلق بالتنظيم الإداري للدولة الإسلامية، وطرق جباية الأموال العامة، وغير ذلك من المسائل التي تخضع لمتطلبات الوقت وظروف التطور الاجتماعي (3)، وأما ما صدر عنه ﷺ في الشؤون الدستورية أو ما يتعلق بنظام الحكم فيما يقرر مبدأً عاماً أو قاعدة كلية فهو بالطبع تشريع عام ومصدر للتشريع (4).

- أنه لا بد من التفريق بين تكييف الوقائع، وبين الحكم الذي ينتزل على تلك الوقائع، فيما يتعلق بقضاء الرسول ﷺ في أي قضية سرقة أو زنى، أو قضائه في أمر حرب أو سلم أو معاهدة أو غير ذلك، فتكييف الوقائع يعد عملاً بشرياً، لا ترد عليه العصمة، ويتسم بالتأقبت، ولكنه ﷺ حين ينزل الحكم على تلك الوقائع فيقضي في السرقة مثلاً بالقطع وفي الزنا بالرحم، أو يقضي بالحرب أو بالسلم على وقائع معينة، فإن الحكم هنا تشريع يتخذ صفة العموم بصرف النظر عن خصوص السبب، وحديث " " إِنَّكُمْ تَحْتَصِمُونَ إِلَيَّ وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا يَقُولُهُ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ فَلَا يَأْخُذْهَا. " (5) يشير إلى ما يمكن أن يرد من خطأ في الوقائع وتكييفها، وأما الحكم الذي ينزل على الوقائع فهو دائماً بعيد عن الخطأ؛ لأنه تشريع مصدره الوحي ابتداءً أو انتهاءً بإقرار الوحي لاجتهاد الرسول ﷺ. (6)

(1) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي 1/ 228. أصول الفقه الزحيلي، ص: 478.

(2) في هذا المعنى: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، د. عبد الحميد متولي، ص: 40 وما بعدها، الطبعة الثالثة 1977. الإسلام عقيدة وشريعة الشيخ شلتوت ص: 500.

(3) نظرية الدولة في الفقه السياسي الإسلامي، د. فؤاد النادي، ص: 257، ط/ دار الكتاب الجامعي، 1980.

(4) مبادئ نظام الحكم في الإسلام، د. عبد الحميد متولي، ص: 40 وما بعدها، الطبعة الثالثة 1977.

(5) صحيح البخاري 952/2، ح 2534.

(6) انظر المشروعية الإسلامية العليا، د. علي جريشة، ص: 131-132. الوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان ص: 165.

## 2- وأما ما يعتبر مصدرا للتشريع من فعله ﷺ

- ما عرف أن فعله ﷺ بيان لنص مجمل جاء به القرآن أو تقييد لمطلق أو تخصيص لعام، فذلك تشريع للأمة، وحكمه يكون حكم ما بينه من وجوب أو ندب، ويكون ذلك إما بصريح المقال، مثل قوله ﷺ: " صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي "، فأداؤه ﷺ الصلاة، بيان للصلاة التي أمرنا الله تعالى بها في قوله { وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ }، وقد يكون بقرائن الحال الدالة على البيان، مثل قطعه ﷺ أو أمره بقطع يد السارق من الكوع، فهذا الفعل بيان للمراد من قوله تعالى: { وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا } [ المائدة: 38 ]، على رأي من اعتبر النص القرآني مجملا، وأما من اعتبر لفظ اليد مطلقا، ففعل الرسول ﷺ مقيدا له، وهو أيضا من ضروب البيان. (1)

- كذلك ما فعله الرسول ﷺ ابتداء، وعرفت شرعيته من وجوب وندبة وإباحة، فإنه تشريع للأمة، ويثبت حكم ما فعله في حق المكلفين؛ لقوله تعالى: { لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ } [ الأحزاب: 33 ]، وكذلك فإن الصحابة كانوا يرجعون إلى فعله ﷺ احتجاجا واقتداء في وقائع كثيرة، كما قَبَلَ عمر بن الخطاب رضي الله عنه الحجر الأسود، وقال " لولا أني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتك " (2) وأما ما فعله ﷺ ولم تعرف صفته الشرعية، ولكن عرف أن في الفعل قصد القرية، أي بأن كان مما يتقرب به إلى الله تعالى، كقيامه ببعض العبادات دون مواظبة عليها، فإن الفعل يكون مستحبا في حق الأمة، وإن لم يظهر فيه قصد القرية كالبيع والمزارعة، فيكون الفعل مباحا. (3)

### القسم الثالث: السنة التقريرية

وهي سكوت النبي ﷺ على إنكار قول أو فعل صدر في حضرته ﷺ، أو صدر في غيبته وعلم به ﷺ، فهذا السكوت يدل على جواز الفعل وإباحته؛ لأن هذا إقرار من الرسول ﷺ، وإقرار الرسول حجة؛ لأنه لا يجوز في حقه تأخير البيان عن وقت الحاجة (4)، ولأنه ﷺ لا يسكت عن باطل أو منكر، مثل سكوته وعدم إنكاره ﷺ لعب الغلمان بالحراب في المسجد.

(1) الإحكام في أصول الأحكام للآمدني 1/ 288.

(2) صحيح مسلم 4/ 66، ح 3126.

(3) أصول الفقه للزحيلي، ص: 480. الوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان، ص: 167.

(4) انظر شرح الكوكب المنير لابن النجار، 2/ 194. البحر المحيط للزركشي، 3/ 302. المستصفي للغزالي، 1/ 483.

وأظهر من مجرد السكوت أن يظهر ﷺ استبشاره أو رضاه أو استحسانه بالفعل، مثل إقراره ﷺ لاجتهاد الصحابة في أمر صلاة العصر في غزوة بني قريظة، ولكن يلاحظ أن سكوت النبي ﷺ لا يفيد أكثر من جواز أو إباحة الفعل، وقد يستفيد الفعل صفة الوجوب أو الندب من دليل آخر. (1)

يطلق أيضا لفظ السنة على ما عمل عليه الصحابة، لكونه إتباعا لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا، أو اجتهادا مجتمعا عليه منهم أو من خلفائهم، فإن إجماعهم إجماع وعمل خلفائهم راجع أيضا إلى حقيقة الإجماع من جهة حمل الناس عليه حسبما اقتضاه النظر المصلحي عندهم فيدخل تحت هذا الإطلاق المصالح المرسله والاستحسان كما فعلوا في حد الخمر وتضمين الصناعات وجمع المصحف وحمل الناس على القراءة بحرف واحد من الحروف السبعة وتدوين الدواوين وما أشبه ذلك ويدل على هذا الإطلاق ما رواه عزباض بن سارية (2) أنه ﷺ قال: " عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ " (3)

قال الشاطبي: " وإذا جمع ما تقدم تحصل منه في الإطلاق أربعة أوجه: قوله ﷺ، وفعله، وإقراره، وكل ذلك إما متلقي بالوحي أو بالاجتهاد بناء على صحة الاجتهاد في حقه وهذه ثلاثة، والرابع: ما جاء عن الصحابة أو الخلفاء وهو وإن كان ينقسم إلى القول والفعل والإقرار ولكن عد وجهها واحدا إذ لم يتفصل الأمر فيما جاء عن الصحابة تفصيل ما جاء عن النبي ﷺ. (4)

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، 1/ 244-245. الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 164 - 167. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، د. يوسف حامد العالم، ط/ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994م، ص 57

(2) العرياض بن سارية السلمية، من أعيان أهل الصفة، سكن حمص، وروى أحاديث، وهو ممن نزل فيه قوله تعالى: {ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم عليه} [التوبة:93]. سير أعلام النبلاء 3/419.

(3) مسند أحمد 4/126، ح 17184. سنن أبي داود 4/200، ح 4607. وهو حديث صحيح انظر البدر المنير، لابن الملحق سراج الدين أبو حفص، 582/9، ط/ دار المحجرة للنشر والتوزيع، الأولى، 1425هـ.

(4) الموافقات للشاطبي، 4/ 4-7. أيضا أصول السرخسي إذ عرف السنة بأنها " ما سنه رسول الله ﷺ والصحابة بعده " 113/1، دار المعرفة، بيروت.

## المبحث الثاني: الإجماع حجة شرعية في كل العصور، ولا يمتنع تحققه في العصر الحديث.

### الإجماع لغة واصطلاحاً:

**الإجماع في اللغة:** يطلق على الإحكام والعزم والتصميم على الشيء، قال تعالى: { فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ } [يونس: 71]، وعن حفصة رضي الله عنها " لا صيام لمن لم يجمع الصيام قبل الفجر"<sup>(1)</sup>، أي لمن لم يعزم عليه، وكذلك يطلق على الاتفاق، يقال أجمع القوم على كذا أي اتفقوا عليه<sup>(2)</sup>، وهذا المعنى يحتاج إلى التصميم أيضاً، والفرق بين المعنيين، أن المعنى الأول يطلق على عزم الواحد، وأما الثاني فلا بد فيه من متعدد.

**وأما في الاصطلاح** فالتعريف المختار عند أكثر أهل الأصول أنه: اتفاق جميع المجتهدين من أمة محمد ﷺ بعد وفاته، في عصر من العصور، على حكم شرعي.<sup>(3)</sup>

ويتبين من التعريف السابق أنه لكي يكون الإجماع قانوناً شرعياً يجب إتباعه، ولا يجوز مخالفته، فلا بد من معرفة جميع المجتهدين في جميع الأقطار في عصر من العصور، ثم لا بد من أن يُبدي كل منهم رأيه صراحة في الحادثة التي يُراد الحكم فيها، سواء كان ذلك بأن أفناه في فتوى أو قضى به في قضاء، ثم لا بد من أن تجتمع كلمتهم على نفس الحكم في هذه الحادثة، وعندئذ يكون الحكم الثابت بهذا الإجماع حكماً شرعياً قطعياً، لا يجوز مخالفته بعد ذلك، ولا يجوز أن يوضع موضع الاجتهاد، ولو في عصر تال للعصر الذي وقع فيه هذا الإجماع، وإليك أهم مسائل الإجماع التي تتعلق ببحثنا:

### المطلب الأول: الأدلة على حجية الإجماع

استدل العلماء على حجية الإجماع بالكتاب والسنة، وإليك بعضها بإيجاز:

(1) مصنف ابن أبي شيبة 2/ 292، 9112. مسند أحمد، 6/ 287، ح 26500، وضعفه الأرنؤوط في أحكامه على المسند. سنن الترمذي 3/ 108، ح 730، وقال الألباني صحيح موقوف. سنن النسائي (المجتبى)، 4/ 197، ح 2336.

(2) لسان العرب 8/ 57. تاج العروس 20/ 464.

(3) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي 1/ 254. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، السبكي، 2/ 135، ط/ عالم الكتب، الأولى. كشف الأسرار، علاء الدين البخاري، 3/ 337. البحر المحيط في أصول الفقه، 3/ 487. شرح التلويح على التوضيح، التفتازاني، 2/ 89. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران، 1/ 278، ط/ مؤسسة الرسالة، الثانية. علم أصول الفقه، د/ عبد الوهاب خلاف، ص 45، ط/ مكتبة الدعوة الإسلامية. الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 179. أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 490. أصول الفقه، د/ محمد زكريا البرديسي، ص 216، ط/ دار الثقافة للنشر والتوزيع.



## أولا الكتاب

قال تعالى: {وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا} (1)

وجه الدلالة:

أن الله تعالى جعل من يتبع غير سبيل المؤمنين قرين من يشاقق الرسول ﷺ في الوعيد والعذاب، إذ لا يُضم مباح إلى حرام في الوعيد، فيكون سبيلهم، وهو ما يتفقون عليه، هو الحق الواجب الإتيان. (2)

ثانيا: السنة:

وردت في السنة أدلة كثيرة قوية تؤكد عصمة اجتماع الأمة على الخطأ منها:  
- عَنْ أَبِي بَصْرَةَ الْعَفَّارِيِّ (3) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ " سَأَلْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ لَا يَجْمَعَ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ فَأَعْطَانِيهَا " (4).

## المطلب الثاني: لا بد من وجود مستند للإجماع:

- لا ينعقد الإجماع إلا عن مستند أو عن دليل شرعي من قرآن أو سنة أو قياس على أحدهما؛ لأن القول في الدين بغير دليل، قول بالهوى، وخطأ قطعاً، وهذا لا يجوز على الأمة؛ لأنها معصومة من الخطأ. (5)

(1) النساء: 115.

(2) روضة الناظر لابن قدامة، ص 131، ط/ جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، الثانية. الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي، 400/1، ط/ دار ابن الجوزي، السعودية، الثانية. أصول السرخسي، 1/ 296. اللمع للشيرازي، 1/ 245، ط/ دار الكتب العلمية، الأولى. وأول من استدلل بهذه الآية هو الإمام الشافعي رحمه الله تعالى إذ قال: " لا يصلية جهنم على خلاف سبيل المؤمنين إلا وهو فرض " أحكام القرآن للشافعي، جمع البيهقي، ص 39-40، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، 1400 هـ.

(3) اسمه حُمَيْل، وقيل جُمَيْل، والأول أصح، صحب النبي ﷺ، ونزل مصر ومات بها، ودفن بالمقطم مقبرة أهل مصر. الإصابة في تمييز الصحابة، 43/7. معجم الصحابة لأبي القاسم عبد الله بن شاهنشاه البغوي، 2/ 165، ط/ مكتبة دار البيان، الكويت، الأولى، 1421 هـ. الطبقات الكبرى لابن سعد، 7/ 500.

(4) مسند أحمد، 6/ 396، ح 27267، قال الشيخ الأرنؤوط: صحيح لغيره. سنن الدارمي، 1/ 42، 54، ط/ دار الكتاب العربي، الأولى. سنن ابن ماجه 2/ 1303، ح 3951. سنن الترمذي 4/ 466، ح 2167. . المستدرک علی الصحیحین للحاکم، 1/ 200، ح 393.

(5) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي 1/ 322. الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 188.

ومما يؤكد ذلك أن النبي ﷺ نفسه لا يقول قولاً ولا يصدر حكماً إلا عن وحي يستند إليه، قال تعالى: { وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ \* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ } [النجم: 3-4]، والأمة أولى بذلك من الرسول ﷺ. (1)

فضلاً عن أن اختلاف الآراء، وتفاوت تحصيل العلماء، يمنع عادة من الاتفاق على شيء، إلا إذا كان هناك سبب يوجب اتفاقهم ويوحد آراءهم، والمستند هو الذي يوحد الآراء. (2)

- وكذلك فإن الإجماع الصحيح المنقول إلينا نقلاً صحيحاً يستحيل أن يخالف النص؛ لنفس السبب السابق؛ وهو أنه يستحيل على الأمة أن تجتمع على ضلالة، ولا شك أن مخالفة النص ضلالة، فلو فرض أنه يوجد نص يخالف إجماعاً صحيحاً، فلا بد أن يكون إما مستند هذا الإجماع نص آخر راجح على النص السابق، أو يكون معارض الإجماع هو الفهم الخاطئ للنص، وليس النص نفسه. (3)

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "... فلا يوجد قط مسألة مجمع عليها، إلا وفيها بيان من الرسول، ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس، ويعلم الإجماع فيستدل به.... استقرأنا موارد الإجماع فوجدناها كلها منصوصة...". (4)

- وفائدة الإجماع مع وجود مستنده أو دليله، أنه يرفع الدليل الظني إلى مستوى الدليل القطعي، فيصير إجماع العلماء قاضياً بقطعية المعنى الذي انتهوا إليه في الدليل. (5) ولا نحتاج إذا ما انعقد الإجماع وضح نقله، إلى البحث عن الدليل الذي بني عليه الإجماع، بل يصبح الإجماع حجة في ذاته. (6)

- ومن هنا يتبين أن حجية الإجماع لا تعني بأي حال من الأحوال أن الأمة مصدر من مصادر التشريع، أو أن لها الحق في أن تنشئ الأحكام ابتداءً كما يمكن أن يحدث في الأنظمة الوضعية؛ فالإجماع

(1) الإحكام في أصول الأحكام للأمامي 323/1. أصول الفقه، د/ محمد زكريا البرديسي، ص 222

(2) أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 559.

(3) ومثاله ما ادعاه الشيعة في أن إجماع المسلمين على خلافة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما يخالف النص في قوله ﷺ لعلي عليه السلام: "أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى" صحيح مسلم 120/7، ح 6371. والنص صحيح، ولكن فهمهم له خطأ. وهذا الحديث لا حجة فيه لمن قال أن الخلافة كانت حقاً لعلي. قال القاضي: "... بل فيه إثبات فضيلة لعلي، ولا تعرض فيه لكونه أفضل من غيره أو مثله، وليس فيه دلالة لاستخلافه بعده، لأن النبي ﷺ إنما قال هذا لعلي حين استخلفه في المدينة في غزوة تبوك، ويؤيد هذا أن هارون المشبه به لم يكن خليفة بعد موسى، بل توفي في حياة موسى. . " شرح النووي على مسلم 174/15.

(4) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 195/19-196.

(5) المشروعية الإسلامية العليا، د. جريشة، ص: 152-153.

(6) تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، د. صوفي أبو طالب، ص: 142.

بدون مستند قول بالرأي في دين الله تعالى، أحداث تشريع جديد بعد الرسول ﷺ، وذلك غير جائز. (1)  
قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " وقد نقل عن طائفة ... أن الإجماع ينسخ به نصوص الكتاب والسنة، وكنا  
نتأول كلام هؤلاء على أن مرادهم أن الإجماع يدل على نص ناسخ، فوجدنا من ذكر عنهم أنهم يجعلون  
الإجماع نفسه ناسخا، فإن كانوا أرادوا ذلك فهذا قول يجوز تبديل المسلمين دينهم بعد نبيهم... " (2)

### المطلب الثالث: التفريق بين الإجماع الذي مستنده الدليل من قرآن أو سنة أو

#### القياس على أحدهما، وبين الإجماع الذي مستنده المصلحة المرسلة

المصلحة المرسلة (3) تصلح أن تكون سندا للإجماع، ولكن يختلف الإجماع الذي يستند إلى المصلحة،  
عن الإجماع الذي يستند إلى القرآن، أو السنة، أو القياس على أحدهما، في أن انعقاد الإجماع الأخير يصيره  
ملزما لكل الأجيال والعصور التالية، بينما الإجماع الذي يستند إلى المصلحة ليس دليلا مستمرا، بل هو  
حجة ما دام يحصل المصلحة، وينقطع بانقطاع المصلحة وتجاوز مخالفته وعدم الرجوع إليه (4).

#### بعض أمثلة الإجماع المستند إلى مصلحة مرسلة

- أجمع الصحابة على جمع القرآن في مصحف واحد، ولا سند لهذا الإجماع إلا المصلحة، وقد اعترض  
أبو بكر ﷺ على ذلك في بداية الأمر، وقال كيف نفعل شيئا لم يفعله الرسول ﷺ، وهذه المصلحة مستمرة  
ودائمة، ومن ثم يظل حكم الإجماع دائما ومستمرا.

- وأما إذا كانت المصلحة وقتية أي متغيرة ومتجددة، فإن حكم الإجماع يكون بدوه وقتيا أي يتغير  
بتغير المصلحة دون حاجة إلى إجماع جديد ينسخ الإجماع السابق، وعلى سبيل المثال منع الأئمة الأربعة من  
شهادة الزوج لزوجته وبالعكس، ومن شهادة الأصول والفروع لبعضهم البعض، لمصلحة هي الحفاظ على  
حقوق الناس من الضياع، لما تغيرت أحوال الناس، وكان ذلك مجمعا على جوازه بين الصحابة.

(1) أصول الفقه، محمد زكريا البرديسي، هامش ص: 222. تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، د. صوفي أبو طالب، ص: 142.

(2) مجموع الفتاوى 94/33.

(3) المصلحة المرسلة: هي مصالح لم ينص الشارع - سبحانه - على إلغائها ولا على اعتبارها. البحر المحيط للزركشي، 4 / 194، ط/ دار الكتب العلمية، الأولى، 1421 هـ

(4) بحوث في أصول الفقه، د. عبد الفتاح الشيخ، ص: 293. أصول الفقه للشيخ زكريا البرديسي، ص: 225. الوجيز في أصول الفقه للزحيلي، ص: 49. تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، د. صوفي أبو طالب، ص: 143

- وأجاز بعض الفقهاء التسعير؛ لأنه يحقق مصلحة الناس في عدم ضياع أموالهم، على الرغم من أن ذلك معارض بإجماع الصحابة على ترك التسعير<sup>(1)</sup>

### المطلب الرابع: هل يعد الإجماع في الأحكام الدستورية ملزماً للعصور التالية؟

ذهب بعض أهل العلم إلى أن الإجماع بصدد الأحكام الدستورية في عصر ما ليس ملزماً لأي عصر من العصور اللاحقة، واستند في دعواه إلى ما يأتي:

- أن الصحابة أنفسهم لم يلتزموا في شأن من الشؤون الدستورية وهو البيعة للخليفة بإجماع سابق، ونقضوه بإجماع لاحق، إذ أجمع الصحابة في كل مرة على طريقة مختلفة من طرق انعقاد البيعة.

- وأنا إذا قلنا أن هذا الإجماع الذي يتعرض للتفصيلات والجزئيات مثل طريقة البيعة للخليفة يُعد تشريعاً عاماً أي صالحاً لكل زمان ومكان، فإن ذلك يؤدي إلى الحرج، وهو مخالف لروح الآيات القرآنية بصدد الأحكام الدستورية<sup>(2)</sup>.

- أنه ليكون ثمة إجماع... يجب أن يكون ثمة اتفاق بين جميع المجتهدين في الأمة الإسلامية، ومحققو العلماء يؤكدون استحالة الإجماع ونقله ليس فحسب بعد القرون الثلاثة الأولى بل من بعد منتصف القرن الأول الهجري<sup>(3)</sup>. . . . ، فلا مكان للإجماع بين مصادر الأحكام الدستورية في الشريعة الإسلامية في عصرنا، وإذا صح أن الإجماع هو الأساس الذي بُنيت عليه نظريات أهل السنة في الخلافة، تبين لنا مدى النتائج الخطيرة التي تترتب على الأخذ بهذا الرأي في عالم الأحكام الشرعية الدستورية<sup>(4)</sup>.

#### وَيُنَاقِشُ الْقَوْلَ السَّابِقَ بِمَا يَأْتِي:

- لم يجمع الصحابة على أي طريقة من طرق البيعة للخليفة أساساً، والقول أن أي إجماع بصدد الأحكام الدستورية في عصر سابق غير ملزم في أي عصر لاحق عموماً، وذلك وفي كل الإجماعات سواء كان مستنداً للقرآن أو السنة أو المصلحة، قول يخالف الصواب؛ لأنه مستند تلك الإجماعات التي ذكرها عن الصحابة - على فرض كونها إجماعات - كان المصلحة المرسلة، وليس الدليل من القرآن أو السنة أو

(1) لاحظ هذه الأمثلة في أصول الفقه للشيخ زكريا البرديسي، ص: 225. الوجيز في أصول الفقه للزحيلي، ص: 49 -

50. بحوث في أصول الفقه، د. عبد الفتاح الشيخ، ص: 292-293. تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، د. صوفي أبو طالب، ص: 144

(2) انظر مبادئ نظام الحكم في الإسلام، د. عبد الحميد متولي، ص: 60 - 62.

(3) مبادئ نظام الحكم في الإسلام، د. متولي، ص: 52

(4) مبادئ نظام الحكم في الإسلام، د. متولي، ص: 64

القياس على أحدهما، فيجوز مخالفته وينقطع بانقطاع المصلحة، بخلاف أي إجماع يكون مستنده القرآن أو السنة فهو ملزم لكل العصور والأجيال التالية.

- وكذلك لم يصب صاحب الرأي السابق في الخلط بين حجية الإجماع ووقوعه فعلا في عصر الصحابة، وبين صعوبة انعقاده في العصور اللاحقة لعصر الصحابة حتى عصرنا الحاضر، فقد أجمع الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ على ضرورة الخلافة<sup>(1)</sup>، وهو إجماع مستند إلى الكتاب والسنة<sup>(2)</sup>، وهذا الإجماع دليل قاطع على وجوب الخلافة أو الإمامة أو الحكومة الإسلامية في النظام الإسلامي.

### المطلب الخامس: التفريق بين حجية الإجماع وإمكانية وقوعه

- يتبين من النصوص السابقة أن الإجماع حجة ماضية في جميع العصور، وهو مصدر للأحكام الشرعية سواء كانت دستورية أو غير دستورية؛ لأن أدلة حجية الإجماع عامة مطلقة، ولا يجوز تقييد أو تخصيص هذه الأدلة دون دليل شرعي معتبر، وهذا يعني أن الله تعالى عصم الأمة من أن تجتمع على الخطأ والضلالة، ويعني كذلك وجوب إتباع الجماعة، وتحريم مفارقتها أو مخالفتها، وهذا مطلقا في كل عصر، هذا من ناحية حجية الإجماع.

---

(1) نهاية الإقدام للشهرستاني، ص: 267، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1425هـ.

(2) قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ . . . [ النساء: 59]، ويرى الفقهاء أن طاعة أولي الأمر الواردة في الآية الكريمة لم تقصد لذاتها، ولا مجرد إظهار الخضوع والولاء لأولي الأمر، وإنما استهدف الله تعالى من ورائها تحقيق مصالح عامة للأمة الإسلامية، بإقامة العدل بين الناس، ودفع الظلم عنهم. . . ولذلك فالأمر الوارد في الآية الكريمة بطاعة ولي الأمر يعد تنبيها من الله تعالى على طلب الولاية العامة والإمارة التي هي السبيل إلى تحقيق المقاصد الأساسية للدولة الإسلامية. انظر نظرية الدولة في الفقه السياسي الإسلامي، د. فؤاد النادي، ص: 247.

وأما الأحاديث فكثيرة ومنها: قوله ﷺ: "كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ الْإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ. . ." صحيح البخاري 304/1، ح 853. وقوله ﷺ: "مَنْ خَلَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةِ لِقَى اللَّهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا حُجَّةَ لَهُ وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً" صحيح مسلم، 22/6، ح 4899. وقوله ﷺ: "السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ." صحيح البخاري 2612/6، ح 6725. والأحاديث السابقة، وإن كانت لم تنص صراحة على وجوب نصب الإمام إلا أن ما اشتملت عليه من أمر ونهي وتحذير يؤكد أن نصب الإمام مأمور به شرعا، وهذا الوجوب على سبيل الحتم والإلزام. انظر نظرية الدولة في الفقه السياسي الإسلامي، د. فؤاد النادي، ص 253. وقال ابن حزم: "اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة، وأن الأمة واجب عليها الإنقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله ﷺ حاشا النجداث من الخوارج. . ." الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، 72/4، ط/ مكتبة الخانجي، القاهرة. وقال الأشعري قال الناس كلهم بوجوب الإمامة إلا الأصم، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، ص: 460، ط/ دار إحياء التراث العربي، الثالثة.

- وأما إمكانية تحقق أو وقوع الإجماع فأمر مختلف، إذ لا بد من التفريق بين حجية الإجماع الثابتة في كل عصر، وبين حصوله وإمكانية وقوعه في العصور المختلفة.

### إمكانية انعقاد الإجماع ووقوعه<sup>(1)</sup>

قال النظام من المعتزلة<sup>(2)</sup> (231هـ) وبعض الشيعة أن الإجماع لا يمكن انعقاده للأسباب التالية:

- أن معرفة المجتهدين متعذرة أو مستحيلة، إذ لا يوجد ضابط يُعرف به إذا كان الشخص بلغ مرتبة الاجتهاد أو لم يبلغها، وإذا أقر أهل بلد بأن فلانا مجتهد، قد يُنازع في أهليته للاجتهاد أهل بلدان آخرين.

- ولو فرض أن أشخاص المجتهدين في العالم الإسلامي وقت حدوث الواقعة معروفون دون منازعة لهم في أهليتهم للاجتهاد، فمن العسير جدا جمعهم، وعرض المسألة عليهم والوقوف على آرائهم؛ لتفرقهم في البلاد والقارات المختلفة، وحتى إذا عُرضت المسألة عليهم، وهم في أماكنهم، فمن الصعب إبلاغ هذه المسألة لكل واحد، ومعرفة رأيه على وجه موثوق، والتيقن من بقائه على رأيه إلى وقت أخذ جميع الآراء.

- وإذا فرضنا إمكانية ما سبق، فإن مستند هذا الإجماع إما أن يكون عن دليل قطعي أو ظني، فإن كان عن دليل قطعي، فمن المستحيل أن يخفى على المسلمين دليل شرعي قطعي، فالناس يعرفونه عادة ولا يحتاجوا معه إلى المجتهدين وإجماعهم، وإن كان عن دليل ظني، فيستحيل أن يصدر عن الدليل الظني إجماع؛ لاختلاف المجتهدين في أفكارهم، وطرقهم في الاستنباط.

### وأجيب على المانعين بما يأتي:

- أن جميع أدلة المانعين تسقط أمام الواقع؛ إذ أن هذا تشكيك في أمر وقع فعلا<sup>(3)</sup>، فانعقاد الإجماع فيما مضى دليل قاطع بلا شك على إمكان وقوعه في حد ذاته.<sup>(1)</sup>

(1) أصول الفقه، د/ محمد الحضري، ص 284. أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 568 وما بعدها.

(2) إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري، أبو إسحاق النظام: من أئمة المعتزلة، بحر في علوم الفلسفة، وانفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت (النظامية) نسبة إليه، منها أن الله تعالى لا يقدر على الظلم ولا الشر، ولو كان قادرا، لكننا لا نؤمن وقع ذلك، وقد ألقت كتب خاصة للرد على النظام وفيها تكفير له وتضليل. سير أعلام النبلاء، 541/10. الأعلام للزركلي 43/1.

(3) راجع إن شئت كتاب الإجماع لابن المنذر وكذلك كتاب الإجماع لابن حزم حيث نقل ما أجمع عليه أهل العلم في مختلف الأبواب مثل الطهارة والصلاة والجنائز والزكاة والصيام والاعتكاف والحج والأقضية والدعوى والشهادات والتفليس والحجر والغصب والمزارعة والمساقاة والرهن والإكراه والوديعة والوكالة والحوالة والكفالة والنكاح والإيلاء والطلاق والخلع والرجعة والبيع والشركة وإحياء الموات والهبة والفرائض (ذكر 110 إجماعا في كتاب الفرائض) والوصايا والجهاد والإمامة والحدود والدماء والديات والصيد والضحايا والذبائح والعقيقة والسبق والرمي، والأيمان والندور.

- وأما ما احتجوا به بسبب مستند الإجماع، فليس بحجة؛ لأن الإجماع بمقتضى دليل قطعي يزيده قوة، ويغني عن البحث عن دليله، وإن كان مستند الإجماع ظنيا كخبر الآحاد، فيمكن الإجماع عليه إذا كان واضح الدلالة والمعنى، وعندئذ يرتفع الدليل الظني بالإجماع إلى مرتبة القطعية.

- وأما ما احتجوا به من عدم إمكانية معرفة من استكمل شروط الاجتهاد، فضلا عن إمكانية جمعهم وعرض المسائل عليهم، أو إمكانية العلم به، فالواقع أنا أميل إلى أنه يصعب الجزم بالعلم بالإجماع من بعد عصر الصحابة؛ ولذلك فأرى أننا ينبغي أن نحدد ثلاثة عصور متميزة، الأول: عصر صحابة الرسول ﷺ، والثاني: عصر ما بعدهم حتى عصرنا، والثالث: عصرنا وما يتميز به من قفزة تكنولوجية هائلة.

### 1- عصر الصحابة

ففي هذا العصر وخصوصا حتى وفاة عمر بن الخطاب ﷺ، كان المسلمون أمرهم جميع، وفقهاؤهم معروفون بأعيانهم، ويسهل الوصول إليهم ومعرفة آرائهم، مما يسهل معه انعقاد الإجماع، وهو ما وقع فعلا وسبق نقل بعضه.

- وإجماع الصحابة، ولو كان إجماعا سكوتيا، فإنه ينبغي أن ينزل منزلة الإجماع الصريح<sup>(2)</sup>؛ وذلك لقلتهم ومعرفة أشخاصهم، ولسهولة وصول الآراء المختلفة لهم لتركزهم في المدينة، ولما هو معروف عنهم

---

<sup>(1)</sup> أما الإجماع في المسائل الاجتهادية البحتة، فلا يمكن ادعاء الإجماع عليه بسهولة، لاسيما بعد عصر الصحابة، وكل ما يمكن قوله: هو أنه لا يعلم فيه خلاف، ومن هنا تفهم عبارة الإمام أحمد التي رواها ابنه عبد الله: " سمعت أبي يقول: ما يدعي فيه الرجل الإجماع فهو كذب، من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس اختلفوا، ما يدره، ولم ينته إليه؟ فليقل: لا نعلم الناس اختلفوا " فهو رحمه الله تعالى لا يمنع وقوع الإجماع، لأنه قد أطلق القول بصحة الإجماع في رواية عبد الله وأبي الحارث، وادعى الإجماع في رواية الحسن ابن ثواب فقال: أذهب في التكبير من غداة يوم عرفة إلى آخر أيام التشريق فليل له إلى أي شيء تذهب، فقال بالإجماع عمر وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس. وكذلك ما أخرج البيهقي عنه قال أجمع الناس على أن هذه الآية في الصلاة يعني {وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا} [الأعراف: 204].

ولكنه قال ذلك من باب الورع لجواز أن يكون هناك خلاف لم يبلغه، أو أنه قال ذلك في حق من ليس له معرفة بخلاف السلف، ويؤيده بقية كلامه السابق، إذ قال: " فليقل: لا نعلم الناس اختلفوا، هذه دعوى بشر المريسي والأصم. " وهذا الذي أنكره الإمام أحمد وهو معارضة النصوص بالإجماع المجهول وفتح باب دعواه وصار من لم يعرف الخلاف من المقلدين إذا احتج عليه بالقرآن والسنة قال هذا خلاف الإجماع. . . . فهو أراد غير إجماع الصحابة، أما إجماع الصحابة فحجة معلوم تصوره. المسودة، آل ابن تيمية ص 283، ط/ المدني، القاهرة. إيقاظ همم أولي الأبصار للإقتداء بسيد المهاجرين والأنصار، صالح بن محمد بن نوح العامري، ص 159-160، ط/ دار المعرفة - بيروت - 1398.

<sup>(2)</sup> ذهب بعض العلماء إلى أن الإجماع لم ينعقد في أي عصر من العصور، ولو حتى في عصر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وأن ما وقع إنما كان اتفاقا من الحاضرين، وهو في الحقيقة حكم صادر عن شورى الجماعة لا عن رأي الفرد؛ وذلك لأن الذين كان يجمعهم أبو بكر وعمر وقت عرض المسألة، ما كانوا جميع مجتهدي المسلمين، وما ورد أن أحدا منهم أجل

رضي الله عنهم أجمعين من مبادرتهم إلى قول الحق، وعدم خشيتهم في الله لومة لائم، ولذلك فإن اشتهار رأي ما في زمن الصحابة، وعدم إنكارهم، يعني موافقتهم على هذا الرأي.

## 2- بعد عصر الصحابة

يصعب تصور انعقاد الإجماع بعد عصر الصحابة رضي الله عنهم؛ لتفرق الفقهاء في البلاد المختلفة؛ ولكثرة عددهم؛ واختلاف منازعهم؛ فضلا عن استقلال كل فرد من المجتهدين باجتهاده في بلده، وعدم صدوره مطلقا عن الجماعة،<sup>(1)</sup> وأقصى ما يمكن أن يقال هو أنه وجدت أحكاما اجتهادية في بعض المسائل اشتهرت، ولم يعرف لها مخالف، وهو ليس إجماعا صريحا؛ لعدم الجزم بانتفاء المخالف.

## 3- إمكانية انعقاد الإجماع في عصرنا

- أرى أنه لا يوجد ما يمنع من العلم بتحقيق الإجماع بشروطه التي نص عليها الفقهاء أو العلم بعدم تحققه في عصرنا الحديث؛ نظرا للتقدم التكنولوجي الهائل، وإمكانية تواصل المجتهدين من كل أرجاء المعمورة في نفس اللحظة، وإمكانية حصر من استكمل شروط الإجماع بأكثر من طريق مقبول، وهناك الكثير من الوقائع والمسائل الجديدة التي ينبغي عرضها على المجتهدين لمعرفة آرائهم فيها، ومما لا شك فيه أن الإجماع مصدر مهم من مصادر التشريع الإسلامي، وأنه إذا اتفقت آراء المجتهدين على حكم ما، وجب العمل بموجبه على جميع المسلمين، وصار قانونا واجب النفاذ.

## المطلب السادس: أهل الإجماع

يشترط توافر الشروط التالية في أهل الإجماع:

الشرط الأول: أن يكونوا من العلماء المجتهدين

والمجتهد: هو من قامت به ملكة استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وقد يسمى بالفقيه، كما يسمى البعض المجتهدين أهل الحل والعقد أو أهل الرأي والاجتهاد أو علماء الأمة<sup>(2)</sup>.

- ويكفي في ذلك الاجتهاد الجزئي<sup>(1)</sup>، لأن اشتراط الاجتهاد الكلي يؤدي إلى تعذر الإجماع؛ لكون المجتهد المطلق نادر الوجود.

---

الفصل في خصومة حتى يقف على رأي جميع مجتهدي الصحابة. علم أصول الفقه، د/ عبد الوهاب خلاف، ص 50. وكذلك أصول الفقه، د/ محمد الخضري، ص 285.

والواقع أن التشريع السابق، خصوصا في عصر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، إذا اقتزن بعدم وجود إنكار من أحد من الصحابة، ليس فقط حكما صادرا عن شورى الجماعة، وإنما يعد إجماعا سكوتيا.

(1) لاحظ بحوث في أصول الفقه، د. عبد الفتاح الشيخ، ص: 123.

(2) الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 180.



- وليس للإجماع طائفة محصورة من أهل العلم، إذ المعتبر في كل مسألة، أهل العلم بما دون غيرهم<sup>(2)</sup>، فإذا كانت المسألة فقهية، كان أهل الفقه هم أهل الإجماع، وإذا كانت المسألة في علم الحديث، كان المحدثون هم أهل الإجماع، وهكذا

الشرط الثاني: اتفقوا أن يكونوا مسلمين؛ لأن الأدلة التي دلت على حجية الإجماع أفادت أن المجمعين يجب أن يكونوا من الأمة الإسلامية، واختلفوا في المجتهد الفاسق، والذي أراه أنه لا يعتبر في الإجماع وفاق المجتهد الفاسق، سواء كان فسقه من جهة الاعتقاد أو الأفعال، فالاعتقاد كالرفض والاعتزال ونحوهما، والأفعال كالزنا والسرقه وشرب الخمر ونحو ذلك<sup>(3)</sup>، لأن الدليل الدال على حجية الإجماع يتضمن العدالة؛ إذ الحجية لإجماع الأمة إنما هي للتكريم لهم، ومن ليس يعدل ليس من أهل التكريم؛ ولوجوب التوقف في إخباره بأن رأيه كذا، قال تعالى: { إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا } [ الحجرات: 6 ]<sup>(4)</sup>، ولأنه لا يقبل قوله، ولا يُقلد في فتوى.<sup>(5)</sup>

الشرط الثالث: أن يكون الإجماع من جميع المجتهدين، فإذا خالف واحد أو اثنين فإن قول الباقي لا يعتبر إجماعاً؛ لأنه ما دام قد وجد اختلاف، يكون احتمال الصواب في جانب والخطأ في جانب، فلا يكون اتفاق الأكثر حجة شرعية قطعية ملزمة،<sup>(6)</sup>

بينما ذهب البعض إلى أن الإجماع ينعقد مع مخالفة الواحد والاثنين، وذهب البعض إلى أنه ليس إجماعاً ولكنه حجة<sup>(1)</sup>، إذا ندر مخالفهم؛ لأنه يدل ظاهراً على وجود دليل راجح أو قاطع استندوا إليه؛

---

(1) المجتهد المطلق: هو الذي بلغ رتبة الاجتهاد بحيث يمكنه النظر في جميع المسائل، وأما المجتهد الجزئي: فهو الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد في جميع المسائل، وإنما بلغ هذه الرتبة في مسألة معينة أو باب معين أو فن معين.

قال ابن القيم: " الاجتهاد حالة تقبل التجزؤ والانقسام، فيكون الرجل مجتهداً في نوع من العلم مقلداً في غيره أو في باب من أبوابه.. . فهذا ليس له الفتوى فيما لم يجتهد فيه، ولا تكون معرفته بما اجتهد فيه مسوغاً له الإفتاء بما لا يعلم في غيره وهل له أن يفتي في النوع الذي اجتهد فيه: فيه ثلاثة أوجه أصحها الجواز بل هو الصواب المقطوع به، والثاني المنع، والثالث الجواز في الفرائض دون غيرها، فحجة الجواز أنه قد عرف الحق بدليله وقد بذل جهده في معرفة الصواب فحكمه في ذلك حكم المجتهد المطلق في سائر الأنواع، وحجة المنع تعلق أبواب الشرع وأحكامه بعضها ببعض، فالجهل ببعضها مظنة للتقصير في الباب والنوع الذي قد عرفه.. " إعلام الموقعين 216/4.

(2) قال ابن قدامة: " ومن يعرف من العلم ما لا أثر له في معرفة الحكم - كأهل الكلام واللغة والنحو ودقائق الحساب - فهو العامي لا يعتد بخلافه.. " روضة الناظر ص 136.

(3) شرح الكوكب المنير، 227/2.

(4) تيسير التحرير، محمد أمين، 238/3.

(5) وقد رُجح هذا القول في: التقرير والتحبير 127/3. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البيدوي، 352/3.

(6) علم أصول الفقه، د/ عبد الوهاب خلاف، ص 46. الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 180.

ولأنه لو كان دليل المخالف راجحا، والكثيرون لم يطلعوا عليه، أو اطلعوا عليه وخالفوه غلطا أو عمدا، كان في غاية البعد، ولو لم يكن متعذرا، ولذلك لم يكن قولهم قطعيا<sup>(2)</sup>، وهو ما أميل إليه.

الشرط الرابع: أن تتفق كلمة المجتهدين الأحياء، ولا يشترط أن يمضي على اتفاقهم زمن معين أو أن ينقرض عصر المجمعين<sup>(3)</sup>، أي لا يشترط موت المجتهدين الذين حصل بهم الإجماع، وكذلك لا اعتبار لرأي من مات من المجتهدين قبل انعقاد الإجماع، وكذلك لا اعتبار لرأي من بلغ درجة الاجتهاد بعد انعقاد الإجماع، وذلك لأن الأدلة على حجية الإجماع لا توجب انقراض العصر، وإنما تشترط اتفاقهم فقط، ومتى حدث الاتفاق، لزم إتباعه، ولم يعد قابلا للنقض برجوع البعض عن رأيه، أو ببلوغ شخص ما درجة الاجتهاد وله رأي آخر.<sup>(4)</sup>

---

(1) قال ابن بدران: "الحق أن اتفاق الأكثر حجة يجب العمل به على أهله لكنه ليس في رتبة الإجماع بل هو في رتبة القياس وخبر الواحد" المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران ص 281.

(2) أصول الفقه، د/ محمد الحضري، ص 271.

(3) أصول السرخسي، ص 315. غاية الوصول في شرح لب الأصول، 103. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران، 281.

(4) الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 181.

## المبحث الثالث: قول الصحابي

تعريف الصحابي:

- 1- عند جمهور الأصوليين: هو من طالت صحبته للنبي ﷺ متبعا له مدة، يثبت معها إطلاق كلمة الصحاب عرفا عليه، بلا تحديد لمقدارها بمقدار مخصوص<sup>(1)</sup>.
- 2- عند جمهور المحدثين وبعض الأصوليين من لقي النبي ﷺ مسلما ومات على إسلامه سواء طالت صحبته أو لم تطل، وسواء روى عنه أم لا<sup>(2)</sup>.

### مذهب الصحابي كمصدر للأحكام الدستورية

يرى البعض أن مذهب الصحابي ليس في الواقع إلا " مجرد اجتهاد " من الصحابي، ولا يجوز أن يُعد أساسا في عداد المصادر أو الأدلة في باب التشريع عموما، ومن باب أولى بالطبع لا حجية فيه في ميدان الأحكام الدستورية<sup>(3)</sup>.

وهذا القول - في الواقع - فيه إهدار كبير، ليس لمذهب الصحابي فقط، بل لسنة الرسول ﷺ؛ لأن من المتفق عليه بين جمهور الفقهاء أن مذهب الصحابي يعد من السنة في بعض المسائل، مثل قوله في المسائل التي لا يمكن أن تدرك بالرأي أو الاجتهاد، وكذلك قوله مع سكوت بقية الصحابة حجة، وهو الإجماع السكوتي، واختلفوا فقط في مذهب الصحابي في المسائل الاجتهادية عندما لا يخالفه أحد من الصحابة، والراجح أنه حجة.

وعموما فإن مذهب الصحابي مصدر من مصادر التشريع سواء في ميدان الأحكام الدستورية أو في غيرها، وقد استنبط العلماء العديد من الأحكام الدستورية الهامة من خلال سنة الخلفاء الراشدين<sup>(4)</sup>، مثل ضرورة الخلافة أو الإمامة، وضرورة تحقق رضا المسلمين في بيعتهم للخليفة، وغير ذلك الكثير مما يظهر بين ثنايا البحث، وإليك تفصيل الإجمال السابق:

ينقسم قول الصحابي بحسب الاستدلال به إلى أربعة أقسام:

(1) التقرير والتحبير، ابن أمير الحاج، 347/2.

(2) إرشاد الفحول للشوكاني 188/1، ط/ دار الكتاب العربي، مصر، الأولى. وعلل البعض أنه ينطبق اسم صحابي على كل من يرى النبي ﷺ مسلما؛ أن رؤية الصالحين لها أثر عظيم فكيف روية سيد الصالحين، فإذا رآه مسلم ولو لحظة انطبع قلبه على الاستقامة؛ لأنه بإسلامه متهيئ للقبول فإذا قابل ذلك النور العظيم أشرق عليه وظهر أثره في قلبه وعلى جوارحه. " الإبهاج للسبكي 15/1.

(3) مبادئ نظام الحكم في الإسلام، د. عبد الحميد متولي، ص: 142.

(4) في هذا الاتجاه: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، د. عبد الحكيم العيلي، ص: 600.

ثلاثة منها اتفق جمهور الفقهاء على الأخذ عن الصحابة، واختلفوا في القسم الرابع، وبيان ذلك كما يلي:

أولاً: يرى جمهور العلماء أن قول الصحابي فيما لا يدرك بالرأي والاجتهاد حجة؛ لأنه محمول على السماع من النبي ﷺ فيكون من قبيل السنة، والسنة مصدر للتشريع.<sup>(1)</sup>

ثانياً: وكذلك ذهب الجمهور إلى أن قول الصحابي الذي لا يعرف له مخالف من الصحابة حجة؛ لأن عدم المخالفة من الصحابة مع قوة وازعهم الديني، وعدم خشيتهم في الله لومة لائم، دليل على إقرارهم لهذا القول وإجماعهم عليه، ويكون من قبيل الإجماع السكوتي.

ثالثاً: ولا خلاف كذلك في أن قول الصحابي لا يعتبر حجة ملزمة على صحابي مثله، وقد كان الصحابة يختلفون فيما بينهم، ولم يلزم أحدهم الآخر بما ذهب إليه.

رابعاً: بينما الخلاف حول قول الصحابي الصادر عن رأي واجتهاد بالنسبة لمن بعده، ولم يخالفه أحد من الصحابة، ولم يشتهر بينهم أو لم يعلم هل اشتهر أو لا، هل يعتبر حجة شرعية أو لا؟ وانحصر خلاف الفقهاء في هذه المسألة على رأيين:

1- ذهب عامة المتكلمين والشافعي في الجديد إلى أنه ليس حجة<sup>(2)</sup>، واستدلوا على ذلك بالكتاب والمعقول:

أولاً: الكتاب

قال تعالى: { فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ } [الحشر: 2]

وجه الدلالة: أن الله تعالى أمر أولي الأبصار بالاعتبار يعني بالاجتهاد وهو البحث عن الدليل، والاجتهاد ينافي التقليد، وهو الأخذ بقول غيره من غير دليل، فلو كان يجب إتباع مذهب الصحابي لوجب

<sup>(1)</sup> وضرب الحنفية مثالا على ذلك بما رواه عبد الله بن مسعود أنه قال: " إن أقل الحيض ثلاثة أيام "، بينما ذهب البعض إلى أن الحجة هي فيما ثبت عن الرسول ﷺ، والصحابي ليس محجورا عليه أن يستنبط أو يقيس، فلعله قال ما قال عن استنباط أو اجتهاد، وتعيين الأشياء التي لا مجال للرأي فيها عسر ضبطه، ومثال الحيض السابق الذي قالوا أنه مما لا مجال للرأي فيه، يمكن للفقهاء أن يفتي فيه بالمشاهدات وسؤال ذوات الشأن. أصول الفقه، د/ محمد الخضري، ص 358.

<sup>(2)</sup> الإحكام في أصول الأحكام للآمدي 160/4. اللمع في أصول الفقه للشيرازي ص 51. إرشاد الفحول للشوكاني 188/2. ورجح هذا الرأي من المعاصرين: أصول الفقه، د/ محمد الخضري، ص 358. أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 854-855. الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 262. وجدري بالقول أن الإمام ابن القيم حقق أن الشافعي يرى أن قول الصحابة حجة سواء في القديم أو الجديد، انظر إعلام الموقعين 120/4 وما بعدها

تقديمه على القياس؛ لأنه معتمد على النقل والسماع، والنقل مقدم على القياس، بينما القياس مقدم عند العلماء في الاستدلال على مذهب الصحابي كما هو معروف.  
المعقول:

- الصحابي من أهل الاجتهاد، والمجتهد يجوز الخطأ والسهو عليه، ولذلك لا يجب على التابعي المجتهد ولا من بعده العمل بمذهبه.

قال الشوكاني: " فمن قال أنها تقوم الحجة في دين الله بغير كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، وما يرجع إليهما، فقد قال في دين الله بما لم يثبت. . . ، ولا شك أن مقام الصحبة مقام عظيم، ولكن ذلك في الفضيلة. . . ، ولا تلازم بين هذا وبين جعل كل واحد منهم بمنزلة الرسول ﷺ في حجية قوله. . . " (1)

2- ذهب الجمهور (أبو حنيفة<sup>(2)</sup> ومالك<sup>(3)</sup> والشافعي<sup>(4)</sup> وأحمد<sup>(5)</sup>) إلى أنه حجة شرعية<sup>(6)</sup>، وعلى المجتهد أن يأخذ بقول الصحابي إذا لم يجد الحكم في الكتاب ولا في السنة ولا في الإجماع، وعليه كذلك أن لا يخرج عن أقوالهم إذا اختلفوا، واستدلوا على ذلك بالقرآن والسنة والمعقول:

(1) إرشاد الفحول للشوكاني 188/2.

(2) قال أبو حنيفة: " إن لم أجد في كتاب الله، ولا سنة رسوله ﷺ، أخذت بقول أصحابه، آخذ بقول من شئت منهم، وأدع من شئت، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم. . . " أبو حنيفة لأبي زهرة ص 344. وفصل الحنفية في هذا الأمر، فاتفقوا على أن قول الصحابي مما لا يدرك بالرأي والاجتهاد فهو حجة؛ لأنه يحمل على أنه سمعه من الرسول ﷺ، واختلفوا في ما لا يدرك بالرأي، فقليل أنه حجة يترك به القياس؛ لأن احتمال السماع من الرسول ﷺ أرجح، وهو رأي أبي سعيد البردعي والسرخسي وغيرهما، وقيل، ليس حجة؛ لأن احتمال السماع ليس راجحاً؛ والصحابة كانوا يجتهدون، والاجتهاد عرضة للخطأ، ولو كان عند نقل لصرح به، وهو قول الكرخي. أصول السرخسي 105/2 - 110.

(3) الموافقات للشاطبي 80/4. مالك لأبي زهرة ص 332.

(4) سئل الشافعي: أفرأيت إذا قال الواحد منهم القول لا يحفظ عن غيره منهم فيه له موافقة ولا خلافاً، أتجد لك حجة يتابعه في كتاب أو سنة أو أمر أجمع الناس عليه فيكون من الأسباب التي قلت بما خيرا... ؟ قلت: . . . (نصير إلى) إتباع قول واحد (صحابي) إذا لم أجد كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً ولا شيئاً في معناه يحكم له بحكمه أو وجد معه قياس، وقل ما يوجد من قول الواحد منهم لا يخالفه غيره: الرسالة للشافعي ص 596 - 597.

(5) المدخل إلى مذهب أحمد لابن بدران ص 290. إعلام الموقعين 120/4. ابن حنبل لأبي زهرة، ص 293-294.

(6) تيسير التحرير 132/3. أصول السرخسي 108/2. الموافقات للشاطبي 74/4. مالك لأبي زهرة ص 335. روضة الناظر ص 165. المدخل إلى مذهب أحمد لابن بدران ص 290. شرح الكوكب المنير 422/4. المسودة: ص 299. مذكرة أصول الفقه للشنقيطي ص 198. أصول الفقه، د/ محمد زكريا البرديسي، ص 352.

## أولا القرآن الكريم

1- قال تعالى: { وَالسَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ } [التوبة:100]  
وجه الدلالة أن الله تعالى أثنى على من اتبعهم، فإذا قالوا قولاً فاتبعهم متبع عليه قبل أن يعرف صحته، فهو متبع لهم، فيجب أن يكون محموداً على ذلك وأن يستحق الرضوان، ولا يتوقف ذلك على وصف آخر كإتباع المجتهدين المقيد بإتباع الدليل، فدل على أن إتباعهم إتباع للدليل.

2- قال تعالى: { كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ } [آل عمران:110]

ووجه الدلالة: شهد الله تعالى لهم أنهم يأمرون بكل معروف وينهون عن كل منكر، فلو وقعت حادثة في زمانهم، ولم يُفت فيها إلا من أخطأ منهم، لم يكن أحد منهم قد أمر فيها بمعروف ولا نهى فيها عن منكر، وإذا كان هذا باطلاً، عُلم أنه يمتنع أن يقول منهم أحد قولاً خطأً، ولا يخالفه فيه غيره من الصحابة، وذلك يقتضي أن قوله حجة.

### ثانياً السنة النبوية الشريفة

عن عمران بن حصين<sup>(1)</sup> قال ﷺ: " خَيْرُكُمْ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ. " (2)  
وجه الدلالة: أخبر النبي ﷺ أن خير القرون قرنه مطلقاً، وذلك يقتضي تقديمهم في كل باب من أبواب الخير، ولو جاز أن يخطئ الصحابي في حكم، ولا يفت سائرهم بالصواب، وإنما يظفر بالصواب من جاء بعدهم، لزم أن يكون ذلك القرن خيراً من قرنهم من ذلك الوجه، ومن يقول أن قول الصحابي ليس بحجة، يجوز عنده أن يكون من بعدهم أصاب في كل مسألة قال فيها الصحابي قولاً، ولم يخالفه صحابي آخر، وفات هذا الصواب الصحابة، ومعلوم أن هذا يأتي في مسائل كثيرة جداً، فكيف يكونون خيراً ممن بعدهم، وقد امتازت القرون التي بعدهم بالصواب في مسائل كثيرة مما أخطأوا فيها.

---

قال شيخ الإسلام " وان قال بعضهم (الصحابة) قولاً ولم يقل بعضهم بخلافه ولم ينتشر، فهذا فيه نزاع، وجمهور العلماء يحتجون به كأبي حنيفة ومالك وأحمد في المشهور عنه والشافعي في أحد قوليه وفي كتبه الجديدة الاحتجاج بمثل ذلك في غير موضع، ولكن من الناس من يقول هذا هو القول القديم. " مجموع الفتاوى 14/20 .

(1) عمران بن حصين بن عبيد بن خلف الخزاعي، كان إسلامه عام خيبر، وغزا عدة غزوات وكان صاحب راية خزاعة يوم

الفتح. الإصابة في تمييز الصحابة 705/4 .

(2) صحيح البخاري 938/2، ح 2508.

عن أبي بردة <sup>(1)</sup> عن أبيه قال ﷺ: " النُّجُومُ آمنة <sup>(2)</sup> لِلسَّمَاءِ فإذا ذَهَبَتْ النُّجُومُ أتى السَّمَاءَ ما تُوعَدُ وأنا آمنة لِأَصْحَابِي فإذا ذَهَبَتْ أتى أَصْحَابِي ما يُوعَدُونَ وَأَصْحَابِي آمنة لِأُمَّتِي فإذا ذَهَبَ أَصْحَابِي أتى أُمَّتِي ما يُوعَدُونَ. " <sup>(3)</sup>

وجه الدلالة من الحديث السابق أنه ﷺ جعل نسبة أصحابه إلى من بعدهم كنسبته إلى أصحابه، وكنسبة النجوم إلى السماء، وهذا التشبيه جعل من وجوب اهتداء الأمة بهم ما هو نظير اهتدائهم بنبيهم ﷺ، ونظير اهتداء أهل الأرض بالنجوم، ولو جاز أن يخطئوا فيما أفتوا به، ويظفر به من بعدهم، لكان الظافرون بالحق آمنة للصحابة، ولما كان الصحابة آمنة للأمة. <sup>(4)</sup>

### ثالثا: المعقول

1- أن الصحابة أقرب إلى الصواب وأبعد من الخطأ لأنهم حضروا التنزيل وسمعوا كلام الرسول منه فهم أعلم بالتأويل وأعرف بالمقاصد فيكون قولهم أولى كالعلماء مع العامة. <sup>(5)</sup>

2- الفتوى التي يفتى بها أحد الصحابة لا تخرج عن ستة أوجه:

أحدها: أن يكون سمعها من النبي ﷺ.

الثاني: أن يكون سمعها ممن سمعها منه.

الثالث: أن - يكون فهمها من آية من كتاب الله فهما خفي علينا.

الرابع: أن يكون قد اتفق عليها ملأهم ولم ينقل إلينا إلا قول المفتي بها وحده.

الخامس: أن يكون لكمال علمه باللغة ودلالة اللفظ على الوجه الذي انفرد به عنا أو لقرائن عالية اقتزنت بالخطاب أو لمجموع أمور فهموها على طول الزمان من رؤية النبي ﷺ، ومشاهدة أفعاله وأحواله وسيرته وسماع كلامه والعلم بمقاصده وشهود تنزيل الوحي ومشاهدة تأويله بالفعل، فيكون فهم ما لا نفهمه نحن.

وعلى هذه التقادير الخمسة تكون فتواه حجة بجب أتباعها.

<sup>(1)</sup> أبو بردة بن أبي موسى الأشعري، عبد الله بن قيس بن حضار الأشعري، الفقيه، العلامة، قاضي الكوفة، حدث عن: أبيه، وعلي بن أبي طالب، والزيبر بن العوام وغيرهم، سير أعلام النبلاء 5/5.

<sup>(2)</sup> الآمنة: الأمن والأمان، ومعنى الحديث أن النجوم ما دامت باقية فالسماة باقية فإذا انكدرت النجوم وتناثرت في القيامة وهنت السماء فانفطرت وانشقت وذهبت، وقوله ﷺ وأنا آمنة لأصحابي فإذا ذهب أتى أصحابي ما يوعدون أي من الفتن والحروب وارتداد من ارتد من الأعراب.. ونحو ذلك مما أنذر به صريحا وقد وقع كل ذلك. شرح النووي على مسلم، 83/16.

<sup>(3)</sup> صحيح مسلم 183/7، ح6629. صحيح ابن حبان 234/16، ح7249.

<sup>(4)</sup> راجع فيما سبق إعلام الموقعين لابن القيم ص 124/4 وما بعدها.

<sup>(5)</sup> روضة الناظر لابن قدامة ص 166.

السادس أن يكون فهم ما لم يردده الرسول ﷺ، وأخطأ في فهمه، والمراد غير ما فهمه. وعلى هذا التقدير لا يكون قوله حجة ومعلوم قطعاً أن وقوع احتمال من خمسة أغلب على الظن من وقوع احتمال واحد معين هذا مالا يشك فيه عاقل وذلك يفيد ظناً غالباً قويا على أن الصواب في قوله دون ما خالفه من أقوال من بعده، وليس المطلوب إلا الظن الغالب والعمل به متعين.<sup>(1)</sup>

### والراجع أن قول الصحابي في المسائل الاجتهادية حجة بالشروط الآتية:

- ألا يكون في المسألة نص يخالفه.
- وأن يقول في الآية قولاً لا يخالفه فيه أحد من الصحابة، سواء علم اشتهاؤه أو لم يعلم.
- وأضاف البعض ألا يخالف هذا القول القياس، بينما ذهب البعض إلى أن قوله حجة، وإن خالف القياس، بل هو مقدم على القياس؛ لأن النص يقدم على القياس وهو الصحيح.<sup>(2)</sup>
- قال ابن النجار: " قول الصحابي على غيره تارة ينتشر، وتارة لا ينتشر، فإن انتشر ولم ينكر، فسبق في الإجماع السكوتي، وإلا، أي، إن لم ينتشر، فهو حجة مقدم على القياس عند الأئمة الأربعة وأكثر أصحابنا، ... " <sup>(3)</sup>
- وقال ابن القيم: " ومن المعلوم أن لبعض الصحابة فتاوى تخالف النصوص<sup>(4)</sup>، وكذلك أقوالاً في التفسير تخالف الأحاديث المرفوعة الصحاح<sup>(5)</sup>، ولذلك فإن العلماء اشتروا ألا يكون في المسألة نص يخالفه، وكذلك أن يقول في الآية قولاً لا يخالفه فيه أحد من الصحابة، سواء علم اشتهاؤه أو لم يعلم.<sup>(6)</sup>
- والخلاصة أن قول الصحابي مصدر للتشريع، وأنه في المرتبة الرابعة بعد الكتاب والسنة والإجماع، بشرط أن تتحقق فيه الشروط السابقة.

(1) إعلام الموقعين لابن القيم 4/148، وقد ذكر رحمه الله تعالى سبعة وأربعين وجهاً في حجية قول الصحابي.

(2) إعلام الموقعين 4/155-156.

(3) شرح الكوكب المنير 4/422. أيضاً في المسودة: " إذا قال الصحابي قولاً ولم ينقل عن صحابي خلافه وهو مما يجري بمثله القياس والاجتهاد فهو حجة نص عليه أحمد في مواضع، وقدمه على القياس. . " ص 300-301. تيسير التحرير 132/3. أصول السرخسي 2/105

(4) راجع بعض هذه الفتاوى في ابن حنبل لأبي زهرة ص 290-291.

(5) ذكر ابن القيم بعض الأمثلة على ذلك في إعلام الموقعين 4/154.

(6) إعلام الموقعين 4/155.



## المبحث الرابع: القياس مصدر من مصادر التشريع

الناس في القياس طرفان ووسط، طرف أنكر القياس أصلاً، وطرف أسرف في استعماله، حتى رد به النصوص الصحيحة، والحق هو التوسط بين الطرفين، وأن القياس حجة شرعية، ودليل من أدلة الأحكام، وأصل من أصول التشريع بالضوابط الشرعية.

### تعريف القياس:

القياس لغة: قاس الشيء يقيسه قَيْساً وقياساً إذا قدره على مثاله، ويطلق على التقدير أو المقدار أي معرفة قدر الشيء، قِسْتَهُ و قُسْتَهُ أَقْوَسُهُ قَوْساً و قِياساً، يقال: قست الثوب بالذراع، ويستعمل في المساواة بين الشيئين، سواء كانت حسية مثل: قست هذا الكتاب بهذا الكتاب، أو سواء كانت معنوية، مثل: فلان لا يقاس بفلان، أي لا يساويه قدراً. (1)

القياس في اصطلاح الأصوليين: حمل فرع على أصل في حكم بعلة جامعة تجمعهما. (2)

فإذا نص الشارع على حكم معين في واقعة، وعرف المجتهد علة هذا الحكم، ثم وجدت واقعة أخرى لم يرد نص بحكمها، ولكنها تساوي الواقعة الأولى في علة الحكم، فإن المجتهد يسوي بينهما في الحكم؛ لأن الحكم يوجد حيث توجد علته. (3)

وبناء على ذلك فإن القياس لا يثبت حكماً، وإنما يكشف عن حكم كان ثابتاً للواقعة الثانية (المقيس) من وقت ثبوته للواقعة الأولى (المقيس عليه) لوجود نفس علة الحكم فيهما، فالقياس مُظهر الحكم وليس مثبتاً له. (4)

### المطلب الأول: حجية القياس

اتفق جمهور الفقهاء على أن القياس حجة شرعية ودليل من أدلة الأحكام وأصل من أصول التشريع، بينما ذهب الظاهرية والنظام وبعض الشيعة إلى أنه ليس بحجة.

(1) لسان العرب 6/185. الصحاح في اللغة للجوهري، 4/105. أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 601.

(2) روضة الناظر لابن قدامة، ص: 275. لاحظ لمزيد من التعاريف شرح الكوكب المنير 4/6. إرشاد الفحول 2/90.

شرح متن الورقات لإمام الحرمين الجويني، ص: 311، لابن الفركاح الشافعي، ط/ دار البشائر الإسلامية

(3) علم أصول الفقه، د/ عبد الوهاب خلاف، ص 52.

(4) أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 603. الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 195.

**القول الأول: القياس حجة شرعية ودليل من الأدلة المتفق عليها<sup>(1)</sup>**، التي عدّها الشارع لمعرفة الأحكام الشرعية، وأصل من أصول التشريع، وإليك أهم الأدلة التي تؤكد ذلك من القرآن والسنة وأقوال الصحابة والمعقول:<sup>(2)</sup>

### أولاً: القرآن

قال تعالى: { فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ } [الحشر: 59]

ذكر الله تعالى هذا بعد بيانه لما جرى لبني النضير من نكال في الدنيا بسبب كفرهم وكيدهم للرسول ﷺ، أي فقيسوا أنفسكم بهم، فإن فعلتم مثل فعلهم، حاق بهم مثل ما حاق بهم، فإن سنة الله تعالى واحدة تجري على الجميع، وأن ما يجري على شيء يجري على نظيره، فحيث وجدت المقدمات، نتجت عنها نتائجها، وحيث وجدت الأسباب ترتبت عليها مسبباتها، والقياس كذلك يسير على هذا السنن الإلهي، وهو أن يترتب المسبب على سببه في أي محل وجد فيه.

وقال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا [النساء: 59].

وجه الدلالة من الآية السابقة أن الله تعالى أمر المؤمنين إن تنازعوا في شيء ليس لله ﷻ ولا لرسوله ﷺ ولا لأولي الأمر منهم حكم أن يردوه إلى الله ورسوله ﷺ، ولا شك أن إلحاق ما لا نص فيه بما فيه نص، لتساويهما في علة الحكم، يكون من رد ما لا نص فيه إلى الله والرسول ﷺ؛ لأن فيه متابعة لله ورسوله في حكمه.

قال تعالى: { قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ } جواباً لمن أنكر البعث بعد الموت وقال من يحيي العظام وهي رميم؟

ووجه الدلالة أن الله تعالى أثبت ما رفضه منكرو البعث بالقياس، فقياس تعالى قدرته على إعادة المخلوقات بعد فنائها، بما سبق من قدرته تعالى على بدء خلقها وإنشائها أول مرة، وهذا الاستدلال بالقياس إقرار لحجية القياس وصحة الاستدلال به.

<sup>(1)</sup> ذكر كثير من أهل العلم القياس كدليل من ضمن الأدلة المتفق عليها. انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية، 401/20.

شرح الكوكب المنير، 2/ 5.

<sup>(2)</sup> روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة، ص: 279. المستصفي للغزالي ص: 283. أصول السرخسي 2/ 118. إرشاد الفحول للشوكاني 2/ 91. أصول الفقه، علم أصول الفقه، د/ عبد الوهاب الفقه، د/ عبد الوهاب خلاف، ص 54 وما بعدها. د/ وهبة الزحيلي ص 621 وما بعدها. الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 220 وما بعدها. أصول الفقه، د/ محمد زكريا البرديسي، ص 243

وكذلك وردت آيات كثيرة تقرن الحكم بعلته، مما يثبت أن أحكام الشارع معللة بالمصالح ومرتبطة بالأسباب، مثل قوله تعالى في بيان حكمة القصاص: { وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ } [البقرة: 179]، وقوله في الحيض: { وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ } [البقرة: 222]، وقوله تعالى في إباحة التيمم: { مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ } [المائدة: 6]، وقوله تعالى في تحريم الخمر والميسر: { إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنتَهُونَ } [المائدة: 91]

وما سبق من تعليل النصوص والأحكام يدل على أن الحكم يوجد مع سببه و هو معنى القياس حيث لا يوجد نص.

### ثانيا: السنة

1- أن الرسول ﷺ أقر معاذ بن جبل عندما أرسله قاضيا إلى اليمن على أن يجتهد إذا لم يجد نصا يقضي به في الكتاب والسنة<sup>(1)</sup>، والاجتهاد بذل الجهد للوصول إلى الحكم، وهو يشمل القياس؛ لأنه نوع من الاجتهاد والاستدلال بالرأي، فيكون مشروعاً ودليلاً من أدلة الأحكام.

2- وكذلك ثبت في السنة أن الرسول ﷺ استدل على حكم كثير من الوقائع بطريق القياس<sup>(2)</sup>، مما يدل على صلاحيته لاستنباط الأحكام، وفعل الرسول ﷺ في هذه الأمور تشريع لآمته، ولم يقم دليل على اختصاصه ﷺ بهذا الطريق، فهو من سنن الرسول ﷺ، وللمسلمين به أسوة.

<sup>(1)</sup> ونص الحديث أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ لَهُ: « كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ ». قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: « فَإِنْ لَمْ يَجِدْهُ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ ». قَالَ: أَقْضِي بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. قَالَ: « فَإِنْ لَمْ يَجِدْهُ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. قَالَ: أَجْتَهِدُ بِرَأْيِي لَا أَلُو. قَالَ: فَضَرْبَ يَدَيْهِ فِي صَدْرِي وَقَالَ: « الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ. سبق تخريجه هامش ص: 140

<sup>(2)</sup> فعلى سبيل المثال: عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ هَشِشْتُ يَوْمًا فَقَبَّلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ: صَنَعْتُ الْيَوْمَ أَمْرًا عَظِيمًا قَبَّلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: « أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضَّمْتِ مَاءً وَأَنْتِ صَائِمَةٌ ». قَالَ فَقُلْتُ: لَا بَأْسَ بِذَلِكَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: « فَفِيمَ ». مسند أحمد 21/1، ح 138، وقال الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم. سنن النسائي الكبرى، 2/ 198، ح 3048.

وعن ابن عباس - رضى الله عنهما - أن امرأة أتت رسول الله ﷺ فقالت إن أمي ماتت وعليها صوم شهر. فقال « أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَيْهَا ذَيْنِ أَكُنْتَ تَقْضِيْنَهُ ». قالت نعم. قال « فدينُ اللهِ أحقُّ بالْقَضَاءِ ». صحيح البخاري 2/ 690، ح 1852. صحيح مسلم، 3/ 155، ح 2749.

### ثالثاً: إجماع الصحابة على العمل بالقياس والاجتهاد

كان الصحابة يجتهدون في النوازل والوقائع، ويقيسون ما لا نص فيه على ما فيه نص من غير إنكار من أحد<sup>(1)</sup>، فليس بين الصحابة خلاف في صحة القياس. . . بل أجمعوا عليه.<sup>(2)</sup>

قال المزني: "الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا وهلم جرا استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم. . . وأجمعوا بأن نظير الحق حق ونظير الباطل باطل فلا يجوز لأحد إنكار القياس لأنه التشبيه بالأمر والتمثيل عليها".<sup>(3)</sup>

### رابعاً: المعقول

- مما لا شك فيه أن تحقيق مصالح العباد هي الغاية المقصودة من تشريع الأحكام، فإذا ساوت الواقعة التي لا نص فيها الواقعة المنصوص عليها في علة الحكم التي هي مظنة المصلحة، قضت الحكمة والعدالة أن يتساوى في الحكم تحقيقاً للمصلحة التي هي مقصود الشارع من التشريع.<sup>(4)</sup>

- من المعلوم أن النصوص الشرعية لم تحط إحاطة تفصيلية بكل المسائل الفرعية، فهناك الكثير من المسائل الفرعية التي يحتاج الحكم فيها إلى النظر في الأدلة وإلى الاجتهاد والمقاييس لإلحاق النظر بنظيره، وهناك الوقائع الجديدة والنوازل التي لم تقع من قبل، ولم يرد بحكمها نص، ومعرفة العلة والمعاني التي تضمنتها أو أشارت إليها النصوص، يُمكن من إعطاء الحكم المنصوص عليه لكل واقعة تتحقق فيها نفس علة الحكم السابق.<sup>(5)</sup>

### القول الثاني

ذهب النظام والظاهرية إلى أنه ليس حجة مطلقاً، وإليك أهم الأدلة التي استدلو بها ومناقشتها:<sup>(6)</sup>

1- من الأدلة التي استدلو بها من القرآن الكريم:

قال تعالى: { وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ } [النحل: 89]

---

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وُلِدَ لِي غُلَامٌ أَسْوَدٌ. فَقَالَ « هَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ ». قَالَ نَعَمْ. قَالَ « مَا أَلْوَانُهَا ». قَالَ حُمْرٌ. قَالَ « هَلْ فِيهَا مِنْ أَوْزَقٍ ( أَسْوَد ) ». قَالَ نَعَمْ. قَالَ « فَأَتَى ذَلِكَ ». قَالَ لَعَلَّهُ نَزَعَهُ عِرْقٌ. قَالَ « فَلَعَلَّ ابْنَكَ هَذَا نَزَعَهُ ». صحيح البخاري 2032/5، ح 4999. صحيح مسلم، 211/4، ح 3839.

<sup>(1)</sup> إعلام الموقعين: 203/1.

<sup>(2)</sup> المستصفي للغزالي ص: 290.

<sup>(3)</sup> إعلام الموقعين 2/ 205. روضة الناظر لابن قدامة ص: 280.

<sup>(4)</sup> علم أصول الفقه، خلاف، 58. الوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان، ص: 222

<sup>(5)</sup> علم أصول الفقه، خلاف، 58. الوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان، ص: 223

<sup>(6)</sup> لاحظ في ذكر أدلة نفاة القياس ومناقشتها: إرشاد الفحول للشوكاني، 2/ 94 وما بعدها. روضة الناظر لابن قدامة ص: 287 وما بعدها. أصول السرخسي 2/ 118. .

وقال تعالى: { مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ } [ الإنعام: 38 ]

ففي القرآن بيان كل حكم، فلا حاجة معه للقياس.

**وُيُنَاقِشُ الْقَوْلَ السَّابِقَ بِمَا يَأْتِي:**

- أن تبيان القرآن لكل شيء ببيان القواعد الكلية والمبادئ والمقاصد العامة وأصول التشريع<sup>(1)</sup>،  
فتبينه للأحكام لفظاً أو معنى، وليس معناه النص الصريح على كل حكم.<sup>(2)</sup>

2- أنه قد وردت آثار كثيرة عن الصحابة بدم الرأي وإنكار العمل به، مثل قول عمر رضي الله عنه: " إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا." <sup>(3)</sup>  
**ويناقش بأن هذا الذم يُحمل على الرأي الفاسد والقياس الفاسد، مثل قياس المبطلين الذين قالوا، {**  
**إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا { [ البقرة: 275 ]، مع أن حقيقة البيع تخالف حقيقة الربا، ووجود القياس الفاسد لا**  
**يقدم في حجة الصحيح منه. (4)**

3- القياس يؤدي إلى الاختلاف والنزاع؛ لأنه مبني على أمور ظنية من استنباط علة الأصل وتحققها في الفرع، وهذه أمور تختلف فيها الأنظار، والفرقة أمر مدموم، وما يؤدي إليه مدموم أيضاً وهو القياس.  
**وُيُنَاقِشُ هَذَا** بأن الاختلاف موجود في استنباط الأحكام من السنة ومن القرآن، وفي شروط صحة السنة وفي دلالتها على الأحكام، وكذلك يوجد اختلاف في فهم بعض نصوص القرآن، وما قال أحد بلزوم ترك السنة وعدم استنباط الأحكام منها منعا للاختلاف، فضلاً عن أن الاختلاف في استنباط الأحكام الشرعية العملية سائغ ما دام هذا الاختلاف في أمور اجتهادية، ولا يوجد نص صريح قطعي في حكم المسألة المختلف فيها<sup>(5)</sup>.

ومما سبق يتبين أن ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من أن القياس حجة وأصل من أصول التشريع الإسلامي هو المذهب الحق الذي لا تشوبه شائبة، ولا تحوم حوله ريبة.

(1) مصادر التشريع فيما لا نص فيه، خلاف، ص: 37. التفسير الوسيط للزحيلي، 2/ 1294.

(2) الوجيز في أصول الفقه، زيدان، ص: 226

(3) اعتقاد أهل السنة، اللالكائي، 1/ 123، ح 201، ط/ دار طيبة، الرياض، 1402هـ. سنن الدارقطني، 4/ 146، ح 12.

(4) الوجيز في أصول الفقه، زيدان، ص: 226

(5) مصادر التشريع فيما لا نص فيه، خلاف، ص: 40-41 ط/ دار القلم، الكويت، السادسة. الوجيز في أصول الفقه، زيدان، ص: 226

**المطلب الثاني: هل يمكن إدراج الأحكام الدستورية ضمن المجالات التي لا يجوز**

**إعمال القياس فيها؟**

يرى البعض أن القياس لا يُعد مصدرا من مصادر القانون الوضعي سواء كان عاما أو خاصا، حيث تنقرر اختصاصات السلطات والهيئات، وتنقرر حقوق الأفراد وحرقاتهم بناء على النصوص التشريعية أو بناء على الأعراف الدستورية لا غير، ولا مجال فيها لاستنباط اختصاص لإحدى السلطات، أو استنباط حرية من الحريات بالقياس<sup>(1)</sup>.

وهكذا يكون الأمر بالنسبة إلى الأحكام الدستورية في الشريعة الإسلامية، فيكون " القياس ليس مصدرا من مصادر القانون عموما، . . وبالتالي فإنه لا يمكن أن يكون له مكان بأي صورة من الصور في ميدان القانون الدستوري ".<sup>(2)</sup>

فضلا عن أن الأحكام الدستورية مبادئ عامة، ولا يتصور قياس المبادئ على المبادئ، ومن ثم فلا مجال للقياس في نطاق الأحكام الدستورية في الشريعة الإسلامية.<sup>(3)</sup>

ويُنَاقش هذا القول من وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أن الأمر مختلف في شريعة نزلت لتحكم وتسود إلى أن يرث الله تعالى الأرض ومن عليها، وفيما عدا الحالات التي لا يجوز إعمال القياس في نطاقها، فإن القياس يعد مصدرا لتشريع الأحكام، وهو لا يثبت حكما، وإنما يكشف عن حكم كان ثابتا للواقعة الثانية من وقت ثبوته للواقعة الأولى لوجود نفس علة الحكم فيهما، وهو باب مهم يتعامل بكل مرونة مع الحاجات المتجددة سواء في نطاق التشريع العادي أو التشريع الدستوري.

الوجه الثاني: لا بد عند إقامة الإسلام أن يكون ذلك بأسسه وأصوله، وقياس استنباط الأحكام في الشريعة على استنباط الأحكام في القوانين الوضعية، قياس مع الفارق، فإذا كانت التشريعات الدستورية هي المنتهى في الأنظمة الوضعية، ولا مجال فيها للقياس، فإن التشريعات الدستورية في النظام الإسلامي يعلو

<sup>(1)</sup> مبادئ نظام الحكم في الإسلام، د. عبد الحميد متولي، ص: 72.

<sup>(2)</sup> مبادئ نظام الحكم في الإسلام، د. عبد الحميد متولي، ص: 74.

<sup>(3)</sup> مبادئ نظام الحكم في الإسلام، د. عبد الحميد متولي، ص: 65.

عليها مصادر الأحكام الشرعية المختلفة من قرآن وسنة واجتهاد، ومجال القياس فيها واسع لمواكبة كل التطورات الاجتماعية أو السياسية أو غيرها.

الوجه الثالث: لا يوجد ما يمنع من قياس المبادئ على المبادئ، وقد وقع فعلا، وقد قيس مبدأ تعدد الأحزاب في أنظمة الحكم الحديثة على مبدأ تعدد المذاهب في مجال الفقه، وكذلك قيس مبدأ حجية الأخذ برأي الأغلبية في نظم الحكم الحديثة على مبدأ حجية اتفاق أكثر المجتهدين، وغير ذلك من مسائل القياس في مجال الأحكام الدستورية.

" والواقع أن القياس - في حقيقته - وسيلة عقلية لازمة لتطوير القانون، ولا يستغنى عنه أي قانون من القوانين. " (1)

### المطلب الثالث: بعض الأصول التي تتعلق بإعمال القياس

وبعد بيان الأدلة على حجية القياس في التشريعات الدستورية كما هو حجة في التشريعات العادية، يحسن التنبيه على بعض الأصول التي تتعلق باستعمال القياس:

أولاً: أن القياس لا يصدر إلا من عالم مؤهل قد استجمع شروط الاجتهاد في المسألة المجتهد فيها. (2)

#### ثانياً: أنه لا يجوز إعمال القياس في المجالات التالية:

- لا يجوز إعمال القياس في التوحيد والعقائد إن أدى إلى البدعة وتشبيه الخالق بالمخلوق وتعطيل أسماء الله تعالى وصفاته وأفعاله. (3)

- لا يجوز إعمال القياس إذا كانت المسألة منصوصاً عليها نصاً قطعياً (4)؛ ومن المعلوم أنه لا يجوز الاجتهاد مع وجود النص، وذلك بخلاف إذا كان النص محتملاً قابلاً للتأويل، فإن للمجتهد أن يتأوله بخلاف المجتهد الآخر بما لا يخرج عن المعنى الذي يحتمله النص أو القياس.

(1) تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، د. صوفي أبو طالب، ص: 151.

(2) الرسالة للشافعي، ص: 509، ط/ دار الكتب العلمية.

(3) معالم أصول الفقه للجيزاني، ص: 189. إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم، 68/1.

(4) قال الشافعي: " لا يجل القياس والخبر موجود كما يكون التيمم طهارة في السفر عند الإغواص من الماء ولا يكون طهارة إذا وجد الماء. " الرسالة 599 - 600. وقال ابن القيم: " قال الإمام أحمد سألت الشافعي عن القياس فقال لي: عند الضرورة "، وكان استعمالهم لهذا النوع بقدر الضرورة، لم يفرطوا فيه ويفرعوه ويولدوه ويوسعوه كما صنع المتأخرون بحيث اعتاضوا به عن النصوص والآثار. " إعلام الموقعين 67/1

- لا يجوز إعمال القياس إذا كان حكم الأصل مبنيا على علة لا يستطيع العقل إدراكها، ولهذا لا قياس في الأحكام التعبدية، وهي الأحكام التي أستأثر الله تعالى بعلم علقها التي بنيت عليها الأحكام، كأعداد الركعات، والطواف حول الكعبة بعدد مخصوص، ومقادير الأنصبة في الأموال التي تجب فيها الزكاة، وفروض أصحاب الفروض في الإرث، ونحو ذلك.

- وكذلك لا يجوز إعمال القياس إذا كان حكم الأصل مختصا به، فلا يتعدى بالقياس إلى غيره، ويكون حكم الأصل مختصا به في حالتين:

أ- إذا كانت علة الحكم لا يتصور وجودها في غير الأصل، كقصر الصلاة للمسافر، هو حكم معقول المعنى لأن فيه دفع المشقة، ولكن علته السفر، والسفر لا يتصور وجوده في غير المسافة.

ب- إذا دل دليل على تخصيص حكم الأصل وتفرد به، مثل الاكتفاء بشهادة خزيمة بن ثابت رضي الله عنه وحده بقول الرسول ﷺ " من شهد له خزيمة، أو شهد عليه فهو حسبه " <sup>(1)</sup>، ومثل الأحكام التي دل الدليل على أنها مختصة بالرسول، كتزوجه بأكثر من أربع زوجات، وتحريم الزواج بإحدى زوجاته بعد موته. <sup>(2)</sup>

**ثالثا: أن القياس لا يتعارض مع القول بشمول النصوص لجميع أحكام وأفعال المكلفين، وذلك بناء على الأوجه التالية:**

- أن هناك نصوصا عامة من أقوال الله تعالى وأقوال رسوله ﷺ تشمل أحكام أفعال العباد؛ وذلك أن الله بعث محمدا بجوامع الكلم، فيتكلم بالكلمة الجامعة العامة التي هي قضية كلية وقاعدة عامة تتناول أنواعا كثيرة، وتلك الأنواع تتناول أعيانا لا تحصى، فبهذا الوجه تكون النصوص محيطة بأحكام أفعال العباد. <sup>(3)</sup>

<sup>(1)</sup> المستدرک على الصحيحین 22/2، ح 2188. سنن البيهقي الكبرى، 146/10، ح 20303. سنن النسائي (المجتبى) 301/7، ح 4647، وصححه الشيخ الألباني.

<sup>(2)</sup> الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 199 - 200. أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 645. وكذلك لا يجوز إعمال القياس إذا كان الفرع منصوصا على حكمه؛ إذ لا اجتهاد مع وجود النص، ولا يجوز إعمال القياس إذا كانت علة الأصل غير موجودة في الفرع؛ لأن تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع تقوم على المماثلة في العلة، والقياس الذي لا يتحقق فيه هذا الشرط، يقال له: " قياس مع الفارق ". الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 199 - 200. ولا يجوز إعمال القياس إذا كان في الفرع نص أو إجماع يدل على حكم مخالف للقياس؛ لأن القياس الذي يصادم النص أو الإجماع هو " قياس فاسد الاعتبار ". أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 645.

<sup>(3)</sup> وقال ابن تيمية: " والصواب الذي عليه الأئمة الكبار أن الخمر المذكورة في القرآن تناولت كل مسكر فصار تحريم كل مسكر بالنص العام. . . والكلمة الجامعة لا بالقياس وحده وان كان القياس دليلا آخر يوافق النص. . . وعلى هذا فتحريم ما يسكر من الأشربة والأطعمة كالحشيشة المسكرة ثابت بالنص. . . وكذلك لفظ الميسر هو عند أكثر العلماء يتناول اللعب بالنرد والشطرنج ويتناول بيع الغرر التي نهي عنها النبي فان فيها معنى القمار الذي هو ميسر إذ القمار معناه أن يؤخذ مال الإنسان وهو على مخاطرة هل يحصل له عوضه أو لا يحصل. . . ومن هذا الباب لفظ الربا فانه يتناول كل ما نهي عنه من



- أن ما ثبت بالقياس لا بد وأن يستند إلى الكتاب أو السنة أو الإجماع في ثبوت حكم الأصل المقيس عليه، وكذلك في ثبوت علته.

- أن القياس يستند في ثبوت حجته إلى نصوص الكتاب والسنة. (4)

رابعا: أن دلالة القياس الصحيح لا تخرج عن دلالة النصوص فكلاهما من عند الله تعالى (2)، قال عز وجل: { اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ } [الشورى: 17]، وقال سبحانه: { لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ } [الحديد: 25]، فصحيح القياس هو الميزان الذي أنزله الله تعالى مع كتابه (3)، فإنه ليس في الشريعة شيء على خلاف القياس؛ فالشريعة لا تناقض فيها، ولا تعارض بين شيء من أحكامها، والقياس الصحيح مما جاءت به الشريعة. (4)

---

ربا النساء وربا الفضل والقرض الذي يجز منفعة وغير ذلك فالنص متناول لهذا كله. . " وهكذا مجموع الفتاوى 280/19 - 284.

(1) روضة الناظر لابن قدامة، ص: 288-289. معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، الجيزاني، ص 191-196، ص 481-482.

(2) قال ابن تيمية: " ومن كان متبحرا في الأدلة الشرعية أمكنه أن يستدل على غالب الأحكام بالنصوص وبالأقيسة الشرعية. " مجموع الفتاوى 289/19. وقد عد ابن القيم كثيرا من المسائل التي ظن البعض أنها تخالف القياس، وأثبت موافقتها له. . وقال: " فصل كل ما في الشريعة يوافق العقل. . فهذه نبذة يسيرة تطلعك على ما وراءها من أنه ليس في الشريعة شيء يخالف القياس، ولا في المنقول عن الصحابة الذي لا يعلم لهم فيه مخالف، وأن القياس الصحيح دائر مع أوامرها ونواهيها وجودا وعدما، كما أن المعقول الصحيح دائر مع أخبارها وجودا وعدما، فلم يخبر الله رسوله بما يناقض صريح العقل ولم يشرع ما يناقض الميزان والعدل. " إعلام الموقعين 71/2. وقال ابن تيمية: " والقياس الصحيح من باب العدل، فانه تسوية بين المتماثلين وتفريق بين المختلفين، ودلالة القياس الصحيح توافق دلالة النص، فكل قياس خالف دلالة النص فهو قياس فاسد، ولا يوجد نص يخالف قياسا صحيحا، كما لا يوجد معقول صريح يخالف المنقول الصحيح. " مجموع الفتاوى، 288/19.

(3) إعلام الموقعين 133/1.

(4) قال ابن تيمية: " فمن رأى شيئا من الشريعة مخالفا للقياس فإنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه، ليس مخالفا للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر، وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس، علمنا قطعا انه قياس فاسد، بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصور التي يظن أنها مثلها بوصف اوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم، فليس في الشريعة ما يخالف قياسا صحيحا، لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد وان كان من الناس من لا يعلم فساده. . . " مجموع الفتاوى، 505/20، وما بعدها.

## المبحث الخامس: المصلحة المرسلة

تعريف المصلحة لغة واصطلاحاً:

المصلحة في اللغة: ضد المفسدة، و الإصلاح نقيض الإفساد، والاستصلاح نقيض الاستفساد، والمصلحة: الصلاح والمنفعة، وأصلح الشيء بعد فساده أقامه<sup>(1)</sup>.  
وفي الاصطلاح: جلب المنفعة ودفْع المضرّة أي المفسدة.<sup>(2)</sup>

### المطلب الأول: أقسام المصلحة

تنقسم المصالح باعتبار شهادة أو اعتبار الشرع لها إلى ثلاثة أقسام: مصالح معتبرة شرعاً، ومصالح ملغاة شرعاً، ومصالح مسكوت عنها

#### أ- المصالح المعتبرة شرعاً

هي ما شهد الشارع - سبحانه - باعتبارها بأن شرع لها الأحكام التفصيلية التي توصل إليها، وهي بدورها تنوع إلى ثلاثة أنواع، من حيث قوتها في ذاتها:

**1- المصالح الضرورية:** وهي التي يتوقف عليها حياة الناس الدينية والدينيوية، بحيث إذا فقدت اختلت الحياة في الدنيا وحل العقاب في الآخرة، وتنوع إلى خمسة أنواع: تنحصر في المحافظة على مقاصد الشرع الكلية الخمسة، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال، وقد شرع الله تعالى لكل واحد من هذه الخمسة أحكاماً تكفل إيجاده وتكوينه، وأحكاماً تكفل حفظه وصيانته، الأولى إيجابية تتعلق بمراعاتها من جانب الوجود، والثانية سلبية تتعلق بمراعاتها من جانب العدم.

**2- المصالح الحاجية:** وهي التي يحتاج إليها الناس في رفع الحرج عنهم، بحيث إذا فقدت وقع الناس في الضيق والحرج، ولكن لا يختل نظام الحياة، ورفع الحرج مصلحة معتبرة؛ لأن الدليل الشرعي دل على اعتبارها، إذ شرع الله الكثير من العبادات والمعاملات والعقوبات محافظة عليها.

**3- المصالح التحسينية:** وهي مصالح لا يقصد بها المحافظة على الحياة الدينيوية ولا رفع الحرج، ولكن يقصد بها الأخذ بمحاسن العادات ومكارم الأخلاق، وهي مصالح معتبرة؛ لأن الدليل الشرعي دل على اعتبارها.<sup>(3)</sup>

<sup>(1)</sup> لسان العرب 516/2-517. المعجم الوسيط 520/1.

<sup>(2)</sup> إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر ص 306.

<sup>(3)</sup> انظر لمزيد من التفاصيل: الموافقات للشاطبي 8/2. شرح الكوكب المنير 159/4. علم أصول الفقه، د/ عبد الوهاب خلاف، ص 199 وما بعدها، ط/ مكتبة الدعوة الإسلامية، الثامنة. أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 1020 وما بعدها.

## ترتيب الأحكام الشرعية بحسب المقصود منها

- الأحكام الشرعية التي شرعت لحفظ الضروريات أهم الأحكام وأحقها بالمراعاة، وتليها الأحكام التي شرعت لتوفير الحاجيات، ثم الأحكام التي شرعت للتحسينات، وتعد الأحكام التي شرعت للحاجيات كالتمة والمكمل للأحكام التي شرعت للضروريات، والأحكام التي شرعت للتحسينات كالتمة والمكمل للأحكام التي شرعت للحاجيات.

- وكذلك فإنه لا يراعى حكم تحسيني، إذا كان في مراعاته إخلال بحكم ضروري أو حاجي، ولا يراعى حكم حاجي إذا كان في مراعاته إخلال بحكم ضروري.

- لا يجوز الإخلال بحكم من الأحكام الضرورية إلا إذا كان مراعاة ضروري تؤدي إلى الإخلال بضروري أهم منه، فالجهاد وإن كان يؤدي إلى هلاك النفس، والحفاظ على النفس أمر ضروري، إلا أنه يهدر في سبيل المحافظة على الدين؛ لأن المحافظة على الدين أهم.

وعلى أساس هذه المصالح المعتبرة، وربطها بعقلها وجودا وعدما يكون دليل القياس، وذلك بأن تأخذ الوقائع التي لم يرد نص بحكمها، نفس حكم الوقائع المنصوص عليها، عند تساويهما في علة هذا الحكم.<sup>(1)</sup>

## ب- المصالح الملغاة شرعا:

هي مصالح متوهمة أو مرجوحة شهد الشارع - سبحانه - بطلانها<sup>(2)</sup>، بأن وضع أحكاما تدل على عدم الاعتداد بها، مثل مصلحة المرابي في زيادة ماله عن طريق الربا، فقد ألغاهما الشارع بما نص عليه من حرمة الربا، قال تعالى: { وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا } [البقرة: 275]، ومثل مصلحة الجبناء القاعدين على الجهاد في حفظ نفوسهم، فقد ألغى الشارع - سبحانه - هذه المصلحة المرجوحة بما شرعه من أحكام الجهاد. . . ، وتسميتها مصلحة باعتبار الجانب المرجوح أو باعتبار نظر العبد القاصر.

## ج- المصالح المسكوت عنها (المرسلة)

هي مصالح لم ينص الشارع - سبحانه - على إلغائها ولا على اعتبارها<sup>(3)</sup>، فهي لا تستند إلى دليل معين، ولكن تستند إلى مقاصد الشريعة وعموميتها، وهي مصلحة لأنها تجلب نفعا وتدفع ضررا، وهي مرسلة؛ لأنها مطلقة عن التقييد بدليل اعتبار أو دليل إلغاء، ومثالها المصلحة التي اقتضت جمع القرآن، أو ضرب النقود، أو تدوين الدواوين. . .

<sup>(1)</sup> علم أصول الفقه، خلاف، ص: 205-207. أصول الفقه الإسلامي الزجيلي، ص: 1026 وما بعدها.

<sup>(2)</sup> روضة الناظر لابن قدامة ص: 169.

<sup>(3)</sup> البحر المحيط للزركشي، 4/ 194، ط/ دار الكتب العلمية، الأولى، 1421 هـ.

غير أنه ينبغي التنبيه إلى أنه لا توجد مصلحة إلا وقد جاء بها الشرع بنوع بيان لها، ولو بوجه عام، وأن من ادعى وجود مصلحة لم يرد بها الشرع، فإما أن الشرع دل عليها وغاب عنه ذلك، أو أن ما اعتقده مصلحة ليس بمصلحة.

### المطلب الثاني: حجية المصالح المرسلة

- الواقع أنه على الرغم من أن كتب الأصول تذكر خلافا بين العلماء في حجية المصالح المرسلة، وجعلها دليلا من أدلة الأحكام إلا أنه عند التحقيق يتبين أن جميع المذاهب - باستثناء منكري القياس - تتعلق أهلها بالمصالح المرسلة<sup>(1)</sup>.

وإن اعتبرها البعض مثل الحنابلة<sup>(2)</sup>، والمالكية<sup>(3)</sup> أصلا قائما وطريقا شرعيا لاستنباط الحكم فيما لا نص فيه ولا إجماع، وأن المصلحة المطلقة التي لا يوجد من الشرع ما يدل على اعتبارها ولا على إلغائها مصلحة صالحة لأن يبني عليها الاستنباط.

بينما لم يعتبرها البعض أصلا قائما، وأدخلها في القياس مثل الشافعية<sup>(4)</sup>، يأخذون بها بمعنى أنها المصلحة التي تدخل تحت جنس اعتبره الشارع - سبحانه - في الجملة بغير دليل معين، واشتروا ملاءمتها لمقاصد الشارع<sup>(5)</sup>، وهذا يعني أنهم كذلك يأخذون بمبدأ المصلحة المرسلة.

(1) البحر المحيط للزركشي، 194/4. وقال القرابي: " المصلحة المرسلة في جميع المذاهب عند التحقيق؛ لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات ولا يطلبون شاهدا بالاعتبار، ولا يعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك، ومما يؤكد العمل بالمصالح المرسلة أن الصحابة عملوا أمورا لمطلق المصلحة لا لتقديم شاهد بالاعتبار نحو كتابة المصحف، ولم يتقدم فيه أمر ولا نظير، وولاية العهد من أبي بكر لعمر رضي الله عنهما ولم يتقدم فيها أمر ولا نظير، وكذلك ترك الخلافة شورى وتدوين الدواوين وعمل السكة للمسلمين واتخاذ السجن. . " التقرير والتحجير لابن أمير الحاج 381/3. المصالح المرسلة للشيخ الشنقيطي، ص 21، ط/ الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة. أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 767 أيضا ص 775.

(2) المدخل إلى مذهب أحمد لابن بدران ص 295.

(3) الاعتصام للشاطبي، 111/2، ط/ المكتبة التجارية، مصر.

(4) لمزيد من التفاصيل راجع أدلة هذا الرأي: أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 767

(5) قال الغزالي: " مقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فُهم من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة، ومن صار إليها فقد شرع، كما أن من استحسن فقد شرع، وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجا من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياسا، بل مصلحة مرسلة، إذ القياس أصل معين وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الإمارات، تسمى لذلك مصلحة مرسلة، وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع، فلا وجه للخلاف في إتباعها بل يجب القطع بكونها حجة. . " المستصفي ص 179.

فلا فائدة ترجى من الخلاف ما دام الجميع يعملون بها، ويأخذون بها كمصدر للتشريع، إذ أن الجميع متفقون على أن أحكام الشريعة وضعت لتحقيق مصالح العباد، والأخذ بالمصالح المرسله يتفق وطبيعة الشريعة والأساس الذي قامت عليه، والغرض الذي جاءت من أجله.

قال الشاطبي: " وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا. . ." (1)

وقال العز بن عبد السلام: والشريعة كلها مصالح، إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح. . ." (2)

وقال ابن القيم: " ومن له ذوق في الشريعة واطلاع على كمالها وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد ومجيئها بغاية العدل الذي يسع الخلائق وأنه لا عدل فوق عدلها ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح. . ." (3)

وتعد المصلحة المرسله أخصب الطرق التشريعية فيما لا نص فيه، وفيها المتسع لكي يساير التشريع تطورات أحوال الناس ويحقق مصالحهم، حيث إنها يمكن أن تغطي الوقائع المتجددة، والمصالح غير المتناهية.

### المطلب الثالث: شروط العمل بالمصلحة المرسله (4)

هذا وينبغي التنبيه أنه يجب الاحتياط والحذر الشديد عند التشريع بالمصلحة المرسله؛ لأن الأهواء كثيرا ما تزين المفسدة وتعتبرها مصلحة (5)، ولذلك فمن الأفضل اللجوء إلى المصالح المرسله عن طريق جمعي لا فردي، كلما أمكن اجتماع المجتهدين (6)، وإليك شروط المصلحة المرسله التي ينبنى عليها التشريع:

أولا: ملائمة المصلحة المرسله لمقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلا من أصوله، ولا تعارض نصا أو دليلا من أدلته، فلا يصح رعاية المصلحة في مساواة الابن بالبنات في الإرث؛ لمخالفته للنص، وكذلك لا يصح إفتاء غني جامع امرأته في نهار رمضان بإلزامه بصيام شهرين متتابعين أولا، وعدم السماح له بعتق رقبة؛ لأن الصيام زاجر له على عكس الإعتاق؛ لمخالفة ذلك للنص في الكفارة، فلا ريب أن الحكم الذي ثبت بالنص أو الإجماع ما قصد به إلا المصلحة، وهذه المصلحة المعتبرة أو التي شهد لها الشرع أو دل عليها

(1) الموافقات للشاطبي 6/2.

(2) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام ص 9، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت.

(3) الطرق الحكمية 5/1.

(4) مصادر التشريع فيما لا نص فيه، د. عبد الوهاب خلاف، ص 99-100. أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 799-800. الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 242.

(5) مصادر التشريع فيما لا نص فيه، د. عبد الوهاب خلاف، ص 85. أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 767.

(6) الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 242.

الدليل من الكتاب أو السنة أو الإجماع، مقدمة على المصلحة المرسله، التي لم يشهد لها بالاعتبار نص خاص بها، ومعارضة المصلحة المرسله للمنصوصه بصيرها في حكم الملغاة التي لا عبرة بها.

ثانيا: أن يثبت بالبحث والنظر الدقيق أنها مصلحة معقولة في ذاتها، بحيث لو عُرضت على العقول السليمة لتلققتها بالقبول، أنها مصلحة حقيقية لا وهمية، بأن يتحقق من تشريع الحكم بها جلب نفع أو دفع ضرر؛ وألا يعارضها مصلحة أرجح منها، أو يترتب على العمل بها مفسدة أرجح منها أو مساوية لها<sup>(1)</sup>؛ لأنها بذلك تكون متفقة في الجملة والمصالح التي قصدها الشارع - سبحانه -، وأما مجرد توهم المصلحة من غير موازنة عادلة بين وجوه النفع ووجوه الضرر، فلا يجوز بناء التشريع عليها، مثل من يتوهم المصلحة في سلب الزوج حق التطليق وجعل التطليق للقاضي، أو في منح الزوجة حق التطليق وجعلها مساوية للزوج فيه.

ثالثا: أن تكون مصلحة عامة للناس وليست مصلحة شخصية، فلا يصح تشريع يقصد به رعاية مصلحة شخص بعينه كأمر أو رئيس أو أسرة معينة أو قبيلة معينة؛ لأنها إذا كانت عامة كانت مقصودة للشارع، ولو كانت فيها مضره لفرد أو أفراد.<sup>(2)</sup>

ويترتب على كون المصلحة - وفقا لشروطها وضوابطها - من مصادر التشريع الإسلامي، سواء في مجال القانون العام أو الخاص، أنها في مجال ممارسة السلطة العامة، تعتبر أساس مشروعية ممارسة أي سلطة من سلطات الدولة، حيث يجب أن تنتزع الشرعية عن أي سلطة تخرج عما استهدف تحقيقه من مصالح عامة لجماعة المسلمين.<sup>(3)</sup>

(1) المصالح المرسله للشيخ الشنقيطي، ص 21، ط/ الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الأولى.

(2) الوجيز في أصول الفقه، د. وهبة الزحيلي، ص 96، ط / دار الفكر المعاصر، بيروت - دار الفكر، دمشق، الأولى.

(3) مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون، د. فؤاد النادي، ص: 165.

## المبحث السادس: العرف

### تعريف العرف

العرف لغة: العرف والعارف والمعروف ضد المنكر، هو كل ما تعرفه النفس من الخير وتطمئن إليه. (1)  
العرف اصطلاحاً: يستعمل كثير من الأصوليين العرف والعادة بمعنى واحد فالعرف أو العادة: هي الأمر الذي يتقرر بالنفوس، ويكون مقبولاً عند ذوي الطباع السليمة، بتكراره المرة بعد المرة. (2)

### المطلب الأول: تغيير الأحكام بتغيير العرف أو بتغيير المكان والزمان

الأعراف أو العوائد الجارية بين الخلق مما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي تتبدل أو تختلف باختلاف المكان والزمان (3)، مما يعني أن هذا التغيير في الأحكام لا يتناول إلا الأحكام المبنية على العرف، ولا يتناول الأحكام القطعية التي جاءت بها الشريعة.  
فالأعراف التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها ثابتة كسائر الأمور الشرعية، فهي من جملة أحكام الشرع، فلا تبدل لها، وإن اختلفت آراء المكلفين فيها، فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحاً، ولا القبيح حسناً، حتى يقال مثلاً إن التبرج وكشف العورة الآن ليس بعيب ولا قبيح فلنجزه، أو غير ذلك، إذ لو صح ذلك لكان نسخاً للأحكام الشرعية المستمرة، والنسخ بعد موت النبي ﷺ باطل (4)، هذا من ناحية.

(1) لسان العرب، 240/9

(2) درر الحكام شرح مجلة الأحكام 40/1. العادة مأخوذة من المعاودة، فهي بتكرارها ومعاودتها مرة بعد أخرى، صارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول، متلقاه بالقبول، ومتى اعتادت الجماعة أمر صار عرفاً لها، بينما يفرق البعض بين العادة والعرف بأن العادة أعم من العرف، وأن العرف جزء منها؛ لأن التكرار كما يكون من الجماعة يكون من الفرد، فإذا تكرر من الشخص فعل ما حتى يشق عليه تركه، سمي عادة له، وأما العرف فلا يكون إلا من جمهور الناس. أصول الفقه أحمد فراج حسين، ص 200-201، ط/ مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، 1410هـ.

(3) يقول القرآني: " الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت وتبطل معها إذا بطلت، كالتقود في المعاملات، والعيوب في الأعراض وفي البياعات، ونحو ذلك، فلو تغيرت العادة في النقد والسكة إلى سكة أخرى، لحمل الثمن في البيع عند الإطلاق على السكة التي تجددت العادة بها دون ما قبلها، وكذلك إذا كان الشيء عيباً في الثياب في عادة رددنا به المبيع، فإذا تغيرت العادة وصار ذلك المكروه محبوباً موجباً لزيادة الثمن، لم ترد به، وبهذا القانون تعتبر جميع الأحكام المترتبة على العوائد، وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه، بل قد يقع الخلاف في تحقيقه هل وجد أم لا. . " الفروق وهوامشه 320/1.

(4) الموافقات للشاطبي، 283/2-284.

ومن ناحية أخرى فإن تغيير الأحكام المبنية على العرف لا يعد نسخا للشريعة؛ لأن الحكم باق، وإنما لم تتوفر له شروط التطبيق، فطبق غيره، فالشرط في الشهود العدالة، والعدالة الظاهرة كانت كافية لتحقيقها، فلما كثر الكذب استلزم هذا الشرط التزكية. (1)

## المطلب الثاني: حجية العرف

يرى بعض أهل العلم أن العرف في الحقيقة ليس دليلا مستقلا (2)، ولكنه يرجع إلى أدلة الشريعة المعتبرة، كالإجماع والمصلحة المرسله والذرائع، فمن العرف ما يرجع إلى المصلحة المرسله؛ لأنه يكون من باب التسهيل على الناس، ورفع الحرج عنهم، ومن العرف ما يرجع إلى الإجماع مثل الاستصناع ودخول الحمامات، فقد جرى العرف بما بلا إنكار فيكون إجماعا على اعتبارهما (3). فهو ليس دليلا مستقلا، وإنما دليل يتوصل به إلى فهم المراد من عبارات النصوص، ومن ألفاظ المتعاملين، وإلى تخصيص العام منها وتقييد المطلق، وإلى الترخيص بمحظور دعت إليه ضرورة الناس وجرى به عرفهم، مما يجعل اجتهاد المجتهد أو قضاء القاضي ملائما حال البيئة، ومتفقا ومصالح الناس (4)، فتغير الأحكام بسبب العرف يعني أنه مبني في الغالب على مراعاة الحاجة والمصلحة، ودفع الحرج والمشقة، والتيسير في التكاليف، مما يرجح أنه ليس دليلا شرعيا مستقلا. (5)

والواقع أن العرف مصدر من مصادر التشريع، ويُعتمد عليه في استنباط الكثير من الأحكام

الشرعية:

- فالعرف - كما يقرر الأصوليون - من الصور التي تصرف اللفظ عن حقيقته اللغوية، فإذا وجد للمتكلم عرف فيما تكلم به من ألفاظ، فإن تلك الألفاظ تحمل على ذلك العرف دون الحقيقة اللغوية، سواء كان المتكلم المكلف؛ وذلك لأن هذا العرف هو الذي يقصده الناس في كلامهم، وهو الذي يتبادر إلى الأفهام دون قرينة، أو كان المتكلم الشارع؛ لأن النبي ﷺ بُعث لبيان الشرعيات، وكذلك فإن

(1) الوجيز في أصول الفقه، زيدان، ص: 259. وقال الشاطبي: " واختلاف الأحكام باختلاف الأعراف أو العوائد ليس اختلافا في أصل الخطاب؛ لأن الشرع موضوع على أنه دائم، وإنما معنى الاختلاف، أن العوائد إذا اختلفت، رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها. . . فالأحكام ثابتة، تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق. الموافقات للشاطبي 286-285/2

(2) مصادر التشريع فيما لا نص فيه، د. عبد الوهاب خلاف، ص 149. الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 254. أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 837.

(3) الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 255.

(4) مصادر التشريع فيما لا نص فيه، د. عبد الوهاب خلاف، ص 149.

(5) أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 837.



هذا العرف الشرعي هو الذي يتبادر إلى الأفهام دون قرينة<sup>(1)</sup> ، قال ابن برهان: " اتفق العلماء على أن اللفظ إذا كان له معنى في اللغة ومعنى في العرف، فهو محمول عند الإطلاق على العرف.."<sup>(2)</sup> وقال ابن النجار: " ويحمل اللفظ الصادر من متكلم له عرف، على عرف متكلم.... وكذلك إذا سمع من الشارع شيء له مدلول شرعي ومدلول لغوي. فإنه يحمل على مدلوله الشرعي "<sup>(3)</sup>

**- وكذلك العرف يضبط ما لم يضبطه الشرع واللغة<sup>(4)</sup> ، وكل ما ورد في الشرع مطلقا ولا ضابط له فيه، ولا في اللغة، يُرجع فيه إلى العرف.**<sup>(5)</sup>

فكثير من الآيات والأحاديث المطلقة قد أحييت إلى العرف لتحديدتها به فعلى سبيل المثال: قال تعالى: { وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنِيمَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ } [ البقرة: 233 ]

ووجه الدلالة أن الله تعالى أرجع تقدير نفقة المرضع إلى العرف غنى وبقرا. وكذلك قول الرسول ﷺ لهند بنت عتبة رضي الله عنها: " خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف " ردا على قولها " إن أبا سفيان رجل شحيح، فهل علي جناح أن آخذ من ماله سرا ؟ " <sup>(6)</sup> حيث أحال في نفقة الزوجة والولد إلى العرف.

**- وكذلك تتغير الأحكام بتغير العرف،** فقد بُنيت كثير من أحكام الشريعة على أعراف الناس وعاداتهم، سواء الأعراف الجارية زمن التشريع في حياة النبي ﷺ، أو الحادثة بعده، فإذا تغير العرف الذي بُني عليه الحكم، وجب أن يتغير الحكم تبعاً لذلك، والتغيير هنا هو انتفاء الحكم أو تحوله لانتفاء علته أو مصلحته أو مستنده الذي اعتمد عليه في الزمن السابق مراعاة لاختلاف الزمن، وذلك بناء على أن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا.<sup>(7)</sup>

<sup>(1)</sup> القواعد الأصولية الحاكمة لإعمال العرف في التشريع الإسلامي ، محمود صالح جابر، ص: 12-15 ، الدليل للإلكتروني للقانون العربي ArabLawInfo.

<sup>(2)</sup> الوصول إلى الأصول لابن برهان ، ط/ مكتبة الرياض، 1404 هـ.

<sup>(3)</sup> شرح الكوكب المنير لابن النجار 1 / 299.

<sup>(4)</sup> مثل لفظ "الحرز" في السرقة، ووقت الحيض وقدره .

<sup>(5)</sup> الأشباه والنظائر للسيوطي، ص: 92، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت. شرح الكوكب المنير لابن النجار 4/ 452 .

<sup>(6)</sup> صحيح البخاري 2/ 769، ح 2097.

<sup>(7)</sup> القواعد الأصولية الحاكمة لإعمال العرف في التشريع الإسلامي ، محمود صالح جابر، ص: 33-35 ، الدليل للإلكتروني للقانون العربي ArabLawInfo.

قال ابن القيم : " ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم، فقد ضل وأضل ... ".<sup>(1)</sup>

فعلى سبيل المثال راعى الشارع الحكيم أعراف العرب فوضع الدية على العاقلة، واشترط الكفاءة في الزواج، وبنى الولاية في الزواج والإرث على العصبية، وكذلك راعى أعرافهم الصالحة الذي استقرت عليها معاملات الناس، مثل إقراره أنواع المتاجرات الصحيحة عندهم كالمضاربة، والبيوع والإيجارات الخالية من المفاسد، وأما الأعراف الفاسدة فلم يراعها الشارع - سبحانه - وأبطلها، كما فعل في عادة التبني، وفي عدم توريتهم النساء، أو في طوافهم بالبيت عراة.<sup>(2)</sup>

ومما سبق يتبين أن المسائل الفقهية التي أعتمد فيها العرف تبلغ حدا يصعب حصره أو جمعه تحت ضابط واحد، وأنه إذا لم يراع في تشريع الأحكام ما تعودده الناس وعرفته العقول الناضجة والفطر السليمة، وقع الناس في الضيق والخرج، وهما مدفوعان بقوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [ الحج: 78 ]، فاعتبار العرف راجع إلى أصل رفع الحرج الثابت بالكتاب.<sup>(3)</sup>

وقد قرر الفقهاء قواعد كلية للدلالة على حجية العرف مثل : " العادة محكمة "<sup>(4)</sup>، و" المعروف عرفا كالمشروط شرطا "<sup>(5)</sup>، والثابت بالعرف كالثابت بالنص<sup>(6)</sup>، والثابت بالعرف بمنزلة الحقيقة<sup>(7)</sup>.

والخلاصة أن العرف تبنى عليه الأحكام، ويجب أن يراعيه المجتهد في اجتهاده، وأن يراعيه القاضي في قضائه، سواء اعتبره البعض دليلا مستقلا ومصدرا من مصادر التشريع<sup>(8)</sup>، أم سواء اعتبره

(1) إعلام الموقعين لابن القيم، 78/3 .

(2) الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 254.

(3) أصول الفقه، د/ محمد زكريا البرديسي، ص: 335.

(4) التحبير شرح التحرير، المرادوي، 3851/8. الأشباه والنظائر، السيوطي، 7/1 أيضا 89/1-90. المدخل إلى مذهب أحمد لابن بدران الدمشقي، ص298. ومعنى محكمة أي هي المرجع عند النزاع؛ لأنها دليل يبنى عليه الحكم. درر الحكم شرح مجلة الأحكام. 40/1، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت.

(5) غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر، 206/4. شرح القواعد الفقهية، الشيخ محمد الزرقا، ص: 237، ط/ دار القلم، دمشق، الثانية.

(6) المبسوط للسرخسي، 51/11، ط/ دار المعرفة، بيروت.

(7) أصول بزدوي، كشف الأسرار، 246/2.

(8) في هذا الاتجاه: درر الحكم شرح مجلة الأحكام 40/1، المادة 39 / ط/ دار الكتب العلمية، بيروت. أصول الفقه الإسلامي، أحمد فراج حسين، ص 203-204، ط/ مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، 1990م. أيضا أصول الفقه، د/ محمد زكريا البرديسي، ص 337. تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، د. صوفي أبو طالب، ص: 199. مبدأ المشروعية، د. فؤاد النادي، ص: 168.

البعض دليلاً غير مستقل مبني على مراعاة الحاجة والمصلحة ودفع الحرج والمشقة كما سبق؛ لأنه لا فائدة ترجى من الخلاف ما دام الجميع يعملون به، ويأخذون به في تشريع الأحكام.

### المطلب الثالث : شروط اعتبار العرف لبناء الأحكام عليه

أولاً: ألا يكون مخالفاً للنص، فلا عبرة لعرف يخالف الشريعة ويعارض النص، وأما كل ما تعارف الناس عليه مما لا يعارض الشريعة فيجب مراعاته.

فالعرف الصحيح: هو ما تعارف عليه الناس دون أن يخالف نصاً من نصوص الشريعة، أو أن يفوت مصلحة معتبرة، أو أن يجلب مفسدة. (1)

وأما العرف الفاسد فهو ما يخالف نص الشارع - سبحانه -، أو يجلب ضرراً، أو يدفع مصلحة، كتعارف الناس استعمال العقود الباطلة كالاستقراض بالربا من البنوك أو من الأفراد، ومثل ما يتعارف عليه الناس من خروج النساء كاسيات عاريات، واختلاط النساء بالرجال، ودخول غير المحارم على النساء في غيبة محارمهن، وخروج الخاطب بخطيبته وخلوته بها، ومثل تعارفهم بعض العادات المستنكرة في المآتم والموالد والأفراح، ونحو ذلك مما يعتاده الناس ويخالف شرع الله تعالى.

ثانياً: أن يكون العرف مطرداً أو غالباً، ومعنى الاطراد أن تكون العادة كلية، بمعنى أنها لا تتخلف، وقد يعبر عنها بالعموم أي يكون العرف شائعاً بين أهله معروفاً عندهم، ومعنى الغلبة أن تكون العادة أكثرية بمعنى أنها لا تتخلف إلا قليلاً.

ثالثاً: أن يكون العرف المراد تحكيمه موجوداً ومعمولاً به وقت إنشاء التصرف، وذلك بأن يكون حدوث العرف سابقاً على حدوث التصرف. (2)

### المطلب الرابع: العرف في الشؤون الدستورية

- هذا وقد ثبت أن العرف مصدر للأحكام في الشريعة، فهو يكون مصدراً للتشريع العادي وكذلك الدستوري، وعلى سبيل المثال تطبيق الشورى في الحكم، حيث لم يجدها الشارع بحد معين

(1) وقد ذكر الإمام ابن القيم بعض المسائل التي لا يجوز للمفتي أن يفتي فيها دون أن يعرف عرف أهلها، مثل مسائل الإقرار والإيمان والوصايا، فيحملها على ما اعتادوه وعرفوه، وإن كان مخالفاً لحقائقها الأصلية. إعلام الموقعين، 4/228 - 229.

(2) الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 256-257. أصول الفقه، أحمد فراج حسين، 206-207.

يمكن أن تطبق في حدودها، ولا تتعداها، فيرجع هذا التطبيق إلى ما يجري عليه عرف الناس مما لا يخالف دليلاً شرعياً.

- الواقع أن التاريخ الإسلامي يذكر لنا العديد من الأعراف الدستورية ينطبق عليها تعريف العرف بمفهومه الحديث، وهو ما يكون عادة درجة عليها السلطة الحاكمة في الشؤون المتصلة بنظام الحكم، بموافقة غيرها من الهيئات الحكومية ذات الشأن<sup>(1)</sup>، وموافقة الناس على هذا السلوك، واعتقادهم أنه ملزم له كالقانون<sup>(2)</sup>، ولكنها - بالرغم من ذلك - أعراف لا يقرها الشرع، وبالتالي لم تكن حجة عليهم في زمانهم رغم إقرار الناس لها، واعتقادهم أنها ملزمة لهم كالقانون، مثل ما جرت عليه عادة حكام المسلمين قديماً من توريث الحكم لمن يشاءون من أبنائهم بدون مشورة المسلمين، وعدم التفرقة بين أموال الدولة الإسلامية وأموالهم الخاصة.

---

(1) مبادئ نظام الحكم في الإسلام، د. عبد الحميد متولي، ص: 86.

(2) القانون الدستوري، د. محمد كامل ليلة، ص 36

## المبحث السابع: الذرائع

### تعريف الذرائع:

الذريعة في اللغة: هي السبب أو الوسيلة التي يتوصل بها إلى الشيء سواء أكان خيرا أو شرا. (1)

الذريعة في الاصطلاح: هي المسألة التي ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلى فعل المحظور. (2)

### وتعبير الذريعة بمعناها العام في مجال الأحكام الشرعية ذو حدين:

سد الذرائع: ومعناه منع كل ما يتوصل به إلى الشيء الممنوع المشتمل على مفسدة أو مضرة.

فتح الذرائع: ومعناه الأخذ بالذرائع إذا كانت النتيجة مصلحة.

وبيان ذلك أن موارد الشريعة أو الأحكام قسمان: مقاصد وهي الغايات التي تشتمل على المصالح

والمفاسد، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم أو تحليل. (3)

### سد الذرائع أصل من أصول التشريع

ما دام الفعل ذريعة إلى المفسدة الراجعة، والشريعة جاءت بمنع الفساد وسد طرقه ومنافذه، فلا بد من

منع هذا الفعل؛ لأن سد الذرائع أصل من أصول التشريع قائم بذاته، ودليل معتبر من أدلة الأحكام تُبنى

عليه الأحكام، وإليك بعض الأدلة من الكتاب والسنة التي تؤكد ذلك.

أولا: القرآن

قال تعالى: { وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ } [الأنعام: 108]

وجه الدلالة من الآية: أن الله تعالى نهى المؤمنين أن يسبوا آلهة المشركين، مع ما في ذلك من إغاظه

للكفار وحمية لله تعالى وإهانة لأصنامهم، لكونه ذريعة لسب الله تعالى.

(1) لسان العرب 96/8. المعجم الوسيط 311/1.

(2) البحر المحيط للزركشي، 4/382. إرشاد الفحول للشوكاني، 2/193. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، لابن بدران، ص: 296. أصول الفقه، أحمد فراج حسين، ص 185-186. الوجيز في أصول الفقه، د. زيدان، ص: 245. التأسيس في أصول الفقه، الشيخ مصطفى سلامة، ص: 450.

(3) قال القرافي: " الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره وتندب وتباح، فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة، كالسعي للجمعة والحج، وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل. . " الفروق وهوامشه، القرافي، 2/60. وقال ابن القيم: " لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضى إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود. . " إعلام الموقعين 3/135. أيضا أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 873-874. أصول الفقه، د/ محمد زكريا البرديسي، ص 356.

ثانيا: السنة

- عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: " إِنَّ مِنْ أَكْبَرِ الْكِبَائِرِ أَنْ يَلْعَنَ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَكَيْفَ يَلْعَنُ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ قَالَ يَسُبُّ الرَّجُلُ أَبَا الرَّجُلِ فَيَسُبُّ أَبَاهُ وَيَسُبُّ أُمَّهُ " (1)

ووجه الدلالة أن الرسول ﷺ جعل الرجل سابا لأبويه بتسببه إلى ذلك وتوصله إليه، وإن لم يقصده.

- وعن عبد الله بن عمرو، قال ﷺ: " مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ، فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ " (2)، وعن أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سُئِلَ عَنِ الْخُمْرِ تَتَّخَذُ خَلًّا فَقَالَ لَا " (3).

وعن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ نهي وفد عبد القيس أن ينتبذوا في الدُّبَاءِ والنَّقِيرِ والمزفت والخنتم (4) (5)

فحرم ﷺ القطرة الواحدة من الخمر لثلاثا تتخذ القطرة ذريعة إلى الحسوة (6)، وحرم إمساكها للتخليل لثلاثا يتخذ إمساكها للتخليل ذريعة إلى إمساكها للشرب، وحرم مجرد وضع شراب التمر والزبيب في آنية معينة لثلاثا يحتمر فيها ولا يعلم به، كل ذلك سدا للذريعة (7).

- نهى النبي ﷺ أن تقطع الأيدي في الغزو؛ لثلاثا يكون ذريعة إلى إلحاق المحدث بالكفار، ولهذا لا تقام الحدود في الغزو.

- أن الشارع - سبحانه - أمر بالاجتماع على إمام واحد في الإمامة الكبرى وفي الجمعة والعيدين والاستسقاء وصلاة الخوف، مع كون صلاة الخوف بإمامين أقرب إلى حصول صلاة الأمن؛ وذلك سدا

(1) صحيح البخاري 2228/5، ح 5628.

(2) مسند أحمد، 2/ 167، ح 6558، وحكم عليه الشيخ شعيب الأرنؤوط بأنه صحيح. سنن أبي داود 327/3، ح 3681. وقال الشيخ الألباني: حسن صحيح.

(3) صحيح مسلم 89/6، ح 5255. سنن البيهقي الكبرى 37/6، ح 10979 - 10980 - 10981.

(4) الدُّبَاءُ: القرع، والنَّقِيرُ: هو أصل الجزع ينقر ويتخذ منه الإناء، والمزفت، هو المطلي بالزفت، الخنتم هو ما يصنع من التراب من الفخار. مجموع الفتاوى 190/34. نيل الأوطار للشوكاني، 322/7.

(5) صحيح البخاري 45/1، ح 87، صحيح مسلم 93/6، ح 5290.

(6) الحسوة: بالضم، الجرعة من الشراب بقدر ما يحسى مرة واحدة. النهاية في غريب الأثر، 963/1. يقال سقاني مثل حسوة الطائر، ولم يبق في الإناء إلا حسوة. المعجم الوسيط 174/1.

(7) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 203/34.

لذريعة التفريق. والاختلاف والتنازع، وطلباً لاجتماع القلوب وتآلف الكلمة وهذا من أعظم مقاصد الشرع<sup>(1)</sup>.

والأدلة للدلالة على سد الذرائع عدا ما سبق كثيرة، وهي تنهض حجة كافية لاعتباره دليلاً من أدلة الأحكام.

وجدير بالذكر أن أصل الذرائع من حيث المنع القضائي أو من حيث الحكم الديني عموماً لا تعتبر فيه النية على أنها الأمر الجوهري في المنع أو الإباحة - إلا إذا قام الدليل على تلك النية - وإنما النظر الجوهري إلى النتائج والثمرات، فالنظر يكون إلى الأفعال وما تنتهي في جملتها إليه، . . . لا إلى مقصد العامل ونيته، وبحسب النية يثاب الشخص أو يعاقب في الآخرة، وبحسب النتيجة والثمرة يحسن الفعل أو يقبح في الدنيا؛ لأن الدنيا قامت على مصالح العباد، وعلى العدل، وقد يستوجبان النظر إلى النتيجة والثمرة دون النية والقصد، فمن سب الأوثان مخلصاً للعبادة لله تعالى فقد احتسب نيته عند الله في زعمه، ولكنه تعالى نهي عن السب، إن أثار ذلك المشركين، وترتب عليه أن سبوا الله تعالى، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ [الأنعام: 108]، فالملاحظ في النهي هو النتيجة الواقعة، لا النية الدينية المحتسبة.<sup>(2)</sup>

هذا وإن كان المشهور أن الإمامين أحمد<sup>(3)</sup> ومالك<sup>(4)</sup> اعتبرا مبدأ الذرائع أصلاً من أصول الفقه، إلا أنه عموماً أجمع أهل العلم على اعتبار الشرع سد الذرائع في الجملة، وإنما النزاع في ذرائع خاصة.<sup>(5)</sup>

<sup>(1)</sup> راجع فيما سبق: إعلام الموقعين لابن القيم 137/3 و ما بعدها حيث ذكر تسعة وتسعين وجهاً للدلالة على منع ما يؤدي إلى الحرام أو سد الذرائع والمنع منها. أيضاً الوجيز في أصول الفقه، زيدان، ص: 248-249. التأسيس في أصول الفقه، الشيخ مصطفى سلامة، ص: 456-459. أصول الفقه، د/ محمد زكريا البرديسي، ص: 361.

<sup>(2)</sup> ابن حنبل، للشيخ أبي زهرة، ص 366-368، ط/ دار الفكر العربي. أيضاً مالك للشيخ أبي زهرة ص 432-433، ط/ دار الفكر العربي. أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 879-880.

<sup>(3)</sup> المدخل إلى مذهب أحمد لابن بدران ص 296.

<sup>(4)</sup> الموافقات للشاطبي 361/2. وقال القرطبي: سد الذرائع ذهب إليه مالك وأصحابه، وخالفه أكثر الناس تأصيلاً، وعملوا عليه في أكثر فروعهم تفصيلاً. إرشاد الفحول للشوكاني، 194/2

<sup>(5)</sup> الذرائع ثلاثة أقسام قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه وحسمه: كحفر الآبار في طرق المسلمين فإنه وسيلة إلى إهلاكهم، وكذلك إلقاء السم في أطعمتهم، وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى عند سبها، وقسم أجمعت الأمة على عدم منعه، وأنه ذريعة لا تسد ووسيلة لا تحسم: كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر فإنه لم يقل به أحد وكالمنع من المجاورة في البيوت خشية الزنا، وقسم اختلف فيه العلماء هل يسد أم لا؟ كبيع الآجال، كمن باع سلعة بعشرة دراهم إلى شهر ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر... الفروق للقرافي، 59/2-60.

يتبين مما سبق حجية القول بأصل الذرائع وبأنه مصدر من مصادر التشريع شرعه الله تعالى ليحمي محارمه وحدوده وشرعه، والوقوع فيها سبب عظيم للوقوع في محارم الله تعالى.

### ملاحظة:

لم أتطرق إلى بعض أدلة الأحكام التي رأيت أنها لا تُعد في ذاتها أدلة مستقلة في الشريعة الإسلامية، وهي:

**الاستحسان** : وهو القياس الذي خفيت علته لدقته أو استثناء مسألة جزئية من أصل عام للدليل خاص<sup>(1)</sup> ، وهو في الواقع حكم ثابت بالنص أو ترجيح للدليل على دليل ، ولكن سماه البعض " الخنفيه " استحسانا، فلا يوجد ما يدعو لجعل الاستحسان في المصادر المستقلة ، لأنه يتداخل في بقية المصادر الأخرى كالكتاب والسنة والقياس والمصالح المرسل<sup>(2)</sup> ، فهو إن كان راجعا إلى الأدلة السابقة فهو تكرر ، وإن خارجا عن الدليل ، فليس من الشرع في شيء ، بل هو من التقول على هذه الشريعة بما لم يكن فيها أو بما يضادها .<sup>(3)</sup>

**الاستصحاب** : وهو الحكم على الشيء بما كان ثابتا له طالما لم يوجد ما يغيره<sup>(4)</sup> ، وهو أقرب إلى القاعدة الفقهية منه إلى دليل من أدلة الأحكام الشرعية، وذلك لأن الدليل الأول هو الذي دل على الحكم وعلى استمراره، لأن كل دليل لم يبلغه دليل لاحق ، فحكمه قائم ، فالاستصحاب يعد فقط قرينة على بقاء الحكم السابق الذي أثبتته دليله.<sup>(5)</sup>

**شرع من قبلنا**: وهو في الواقع غير مهم لأنه لا يترتب عليه اختلاف في العمل فما من حكم من أحكام الشرائع السابقة قصه الله علينا أو بينه الرسول ﷺ لنا إلا وفي شريعتنا ما يدل على نسخه أو بقاءه في

---

<sup>(1)</sup> راجع كشف الأسرار للبزوي 3 / 4 . شرح الكوكب المنير 431/4 ، إرشاد الفحول ص 985 وما بعدها.

<sup>(2)</sup> في هذا الاتجاه: أصول الفقه الإسلامي ، د. وهبة الزحيلي ، ص: 748 . علم أصول الفقه ، خلاف ، ص: 82. الوجيز في أصول الفقه لزيدان ص: 235

<sup>(3)</sup> إرشاد الفحول للشوكاني ، ص 987 . أيضا ص: 989.

<sup>(4)</sup> علم أصول الفقه ، خلاف ، ص: 91 . انظر أيضا : شرح الكوكب المنير 403/4 . المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ، ص286.

<sup>(5)</sup> مصادر التشريع فيما لا نص فيه ، د. عبد الوهاب خلاف ، ص 154 . الوجيز في أصول الفقه ، د/ عبد الكريم زيدان ص 269-279 . التأسيس في أصول الفقه ، الشيخ مصطفى سلامة ، ص: 439. مبادئ نظام الحكم في الإسلام ، د. عبد الحميد متولي ، ص: 87 . المشروعية الإسلامية العليا ، د. علي جريشة ، ص: 176.



حقنا سواء جاء ذلك في سياق النص الذي حكى لنا حكم الشرائع السابقة أو جاء ذلك الدليل في مكان آخر.<sup>(1)</sup>

---

<sup>(1)</sup> في هذا الاتجاه : الوجيز في أصول الفقه لزيدان ص: 265. مبادئ نظام الحكم في الإسلام ، د. عبد الحميد متولي ، ص: 87-88 . أيضا المشروعية الإسلامية العليا ، د. علي جريشة ، ص: 144.

الفصل الثالث  
في  
بعض ركائز الشريعة

المبحث الأول: شمول الشريعة

المبحث الثاني: يسر الشريعة

المبحث الثالث: ابتناء الشريعة على جلب المصالح ودرء المفاسد

المبحث الرابع: جمع الشريعة بين الثبات والمرونة

## الفصل الثالث: بعض ركائز الشريعة

تمهيد:

يتساءل البعض كيف يمكن لشريعة نزلت منذ أكثر من أربعة عشر قرناً أن تتلاءم مع التغيرات المذهلة التي حدثت في حياة الناس؟ فالشريعة أساسها الدين، والدين ثابت لا يتغير، والحياة - كما هو واضح ومشاهد - في تغير دائم، فالخير للدين أن يبقى عقيدة في القلوب، وشعائر في دور العبادة، وأن يترك قيادة الحياة إلى نظم وضعية تستلهم من واقع الحياة المتجدد والمتطور، وهذا الاعتقاد يقوم أساساً على محورين: الأول: هو ثبات الشريعة، فلا مجال للتجديد فيها بوجه من الوجوه، والثاني: تطور أوضاع الحياة، فلا مجال فيها للثبات بوجه من الوجوه، وكلا الأمرين وهم وخرافة. (1)

والواقع أن أصحاب هذه الأسئلة - شاءوا أم أبوا - ينكرون أكثر من صفة من صفات المولى سبحانه وتعالى.

فهم ينفون عن الله تعالى صفة العلم، فالله تعالى - حاشا لله - لم يكن يعلم أن أموراً ستجد في حياة الناس لا يمكن أن تتوافق معها شريعة نزلت قبلها بمئات السنين

وكذلك هم ينفون عن الله تعالى صفة الحكمة إذ يتصورون أن الله تعالى أنزل شريعة لا يمكن تطبيقها إلا لسنوات قلائل في بيئة محددة، والله تعالى - حاشا لله - ظالم لأنه ألزماً بما لا نقدر عليه. (2)

فالشريعة التي حكمت ما يقرب من نصف الكرة الأرضية يوماً من المغرب الأقصى إلى حدود الصين ومن حدود روسيا إلى اليمن، ولمدة ثلاثة عشر قرناً من الزمان، واستطاعت كنظام قانوني أن تعيش باقتدار، وأن تلي الحاجات والمطالب المختلفة لهذه الشعوب في مختلف العصور وفي مختلف البيئات، لا يسع أي منصف إلا أن يسمها بأنها شريعة عامة خالدة. (3)

فما يملك إنسان أن يقول بغير ذلك أو أن يدعي أن شريعة أحد من البشر تفاضل أو تماثل شريعة الله تعالى - في أي حالة أو أي طور من أطوار الجماعة البشرية - ثم يدعي أنه مؤمن بالله وأنه من المسلمين. (4)

(1) في هذا الاتجاه: حول تطبيق الشريعة للأستاذ محمد قطب، ص 30 وما بعدها، أيضاً تحكيم الشريعة ودعاوي الخصوم د. صلاح الصاوي ص 49. مدخل لدراسة الشريعة، د. القرضاوي، ص 211.

(2) حول تطبيق الشريعة للأستاذ محمد قطب ص 49.

(3) نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية، المستشار عمر الشريف ص: 97.

(4) في ظلال القرآن، سيد قطب، 889/2. أيضاً الحاكمة في ظلال القرآن، عبد الحميد عمر، ص: 79، رسالة ماجستير من جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين.

ولذلك فإننا لا نعرض ركائز الشريعة من باب أنها منهج أفضل من غيره، وأن المناهج الأخرى القائمة الآن لا تحقق الخير للناس كما تحققه الشريعة، ولكننا نعرض تلك الركائز بناء على أن الشريعة هي المنهج الوحيد الذي يهدي إلى صراط مستقيم وأن غيرها هو الضلال، ولا خيار على الإطلاق للمسلمين جميعاً في الأخذ بها أو ردها إذا أرادوا النجاة من غضب الله تعالى في الدنيا والآخرة<sup>(1)</sup>.

ومظاهر الأفضلية الحتمية المقطوع بها لشريعة الله وحاكميتها على شرائع الناس يستحيل إدراكها كلها، فإن حكمة شرائع الله تعالى لا تنكشف كلها للناس في أي جيل من الأجيال، وهذا القليل الذي ينكشف يصعب جداً الإحاطة به أو حتى التوسع في عرضه في دراسة واحدة، وإليك لمحة سريعة عن أهم الركائز المستخلصة من الأدلة الكلية والتفصيلية في الشريعة ومن النظر في مقاصد الشريعة، والتي كفلت للشريعة ليس الصلاحية لكل زمان ومكان وإنسان فحسب، بل وإصلاح الزمان والمكان والإنسان:

## المبحث الأول: شمول الشريعة

### هل يمكن أن ينشأ الإنسان منهجاً يتسم بالشمول؟

الإنسان لأنه محدود من ناحية الزمان والمكان، إذ هو حادث في زمن، يبدأ بعد عدم، وينتهي بعد حدوث، ومتحيز في مكان، سواء كان فرداً أو كان جيلاً أو كان جنساً، ولأنه محدود من ناحية العلم والتجربة والإدراك، يبدأ علمه بعد حدوثه، ويصل من العلم إلى ما يتناسب مع حدوده في الزمان والمكان، وفوق ذلك محكوم بضعفه وميله وشهوته ورغبته، هذا الإنسان عندما ينشئ منهجاً لحياته لا يمكن أن يتصف هذا المنهج بالشمول بأي حال من الأحوال؛ لأن تفكير الإنسان محكوم بالسلمات التي تحكم حقيقته ووضعه، فيجئ جزئياً، يصلح لزمان ولا يصلح لآخر، ويصلح لمكان ولا يصلح لآخر، ويصلح لحال ولا يصلح لآخر، فضلاً عن أنه لا يتناول الأمر الواحد من جميع زواياه وأطرافه وجميع ملبساته وأطواره وجميع مقوماته وأسبابه، وأما حين يتولى الله تعالى ذلك فإن التصور الاعتقادي والمنهج المنبثق منه يجيئان بريئين من كل ما يعتري الصنعة البشرية من القصور والضعف والتفاوت.<sup>(2)</sup>

### أولاً: شمول الشريعة من ناحية التصور الاعتقادي

#### لمحة عن شمول التصور الإسلامي العام لله وللكون والإنسان

<sup>(1)</sup> في نفس السياق: فصول في السياسة الشرعية للشيخ عبد الرحمن عبد الخالق 30/1، ط/ موقع الشيخ على الانترنت،

[/http://www.salafi.net](http://www.salafi.net)

<sup>(2)</sup> خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، سيد قطب، ص 91-92، ط/ دار الشروق، الثانية عشر، 1413هـ.

يوضح البعض التصور الإسلامي للشريعة بأنه ينبثق عن التصور الإسلامي العام لله تعالى وللكون والإنسان، وهو يتمثل في بيان الحقيقة الكبرى في هذا التصور، وهي حقيقة الألوهية وخصائصها وآثارها وصفاتها، بالإضافة إلى بيان حقيقة العبودية وخصائصها وصفاتها، ممثلة في الكون والحياة والإنسان، وبيان طبيعتها ونشأتها وصفاتها وأحوالها، وعلاقتها فيما بينها، ثم علاقتها بالله سبحانه وتعالى، ويربط بين مجموع تلك الحقائق من جميع جوانبها في تصور واحد منطقي يتعامل مع بديهة الإنسان وفكره ووجدانه<sup>(1)</sup>.

### ومن نتائج هذا الشمول في التصور الإسلامي أنه

أ- يرد الإنسان بكل جوانبه وحاجاته واتجاهاته إلى جهة واحدة يتعامل معها، جهة واحدة يطلب عندها كل شيء، يرجوها ويخشها، ويتقي غضبها ويغني رضاها، جهة واحدة تملك له كل شيء؛ لأنها خالقة كل شيء ومدبرة كل شيء.

ب- كذلك يرد الإنسان إلى مصدر واحد يتلقى منه تصورات ومفاهيمه، وقيمه وموازنه، وشرائعه وقوانينه، ويجد عنده كل إجابة على كل سؤال.

ج- وكذلك يصبح النشاط الإنساني كله حركة واحدة، متجهة إلى تحقيق غاية الوجود الإنساني، وهي عبودية الإنسان لله وحده في كل ما ينهض به من شؤون الخلافة، ففي الإسلام وحده يملك الإنسان أن يعيش لدنياه وهو يعيش لآخرته، وأن يعمل لله وهو يعمل لمعاشه، وأن يحقق كماله الإنساني الذي يطلبه الدين في مزاوله نشاطه اليومي في خلافة الأرض، ولا يتطلب منه هذا إلا أن يخلص العبودية لله في الشعائر التبعية وفي الحركة العملية على السواء.<sup>(2)</sup>

وينبثق التصور الإسلامي للشريعة من التصور الإسلامي العام السابق، فيجب على المسلم أن يعتقد اعتقاداً جازماً أن الشريعة تقيم نظاماً شاملاً يربط بين الخالق والمخلوق من حيث الإيمان بالله تعالى ربا وخالقاً ومدبراً ومشرعاً، ويربط بين الدنيا والآخرة من حيث نتائج استجابته أو إعراضه عن هذا الإيمان، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى تقيم نظاماً كاملاً شاملاً يكون مجموعته دين الله تعالى، ولا تسمح بإهمال أي جزء منه؛ لأن رفض أو رد جزء منه يساوي رفض أو رد الكل؛ لأن عبودية الإنسان لخالقه عبودية شاملة، ولا يسمح للإنسان أن يقر بجانب منها ويرفض جوانب أخرى.

أ- تقيم نظاماً شاملاً يربط بين السماء والأرض أي بين الخالق والمخلوق من حيث الإيمان بالله تعالى ربا وخالقاً ومدبراً ومشرعاً، ويربط كذلك بين الدنيا والآخرة في حياة البشر، فحياة البشر لا تنتهي

<sup>(1)</sup> خصائص التصور الإسلامي ص 96. في نفس الاتجاه وأن الشعوب لا تستطيع مواجهة مشاكلها بحلول جزئية متفرقة لا تجمعها تصورات أساسية للكون والحياة والإنسان وحاجاته ومصالحه. انظر رؤية إسلامية معاصرة، إعلان مبادئ، د. أحمد كمال أبو المجد، ص: 18، ط/ دار الشروق، الأولى، 1412 هـ.

<sup>(2)</sup> لمزيد من التفاصيل: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، الأستاذ سيد قطب، ص: 96-110.

أبدا بمجرد الموت، بل يحيون حياة أخرى يرون فيها نتائج استجابتهم أو إعراضهم عن منهج الله تعالى، بينما التشريعات الأخرى تقيم نظاما دنيويا وضعيا بحتا، يستند أساسا على الانفصال التام بينها وبين العقيدة، وبين الحياة الدنيا وما يمكن أن يحصل في الآخرة. (1)

**ب- تقيم نظاما شاملا لا يقبل التجزئة ولا يعرف الفصل بين الدين والدنيا أو الدين والسياسة،** فلا يجوز إعمال جزء من الشريعة مع إهمال بقية أجزاءها (2)؛ لأن جوانبها المختلفة هي التي تكون بمجموعها "دين الله" والأخذ بجزء دون آخر يخل بهذه الشريعة، ويشوه حقيقتها (3)، ورفض الدين كله فتنه، ورفض بعضه كذلك فتنه، وقد تكون فتنه التجزئة أخطر من فتنه الرفض الكلي؛ لأن الضلال يكون بها أشد، إذ يلتبس الحق بالباطل، والطيب بالخبيث، ويلتبس الأمر على الناس (4).

قال تعالى: { أَفْتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ \* أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَّرُونَ } [البقرة: 85-86].

وقال عز وجل: { وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ \* أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ } [المائدة: 49-50].

- فبهذه الخاصية صلح الإسلام أن يكون منهج حياة شاملا متكاملا، منهجا يشمل الاعتقاد في الضمير، والتنظيم في الحياة، ليس فقط بدون تعارض بينهما، بل في ترابط وتداخل يعز فصله.

- وبهذه الخاصية أصبح كل نشاط إنساني يمكن أن ينطبق عليه معنى العبادة، فالهدف من نظام الحكم ونظام الاقتصاد والتشريعات الجنائية والتشريعات المدنية وتشريعات الأسرة وسائر التشريعات تحقيق معنى العبادة في حياة الإنسان.

- فشمول الإسلام يجعله وحدة لا تنقسم، فلا يمكن الفصل بين العبادات والمعاملات، أو لا يمكن أداء العبادات وفق أحكام الإسلام، بينما تكون المعاملات وفق منهج آخر بخلاف منهج الله تعالى، وفق منهج إله آخر يشرع في شؤون الحياة ما لم يأذن به الله تعالى. (5)

(1) الحوار الإسلامي العلماني، المستشار طارق البشري، ص32-33، ط/ دار الشروق، الأولى، 1417هـ.

(2) النظرية العامة للشريعة، د. جمال الدين عطية، ص 52.

(3) تاريخ التشريع الإسلامي، د. مناع القطان، ص134، ط/ مكتبة وهبة، الخامسة.

(4) أصول الشريعة الإسلامية، مضمونها وخصائصها، د. علي حريشة، ص 65.

(5) لمزيد من التفاصيل: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، الأستاذ سيد قطب، ص 107-110.

مما سبق يتبين أن شمول الشريعة يجعلها تختلف اختلافا جذريا عن كل النظم والشرائع الأخرى، فهي تشمل تنظيم علاقة الأفراد والجماعات، إلى جانب تنظيم علاقة الإنسان بربه وبنفسه، فهي إذا قورنت بالأديان الأخرى تميزت باهتمامها على التنظيمات الاجتماعية بالمعنى الشامل للسياسة والاقتصاد والاجتماع، وإذا قورنت بالنظم الوضعية تميزت باهتمامها على جوانب لا نظير لها في تلك النظم الوضعية مثل:

الأحكام المتعلقة بالعقيدة كالإيمان بالله واليوم والآخر.

الأحكام المتعلقة بالأخلاق كوجوب الصدق والأمانة والوفاء بالعهد، وحرمة الكذب والخيانة ونقض العهد.

أحكام العبادات التي تنظم علاقة الإنسان بربه كالصلاة والصيام.<sup>(1)</sup>

### ثانيا: شمول الشريعة الإسلامية من ناحية جانب المعاملات

وأما جانب المعاملات في الشريعة، الذي يتعلق بتنظيم علاقات الأفراد فيما بينهم وهو الجانب الذي تناولته القوانين الوضعية، فهو يشمل جميع روابط القانون العام والخاص في الاصطلاح الحديث؛ ويتضح ذلك ببيان شموله على الأقسام التالية:

✓ الأحكام المتعلقة بالأسرة من الزواج والطلاق والحضانة والنفقة والوصايا والميراث، وهو ما يعرف الآن بقوانين الأحوال الشخصية.

✓ الأحكام المتعلقة بالمعاملات المالية من البيع والإجارة والشركة والمضاربة والمزارعة والرهن والكفالة والحوالة والوديعة والعارية والهبة وغير ذلك من أنواع العقود والتصرفات التي يقصد بها تنظيم العلاقات المالية بين الأفراد، وهذا يدخل فيما يسمى الآن بالقانون المدني.

✓ وهي تشمل أيضا الجانب الاقتصادي والمالي فيما يتعلق بإنتاج الثروة أو توزيعها أو استهلاكها، ويتعلق بتنظيم بيت المال وموارده ومصارفه من الزكاة والفيء والغنيمة والخراج ونحوها، وبيان حق الفقراء والمحتاجين وغيرهم من أصحاب الحقوق في موارد الدولة وأموال الأغنياء، وبيان ما حرم الله في مجال الاقتصاد من الربا والاحتكار وأكل أموال الناس بالباطل.

✓ وهي تشمل كذلك الجانب الجزائي من العقوبات الدنيوية الشرعية التي قدرها الله تعالى نصا كالعصا والحدود، أو العقوبات التعزيرية المفوضة لتقدير أولي الأمر من القضاة والحكام، وهذا يدخل فيما يسمى الآن بقانون العقوبات أو القانون الجنائي.

(1) النظرية العامة للشريعة الإسلامية، د. جمال الدين عطية، ص 52. المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية د. زيدان ص 58.

✓ وهي تشمل جانب الإثبات والمرافعات مما يتعلق بالقضاء والدعوى والشهادة والإقرار واليمين، ونحوها مما يقصد به تنظيم الإجراءات لرفع النزاع، وهذا يدخل فيما يسمى الآن قانون المرافعات.

✓ وهي تشمل ما يتعلق بنظام الحكم من وجوب نصب الإمام وشروطه وكيفية اختياره وعزله وحقوقه وواجباته، وما يتعلق بتحديد علاقة الحاكم بالمحكومين وبتقرير ما للأفراد والجماعات من حقوق، وهو ما يسمى الآن بالقانون الدستوري.

✓ وهي تشمل ما يتعلق بعلاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول في السلم والحرب، وما يتعلق بعلاقتها بغير المسلمين ممن يقيم في ظل الدولة الإسلامية، وهذا يدخل فيما يسمى الآن بقانون العلاقات الدولية.<sup>(1)</sup>

وتنظيم الشريعة لجانب المعاملات يتميز تميزا واضحا عن تنظيم القوانين الوضعية له، بمراعاته للجانب الأخلاقي مراعاة تامة، ويتضح ذلك بتحريم الربا والميسر والزنا، وكذلك الجانب الديني عنصر أصيل فيها، فهو يكسب الفعل صفة الحل والحرمة، بناء على نية صاحبه وقصده، فالفعل قد يكون صحيحا في ظاهره لاستيفائه شروط الصحة، ولكنه يعتبر حراما لمخالفة نية وقصد صاحبه لما تأمر به الشريعة، والأصل في تعلق الحقوق وثبوت الآثار الشرعية على حقيقة الفعل، وكونه حلالا ظاهرا وباطنا، ولكن لما كان الباطل أمرا خفيا يتعذر إدراكه، ولأجل استقرار الحقوق وجريان الأحكام على أساس أمور ثابتة ومضبوطة وظاهرة، فقد اعتبرت الشريعة الظاهر، وجعلت صحته قرينة على صحة الباطن وحله، ومناط لتعلق الحقوق وثبوت الآثار، ولكن الشيء يبقى بعد ذلك متصفا بالحل والحرمة بناء على حقيقته الباطنية؛ لأن الحكم الظاهر لا يجعل الحلال حراما، ولا الحرام حلالا، وبالتالي لا يحل للمسلم أن يبيع لنفسه فعل الحرام، وإن أباح له ذلك القضاء بناء على ظاهر الفعل.

قال ﷺ: " أُمُّ سَلَمَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ وَأَقْضِي لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا فَلَا يَأْخُذْ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ ".<sup>(2)</sup>

ولهذا إذا ظهر الباطن ظهورا كافيا، وتكشفت حقيقته، فالعبرة به لا بالظاهر<sup>(1)</sup>، ولا شك أن مراعاة الجانب الديني في المعاملات، وما ترتب عليه من وصف الفعل بالحل والحرمة بناء على حقيقته وباطنه، يجعل

<sup>(1)</sup> مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، د. القرضاوي، ص 131-134. أيضا. المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، د.

عبد الكريم زيدان ص 57-59.

<sup>(2)</sup> صحيح البخاري 952/2، ح 2534.



المسلم لا يقدم على التصرف إلا إذا كان حلالاً، وإن كان القضاء يبيح له ذلك بناء على ظاهر التصرف، وهذا يدعو إلى الاطمئنان في المعاملات، فهناك رقابة دينية على الإنسان في علاقاته مع الغير زيادة على الرقابة القضائية، وفي هذا أعظم ضمان لحسن تنظيم علاقات الأفراد، وعدم ضياع الحقوق على أصحابها. (2)

مما سبق يتبين أن الشريعة نزلت من عند الله تعالى شريعة كاملة شاملة جامعة تحكم كل حالة، مانعة لا تخرج عن حكمها حالة، وافية لا تقبل الزيادة ولا النقصان، فلم تكن قواعد قليلة ثم كثرت، ولا مبادئ متفرقة ثم تجمعت، ولا نظريات أولية ثم تهدبت، ولم تولد نواة ثم سايرت الجماعة الإسلامية بتطورها ونمت بنموها، وإنما هي وحي من لدن حكيم خبير<sup>(3)</sup>.

### المبحث الثاني: يسر التشريع ورفع الحرج

ومن خصائص الشريعة التي جعلتها قابلة لمواكبة الحياة الإنسانية في أي عصر وفي أي مكان أنها رفعت الحرج عن المكلفين ويسرت عليهم فلم تكلفهم ما لا يطيقون ولم تحملهم ما يعجزون ومن الأدلة على ذلك:

أولاً: من القرآن الكريم

قال ﷻ: { وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ } [الحج: 78]، أي ما كلفكم ما لا تطيقون، وما ألزمكم بشيء فَشَقَّ عَلَيْكُمْ إِلَّا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ فُرْجًا وَمَخْرَجًا. (4)

وقال ﷻ: { يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ } [البقرة: 185]

ووجه الدلالة من الآيتين السابقتين:

أن الله تعالى يريد أن ييسر الطرق الموصلة إلى رضوانه أعظم تيسير، ويسهلها أشد تسهيل، ولهذا كان جميع ما أمر الله به عباده في غاية السهولة في أصله، وإذا حصلت بعض العوارض الموجبة لثقله، سهّله تسهيلاً آخر، إما بإسقاطه، أو تخفيفه بأنواع التخفيفات، وهذه جملة لا يمكن تفصيلها، لأن تفاصيلها،

---

(1) على سبيل المثال بيوع الآجال التي يتوصل بها إلى الربا، كمن يبيع لآخر سلعة بألف نسيئة ثم يشتريها منه حالا بتسعائة نقداً، تعتبر باطلة عند أكثر الفقهاء؛ لأن حقيقة المعاملة ربا أخذت شكل البيع، وقد دلت القرينة على هذه الحقيقة فلا عبرة بظاهر البيع، وكذا نكاح المحلل الذي تدل عليه قرائن الحال، نكاح فاسد عند كثير من الفقهاء. المدخل لدراسة الشريعة، د. زيدان ص 61.

(2) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم ويدان، ص 59-61.

(3) التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي 1/ 15-18. آثار تطبيق الشريعة الإسلامية في منع الجريمة ص 159.

(4) تفسير ابن كثير 455/5، ط/ دار طيبة للنشر والتوزيع

جميع الشرعيات، ويدخل فيها جميع الرخص والتخفيفات،<sup>(1)</sup> وفي هذا رفع الحرج عن المكلفين والتيسير عليهم وعدم تكليفهم ما لا يطيقون.

ثانيا: الأدلة من السنة النبوية الشريفة

وردت أحاديث عدة متعاضدة على مبدأ رفع الحرج والتيسير على المكلفين، فعلى سبيل المثال: عن السيدة عائشة رضي الله عنها قوله ﷺ: " مَا خَيْرَ النَّبِيِّ ﷺ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلَّا اخْتَارَ أَيْسَرَهُمَا، مَا لَمْ يَأْتُمْ، فَإِذَا كَانَ الْإِثْمُ كَانَ أَبْعَدَهُمَا مِنْهُ. " (2).

و عَنْ أَبِي مُوسَى رضي الله عنه قوله ﷺ: " بَشُرُوا وَلَا تُنْفَرُوا وَيَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا " (3). قال النووي: " إِنَّمَا جَمَعَ فِي هَذِهِ الْأَلْفَاظِ بَيْنَ الشَّيْءِ وَضِدِّهِ؛ لِأَنَّهُ قَدْ يَفْعَلُهُمَا فِي وَقْتَيْنِ، فَلَوْ اقْتَصَرَ عَلَى يَسِّرُوا لَصَدَقَ ذَلِكَ عَلَى مَنْ يَسَّرَ مَرَّةً أَوْ مَرَّاتٍ، وَعَسَّرَ فِي مُعْظَمِ الْحَالَاتِ، فَإِذَا قَالَ ( وَلَا تُعَسِّرُوا ) انْتَفَى التَّعْسِيرُ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ مِنْ جَمِيعِ وُجُوهِهِ. " (4). كذلك تدل الأحاديث السابقة على ما يجب الاقتداء به من التيسير في الأمور، والرفق بالناس، وتحبيب الإيمان إليهم، والابتعاد عن تنفير قلوبهم. (5).

وقد تعددت مظاهر التيسير ورفع الحرج عن المكلفين في الشريعة الإسلامية، وإليك بعض هذه المظاهر العملية باختصار:

## 1- من مظاهر اليسر ورفع الحرج عن المسلمين أن شرع الله تعالى لهم الرخص

الرخصة لغة خلاف التشديد<sup>(6)</sup>، ورخص له في الأمر أي سهله ويسره<sup>(7)</sup>. وفي الشرع: صرف الأمر من عسر إلى يسر بواسطة عذر في المكلف<sup>(8)</sup>. وقيل: استباحة المحظور بدليل مع قيام دليل الحاضر، وقيل: ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح. (9)

(1) تفسير ابن كثير، 86/1.

(2) صحيح البخاري 2491/6، ح 6404. صحيح مسلم 7 / 80، ح 6193.

(3) صحيح البخاري 1 / 38، ح 69. صحيح مسلم 5 / 141، ح 4622.

(4) شرح النووي على مسلم 41/12-42، ط/ دار إحياء التراث العربي.

(5) إكمال المعلم شرح صحيح مسلم للقاضي عياض، 36/6.

(6) لسان العرب 7/40.

(7) المعجم الوسيط، 336/1.

(8) أصول الشاشي، نظام الدين أبو علي أحمد بن إسحاق الشاشي ص 385. ط/ دار الكتاب العربي

(9) علم أصول الفقه، الشيخ عبد الوهاب خلاف، ص 121، ط/ مكتبة الدعوة. أيضا روضة الناظر لابن قدامة، ص 60، ط/ جامعة الإمام محمد بن سعود.

ويلاحظ من التعاريف السابقة أن المكلف في الأصل تشرع في حقه أحكام يجب أن يلتزم بها وهي الأحكام التي شرعت ابتداء دون وجود ظروف طارئة يمر بها المكلف، ولكن قد يحدث وتمر على المكلف ظروف طارئة أو أعدار، فتشرع الرخص تخفيفاً عن المكلفين ورفعاً للحرَج عنهم<sup>(1)</sup>.

## 2- وكذلك من مظاهر اليسر ورفع الحرَج عن المسلمين مراعاة الضرورات والملابسات

**والظروف**، ولو كان ذلك في إقامة حد من حدود الله تعالى، فقد زنى رجل مريض مرضاً شديداً، فذكر ذلك لرسول الله ﷺ، قال اضربوه حده، فقالوا يا رسول الله إنه أضعف من ذلك. فقال: خذوا عثكالا فيه مائة شمراخ<sup>(2)</sup> ثم اضربوه به ضربة واحدة. ففعلوا.<sup>(3)</sup> وفي الحديث دليل على أن من كان ضعيفاً لمرض ونحوه، ولا يرحى برؤه، ولا يطبق إقامة الحد عليه بالمعتاد، أقيم عليه بما يهتمله مجموعاً دفعة واحدة من غير

---

(1) اليسر ورفع الحرَج، د. مازن مصباح صباح، ص5، جامعة الأزهر، غزة . وذكر السيوطي سبعة أسباب للرخص والتخفيف تدل بمجموعها على أصالة مبدأ رفع الحرَج والتيسير على المكلفين وهي:

- 1- السفر: ورخصه كثيرة كإباحة القصر والفطر والمسح أكثر من يوم وليلة للمسافر وغير ذلك.
- 2- المرض: ومن رخصه إباحة التيمم عند مشقة استعمال المريض للماء، والقعود في صلاة الفرض والفطر في نهار رمضان والتداوي بالنجاسات، وإباحة النظر للطبيب عند الضرورة حتى للورة والسواتين .
- 3- الإكراه. 4- النسيان: ومما يدل على أهمها من أسباب التخفيف ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما أنه ﷺ قال: " إن الله وضع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"، سنن ابن ماجه، 1/ 659، ح 2045، وصححه الشيخ الألباني. ومن ذلك عدم الاعتداد بأقوال المكره فلا يقع طلاقه مثلاً، ومن النسيان: فمن نسي وهو صائم فلا حرَج عليه، ومن نسي صلاة، فليعدها ولا حرَج عليه . وغير ذلك من صور التخفيف.
- 5- الجهل: فمن شرب خمراً جاهلاً بحقيقتها فيعذر ولا حدٌ عليه ولا تعزير عليه وغير ذلك من الأمثلة.
- 6- العسر وعموم البلوى: كالصلاة مع النجاسة المعفو عنها كمن به دم قروح وطين الشارع وأثر لنجاسة يعسر زوالها، وإباحة النظر عند الخطبة والتعليم والإشهار والمعاملة والمعالجة، ومشروعية الطلاق لما في إبقاء الحياة الزوجية قائمة ومستمرة من المشقة الحاصلة بسبب نفور الزوجين وعدم قدرتهما على الاستمرار في حياتهما الزوجية.
- 7- النقص: فإنه نوع من المشقة إذ إن النفوس جبلت على الكمال فناسبه التخفيف في التكاليفات منها عدم تكليف الصبي ولا المجنون وعدم تكليف النساء بما وجب على الرجال تخفيفاً عنهن كحضور الجماعات وشهود الجمعة والجهاد وغير ذلك. الأشباه والنظائر للسيوطي، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ص 77-78. أيضا اليسر ورفع الحرَج ص8-9.
- (2) العثكال: العذق، وكل غصن من أغصانه، شمراخ، وهو الذي عليه البسر. عون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد شمس الحق العظيم آبادي أبو الطيب، 111/12، ط/ دار الكتب العلمية، الثانية.
- (3) مسند أحمد، 5/ 222، ح 21985. صححه الأرنؤوط. سنن أبي داود 4/ 161، ح 4472، صححه الشيخ الألباني، سنن ابن ماجه 2/ 859، ح 2574. سنن البيهقي الكبرى، 10/ 64، ح 19815. سنن النسائي الكبرى، 4/ 313، ح 7309. سنن الدارقطني، 3/ 100، ح 67.

تكرار للضرب<sup>(1)</sup>، لأن المستحق عليه الجلد، وجلده في هذه الحالة قد يؤدي إلى هلاكه وهو غير المستحق عليه.<sup>(2)</sup>

**3- وكذلك من مظاهر التيسير ورفع الحرج عن المسلمين التدرج في عملية التشريع، فالأحكام التي شرعها الله تعالى ورسوله ﷺ لم تشرع دفعة واحدة في قانون واحد، وإنما شرعت متفرقة على مدى اثنين وعشرين عاما وبضعة شهور حسب ما اقتضاها من القضايا والحوادث، والحكمة في هذا التدرج الزمني أن تيسر معرفة القانون مادة فمادة، وتيسر فهم أحكامه على أكمل وجه بالوقوف على الحادثة والظروف التي اقتضت تشريعها، وكل ذلك للتيسير ورفع الحرج<sup>(3)</sup>، ولأن النفوس إذا شعرت بثقل التكليف دفعة واحدة قد تضعف ولا تستجيب، فتخسر خسارنا مبينا، وفي هذا تقول عائشة رضي الله عنها: " نَزَلَ أَوَّلَ مَا نَزَلَ مِنْهُ سُورَةٌ مِنْ الْمُفْصَلِ فِيهَا ذِكْرُ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ حَتَّى إِذَا تَابَ النَّاسُ إِلَى الْإِسْلَامِ نَزَلَ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ وَلَوْ نَزَلَ أَوَّلَ شَيْءٍ لَا تَشْرَبُوا الْخَمْرَ لَقَالُوا لَا نَدْعُ الْخَمْرَ أَبَدًا وَلَوْ نَزَلَ لَا تَزْنُوا لَقَالُوا لَا نَدْعُ الزِّنَا أَبَدًا " <sup>(4)</sup>**

وكذلك فإن النبي ﷺ لم يأمر معاذًا أن يبلغ الناس كل التكليف الشرعية دفعة واحدة، وإنما أمره بالتدرج معهم وأخذهم بالحكمة<sup>(5)</sup>، قال ابن حجر: " وذلك من التلطف في الخطاب؛ لأنه لو طالبهم بالجميع في أول مرة، لم يأمن النفرة "<sup>(6)</sup>

### المبحث الثالث: ابتناء الشريعة على جلب المصالح ودرء المفساد.

كل ما شرعه الله لعباده يهدف إلى سعادة العباد وتحقيق الخير لهم في العاجلة والآخرة، والأدلة على أن الشرع يراعي مصالح العباد في كل ما شرع من أحكامه يظهر جليا من خلال ما يلي:

أولا: تعليل بعثة محمد عموما إذ يقول الله تعالى: { وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ } [الأنبياء: 107]. والرحمة تتضمن رعاية مصالح العباد ودرء المفساد عنهم.

(1) سبل السلام، الصنعاني، 4/ 13 .

(2) عون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد شمس الحق العظيم آبادي أبو الطيب، 111/12.

(3) الشيخ عبد الوهاب خلاف في أصول الفقه وتاريخ التشريع ص 287، وكذلك يؤيده د. محمد يوسف مرسى في المدخل لدراسة الفقه الإسلامي ط/ دار الفكر العربي ص 23 نقلا عن علم السياسة الإسلامي ص 219.

(4) صحيح البخاري 4/1910، ح 4707.

(5) عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا بَعَثَ مُعَاذًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى الْيَمَنِ قَالَ إِنَّكَ تَقْدُمُ عَلَيَّ قَوْمِ أَهْلِ كِتَابٍ فَأَيُّكُمْ أَوْلَى مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ عِبَادَةُ اللَّهِ فَإِذَا عَرَفُوا اللَّهَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ فَإِذَا فَعَلُوا فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ زَكَاةً مِنْ أَمْوَالِهِمْ وَتَرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ فَإِذَا أَطَاعُوا بِهَا فَخُذْ مِنْهُمْ وَتَوَقَّ كَرَائِمَ أَمْوَالِ النَّاسِ. صحيح البخاري 2/529، ح 1389. صحيح مسلم 1/38، ح 132 .

(6) فتح الباري لابن حجر 3/359.

ثانياً تتبع تعليقات الشرع في نصوصه وهي تبين أن تحقيق المصالح هو مقصود الشارع، وأن الأحكام ما شرعت إلا لهذا الغرض، ومن ذلك قوله بعد آية الوضوء: { مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ } [المائدة: 6]. وفي الصلاة قال تعالى: { إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ } [العنكبوت: 45]، وفي الصيام، قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ } [البقرة: 183]، وفي القصاص، قال تعالى: { وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ } [البقرة: 179]، وفي الجهاد، قال تعالى: { وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ } [الأنفال: 60]، وإرهاب العدو مصلحة؛ لأنه ينكف عن عدوانه على المسلمين إذا رأى قوتهم.

ثالثاً: استقرار نصوص الشريعة عموماً يدل على أن الشارع الحكيم ما قصد بتشريع الأحكام للناس إلا حفظ مصالح العباد سواء أكانت الأمور الضرورية للعباد، وهي التي لا قيام لحياة الناس بدونها، وإذا فاتت حل الفساد وعمت الفوضى، وهذه هي الضروريات، وهي تتعلق بحفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال، أو الأمور التي يحتاج إليها الناس ليعيشوا ببسر وسعة، وإذا فاتتهم لم يختل نظام الحياة، ولكن يصيب الناس الضيق والحرج، وهذه هي الحاجيات، بل إن الشارع الحكيم حفظ الأمور التي إذا فاتت لا تخل بنظام الحياة، ولا حتى يصيب الناس الضيق والحرج بسبب فقدها، ولكن التي إذا فاتت تخرج حياة الناس عن محاسن العادات والنهج الأقوم، وما تستدعيه الفطر السليمة والعادات الكريمة، وهذه هي التحسينيات.<sup>(1)</sup>

وبناء على ذلك فكل مصلحة مشروعة تطراً، أو مفسدة تظهر، فإن الشريعة تُبيح إيجاد الحكم لتحقيق تلك المصلحة ودرء تلك المفسدة، وهذا يدل على صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، بل على إصلاح الشريعة لكل زمان ومكان.

قال الشاطبي: " الشريعة وضعت لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل معا<sup>(2)</sup>، أي في الدنيا والآخرة

وقال العز بن عبد السلام: " الشريعة كلها مصالح إما تدرأ مفاصد أو تجلب مصالح"<sup>(3)</sup>.

وقال ابن تيمية: " إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها ".<sup>(4)</sup>

(1) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان، ص 46-49. السنة بين التشريع ومنهجية التشريع ص 85

(2) الموافقات للشاطبي 6/2

(3) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام ص 9، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت

(4) منهاج السنة النبوية لابن تيمية 131/2، ط/ مؤسسة قرطبة، الأولى، 1406هـ.

وقال ابن القيم: " الشريعة مبناهما وأساسها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، فهي عدل كلها ورحمة كلها وحِكم كلها، وكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأول. (1)

والواقع أن كفالة الشريعة بمصالح العباد ضرورة عقدية، وبديئية إيمانية، والقول بغير ذلك طعن في الشريعة، واتهام لله تعالى بالجهل والظلم أو عدم الحكمة - حاشاه سبحانه. (2)

### المبحث الرابع : جمع الشريعة بين الثبات والمرونة

التشريع الإسلامي تشريع رباني، ليس نتاج فكر بشري، ولا بيئة معينة، ولا فترة من الزمن خاصة، ولا أي عوامل أرضية على وجه العموم، فهو يتصف بالثبات في مقوماته الأساسية وقيمه الذاتية، ثم هو يواجه التغيرات الزمانية والمكانية والبيئية بالسماح لها " بالحركة داخل إطار ثابت وحول محور ثابت " (3).

فلم يضع الإسلام في الأمور المتغيرة أحكاما تفصيلية ثابتة، وإن كانت مبادئ الشريعة العامة تحيط بها وتشملها، ولكن وضع التفصيلات الثابتة في الأمور الثابتة في أعماق الفطرة، التي لا تتغير، ولا ينبغي لها أن تتغير؛ لأن كل تغير فيها، هو انحراف ضار بحياة البشرية (4)، فلا يغير منها شيئا كل التطورات العلمية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والنفسية، ولا يجوز أن يخذلنا أنها لا تأخذ هذه الصورة الثابتة في الواقع البشري. . فتفسير ذلك كامن في انحرافات الفطرة لا في تطورها. (5)

(1) إعلام الموقعين عن رب العالمين 2/3 .

(2) تحكيم الشريعة ودعوى الخصوم، د. صلاح الصاوي، ص52.

(3) خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ص72.

(4) التطور والثبات في حياة البشرية لمحمد قطب، ص 210. في نفس السياق لاحظ نظرية الإمام الشاطبي في ثبات الشريعة وتطورها، حيث ذكر الشاطبي في الموافقات أنه يوجد أمور غريزية في الإنسان لا تتغير بتغير الزمان والظروف، وذلك كالأكل والشرب والنوم والحاجة إلى العقيدة والأمن والجنس والمأوى والمال، وغير ذلك من صفات طبيعية فطرية قامت في الإنسان منذ بدء الخليقة والتي ستظل فيه إلى آخر الزمان، وبسبب ثبات هذه الغرائز والصفات، فإن الأحكام التي جاءت منظمة لها تكون ثابتة أيضا، وهناك عادات أخرى تبعية أو ثانوية للعادات أو الصفات الطبيعية الأولى، وهي تتعلق بكيفية استيفاء هذه الاحتياجات من حيث القدر والنسبة والسرعة والوسيلة ونحو ذلك، وأخرى تتعلق بالمناسبة والملاءمة والراحة وما إليه، وهذه العادات التبعية أو الثانوية تخضع في تطورها وتطويعها لظروف المكان والزمان، ولكن بما لا يخالف المقاصد الشرعية وفي حدودها. الموافقات للشاطبي نقلا عن في علم السياسة الإسلامي، عبد الرحمن خليفة، ص 212-213

(5) التطور والثبات في حياة البشرية، محمد قطب، ص 206.

## أولاً: خاصية الثبات

### الثبات في اللغة

ثبت ثباتاً وثبوتاً استقر، ويقال ثبت بالمكان أقام والأمر صح وتحقق، وثبت ثباتاً وثبوتاً صار ذا حزم ورزانة يقال فلان ثابت القلب وثابت القدم. . ، وقال تعالى: { يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّثُ } [الرعد: 39] بمعنى يقر<sup>(1)</sup>، ومن ثم يكون المعنى بصفة عامة هو الاستقرار ويبعد تماماً عن الجمود<sup>(2)</sup>

**والثابت في الشريعة لا يتغير بتغير الزمان أو المكان، ولا يجوز أن يكون محل اجتهاد، فأحكامه ثابتة** باقية مهما تطورت الحياة؛ لأن المصالح التي روعيت في تشريعها ثابتة، وما بني على الثابت فهو ثابت، ويجب إخضاع الواقع المتغير للثوابت الشرعية، ويحكم عليه بحكمها، لا أن يخضع الثابت للمتغير؛ لأنه إذا خضع الثابت للمتغير أصبح متغيراً مثله فتفقد الأصول والضوابط<sup>(3)</sup>

**وأحكام الشريعة التي تتصف بالثبات نوعان:** الأول أحكام جاءت على شكل أحكام تفصيلية، والثاني على شكل قواعد ومبادئ عامة، وكلا النوعين جاء على نحو يوافق كل مكان وزمان، ويتفق مع عموم الشريعة وبقائنها، وإليك البيان بإيجاز:

### النوع الأول: أحكام تفصيلية

**1- العقائد والعبادات :** فأركان الإيمان وأن الله لا يقبل ديناً غير الإسلام، وأن الدنيا دار ابتلاء وعمل والآخرة دار جزاء وحساب، كلها أمور ثابتة غير قابلة للتغيير والتطور، ولا يتصور مجيء عصر يستغني فيه البشر عنها، ومثلها مسائل العبادات؛ لأنها مفروضة على هيئات وصور خاصة، وأغلب أحكامها غير معقولة المعنى، فلا يجري عليها القياس، ولا يؤثر عليها تغير الزمان والمكان<sup>(4)</sup>، فضلاً عن أن لأشكال العبادات فائدة دنيوية تظهر في صلاح النفس، وما ينتج عن ذلك من صلاح المجتمع.

**2- الأخلاق والفضائل العامة؛** لأنه لا يعقل أن تصبح الأخلاق والفضائل كالصدق والعدل والوفاء بالعهد وترك الظلم في وقت من الأوقات رذائل أو معان فاسدة لا تليق بإنسان متمدن، اللهم إلا إذا ارتد البشر إلى حياة الغاب وانتكاس الفطرة.

**3- بعض الأحكام التفصيلية المتعلقة بعلاقات الأفراد فيما بينهم غير قابلة للتبديل؛** لأن تفصيلها بني على أساس أن الحاجة إليها تبقى قائمة في كل زمان ولكل جماعة، وأن غيرها لا يسد مسدها،

(1) المعجم الوسيط، تحقيق مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط/ دار الدعوة، 93/1.

(2) في علم السياسة الإسلامي، د. عبد الرحمن خليفة، ط/ دار المعرفة الجامعية، ص 202.

(3) التجديد في الفكر الإسلامي، د. عدنان محمد أمانة، ص: 26.

(4) أصول الفقه لأبي زهرة ص 232، ط/ دار الفكر العربي.

ولا يحقق المصلحة للناس، ومن هذه الأحكام تنظيم الأسرة وكيفية الزواج وتشريع الفرقة وحق الحضانة والولاية ونحو ذلك من شؤون الأسرة، وكذلك أحكام المقدرات كتقدير الأنصبة في الزكاة، وتحديد عدد الطلقات، وحصص الورثة؛ لأن هذه المقادير غير قابلة للتطوير والتغيير بحجة رعاية المصالح أو غير ذلك من الحجج.

**4- أحكام القصاص وأحكام الحدود كحد الزنا وحد السرقة وحد القذف وحد الردة وحد الحراية؛** لأن الشارع سبحانه وتعالى - كما سبق بيانه - حدد المقصد من شرعية هذه الأحكام، وحدد إلى جانبه العقوبة التي يجب إتباعها لتحقيق هذا المقصد، فلا يجوز القول بأننا يمكننا أن نحقق مقصد الشارع في زجر المفسدين بعقوبات أخرى حديثة؛ لأن الله تعالى لما نص على العقوبة بين أنه لم يرد تحقيق مقصده إلا بالعقوبة التي حددها؛ بل وبين كذلك أن مقصده لا يتحقق إلا بالعقوبة التي نص عليها، فجميع العقوبات التفصيلية قامت على معان وأوصاف ثابتة لا تتغير، فهي تحقق المصلحة في كل زمان ومكان.

**5- الأحكام التفصيلية الواضحة الصريحة من نصوص القرآن والسنة؛** لأنها لا تحتل تعدد الآراء ولا تقبل التأويل، فهي قامت لتحقيق مصالح ثابتة، وما المصلحة التي يمكن أن تعارض هذه النصوص إلا المصالح النابعة من الأهواء. <sup>(1)</sup>

### النوع الثاني من الأحكام التي تتصف بالثبات: القواعد والمبادئ العامة

وهذه النوع من الأحكام جاء على شكل قواعد ومبادئ عامة لا يمكن أن تضيق بحاجات الناس، كما لا يمكن أن تتخلف عن مستوى الجماعة مهما تطورت أو تقدمت، وعلى سبيل المثال: مبدأ الشورى في الحكم، وهو مبدأ يتسع لكل تنظيم قانوني يوضع لتحقيق هذا المبدأ، ومبدأ المساواة أمام القانون، فالكل سواء أمام القانون، من رئيس الدولة حتى أبسط مواطن في الدولة الإسلامية. ومبدأ العدالة التي تأمر الشريعة بتحقيقها حتى مع الأعداء، قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ } [ المائدة: 8]، وهو كذلك مبدأ يتسع لكل تنظيم يحقق العدالة، وفي هذا يقول ابن القيم: " فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه. " <sup>(2)</sup>.

<sup>(1)</sup> لمزيد من التفاصيل: المدخل لدراسة الشريعة، د. عبد الكريم زيدان ص 50-57، ط/ دار عمر بن الخطاب، إسكندرية. أيضا التحديد في الفكر الإسلامي، د. عدنان محمد أمارة ص 27-28. تحكيم الشريعة ودعاوى الخصوم، د. صلاح الصاوي ص 49-50. النظرية العامة للشريعة الإسلامية، د. جمال الدين عطية، ص 46-47. **هل نحن مسلمون، الأستاذ محمد قطب، ص 34-36، ط/ دار الشروق، السادسة، 1423هـ.** تحديد الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي ص 172 وما بعدها

<sup>(2)</sup> الطرق الحكمية لابن القيم ص 16



وأما القواعد العامة فكثيرة، وأهمها: الأمور بمقاصدها والأعمال بالنيات، واليقين لا يزال بالشك، والمشقة تجلب التيسير، والعادة محكمة، والضرر يزال<sup>(1)</sup>، وأصل القاعدة الأخيرة ما رواه عمرو بن يحيى المازني<sup>(2)</sup> عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال: " لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ ".<sup>(3)</sup> أي لا يجوز لأحد إيقاع الضرر بنفسه أو بغيره، كما أن مقابلة الضرر بالضرر لا يجوز؛ لأنه عبث وإفساد لا معنى له، فمن يجرق مال الغير، لا يجوز للمتضرر إحراق مال المعتدي؛ لأن في هذه المقابلة إكثاراً للأضرار والمفاسد، وإنما يرفع الضرر بإيجاب الضمان المالي عليه، وجاءت أحكام الشريعة لتحقيق مدلول هذه القاعدة، ومن ذلك تقييد استعمال الحق على وجه لا يلحق ضرراً بالآخرين، وهو ما عُرف بنظرية التعسف في استعمال الحق، فلا وجود للحقوق المطلقة في الشريعة الإسلامية، فهي مقيدة دائماً بحدود الله تعالى التي تحقق مصلحة الجماعة وتمنع الضرر عنها.<sup>(4)</sup>

وتتجلى قيمة الثبات في وجود الميزان الثابت الذي يزن به الإنسان كل ما يعرض إليه من مشاعر وأفكار وتصرفات، وكل ما يجد في حياته من ملابسات وظروف ليرى قربها أو بعدها من الحق والصواب، فتضبط الحركة البشرية، فلا تمضي شاردة على غير هدى، بمقوم منضبط بذاته يتصف بالثبات لا يتأرجح مع الشهوات والمؤثرات، وثبات هذا الضابط ضرورة من ضرورات صيانة النفس البشرية، فلا يدور مع الفكر البشري كيفما دار، ولا يدور مع الواقع البشري كيفما دار، وبهذا لا تتخبط البشرية في تصوراتها وأنظمتها وأوضاعها وتقاليدها وعاداتها وحركاتها هذا التخبط المنكر الشنيع كالذي تتخبطه اليوم.<sup>(5)</sup>

---

<sup>(1)</sup> ترجع أغلب مسائل الفقه إلى القواعد الخمس السابقة، انظر الأشباه والنظائر للسيوطي، ص: 7 وما بعدها، ط/ دار الكتب العربية، بيروت. الدرر البهية في إيضاح القواعد الفقهية، محمد نور الدين مريو بنجر المكي، ص: 17 وما بعدها، ط/ مجلس إحياء التراث الإسلامي، 1416هـ.

<sup>(2)</sup> عمرو بن يحيى بن عمارة بن أبي حسن المازني الأنصاري من أهل المدينة يروى عن أبيه. الثقات لابن حبان 215/7، ط، دار المعارف العثمانية بالهند .

<sup>(3)</sup> موطأ مالك 745/2، ح 1429. مسند أحمد 1/ 313، ح 2867، وحسنه الشيخ الأرنبوط، ط/ مؤسسة الرسالة، سنن الدارقطني 77/3، ح 288. وصححه الشيخ الألباني.

<sup>(4)</sup> انظر فيما سبق: المدخل لدراسة الشريعة د. زيدان، ص 56-57.

<sup>(5)</sup> انظر خصائص التصور الإسلامي ومقوماته للأستاذ سيد قطب ص 77.

## الاجتهاد في فهم القرآن لا ينفي عنه صفة الثبات

يزعم البعض أن القرآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه ولكنه عندما يتعرض له العقل البشري يصبح مفهوما ويفقد صفة الثبات، وأن الاجتهاد عملية بشرية، والذي يطبق ليس هو شرع الله، وإنما فهم البشر لشرع الله، وأنه بذلك لا يوجد ثمة حكم إلهي على وجه التحقيق<sup>(1)</sup>

وهذا القول المنكر يترتب عليه أنه لا وجود لما ذكره الله تعالى في كتابه من أن الحكم له<sup>(2)</sup>، وكذلك لا يمكن بأي حال من الأحوال الرد إليه عند التنازع في أي أمر<sup>(3)</sup>، وأنه لا فرق بين حكم الله تعالى وأي حكم آخر وبطلان أي مقابلة جعلها الله تعالى بين حكمه وحكم الناس<sup>(4)</sup>، وأنه لم يطبق شرع الله تعالى في الأرض قط.

والواقع أن هذا القول الباطل يخلط خلطا فاحشا بين الثابت والمتغير أو بين المحكم والمتشابه، ويريد أن يجعل الدين كله متغيرا متشابها. . . ويغالط مغالطة قبيحة في إغفاله الحدود التي يجتهد فيها المجتهدون، وتصويره عملية الاجتهاد كأنها تجري بلا ضابط، والاجتهاد حدوده ألا يحل حراما أو يحرم حلالا، وألا يخالف مقاصد الشريعة، والاجتهاد في فهم النص لا ينفي عن النص صفة الإلهية، ولا يحوله إلى مبدأ بشري، ولم يقل أحد من المجتهدين أن اجتهاده شرع محكم لا تحل مخالفته، ولكن الشرع المحكم هو ما كان موضعاً لدليل قاطع لا يحتاج إلى تأويل أو اجتهاد،<sup>(5)</sup> وهو ما أراده الأصوليون بقولهم " لا اجتهاد مع النص "، فالنص قد يراد به المعنى العام أي الكتاب والسنة، وهو ما يقابل القياس والأدلة الأخرى، وقد يكون في هذه الحالة قطعياً أو ظنياً، وقد يراد به المعنى الأصولي، وهو ما دل على معناه بغير احتمال، وهو ما قصده الأصوليون بالعبارة السابقة، وعلى الرغم من ذلك فإن هذه النصوص القطعية تحتاج أيضاً إلى تحليلها والتعرف على مقصود الشارع منها، فما من نص إلا ويرتبط تطبيقه بشروط يجب تحققها، وموانع يجب انتفاؤها، وهذا من التدبر الواجب لتلك النصوص، فعلى سبيل المثال قوله تعالى: { وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا } [ المائدة: 38 ] يحتاج في تطبيقه إلى الرجوع إلى السنة النبوية لمعرفة السرقة

(1) لاحظ هذا القول في المحاورة، مساجلة فكرية مع العلمانيين د. صلاح الصاوي ص34 - 39، طبعة موقع الدكتور على الإنترنت، وهو من بنات أفكار بعض العلمانيين منهم د. نصر أبو زيد.

(2) قال تعالى: { إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ } [يوسف: 40]

(3)(3) قال تعالى: { فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ } [النساء: 59]

(4) قال تعالى: { أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ } [ المائدة: 50]

(5) المحاورة د. صلاح الصاوي ص34 - 39. أيضا لا إله إلا الله عقيدة وشرعية ومنهاج حياة للأستاذ محمد قطب ص

الموجبة للحد والفرق بينها وبين الصور التي قد تلتبس بها، ولا توجب الحد كالخيانة والانتهاك والاختلاس، ثم معرفة شروط إقامة هذا الحد ومعرفة موانعه. . ، وهكذا حتى يتم تحرير هذا الحكم ومعرفة مناطه وتحويله إلى واقع عملي.<sup>(1)</sup>

## ثانيا: خاصية المرونة

### المرونة في اللغة:

مرن الشيء مرانة ومرونة لان في صلابه، ويقال مرن ثوبه لان وملس، ومرنت يد فلان على العمل تعودته ومهترت فيه، ويقال مرن وجهه على الأمر تعود تناوله بدون حياء أو خجل ومرن على الكلام درب<sup>(2)</sup>، ومن ثم تكون المرونة خبرة وتكيفاً، ولكن في أصالة، بمعنى بقاء الجوهر دون مساس، ولو نال العرض شيئاً من التغيير<sup>(3)</sup>.

**المرونة في الشريعة تعني أن الله أودع فيها ما يجعلها قادرة على مواجهة مختلف التقلبات الزمانية والمكانية والبيئية، والأحكام التي يمكن أن تتغير بتغير الزمان أو المكان هي تلك الأحكام التي ربطها الشارع بعلاها وأسبابها، فحين تتغير العلة أو السبب، فيعني ذلك أن الواقعة قد تغيرت، فيتغير حكمها تبعاً لذلك.**<sup>(4)</sup>

## تتجلى مرونة الشريعة في مجالي المعاملات والتشريع السياسي

1- تتجلى خاصية المرونة عموماً في أمور المعاملات في جوانبها المختلفة، فمنها ما هو محكم، ومنها ما هو مرن ومتجدد:

فالأسس والمبادئ والقواعد الكلية ومقاصد الشارع الحكيم - كما سبق - تتسم بالثبات والإحكام، وهي تلك التي جاءت بها الأدلة القطعية ثبوتاً ودلالة، ولا مجال فيها لتعدد الأفهام وتفاوت الاجتهادات، ويبقى لولاة الأمور مجال التأكد من تطبيقها وتحقيقها بالوسائل المتاحة والمناسبة لكل عصر ومصر<sup>(5)</sup>.

(1) المحاورة د. صلاح الصاوي، ص 43-44.

(2) المعجم الوسيط 2/865.

(3) في علم السياسة الإسلامي، د. عبد الرحمن خليفة، ط/ دار المعرفة الجامعية، ص 202.

(4) التجديد في الفكر الإسلامي، د. عدنان محمد أمامة، ص 29-30.

(5) التجديد في الفكر الإسلامي، د. عدنان محمد أمامة، ص 29-30. مدخل لدراسة الشريعة للشيخ القرضاوي ص

وأما الفروع الجزئية والتفاصيل المتعلقة بالكيفيات والإجراءات فتتسم في أغلبها بالمرونة والتجدد، وهذه في الأصل منطقة الأدلة الظنية، وقليل فيها الأدلة القطعية المحكمة، ولهذا كانت مجالاً لتعدد الاجتهادات وتفاوت الآراء، مع أخذ ضوابط الاجتهاد في الاعتبار<sup>(1)</sup>

2- وكذلك تتجلى مرونة الشريعة خصوصاً في مجال التشريع السياسي<sup>(2)</sup>، إذ لم يقرر الإسلام شكلاً معيناً يكون عليه الحكومة الإسلامية، ولم ينص على كيفية تنظيم سلطاتها، إلا أنه قرر الأسس الثابتة العامة التي يجب أن يقوم عليها نظام الحكم لتحقيق العدالة، وليكون صالحاً للتطبيق في كل عصر ومكان حتى تتسع أحكامه لجميع الناس، طبقاً لاستنباط المجتهدين لها بما يحقق مصالح الناس.<sup>(3)</sup>

ولذلك فإن التشريع السياسي الإسلامي يشمل كل ما يُصلح شؤون الناس من قوانين أو إجراءات - وإن لم ينص عليها في الكتاب والسنة - ما دامت لا تعارض نصاً محكماً أو قاعدة ثابتة.

وقد نقل ابن القيم مناظرةً جرت بين ابن عقيل<sup>(4)</sup> وبين بعض الفقهاء القائلين: "لا سياسة إلا ما وافق الشرع"، بيّن فيها الجانب الفاسد لهذا القول بتفصيل بديع، حيث قال -رحمه الله تعالى- ما نصّه:

قال ابن عقيل: "السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي، فإن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة. . . قال ابن القيم: " وهذا موضع مزلة أقدام ومضلة أفهام. . . فرط فيه طائفة فعملوا الحدود وضيعوا الحقوق وجرؤوا أهل الفجور على الفساد وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد محتاجة إلى غيرها. . . وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله، وكلتا الطائفتين أتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه، فإن الله سبحانه أرسل رسوله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه." <sup>(5)</sup>

(1) تحكيم الشريعة ودعاوى الخصوم، د. صلاح الصاوي، ص 50.

(2) النظرية العامة للشريعة الإسلامية، د. جمال الدين عطية، ص 47.

(3) في هذا المعنى، في علم السياسة الإسلامي، د. عبد الرحمن خليفة، ص 224-226، ط/ دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1989م.

(4) ابن عقيل (431-513 هـ) الإمام العلامة البحر، شيخ الحنابلة، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن عبد الله البغدادي الظفري، الحنبلي المتكلم، صاحب التصانيف . سير أعلام النبلاء 443/19.

(5) الطرق الحكمية لابن القيم، ص 17-19، ط/ مطبعة المدني القاهرة.

## من الذي يتهم الشريعة بالجمود؟

يتهم الشريعة بالجمود الطغاة والمستبدون؛ لأن خصائص الإسلام الذاتية تعوقهم عن الطغيان والتأله في الأرض، ولهذا يريدون أن يستبدلوا بها قيما أخرى وتصورات أخرى. <sup>(1)</sup>، ويتهم الشريعة بالجمود دعاة التحلل وطلاب الخنا والفجور؛ لأنها لا تساير ما يعرِّد في نفوسهم من الشهوات والأهواء، فيتهمها السكارى بالجمود لأنها لا تحل لهم الخمر، ويتهمها دعاة الرزيلة بالجمود؛ لأنها لا تحل لهم المصايف المختلطة والمراقص الليلية، ويتهمها المرابون بالجمود لأنها لا تشبع نهمهم من المال الحرام، ويتهمها أصحاب الفن الخليع بالجمود؛ لأنها تحرم تلك التجارة المقبوحة الفاجرة، ويتهمها العابثون بالدين من الزنادقة والملاحدة بالجمود لأنها لا تبيح لهم حرية المجاهرة بالكفر تحت دعوى حرية العقيدة، ويتهمها عملاء الغرب والشرق ممن مردوا على العبودية والتبعية لكفار الأرض بالجمود؛ لأن الولاء لا يعقد في ظل الشريعة إلا على أساس الإيمان بالله ورسوله ﷺ، <sup>(2)</sup> والخلاصة أن الذين يتهمون الشريعة بالجمود أو يدعون إلى الفصل بين الدين والدولة أكثرهم إما كارهون للإسلام والمسلمين، وإما منكرون للدين والديان، وقلة قليلة هم من يحسبون أن هذا الفصل ليس عملا ضد الإسلام، وإنما مجرد تحييد لدور الدين. <sup>(3)</sup>

<sup>(1)</sup> المستقبل لهذا الدين سيد قطب ص 74.

<sup>(2)</sup> تحكيم الشريعة ودعاوى الخصوم، ص 51 - 52.

<sup>(3)</sup> تزييف الوعي، الأستاذ فهمي هويدي، ص 55-56.

## الباب الثاني

في

آليات الديمقراطية والتعددية السياسية ثاني ضوابط الإصلاح السياسي من المنظور الإسلامي.

ويشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول

### الفصل الأول

في

الديمقراطية

### الفصل الثاني

في

الأحزاب السياسية

### الفصل الثالث

في

الانتخابات وأساليبها المختلفة

### الفصل الرابع

في

الحقوق والحريات

## الباب الثاني: آليات الديمقراطية والتعددية السياسية كثاني ضوابط الإصلاح السياسي من المنظور الإسلامي.

نظمت دراسة آليات الديمقراطية والتعددية السياسية كثاني ضوابط الإصلاح السياسي من خلال دراسة خصائص النظام الديمقراطي، ودراسة أهم مقومات الديمقراطية، وبهذا ينتظم تحت هذا الباب أربعة جوانب:

الجانب الأول هو دراسة المبدأ الديمقراطي نفسه وخصائصه.

وأما الجانب الثاني فيشمل دراسة أهم مقومات الديمقراطية، وهي الأحزاب السياسية والانتخابات، إذ تعتبر الأحزاب عماد الديمقراطية، حيث يجمع الفقه أو يكاد على أنه لا ديمقراطية بدون وجود الأحزاب وتعددها، وتعتبر الانتخابات الوسيلة الديمقراطية لإسناد السلطة، والأداة المعبرة عن إرادة الشعب.

وأما الجانب الثالث فيشمل دراسة ما يتعلق بالديمقراطية من الحقوق والحريات، وأهمها الحقوق والحريات الشخصية مثل الحق في الأمن والحرية وحرمة الحياة الخاصة وحرية الإقامة والتنقل، وحرية الفكر والرأي واخترت منها حرية الاجتماع والتظاهر وحرية تكوين الجمعيات والمؤسسات الأهلية، وكذلك دراسة بعض الحقوق والحريات السياسية المهمة الأخرى مثل حقوق المواطنين تجاه السلطة القضائية، وهي حق التقاضي إلى القاضي الطبيعي المحايد، وما يتعلق به مما تسنه الدولة من قوانين لمحاكمة المدنيين أمام القضاء العسكري أو لتحصين قوانينها وقراراتها من رقابة القضاء، وحق المواطنين في استقلال النيابة العامة كوكيل عنهم غير تابع لأي سلطة أخرى. فمن المسلم به أن التطبيق العملي لأي نظام حكم كثيرا ما يخرج عما رسم له في نصوص الدستور.

وأما الجانب الأخير فيتعلق بموقف الدين الإسلامي من كل الجوانب السابقة، سواء أكان من المبدأ أو الفكرة الديمقراطية ذاتها أو من المقومات المختلفة للديمقراطية مثل الأحزاب السياسية والانتخابات، أو من ثمار وفوائد الديمقراطية وهي تحقيق الحقوق والحريات المختلفة السياسية وغير السياسية، وهل يمكن القول أن هناك أمورا يتفق فيها النظام الإسلامي مع الديمقراطية أو مع مقوماتها وثمارها؟

## الفصل الأول: الديمقراطية

تمهيد:

تعريف الديمقراطية

المبحث الأول:

خصائص الديمقراطية التقليدية

المبحث الثاني:

تقدير النظام الديمقراطي

المبحث الثالث:

الديمقراطية في الميزان الإسلامي



## الفصل الأول: الديمقراطية

تمهيد:

### تعريف الديمقراطية

الديمقراطية - كما هو معلوم - كلمة يونانية الأصل مشتقة من مقطعين Demos، ومعناها الشعب، و Cratos، ومعناها سلطة أو حكم، وعلى ذلك فإن الديمقراطية تعني بحسب اشتقاقها اللغوي حكم الشعب أو سلطة الشعب، وقد سرت هذه الكلمة اليونانية إلى جميع لغات العالم.

وتعرف الحكومة الديمقراطية بأنها " الحكومة التي تقر سيادة الشعب، وتكفل الحرية والمساواة بين الناس، وتخضع فيها السلطة صاحبة السلطان لرقابة رأي العام حر، له من الوسائل القانونية ما يكفل خضوعها لنفوذه " (1)

### المبحث الأول: خصائص الديمقراطية

#### 1- السيادة للشعب

أهم خصائص الديمقراطية على الإطلاق هي أنها تقوم على أساس سيادة الشعب أو سيادة الأمة، والديمقراطية وسيادة الأمة اصطلاحان يتناولان موضوعا واحدا ولكن من زاويتين مختلفتين، فالحكم الديمقراطي لا يجعل السيادة بيد فرد - كما هو الحال في الحكم الفردي - ولا يحددها في فئة محددة - وهو الحكم الأرستقراطي - ولكنه يجعل السيادة للأمة أو للشعب في مجموعه، وبهذا المعنى يعبر اصطلاح "الديمقراطية" عن الشكل السياسي للحكم، واصطلاح "سيادة الأمة أو الشعب" عن المدلول القانوني للحكم. (2)

#### 2- الديمقراطية مذهب روحاني سياسي

أي أن الديمقراطية فكرة معنوية بعيدة عن الماديات تتعلق بكيفية ممارسة الحكم، وقصدتها تحقيق إشراك أكبر عدد ممكن من الأفراد في إرادة الشؤون العامة في الدولة، وهي كذلك مذهب سياسي يهدف إلى تحقيق الحرية والمساواة، ولكنها لا تفرض نظاما معيناً من النظم الاجتماعية أو الاقتصادية، أي أنها ليست

(1) نظم الحكم والإدارة في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، د. علي علي منصور، ص 103، نقلا عن الشورى والديمقراطية، أ. علي محمد لاغا، ص 113، الأولى، 1983م.

(2) الوجيز في نظم الحكم والإدارة، د. سليمان الطماوي، ص 77.

مذهبها اجتماعيا اقتصاديا يهدف بحسب إلى إصلاح المجتمع من الناحية المادية،<sup>(1)</sup> بينما يرى بعض الفقه أن للديمقراطية صبغة اجتماعية، على الرغم من أنه لم يُشاهد في وثيقة حقوق الإنسان لسنة 1789، ولا في أول دساتير الثورة الفرنسية أي اهتمام بالمستوى الاقتصادي أو الاجتماعي للفرد؛ وذلك لأن الثورة الفرنسية التي قررت المبدأ الديمقراطي في جوهرها ثورة إحدى الطبقات الاجتماعية وهي البورجوازية ضد الطبقة الممتازة وهي طبقة الأشراف وكبار رجال الدين.<sup>(2)</sup>

### 3- الحرية السياسية

يقصد بالحرية السياسية أن يحكم الشعب نفسه بنفسه، أو أن يختار حكامه بنفسه، ويجب ألا نخلط بين الحرية السياسية والحرية بصفة عامة، فإذا كانت الديمقراطية تعمل على تحقيق الحرية السياسية وهي أن يشارك الأفراد في الحكم، إلا أن النظام الديمقراطي لا يوجد إلا إذا تقرر للشعب كذلك حرية الاعتقاد، حيث يكون للفرد حرية مطلقة في مجال المعتقدات الدينية، وحرية الرأي، أي أن يكون لكل ذي رأي الحق في أن يعبر عنه بحرية كاملة، بشرط ألا يكون هذا الرأي بمثابة تحريض مباشر على ارتكاب عمل غير شرعي، وحرية الاجتماع وتكوين الجمعيات، وحرية التعليم، والحرية الشخصية، وغيرها من مظاهر الحرية<sup>(3)</sup>، ومما يؤكد ضرورة تحقيق الحريات في النظام الديمقراطي، أن الديمقراطية قد انحسرت في الوقت الحاضر في مشاركة الشعب في الحكم عن طريق نواب يمثلونه، على أن يكون للشعب حق مراقبة حكامه ومحاسبتهم على أعمالهم، وهو ما نسميه بالرأي العام، ولا يمكن أن توجد الرقابة الشعبية إلا في جو تصان فيه حريات الأفراد وتكفل حقوقهم.<sup>(4)</sup>

### 4- الديمقراطية مذهب فردي

تهدف الديمقراطية إلى أن يساهم أفراد الشعب في الحكم ويمارسون السيادة بصفتهم أفرادا مواطنين دون النظر إلى أي اعتبار آخر يتعلق بوظائفهم أو حرفهم أو عضويتهم في أي جماعة من الجماعات، ومبدأ الديمقراطية الفردية يُعد من مبادئ الثورة الفرنسية، والمقصود بالفردية أن الأمة تعتبر مكونة من أفراد متساويين، وأن للفرد حقوقا كان وجودها سابقا على وجود الدولة، وأن حماية تلك الحقوق كانت الغاية من

(1) الوجيز في نظم الحكم والإدارة، د. سليمان الطماوي، ص 75. النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ص 473. النظم السياسية، د. محسن العبودي، ص 309-310، ط/ دار النهضة العربية، الأولى.

(2) القانون الدستوري والأنظمة السياسية، د. عبد الحميد متولي، ص 156 - 157. وتبعه أيضا النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ص 478-479.

(3) النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ص 473-475.

(4) النظم السياسية، د. محسن العبودي، ص 311.

الدولة، كما كانت علة سلطاتها؛ لذلك لا يجوز أن تلجأ الحكومة إلى تقييد الحريات إلا بالقدر الضروري لصيانة الحريات الأساسية<sup>(1)</sup>.

## 5- المساواة

يترتب على ما تقدم، أن الديمقراطية باعتبارها فكرة فردية، تقرر قاعدة المساواة، والمقصود بها المساواة أمام القانون، أو ما يسمى بالمساواة المدنية، وهي أن يكون القانون واحدا بالنسبة للجميع، لا تمييز بين طبقة وأخرى، ولا تمييز بين الأفراد بسبب الأصل أو الجنس أو الدين أو اللغة، وهي ليست مساواة فعلية أو مساواة حسابية مطلقة بمعنى إعطاء جميع الأفراد حقوقا متساوية مهما اختلفوا في الكفاءة أو الأهلية ومهما تباينت صفاتهم وقدراتهم. ، وإنما يراد بالمساواة الاعتراف بحقوق معينة للأفراد الذين تتوافر فيهم شروط معينة واحدة، أو بتعبير آخر المقصود بالمساواة أمام القانون أن تحظى الميزات الاجتماعية للمواطنين بحماية واحدة من القانون دون تمييز بين فرد وآخر أو بين طبقة وأخرى.<sup>(2)</sup>

### المبررات العملية للمبدأ الديمقراطي

من المعلوم أن المبدأ الديمقراطي - مبدأ سيادة الأمة - يرجع أساسا إلى نظرية العقد الاجتماعي التي نادى بها كثير من الفلاسفة والفقهاء، ثم جعلتها الثورة الفرنسية مبدأ قانونيا أبرزته في إعلانات الحقوق وفي دساتيرها المختلفة، وخلاصة النظرية - كما مر بنا - أن مصدر سيادة الدولة يرجع إلى الشعب، حيث أبرم الأفراد فيما بينهم عقدا واتفاقا تنازل كل فرد منهم عن حقوقه كلها ليس لشخص معين أو أشخاص معينين، وإنما تنازلوا لمجموعهم كله باعتبارهم كيانا جماعيا يضمهم جميعا، هذا العقد هو الذي أنشأ السيادة، وجعلها للأمة باعتبارها شخصا معنويا له إرادة تتكون من مجموعة إرادات الأفراد، ولكن تعرض هذا السند الفلسفي لهجوم شديد، ووجهت له انتقادات كثيرة، فأعرض عنه كثير من الفقهاء، ولجؤوا إلى حجج عملية واقعية لتبرير المبدأ الديمقراطي.<sup>(3)</sup>

(1) ويترتب على المبدأ الفردي أنه يجب ألا توجد جماعة من الجماعات تقف موقفا وسطا بين الأمة صاحبة السيادة (أو الدولة) وبين الفرد الذي يطيع أوامرهما، فلا يجوز أن توجد نقابات طائفية أو نقابات مكونة من أفراد الجمهور أو الموظفين. . . . فأسس التمثيل السياسي للشعب، أي حق الانتخاب، هو الأفراد لا الجماعات أو الهيئات، وعلى ذلك فالديمقراطية الأصلية تتعارض في جوهرها مع فكرة تمثيل المصالح أو النقابات أو الطوائف التي تقوم بأعمال فنية، ويلاحظ أن هذا المبدأ الفردي الذي خلفته الثورة الفرنسية قد انتهى في العصر الحديث؛ حيث اتسعت الحركة النقابية في كثير من البلدان، وسمح بتأليف الجمعيات والنقابات. القانون الدستوري والأنظمة السياسية، د. عبد الحميد متولي، ص 158-159. النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ص 475-476. النظم السياسية، د. محسن العبودي.

(2) القانون الدستوري والأنظمة السياسية، د. عبد الحميد متولي، ص 156. النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ص 476.

(3) النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ص 484.

## 1- من حيث المنطق والتقدير السليم

أنه إذا كانت السيادة والحكومة التي تمارسها لا توجدان إلا لتحقيق الصالح العام للجماعة، فإنه من الناحية العقلية والمنطقية كل ما أنشأ لمصلحة الكل يجب أن يشترك في تنظيمه الكل بواسطة الإرادة العامة للأمة، معنى ذلك ضرورة اشتراك جميع أفراد الأمة في الحكم؛ فمن المسلم به أن يتولى كل إنسان عاقل بنفسه إدارة شؤونه وتصريف أموره.

## 2- استحالة تبرير النظريات المخالفة للمبدأ

من أهم الدعائم العملية التي يقوم عليها مبدأ سيادة الأمة، هو أن كل النظريات المعارضة له لا تستند إلى أساس علمي أو واقعي، فإذا ادعى البعض أن السيادة ليست ملكا للأمة، فمعنى ذلك هو التسليم بوجودها في يد فرد أو فئة قليلة من الأفراد.

## 3- أساس سلطة الحكام رضاء الشعب وموافقته

لا يمكن مباشرة السيادة بطريقة سليمة - مهما كان مصدرها، وأيا من كان حائزها - إلا إذا أطاعها الأفراد، وخضعوا لأوامرها، وهذا الخضوع قد يكون برضاهم، وقد يكون نتيجة القوة والإكراه، ولكن سلاح القوة، وإن صلح استعماله أحيانا في ظروف معينة وفترات استثنائية، فإنه لا يصلح للاستخدام بصفة دائمة خصوصا بالنسبة لحكم الشعوب الواعية المستنيرة، وبناء على ذلك فإن الأساس السليم والدائم لسلطة الحكام يرجع إلى رضاء الشعب وموافقته.<sup>(1)</sup>

## المبحث الثاني: تقدير النظام الديمقراطي

يُعد الحكم الديمقراطي أكثر صور الحكم انتشارا، والواقع أن كل صور الحكم الأخرى تتمسح فيه، وتدعي أنها تحمل مبادئه<sup>(2)</sup>، ولذلك فإن الديمقراطية لها أنصار كثيرون، ولها كذلك خصوم كثيرون، ومن هؤلاء الخصوم من ينتقد الديمقراطية بهدف التغلب على سلباتها، والإبقاء عليها مبرأة منها، ومنهم من ينتقد الديمقراطية لهدمها وإحلال غيرها محلها، ويراها نظاما فاسدا لا يمكن إصلاحه،<sup>(3)</sup>.

وإليك - أولا - الانتقادات التي وجهت إلى الديمقراطية:

(1) النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ص 485-487. أيضا النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، ص 151-152.

(2) الوجيز في نظم الحكم والإدارة، د. سليمان الطماوي، ص 74.

(3) الأنظمة السياسية المعاصرة، د. يحيى الجمل، ص 193.

1- أهم الانتقادات التي توجه إلى الديمقراطية تتجه أساسا إلى مبدأها الأساسي وهي فكرة السيادة الشعبية، وقد سبق الحديث عنها بالتفصيل<sup>(1)</sup>.

2- تقوم الديمقراطية على أنها حكم الشعب، والواقع أنها ليست حكم الشعب مباشرة " الديمقراطية المباشرة"، وكذلك في صورتها النيابية ليست حكم الشعب كله بطريق النيابة، ولا حتى حكم الأغلبية، بل هي حكم الأقلية، فالذين يشتركون في العملية الانتخابية ليسوا كل الشعب، وإنما جزء منه، والنواب الذين يختارهم هذا الجزء من الشعب ينقسمون إلى فئتين، فئة حاكمة وهي الأغلبية، وفئة أخرى معارضة، والقرارات تصدر بالأغلبية المطلقة من الحاضرين في المجالس النيابية، ولذلك فالدراسات الإحصائية تثبت أن الذين يصدرون القرارات ويؤزمون بها الناس ليسوا إلا أقلية، ومن ثم يكون الحكم للأقلية وليس للأغلبية.

ويرد على ما سبق أن البديل هو إحلال أقلية قليلة تنحصر في يد أفراد، بدلا من أقلية واسعة ومفتوحة، ولكن يكمن العلاج في قوة الرأي العام ورقابته للحكام، من ناحية، وفي التربية السياسية من ناحية أخرى، ومما يدل على أهمية الرأي العام أن الشعب في ظل هذه الديمقراطيات يستطيع أن يسقط الحكومات على الرغم من تمتعها بثقة البرلمان، فضلا عن أن الدول الحديثة تسعى بكل جهدها لجعل الديمقراطية حقيقة واقعية، وذلك بالعمل على إشراك أكبر عدد ممكن من الشعب في الانتخابات، ولو بطريقة التصويت الجبري، وكذلك تعمل بعض الدول على أن تساهم الأقليات في ممارسة الحكم مع الأغلبية - نظرية تمثيل الأقليات السياسية - وبعد ذلك لا يبقى خارج دائرة المشاركين في الحكم إلا من يستحق ألا يشارك، وهم من تعمدوا عدم استعمال حقوقهم الانتخابية، ومن لا تتوافر فيهم شروط الناخب التي لا إسراف فيها ولا تعجيز، كالصبيبة والمجانين والمجرمين، ومن ناحية أخرى يمكن رفع النصاب التي تصح به الجلسات، وأن توقع عقوبة على من لا يحضرون الجلسات.

3- ولو سلمنا أن أغلبية الشعب هي التي تباشر الحكم الديمقراطي، فإن هذه الأغلبية في غالب الأحوال تنقاد لقلّة قليلة من الزعماء، مكنتهم الظروف من السيطرة على الشعب، وموارد رزقه، وعوامل التأثير والتلاعب به كوسائل الإعلام المختلفة.

ويرد على ما سبق بأن هذه مسألة نسبية تختلف باختلاف الشعوب، ودرجة نضج قادتها ونفسياتهم، وليس من المتصور أن يظل الشعب إلى الأبد ألعوبة في أيدي زعمائه، ولا شك أن التقدم العلمي المستمر يعمل على زيادة الاستقلال الفكري للأشخاص ودقة أحكامهم.

4- ولو سلمنا أيضا بأن الديمقراطية حكم الأغلبية، فلماذا تستأثر الأغلبية بالحكم دون الأقلية، وما هو الأساس الشرعي لسلطة الأغلبية؟ وإذا قيل أن قرارات البرلمان هي نتيجة تصالح الأقلية على القرارات مع

<sup>(1)</sup> راجع - إن شئت - الفصل الأول: مفهوم السيادة بين سيادة الشعب وسيادة الشرع، ص: 13 وما بعدها.

الأغلبية، فإن هذا القول لا يصح في أغلب الأحوال؛ لأنه كثيرا ما تصدر الأغلبية البرلمانية قرارات لا تقرها الأقلية و تحتج عليها بكل قوة.

ويرد على ما سبق بأن سلطة الأغلبية ضرورة يقتضيها واقع الحال، ولا شك أن المثل الأعلى يقتضي أن يجمع الأفراد على حل معين، ولكن إذا كان الإجماع مستحيلا، يتعين ترجيح رأي الأغلبية؛ لأنه لا يعقل ترجيح رأي الأقلية، والديمقراطية تقرر سيادة الشعب بإخضاع الحكام فعلا لرقابة الرأي العام بأغلبته وأقلياته، بل بناخبيه وغير ناخبيه.

5- يعيب على الديمقراطية أنها تهتم بالكم على الكيف، فالشعب ليست لديه المؤهلات الكافية للحكم، وكثيرا ما ينبى الشعب عنه أفرادا أقل كفاية ودراية، ويعد أفرادا أكثر قدرة على تسيير الأمور، والشعب يحكم على الأفراد حكما سطحيا متأثرا بميوله وأهوائه، والناخب عادة ينظر إلى صالحه الشخصي دون اهتمام بالصالح العام ومصلحة الدولة ككل.

ويرد على ما سبق بأن هذا لا يمس النظام في ذاته، وإنما يرجع إلى تأخر الشعوب، وهذا أمر يمكن علاجه بنشر التعليم ومختلف أنواع الثقافة، وإشراك الشعب في إدارة الشؤون العامة للدولة يوسع مداركه ويرفع من مستواه حتى يصبح جديرا فعلا بالاشتراك في الحكم.

6- تهدف الديمقراطية إلى تحقيق المساواة في الحقوق السياسية بين جميع الأفراد، وأهمها حق الانتخاب، مما يعني أن النظام الديمقراطي يركز على تساوي الأفراد في المقدرة والكفاية والفهم، ويترتب عليه أن يتساواوا في الاقتراع العام، ولا يخفى أنه أساس باطل، لأن الناس يختلفون في الكفاءة والمقدرة، ولا يصح مع هذا الاختلاف أن يتساواوا في الحقوق السياسية، وبالذات حق الانتخاب.

ويرد على ما سبق أن هذا الذي يعيونه على الديمقراطية يُعد أعظم مزاياها، ومبدأ الاقتراع العام لا يُنكر فضله في ضمان تحقيق الحرية والمساواة السياسية، ويتيح للشعب فرصة التعرف على شؤون بلاده، ويؤدي إلى رفع مستوى الشعب ونضجه السياسي، وفي الأخذ بمبدأ الاقتراع العام اعتراف بأهلية الإنسان لإدارة شؤونه العامة، كما هو الحال بالنسبة للشخص المميز إذ يعتبر أهلا لإدارة شؤونه الخاصة.

7- تقوم الديمقراطية على أساس توزيع السلطات على عدة هيئات، وهذا يؤدي إلى توزيع المسؤولية، فالناخب لا يقول "أنا أخطأت" ولكن يقول "أخطأنا" ملقيا العبء على جمهور الناخبين، والناخب يلقي التبعة على المجلس النيابي جملة، ويترتب على ذلك عدم معرفة المسؤول، ويتضاءل الشعور بالمسؤولية ذاتها.

ويرد على ما سبق بأنه كلما تقدمت المدنية والروح الديمقراطية، كلما زاد شعور الأشخاص بمسؤوليتهم، ولو من الناحية الأدبية، مما يعوض بعضا مما يترتب على توزيع المسؤولية، ثم هل يكون الخير في تركيز السلطة حتى يتحدد المسؤول، وهل يجدي العلم بأن المسؤولية تقع على كاهل الحاكم المستبد، أو هل يمكن مساءلته عن تصرفاته الخاطئة؟

8- لا تستقيم الديمقراطية بدون وجود أحزاب متعارضة، مما يضعف من وحدة الأمة، ويجلب الضغائن والأحقاد، فالذين ينضمون لحزب من الأحزاب لا يعينهم إلا أن ينتصروا لرأي حزبهم وأن يعارضوا الحزب الآخر، بدون اعتبار للمصلحة العامة، وكذلك فالتنظيم الحزبي يجعل السيطرة في النهاية لزعامة الحزب التي تتمثل في فرد أو عدد محدود من الأفراد.

والرد على ذلك - إجمالاً حيث ستناقش مسألة الأحزاب بالتفصيل لاحقاً إن شاء الله تعالى - أنه مهما قيل عن عيوب الأحزاب فهي أفضل من نظام الحزب الواحد، والنظام الحزبي يقوم - في أصله السليم - على وجود خلافات معينة في الرأي، وفي الحلول للقضايا الأساسية، والذين ينضمون إلى حزب من الأحزاب يؤمنون بآرائه، يريدون أن يدافعوا عنها في ظل تنظيم يوفر لهم وآرائهم من القوة، ما لا يمكن أن تتوفر لهم وهم فرادى، ولذلك فإذا أُلغيت الأحزاب، فإنها تعود ولكن سرا، وهذا الوضع أخطر بكثير مما لو كانت معترفاً بها ومنظمة قانوناً. بالإضافة إلى أنه يجب ألا يُنكر فضل الأحزاب في بحث أوجه النظر المختلفة، ومعرفة الحقائق، وكذلك فإن وجود معارضة منظمة تراقب الحكومة وتكشف أخطاءها للرأي العام، وتسعى بالطرق المشروعة لكي تكسب أغلبية الرأي العام لتصل إلى الحكم، أمر جوهري وأساسي للديمقراطية، ولا يمكن أن يتحقق على نحو مثمر في غير التنظيم الحزبي.

9- يترتب على الديمقراطية أن يحل استبداد البرلمان محل استبداد الملوك، واستبداد البرلمانات خطير؛ لأنه يتخفى وراء ستار كاذب وهو ما يسمى إرادة الأمة والسيادة الشعبية. ويرد على ما سبق بأن هذا الاعتراض يمكن التغلب عليه بإحكام التوازن بين مختلف السلطات، وتحول قوة الرأي العام دون استبداد البرلمان وتكرهه على الرضوخ لإرادة الشعب، بالإضافة إلى أن البرلمانات تُنتخب لمدة معينة، فيعمل أعضاء البرلمان على عدم التعسف أو الشطط أو حتى الإهمال؛ لما يترتب على ذلك من تحول موقف الناخبين في الانتخابات المقبلة.<sup>(1)</sup>

وأنصار الديمقراطية لم يقفوا عند حد الدفاع عنها، بل ذكروا أيضاً حججاً إيجابية تشد من أزرها في مواجهة النظم الأخرى:

1- الديمقراطية أولاً وأخيراً نظام من صنع البشر، يجري عليها ما يجري على مختلف تصرفات البشر من خطأ وصواب، ولا يمكن أن تبلغ حد الكمال المطلق، ولكنها، بلا شك، تفضل النظم الأخرى المعادية لها، فما هو النظام الذي يمكن أن يحل محلها إذا لم نأخذ بها؟

(1) النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ص 489-496. النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، ص 141-150. الأنظمة السياسية المعاصرة، د. يحيى الجمل، ص 193-198.

والإجابة أننا إما أن نأخذ بنظام الحكم الفردي - الملكية المطلقة أو الدكتاتورية - أو أن نأخذ بنظام الحكومة الأرستقراطية - أي حكومة الأقلية - وكلا الأمرين غير مقبول، فالشعوب لا يمكن أن تقبل في العصر الحديث الحكم الملكي المطلق، وكذلك لا تقبل الشعوب المتحضرة الأنظمة الدكتاتورية التي تنتهك حقوق الأفراد وحررياتهم، وأما النظام الأرستقراطي، فإذا صح أنه من الناحية النظرية يهتم بالكفاءة دون العدد، وبالكيف على الكم، إلا أنه عند التطبيق يثير صعوبات لا حصر لها، مثل ما هو معيار الكفاءة التي تتخذه النظم الأرستقراطية لتفضيل فئة على بقية الأفراد؟ هل ترجع الكفاءة إلى الحسب والنسب أم إلى الدرجة العلمية أم إلى الثروة؟ وإذا افترضنا أنه من الممكن الوصول إلى معيار ما، فما هو الضمان الذي يحمل الأقلية على ممارسة السلطان لصالح الشعب، وما الذي يمنع أن تستغل الأقلية السلطة لتحقيق مصالحها الشخصية دون مراعاة المصلحة العامة.

2- النظام الديمقراطي أقرب النظم إلى تحقيق العدالة؛ لأن البرلمان هيئة منتخبة من أغلبية الشعب، فمن الطبيعي أن تسن قوانين لمصلحة الشعب أو لمصلحة أغليته على الأقل.

3- النظام الديمقراطي يُعد بحق نظام السلم، ويحول دون قيام الانقلابات أو الثورات؛ وذلك لأنه يمكن تغيير القوانين بسهولة كلما حدث تغير في حالة الشعب، وتقوم طريقة تغيير الوزراء وتبدل الأغلبية البرلمانية مقام الثورة، في مقابلة التطورات الاجتماعية التي تطرأ على الأمة، وكل ذلك يتم بطريق طبيعية، لا عنف فيها، يقرها ويبيحها النظام الديمقراطي، حتى لا يترك للشعب مجالاً لاستعمال القوة لتحقيق الأهداف السابقة.<sup>(1)</sup>

4- الديمقراطية تساعد على تجنب الحكم القاسي والشرير من الحاكم الفرد، إذ يستغل الحاكم الفرد طاقات الدولة للقهر والعنف، ومن الأمثلة المعروفة على ذلك، أنه في ظل حكم ستالين في الاتحاد السوفيتي أُعدم واعتقل ملايين الأشخاص لأسباب سياسية، بالإضافة إلى الملايين الذين ماتوا في معسكرات العمل أو ماتوا في المجاعة التي حدثت نتيجة إجبار ستالين الفلاحين على الانضمام للمزارع التي تديرها الدولة.

5- الديمقراطية تضمن لمواطنيها عدداً من الحقوق والحريات الأساسية لا تستطيع أن تقدمها النظم غير الديمقراطية، مثل حق المساواة، وتضمن كذلك الحقوق والحريات الشخصية، مثل الحق في الأمن والحرية، وحرية الإقامة والتنقل، وحق التعبير، وتضمن حرية الرأي، وتتمثل في حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية وحرية الفكر وحرية الاجتماع وحرية تكوين الجمعيات، بالإضافة إلى الحقوق المدنية والسياسية.

6- الحكومة الديمقراطية وحدها التي تعمل على إتاحة الفرصة القصوى للأشخاص لممارسة حرية تحقيق الذات، أي أن يعيشوا في ظل قوانين من اختيارهم، وذلك أنه قبل صدور القانون يكون للمواطنين

<sup>(1)</sup> النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ص 497-499.



فرصة للتعريف بوجهة نظرهم، ويتاح لهم الفرص للمناقشة والتفكير والتفاوض والوصول إلى حلول وسط، ثم إن القانون المقترح الذي يحظى بأكثر عدد من المؤيدين هو الذي يصدر.

7- تستطيع الديمقراطية أن تعزز التنمية البشرية بشكل أكمل من أي بديل محتمل، فمن المعلوم أن الأشخاص البالغين كاملي النمو يجب أن يكون لهم القدرة على العناية بأنفسهم، والعمل على رعاية مصالحهم غير معتمدين على غيرهم للقيام بذلك، وأن يتصرف البالغون بمسؤولية، وأن يوازنوا بين بدائل التصرف كأفضل ما يستطيعون، وأن يراعوا حقوق وواجبات الآخرين إلى جانب مراعاتهم لأنفسهم، والنظم الديمقراطية وحدها التي تهيئ الظروف التي يمكن أن تحقق الصفات السابقة، وجميع النظم الأخرى تقلل المجال الذي يمكن للبالغين أن يتصرفوا فيه لحماية مصالحهم.

8- الديمقراطية النيابية الحديثة لا تخوض حرباً فيما بينها، إذ أن القادة والمواطنين الديمقراطيين يتعلمون فنون الحل الوسط، فضلاً عن أنهم يميلون إلى النظر إلى الشعوب في الدول الديمقراطية الأخرى على أنهم أقل تهديداً، وأكثر شبهاً بهم.

9- الدول ذات الحكومات الديمقراطية تتجه إلى أن تكون أكثر رخاءاً من الدول ذات الحكومات غير الديمقراطية، ويرجع ذلك إلى التجاذب بين الديمقراطية النيابية واقتصاد السوق، حيث لا تخضع الأسواق في الأغلب لتنظيم شديد، وللعمال حرية الانتقال من مكان أو عمل إلى آخر، والمصانع المملوكة للقطاع الخاص تتنافس على المبيعات والموارد، فضلاً عن ثبات حكم القانون في الدول الديمقراطية، فالمحاكم أكثر استقلالاً، وحقوق الملكية أكثر أمناً، والاتفاقات التعاقدية تطبق بفاعلية أكثر، والتدخل التحكيمي في الحياة الاقتصادية من جانب الحكومة والسياسيين أقل احتمالاً.<sup>(1)</sup>

---

(1) راجع فيما سبق روبرت أ. دال، عن الديمقراطية، ترجمة د. أحمد أمين الجمل، ص 47-57، ط/ الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة. الطبعة العربية الأولى، 2000م.

## المبحث الثالث: الديمقراطية في الميزان الإسلامي

تمهيد:

الديمقراطية لها جانبان، جانب يقره الإسلام ويحض عليه ويوجبه، وهو حق الأمة في تولية حكامها، وفي الرقابة عليهم، وفي عزلهم عند الاقتضاء، وجانب يرفضه الإسلام، ويعتبره بابا من أبواب الشرك بالله، وهو حق الأمة في التشريع المطلق؛ لأن هذا التشريع حق خالص لله تعالى وحده.<sup>(1)</sup>

وحتى هذا الجانب الذي يقره الإسلام في الديمقراطية، فإن نظام الحكم في الإسلام - الشورى - يتميز عنه بأمور أساسية منها: أنه ينبغي أن يُراعى مراعاة تامة الشروط الأخلاقية في المرشحين لتمثيل الأمة، وضرورة تقييد الدعاية الانتخابية إلى أقل حد ممكن، فضلا عن أن الحريات العامة في النظام الإسلامي مقيدة بضوابط من الشريعة وليست مطلقة كما هو الحال عند الديمقراطية، وتعتمد الشورى على قيم ثابتة، ولذلك فهي تحكم وتضبط تصرفات الأمة، بينما لا ترتبط الديمقراطية إلا برغبات وميول الأكثرية<sup>(2)</sup>، وإليك باختصار أهم أوجه الاتفاق والاختلاف بين الديمقراطية والشورى.

### بعض أوجه الاتفاق بين الشورى والديمقراطية

الواقع أنه من خلال التحليل السابق للنظام الديمقراطي، يتبين أن هناك بعض الأوجه التي تُشابه فيها الديمقراطية في أصلها من الناحية النظرية الشورى، وذلك لأنه هناك ديمقراطية صورية يتوارى خلفها أئمة الظلم والضلال، وليس لها من الديمقراطية إلا اسمها، ومن الحرية إلا ادعاؤها، وهناك الديمقراطية الفعلية كالتى تمارسها المجتمعات الغربية، وهي وإن كانت تشكل الرأي العام الذي بدوره يشكل الأفراد، لكنها في النهاية لا تزور النتائج، ولا تعبث بصناديق الانتخاب، فهي تحاول التأثير بإعلامها على اختيارات الأفراد، ولكنهم يختارون بأنفسهم في النهاية<sup>(3)</sup>، وعلى وجه العموم إليك بعض الأوجه التي تشابه فيه الديمقراطية الشورى:

(1) في هذا الاتجاه: قضية تطبيق الشريعة، د. صلاح الصاوي، ص: 123. فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد، د. حسين

أحمد أبو عحوة، ص: 1117، مؤتمر الدعوة الإسلامية ومتغيرات العصر، الجامعة الإسلامية بغزة، 2005م

(2) الشورى بين التأثير والتأثر، د. عبد الحميد الأنصاري، ص: 63-65، ط/ الشروق، 1982م.

(3) في هذا الاتجاه: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي، ص: 143-144.

- تشابه الديمقراطية الشورى في مناهضة استبداد الحاكم وتعسفه، وتشابها كذلك في إشراك الحاكم والمحكوم في مسؤولية الحكم<sup>(1)</sup>، فالأمة تختار الحاكم بالمبايعة الحرة، والحاكم مسؤول عن أعماله أمامها؛ لأنه تولى ولايته منها بالعقد الذي عقدته له، وما هو إلا وكيل عنها، ولها خلعه بسبب يوجبه<sup>(2)</sup>.

- وتشابها كذلك في وجود بعض مبادئ سياسية معينة مثل المساواة أمام القانون، وكفالة حقوق معينة كحق الحياة<sup>(3)</sup>، وحرية الكلمة والتعبير عن الرأي

- وتشابها كذلك في العمل على توجيه التخاصم أو التدافع بين القوى المختلفة في المجتمع في إطار من الوسائل والأدوات السلمية، بدلا من أدوات العنف ووسائله، والتعايش الطبيعي في حالة الاختلاف فضلا عن حالة الاتفاق، وأنها تُنمي في الناس أخلاق الحوار والتفاهم، وتعلم التواضع، فيعتاد المرء أن يرى نفسه واحدا من الناس، قد يؤخذ برأيه وقد لا يؤخذ، قد يُشاد برأيه وقد يُفند ويظهر ضعفه وخطؤه، ولا شيء في ذلك.

وعلى الرغم من ذلك فالحق أنه لا عبرة لأي اختلاف أو حتى اتفاق بين أي نظام وبين النظام الإسلامي؛ لأن هذا الاختلاف أو الاتفاق عرضيان، وفي أجزاء متفرقة، والمعول عليه هو النظرة الأساسية والتصوير الخاص، والإسلام له نظرتة الأساسية وتصوره الخاص، ولذلك فهو يقدم للبشرية نموذجا من النظام المتكامل لم ولن يوجد مثله في أي نظام عرفته الأرض.<sup>(4)</sup>

فضلا عن أن الديمقراطية يتغير مفهومها من زمن لآخر، بل ويختلف مفهومها من شخص لآخر في نفس العصر، فكيف نُشبه نظاما أصيلا وراسخا كالنظام الإسلامي بوصف متغير، فنفقده رسوخه وأصالته<sup>(5)</sup>، واستعارة مصطلحات موضوعة لأوضاع بعيدة عن أوضاعنا الإسلامية، يدخل كثيرا من اللبس

---

(1) الشورى في الإسلام، الديمقراطية والشورى، أ. عبد الهادي أبو طالب، 3/ 1168، ط/ مؤسسة آل البيت، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، 1989م. أيضا القضايا الكبرى، مالك بن نبي، ص: 136 وما بعدها، ط/ دار الفكر المعاصر، بيروت، 1420هـ.

(2) النظريات السياسية الإسلامية، د. الرئيس، ص: 338. من فقه الدولة في الإسلام، د. القرضاوي، ص: 132، ط/ دار الشروق، الثالثة، 1422هـ. الشورى في الكتاب والسنة وعند علماء المسلمين، د. محمد أحمد الصالح، ص: 139، ط/ مكتبة الملك فهد الوطنية للنشر، 1420هـ.

(3) النظريات السياسية الإسلامية، د. الرئيس، ص: 379.

(4) العدالة الاجتماعية في الإسلام، سيد قطب، ص: 75-76، ط/ دار الشروق، 1993م.

(5) الدولة ونظام الحكم في الإسلام، د. حسن السيد بسيوني، هامش ص: 102، ط/ عالم الكتب، الأولى.

والغموض على نظامنا الإسلامي الواضح في اسمه وفي أسسه وفي خصائصه<sup>(1)</sup>، ولتقريب الصورة إليك أيضا بعض الاختلافات الأساسية والجوهرية:

### بعض أوجه الاختلاف الأساسية بين الشورى والديمقراطية

1- أن الديمقراطية تقوم على سيادة الشعب، وأن تلك السيادة سلطة عليا مطلقة غير محكومة بأي سلطة أخرى، وأن للشعب أو لنوابه الحق في تشريع ما يشاءون من القوانين، وأن يحلوا ما يشاءون ويحرموا ما يشاءون<sup>(2)</sup>، وهذا مناقض للإسلام، إذ يقول الله تعالى: { إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ } [ يوسف: 40]، ويقول عز وجل: { أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ } [ الشورى: 21]، ويقول سبحانه: { فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ } [ النساء: 59].

2- أن الديمقراطية تقوم على مبدأ الحرية الشخصية، وأن للفرد أن يفعل ما يشاء<sup>(3)</sup>، ما لم تصطدم حرية الفرد مع حريات الآخرين، وتتضمن الحرية الشخصية للفرد أن له أن يغير دينه كيف يشاء<sup>(4)</sup>، وأن يخوض في أي موضوع شاء، وأي إنكار على ذلك يعني تحجيم الحريات المقدسة في نظر الديمقراطية، ولا حرية في الإسلام لنشر الفاحشة بين المسلمين، ولا حرية في الإسلام للكلمة الخبيثة الباطلة التي تفتن الناس عن دينهم<sup>(5)</sup>، قال تعالى: { وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا } [ النساء: 27].

3- الحرية السياسية في الديمقراطية الغربية تخضع الإنسان لكثير من المؤثرات والضغوط الخارجية التي تفقده كثيرا من حرية الاختيار والتفكير، مثل ضغط الإعلام بجميع فروعِهِ وتخصصاته ووسائله، وضغط إثارة الشهوات ووسائل اللهو بجميع أصنافها وألوانها، وضغط الحاجة والسعي المستمر وراء الرزق والكسب، وضغط المخدرات والمسكرات المنتشرة في كل مكان، فهذه الضغوط وغيرها التي يصعب الفكك منها، إلا من رحم الله تعالى، تُسلب المرء حرية اتخاذ المواقف التي يريدُها ويرضاها، وإن زعم بلسانه أنه حر، قال تعالى:

(1) في هذا الاتجاه: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، د. حسن السيد بسيوني، ص: 105.

(2) النظريات السياسية الإسلامية، د. الرئيس، ص: 384. معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، د. محمد عمارة، ص: 124، ط/ مَهْضَة مصر، الثانية. لا إله إلا الله عقيدة وشريعة ومنهاج حياة، محمد قطب، ص: 151. الشورى في الكتاب والسنة وعند علماء المسلمين، د. محمد أحمد الصالح، ص: 141. أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، د. صالح حسن سميع، ص: 54، ط/ الزهراء للإعلام العربي، الأولى.

(3) الشورى بين التأثير والتأثر، د. الأنصاري، ص: 64.

(4) فتنة الديمقراطية، أحمد العلوي الشنقيطي، ص: 63.

(5) حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليلة، ص: 37.

{ وَقَالَ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَنْدَادًا . { [ سبأ: 33].

بينما يجر الإسلام الناس من جميع المؤثرات السابقة التي تقلل من حرية اختيارهم، ويرفع عنهم جميع الأغلال والقيود، فلا مسكرات ومخدرات وإثارة للشهوات واللهو المحرم لصرف الناس عن الحق، ولا تضيق على الناس في الأرزاق، بل إن حفظ حقوق الفقراء وأصحاب الحاجات يشكل ركنا من أركان الإسلام.

4- أن أهداف الديمقراطية تقتصر على تحقيق الأهداف الدنيوية لشعوبها، مثل تجنب حكم الفرد، والحفاظ على الحقوق والحريات المختلفة، . . الخ، ولكن النظام الإسلامي يهدف، بالإضافة إلى ما سبق من أهداف دنيوية، إلى تحقيق أهداف روحية أو أخروية، مثل إرضاء الله سبحانه وتعالى، والفوز بنعيمه في الآخرة<sup>(1)</sup>.

من هنا اتضح - باختصار - بعض أوجه التشابه، وبعض أوجه الاختلاف، فأنا أرى أنه من الأفضل ألا نتحدث عن الإسلام بكل خصائصه ومميزاته ثم نصر على أن نلبسه بلباس لا يناسبه مثل الديمقراطية؛ لأنه ببساطة إذا قلنا لأرباب الديمقراطية والمدافعين عنها أن الديمقراطية تتضمن أنه لا يجوز سن أي قانون يخالف قطيعات وأصول الدين، وأن أحكام الدين تهيمن على سائر حياتنا سواء أكانت سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو قانونية. . . الخ، لسحروا منا، ولقالوا أنتم تتحدثون عن نظام آخر بكل تأكيد خلاف النظام الديمقراطي.

ولذلك فإن أي حديث قادم عن مقومات الديمقراطية<sup>(2)</sup> أو عن صور الحكم الديمقراطي يعني أننا نبحت، أو نذكر عيوب ومميزات الجانب المقبول فقط من الديمقراطية، والحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها، فهو أحق بها.

(1) النظريات السياسية الإسلامية، د. الريس، ص: 383-384.

(2) يدافع بعض أهل العلم - مثل الشيخ القرضاوي - عن الآليات التي توجد في الديمقراطية، والتي يمكن أن تكون ملائمة لتحقيق أهداف النظام الإسلامي في العصر الحديث بصورة جيدة مثل مناهضة الاستبداد، وأن يختار الناس من يحكمهم، وأن يكون لهم الحق في محاسبة الحاكم إذا أخطأ، ولا يرى تطبيق الديمقراطية بحذافيرها كما وردت من الغرب، ومما يدل على ذلك قوله أثناء بحثه عن الإسلام والديمقراطية " أن هناك أموراً لا تدخل مجال التصويت، ولا تعرض لأخذ الأصوات عليها، لأنها من الثوابت التي لا تقبل التغيير، إلا إذا تغير المجتمع ذاته، ولم يعد مسلماً، فلا مجال للتصويت في قطيعات الشرع وأساسيات الدين، وما علم منه بالضرورة، إنما يكون التصويت في الأمور "الاجتهادية" التي تحتل أكثر من رأي" لاحظ: من فقه الدولة في الإسلام، ص: 142. وإذا كان الأمر كذلك فأنا لا أتفق مع من يهاجمون الشيخ بسبب هذا الرأي، ومنهم على سبيل المثال: الأستاذ جمال سلطان، جهادنا الثقافي، ص: 54 - 64، 1993. د. عدنان محمد إمامة، التجديد في الفكر الإسلامي، ص: 507.

## الفصل الثاني: الأحزاب السياسية

### الحزب السياسي في اللغة والقانون

المبحث الأول: التعددية السياسية في الفقه الوضعي

أولاً- نظم تعدد الأحزاب

ثانياً- نظام الحزبيين السياسيين

ثالثاً: نظام الحزب المسيطر

المبحث الثاني: مثال تطبيقي في كيفية سيطرة السلطة على عملية تأسيس الأحزاب واستمرارها.

المبحث الثالث: التعددية السياسية من خلال الفقه الإسلامي

المطلب الأول: مذهب القائلين بتحريم التعددية السياسية.

المطلب الثاني: مذهب القائلين بإباحة التعددية السياسية في إطار الأصول الشرعية.

الفرع الأول: شرعية توقيت عقد الرئاسة أو حتى عقد الخلافة في نظام الحكم الإسلامي

الفرع الثاني: شرعية وجود المعارضة في نظام الحكم الإسلامي

الفرع الثالث: شرعية الأخذ برأي الأغلبية في نظام الحكم الإسلامي.

الفرع الرابع: مشروعية التعددية من خلال القواعد الأصولية والفقهية.

المطلب الثالث: ضوابط التعددية السياسية

## الفصل الثاني: الأحزاب السياسية

تمهيد:

ينظر البعض إلى التعددية السياسية وإلى قيام الأحزاب السياسية باعتبارها مسألة سياسية اجتماعية، تتأثر بتغير الظروف السياسية والاجتماعية، ويمكن أن يختلف النظام الحزبي تبعاً لظروف كل دولة، وبناء على ذلك يُدرس عيوب ومزايا التعددية السياسية، سواء أكانت بنظام الحزبيين الرئيسيين أو بنظام الأحزاب المتعددة، ودراسة عيوب ومزايا نظام الحزب الواحد سواء أكان الذي يحتكر العمل السياسي؛ لأنه يجرم إقامة أحزاب أخرى، أو الحزب المسيطر الذي يتفوق باستمرار على بقية الأحزاب؛ لأنه يجسد آمال الأمة وثقافتها وأفكارها.

بينما ينظر البعض إليها باعتبارها مسألة دينية يرتبط حلها أو تحريمها بالنصوص الشرعية، ولا ينبغي أن يوجد في الدولة الإسلامية إلا الحزب الحاكم فقط، لأن وجود أكثر من حزب يسعى إلى السلطة يتعارض مع صريح الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وهذا الحزب الحاكم لا يجوز إقصاؤه أو إقصاء زعيمه بتعبير اصح لعدم كفاءته في إدارة شؤون البلاد، ولا يجوز شرعاً حسب نصوص الكتاب والسنة منافسته في حكمه، وبناء على ذلك فإن ولاء المسلم للحزب الحاكم جزء من ولاءه للإسلام، وإليك دراسة سريعة لكل وجهة نظر من وجهتي النظر السابقتين:

### الحزب السياسي في اللغة والقانون

الحزب لغة:

جماعة الناس، والجمع أحزاب. . . وحزب الرجل: أصحابه وجنوده الذين على رأيه، . . . وتحزب القوم اجتمعوا فصاروا أحزاباً. وحزبهم فلان. وحازبته كُنْتُ من حزبه. وفلانٌ يُحازِبُ فلاناً أي يعصِبُ به وينصُرُهُ. . . وكل قوم تشاكَلت قلوبهم وأعمالهم فهم أحزابٌ وإن لم يلق بعضهم بعضاً. <sup>(1)</sup>

ومما سبق يتضح أن الحزب لغة: الجماعة من الناس الذين يجتمعون على رأي يتفقون عليه، أو يجمعهم الاتجاه إلى غرض واحد.

### الحزب في القانون

الحزب هو كل جماعة من الأفراد يؤمنون بذات الاتجاهات السياسية ويعملون على تطبيقها بالوصول إلى السلطة أو التأثير على قرارات السلطة. <sup>(1)</sup>

<sup>(1)</sup> لسان العرب، لابن منظور، 308/1، القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ص 94، المحيط في اللغة، الصاحب بن عباد، 206/1.

وعرف البعض الحزب السياسي بأنه " عبارة عن تنظيم مشروع ومعتترف به من قبل الدولة، ويضم مجموعة من الأفراد يعتنقون مبادئ وأهداف سياسية معينة ويعملون على وضعها موضع التنفيذ، وذلك بالسعي الدائب وبالوسائل السياسية الديمقراطية لضم أكبر عدد من المواطنين إلى صفوفهم وتولي كراسي الحكم أو التأثير على قرارات السلطة الحاكمة، والاحتفاظ بالحكم إذا كانوا قائمين عليه " (2)

ويعترض بعض الفقه على التعريفات السابق؛ لأنه كثيرا ما يضم الحزب أفرادا، لا يؤمنون أو لا يهتمون بمبادئ الحزب، ولا يقصدون من وراء ذلك إلا الحصول على مزايا معينة. وبناء على ذلك فالحزب السياسي " هو جماعة منظمة من المواطنين تسعى بالطرق المشروعة إلى الوصول إلى مقاعد الحكم، أو الدفاع عن من يتربع عليها " (3)

وقد عرفته المادة الثانية من قانون الأحزاب السياسية رقم 40 لسنة 1977 أنه " يقصد بالحزب السياسي كل جماعة منظمة تؤسس طبقا لأحكام هذا القانون وتقوم على مبادئ وأهداف مشتركة، وتعمل بالوسائل السياسية الديمقراطية لتحقيق برامج محددة تتعلق بالشؤون السياسية والاقتصادية والاجتماعية للدولة، وذلك عن طريق المشاركة في مسؤوليات الحكم " ولاحظ أن التعريف السابق تجاهل أن أي حزب سياسي يهدف أساسا إلى الانفراد بالسلطة ليتمكن من تنفيذ برنامجه السياسي، وليس فقط المشاركة في مسؤوليات الحكم (4).

### المبحث الأول: التعددية السياسية في الفقه الوضعي والنظام الحزبي

يختلف النظام الحزبي من دولة إلى أخرى تبعا لاختلاف عدد الأحزاب داخل كل دولة، ولحجم كل حزب بالنسبة للأحزاب الأخرى، ولطريقة تعاون هذه الأحزاب مع بعضها، وبناء على ذلك قد يكون النظام الحزبي السائد في الدولة هو نظام تعدد الأحزاب، أو نظام الحزبين السياسيين، أو نظام الحزب المسيطر، أو نظام الحزب الواحد.

(1) القانون الدستوري، د. أنور رسلان 2006، ص 287، ط/ دار النهضة العربية، 2006م.

(2) النظم السياسية، د. محمد أحمد فتح الباب، ص: 263، ط/ دار النهضة العربية، الأولى.

(3) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص122. وعرفه البعض بأنه: جماعة متحدة من الأفراد، تعمل بمختلف الوسائل الديمقراطية للفوز بالحكم، بقصد تنفيذ برنامج سياسي معين. النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، ص 257.

(4) القانون الدستوري، الكتاب الثاني، النظام الحزبي، سلطات الحكم في دستور 1971م، د. فتحي فكري، ص 35-36، ط/ دار النهضة العربية، 2000م.



ويرى المحللون أن الدور الأساسي للنظام الحزبي هو تخفيف واحتواء صراع الطبقات، وتتراوح النظم الغربية بين تفضيل نظام تعدد الأحزاب أو نظام الحزبين، ويتوقف اختيار أي دولة على درجة جمود الفواصل بين الطبقات الاجتماعية داخل هذه الدولة، وعلى مدى قوة وعي الطبقات، فتميل الدول إلى نظام تعدد الأحزاب إذا كانت الفواصل شديدة بين الطبقات، وكان وعي الطبقات قويا، وأما إذا كانت الفواصل غير شديدة بين الطبقات، فإنه يمكن تجميعها في طبقتين، وبالتالي تميل الدولة إلى نظام الحزبين.

## أولاً - نظم تعدد الأحزاب

تعدد الأحزاب داخل الدولة قد يكون تاما، وقد يكون معتدلا أما تعدد الأحزاب الكامل أو التام فيقصد به النظام الذي يوجد به عدد كبير من الأحزاب الصغيرة التي لا تحاول التكتل أو التجمع، إذ يحاول كل حزب أن يتمسك بموقفه المتشدد الذي يعبر عن مصالح فئة محددة، دون أن يهتم بمحاولة التوفيق بين مصالح هذه الفئة ومصالح الفئات الأخرى، ويعيب نظام تعدد الأحزاب التام:

- عجز النظام عن تجميع المصالح وإغفاله للمصلحة العامة، ففي نظام الحزبيين يسعى كل منهما إلى جمع أكبر عدد من المناصرين، فيلجأ إلى التنازل عن بعض مطالبه، ويحصر أهدافه في عدد محدود من الأهداف الجماعية.

- على الرغم من أن الناخب يجد نفسه أمام عدد كبير من البرامج الحزبية يمكن أن يختار بينها، إلا أن هذه الحرية الواسعة وهمية؛ وذلك لأن الناخب لا يختار حكاه مباشرة في نظام تعدد الأحزاب، ولا يشارك في اتخاذ القرارات الوطنية الكبرى، ولكنه يعهد بهذه المهمة إلى وسطاء، هم نواب الأحزاب المتعددة، الذين يقومون بالائتلاف والتحالف مع بعضهم لتشكيل الحكومات؛ نظرا لأنه يصعب حصول حزب واحد على الأغلبية المطلقة في البرلمان.

- غياب الأغلبية البرلمانية الثابتة والمتجانسة القادرة على مساندة الحكومة لمدة طويلة، مما يترتب عليه ضعف الحكومات وقصر عمرها.

ويتفادى نظام تعدد الأحزاب المعتدل عيوب تعدد الأحزاب، وذلك عندما يوجد تحالف ثابت ومتجانس بين الأحزاب يؤدي إلى تكوين جبهتين كبيرتين، تضم كل جبهة عددا من الأحزاب المتقاربة في الاتجاهات السياسية، هاتان الجبهتان تتقدمان للناخب ببرنامجين بحيث يسهل عليه الاختيار، كما تقوم كل جبهة بالعمل معا كوحدة واحدة داخل البرلمان، ويعتمد نظام تعدد الأحزاب المعتدل على درجة صلابة التحالف، وعلى كيفية تحقيق الائتلاف، أو بعبارة أخرى على طبيعة الأحزاب الداخلة في التحالف، وما إذا كانت أحزابا جامدة تفرض على نوابها التصويت على نحو معين، أو كانت أحزابا مرنة تترك لأعضائها التصويت كما يشاؤون.

## ثانيا- نظام الحزبين السياسيين

يتميز نظام الحزبين بأنه يؤدي إلى سهولة تجميع المصالح، ويمكن الرأي العام من الاختيار السهل في المسائل الأساسية، ويقوم الناخب باختيار النواب والحكومة مباشرة؛ لأن رئيس الحكومة هو بالضرورة زعيم الحزب الفائز في الانتخابات، وأخيرا يضمن نظام الحزبين الاستقرار الحكومي؛ لأن الحزب الذي يمسك بالسلطة يتمتع بالأغلبية المطلقة داخل البرلمان.

ويمكن تصنيف نظم الحزبين السياسيين إلى أكثر من تصنيف:

- نظام الحزبين التام ونظام الحزبين الناقص، إذ يوجد عادة إلى جانب الحزبين الكبيرين عدة أحزاب صغيرة، ويتميز نظام الحزبين التام بأنهما يحصلان على 90% فأكثر من الأصوات، ويحصل أحدهما على الأغلبية المطلقة للمقاعد داخل البرلمان، فيستطيع أن يحكم بمفرده، دون حاجة إلى الائتلاف مع أحزاب أخرى، وأما نظام الحزبين الناقص، فيحصل الحزبان الكبيران على 75 إلى 80% من الأصوات فقط، ولا يستطيع أحدهما أن يحصل على أغلبية مطلقة داخل البرلمان، ولذلك فإنهما يلجآن إلى الائتلاف مع الأحزاب الصغيرة أو يأتلفان معا.

- نظام الحزبين المتوازن، ونظام الحزبين غير المتوازن، حيث يعبر نظام الحزبين المتوازن عن نظام الحزبين الحقيقي، وهو عندما يكون حجم كل حزب من الحزبين الكبيرين مساويا تقريبا لحجم الحزب الآخر، ويتبادلان الحكم تبعا لانحياز أصوات الناخبين الهامشين أو المترددين لهذا الحزب أو ذاك، ويكون نظام الحزبين غير متوازن عندما يكون الفارق بين الحزبين كبيرا، حتى يستمر أحد الحزبين في الحكم لمدة طويلة، ويفقد الحزب الآخر الأمل في الوصول إلى السلطة.

## ثالثا: نظام الحزب المسيطر

يقوم نظام الحزب المسيطر في ظل تعدد الأحزاب، ولكن لتكثيف هذا النظام بأنه نظام حزب مسيطر لا بد من توفر أمرين:

الأول: أن يتفوق أحد الأحزاب على الأحزاب المنافسة تفوقا واضحا خلال فترة طويلة نسبيا، ولو فشل في الانتخابات مرة أو مرتين.

الثاني: أن يجسد هذا الحزب آمال الأمة وأفكارها، بحيث تجدد الأمة نفسها في برنامج هذا الحزب وطريقة عمله، وهو بذلك يختلف اختلافا جوهريا عن نظام الحزب الواحد الذي يحتكر الحياة السياسية نتيجة لتحريم إنشاء أحزاب أخرى بنص القانون أو الدستور.

## عيوب ومميزات نظام الحزب المسيطر

يحقق نظام الحزب المسيطر ميزة أساسية هي توفير الاستقرار الحكومي في ظل تعدد الأحزاب، ولكن يقابل هذه الميزة ثلاثة عيوب رئيسية تترتب على سيطرة حزب على الحياة السياسية:

1- يؤدي نظام الحزب المسيطر إلى انعدام الدافع المنشط للحياة السياسية، ذلك أن استقرار حزب واحد في السلطة، وشعوره بالثقة نتيجة مساندة غالبية الناخبين له يؤدي إلى ركود وفتور الحزب عن الحركة والنشاط.

2- يؤدي نظام الحزب المسيطر، واقتناع الجماهير وأصحاب المصالح بعدم جدوى العمل داخل الأحزاب، إلى نقل العمل السياسي من الموقع التقليدي المتمثل في الحوار داخل البرلمان إلى مواقع أخرى، فتحاول أحزاب المعارضة أن تحقق أهدافها وتعبر عن مصالحها بطرق أخرى، وتتحول إلى جماعات ضغط أو جماعات ذات مصالح تحاول التأثير في اتخاذ القرارات السياسية، ويتقلص النشاط البرلماني الذي يتميز بالعلنية والوضوح ويحظى باحترام الرأي العام ويخضع لمراقبة الشعب صاحب السيادة، إلى نشاط جماعات يتم في سرية بعيدا عن بصر وسمع الرأي العام.

3- يؤدي نظام الحزب المسيطر إلى التخلي عن الرضا كأساس للنظام السياسي؛ نتيجة إقصاء قطاع من الرأي العام عن السلطة لفترة طويلة، فيؤدي اليأس بالأحزاب المعارضة إلى إن تعتبر الحزب المسيطر مجسدا للنظام، وبدلا من أن تعمل المعارضة من خلال النظام لتحقيق أهدافها، تجد نفسها مضطرة إلى مناهضة النظام بأسره والعمل ضده. (1)

ويرى البعض أن نظام الحزب المسيطر، إذ يعمل في ظل نظام تعدد الأحزاب، " يتفق مع ظروف الدول النامية، ذلك أنه يجنب تلك الدول خطر التحول إلى الدكتاتورية التي يؤدي إليها بالضرورة نظام الحزب الواحد، دون أن يعرض الدول النامية إلى الانقسامات الشديدة التي قد تتولد عن تعدد الأحزاب، لأن تركيب المجتمعات النامية ينطوي على عناصر عديدة ومتنوعة، قد يؤدي تركها تعمل دون سيطرة حزب إلى تهديد وحدتها الوطنية واستقرارها الحكومي." (2)!!

## - عيوب تعدد الأحزاب

1- تعدد الأحزاب يؤدي إلى تقسيم المجتمع إلى كيانات متصارعة متنافسة: إذ تعمل الأحزاب على بث روح الفرقة وتفتيت وحدة الأمة، عن طريق الإضرار بخصومها، وتحقيق مصالحها الحزبية الضيقة. فضلا عن أن تعدد الأحزاب واختلافها في البرامج، وما يقوم بينها من منافسات، لا يكون دائما لخلاف في المعتقدات أو الآراء السياسية، وإنما هو نتيجة مباشرة لعوامل الغيرة، والطمع في كراسي الحكم،

(1) النظم السياسية في العالم المعاصر، د. سعاد الشرقاوي، ص 224-238، ط/ دار النهضة العربية، الثالثة، 1988م.

(2) النظم السياسية في العالم المعاصر، د. سعاد الشرقاوي، ص 239-240

فيجمع الطامع في المنصب من يتفقون معه من أصحاب المصالح، ويضع برنامجا ويؤلف حزبا للحصول على السلطة.<sup>(1)</sup>

**ويرد على ذلك** بأن اختلاف الآراء وتعدددها، ومقارعة الحجة بالحجة بقصد الوصول إلى الحقيقة، يظهر الغث من السمين، ويسهم في تكوين الرأي العام، وليس العيب أن تختلف الآراء ووجهات النظر بشأن أمر معين، ولكن العيب أن يلجأ فريق إلى العنف لفرض وجهة نظره.<sup>(2)</sup>

وعلى فرض التسليم ببعض سلبيات تعدد الأحزاب، كنتيجة طبيعية للتنافس أو للصراع بينهم، فهذه السلبيات لا تقارن بنتائج تبني الحزب الواحد والرأي الواحد، إذ أنه يقتل حرية الرأي بأشكاله المختلفة، ويضع مصير الأمة في يد بضعة أفراد أو فرد واحد لا يؤمن إلا برأيه، ولا يرى إلا فكره، وعادة ما يؤدي هذا الأسلوب في الحكم في النهاية إلى حلول الكوارث المختلفة في البلاد.<sup>(3)</sup>

بل إن الأحزاب تعمل أحيانا على تغيير حال الأمة التي تكون أحيانا مجزأة ومتقطعة، فتشد أجزاءها، وتصبح عاملا للوحدة والاستقرار، ويحدث ذلك إذا لم تقم الحكومة بواجباتها، ولم تنفذ وعودها للشعب، أو انتشر الفساد، فإن الناخبين يعبرون عن عدم رضاهم في الانتخابات التالية، ويسقط الحزب الحاكم، وتنتقل السلطة بطريقة سلمية، فتعدد الأحزاب ووجود المعارضة يقدم الطرق السلمية القادرة على تغيير القيادات وإحلال غيرها، وتستوعب الأحزاب - وهي تؤدي هذا الدور - كل أو معظم الاتجاهات في إطار النظام السياسي والدستوري، مما يخلق جوا من الاستقرار في الدولة.<sup>(4)</sup>

2- إضعاف السلطة وعدم الاستقرار: تؤدي كثرة الأحزاب وتنافسها إلى سقوط الحكومات بصفة مستمرة، وإشاعة عدم الاستقرار، مما يترتب عليه افتقار السلطة المسؤولة عن المخططات المتوسطة والطويلة اللازمة لإصلاح الأحوال الاقتصادية والاجتماعية، ويترتب على وجود حكومة ائتلافية أن تضحي الأحزاب ببرامجها في سبيل الحكم، وتعيد عن مبادئها، **ويرد على ذلك** بأن عدم حصول الاستقرار الوزاري نتيجة عدم حصول أحد الأحزاب على أغلبية المقاعد البرلمانية، يرجع إلى تشتت الأمة أكثر من رجوعه إلى كثرة عدد الأحزاب السياسية.<sup>(5)</sup>

(1) التنظيمات السياسية الشعبية، د. الشافعي أبو راس، ص 65، ط/ عالم الكتب، 1974م.

(2) السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي، د. سليمان الطماوي، ص 572، ط/ دار الفكر العربي، الرابعة.

(3) القانون الدستوري، الكتاب الثاني، د. فتحي فكري، ص 10 - 11

(4) الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم المعاصرة، د. نعمان الخطيب - ص 98-99، نقلا عن القانون الدستوري، الكتاب الثاني، د. فتحي فكري، ص 11-12.

(5) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 136. الوجيز في النظم السياسية، د. محمد مرغني خيري، ص 234.

3- تضليل الرأي العام: نظرا لأن الخطة الأساسية التي تلتزمها الحزبية هي العمل على إحراز النصر في الانتخابات بأي ثمن، فتلجأ الأحزاب إلى وسائل الكذب والغش والخداع، وأساليب الإثارة، بدلا من النقد الموضوعي البناء، والمناقشات التي تهدف إلى تجنب الأخطاء أو إصلاحها وصولا إلى الصالح العام، ومن المعروف أنه يسهل التأثير على الجماهير بمخاطبة عواطفهم، فتقتنع هذه الفئة أو تلك ببرنامج هذا الحزب أو ذاك، ولا يعبر هذا الاقتناع عن حقيقة الرأي العام، بسبب وسائل الغش والخداع.

**والجواب** أن الدعاية الحزبية الضارة لا تؤتي ثمارها إلا عند تدني وعي الرأي العام، وأما الرأي العام المستنير فيمثل حاجزا واقيا ضد وسائل الغش والتضليل التي قد تلجأ إليها بعض الأحزاب، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنه إذا كان هناك احتمال لتضليل بعض الرأي العام من جانب بعض الأحزاب، فإن طبيعة نظام تعدد الأحزاب يسمح لكل حزب أن يفضح أكاذيب الأحزاب الأخرى، وأما في نظام الحزب الواحد، فهو يقوم بصنع وتشكيل الرأي العام، ليصفق ويتحمس لخططه وأفكاره، ولن يوجد في الساحة السياسية من يفضح زيفه ويكشف تدليسه. (1)

4 - سيطرة الهيئات الرئاسية لكل حزب: ينتهي الأمر في كثير من الأحزاب إلى سيطرة قلة من الزعماء الأقوياء الذين يتوارى خلفهم تماما شخصية باقي الأعضاء وجماهير الحزب وقواعده (2)، وهؤلاء يسيطرون على نوابهم، فيذهبون إلى البرلمان وهم يعلمون سلفا في أي جانب يصوتون، وتصبح المناقشات الدائرة تحت قبة البرلمان خطبا لا طائل من ورائها (3)، ويصبح النائب ممثلا لحزبه لا للشعب، وإذا خالف النائب رأي الحزب يعتبر من المارقين الخائنين. (4)

---

(1) القانون الدستوري، الكتاب الثاني، د. فتحي فكري، ص 12-13. القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 136. الوجيز في النظم السياسية، د. محمد مرغني خيري، ص 234.

(2) ويرجع البعض هذه الظاهرة لأسباب فنية، إذ أنه يسند العمل في كل منظمة إلى أفراد معينين يعطون وقتهم كله لشؤون المنظمة، ويصبحون بذلك زعماء محترفين، ولا يملك الأعضاء إلا أن يتبعوا هؤلاء الزعماء. بينما يرجع البعض ذلك إلى حاجة أعضاء المنظمة الكبيرة إلى من يوجههم، وإلى تقديرهم لمن يدير شؤونهم، وبمضي الوقت يشعر هؤلاء الزعماء بأنه لا غنى للجماعة عنهم. بينما يرجع البعض ذلك إلى أن برامج الأحزاب تعبر عادة عن نظريات مثالية، ولا تتعرض غالبا للمشاكل التي أكثر أهمية بالنسبة للأمة في مجموعها، ونظرا لغياب هذه الخطط، فإن النائب يعمل تبعا لتعليمات تصدر إليه من قادة الحزب، مما يهيئ لهؤلاء الزعماء سلطانا كبيرا على أتباعهم. ويرى البعض سيطرة القلة إلى أنه ينظر إلى أي زعيم كبير للحزب بأنه مرشحا لرياسة الوزارة في يوم من الأيام؛ ولذلك يتمتع بنفوذ واسع على أتباعه لأنه هو الذي سيوزع المناصب فيما بعد. التنظيمات السياسية الشعبية، د. الشافعي أبو راس، ص 67-68.

(3) صور أحد أعضاء البرلمان الإنجليزي تلك الحالة بقوله " لقد سمعت في مجلس العموم كثيرا من الخطب التي غيرت رأبي، ولكنني لم أسمع خطبة واحدة غيرت صوتي " النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، ص 260.

(4) التنظيمات السياسية الشعبية، د. الشافعي أبو راس، ص 77.

ويرد على سيطرة قلة من القادة على الحزب بأن ذلك يرجع إلى عدم قيام الأعضاء بدورهم الذي يحول دون هذه السيطرة، فضلا عن أنهم يملكون التحول من هذا الحزب إلى حزب آخر أو تشكيل حزب جديد،<sup>(1)</sup> ووجود عدد من القادة لمجموعة من الأحزاب، خير من وجود قائد أوحد لحزب واحد.<sup>(2)</sup>

وأما أن الأحزاب - وخصوصا ذات المبادئ، التي تربط كل صغيرة وكبيرة بفلسفة الحزب - تجعل النائب مجرد بوق لتصرفات حزبه، فيمكن تفادي هذا النقد بإعطاء النائب بعض الحرية إلا فيما يتصل بالمبادئ الأساسية التي تمس الفلسفة التي قام عليها الحزب، فيحق للحزب مطالبة نوابه بالالتزام بمبادئه؛ لأن النائب لم يُنتخب لشخصه فقط، ولكن لأنه ينتمي إلى حزب معين،<sup>(3)</sup> وتطبيق برنامج الحزب يقتضي إتباع تنظيم معين يلتزم به نواب الحزب، خاصة في مواجهة ممثلي الأحزاب الأخرى، وهذا وضع طبيعي يقتضيه المنطق.<sup>(4)</sup>

بالإضافة إلى أنه يمكن اختيار النظام الانتخابي الذي يتيح الفرصة لتكوين شخصية الناخب، يكسبه شيئا من الاستقلال في مواجهة الحزب، مثل الانتخاب الفردي، بدلا من الأنظمة الانتخابية التي تجعل المجموعة البرلمانية خاضعة خضوعا تاما للمجموعة القيادية في الحزب؛ لأنها تقوم بإعداد القوائم وترتيب المرشحين.<sup>(5)</sup>

5- نزعة الأحزاب الاستبدادية: فالحزب الذي يصل إلى الحكم يعمل على اضطهاد خصومه السياسيين، ويستبعدهم من المناصب العليا، بصرف النظر عن مدى كفاءتهم، وذلك باعتبار أن الوظائف الإدارية العليا غنيمة من حق المنتصر في المعركة الانتخابية أن يوزعها كما يشاء، وإذا أمكن تجنيب الإدارة نتائج الصراع الحزبي، أو ما يسمى بتسييس الإدارة، وذلك عن طريق قانون الوظيفة العامة، كما فعلت فرنسا، أو عن طريق قانون الخدمة المدنية، كما فعلت إنجلترا، إلا أن المراكز الأكثر أهمية تترك دائما للحكومة.<sup>(6)</sup>

ويرد على ذلك بأن من حق الحزب الذي اختاره الناخبون والرأي العام أن يختار من يراه أفضل أو أنسب لتنفيذ برنامجه، وإذا استبد الحزب الفائز في أمور، فإن أحزاب المعارضة تقف له بالمرصاد، وتكشف

(1) القانون الدستوري، الكتاب الثاني، د. فتحي فكري، ص 16.

(2) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 137.

(3) النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، ص 261

(4) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 136-137.

(5) القانون الدستوري، الكتاب الثاني، د. فتحي فكري، ص 14-15.

(6) التنظيمات السياسية الشعبية، د. الشافعي أبو راس، ص 75-76.

أخطأه للرأي العام<sup>(1)</sup>، فضلا عن أن قيام الحزب الفائز في الانتخابات باضطهاد المعارضة بعد وصوله للحكم، لا يحدث في الدول التي يرتفع فيها الوعي العام؛ لأن المجتمع بأسره يعتبر أن الاعتداء على فرد أو فئة إنما هو اعتداء على المجتمع بأسره.<sup>(2)</sup>

6- تفضيل الصالح الحزبي على الصالح القومي العام، وبذلك تصبح مصالح الدولة تابعة لمصلحة الحزب الحاكم، ويقوم الحكم في هذه الحالة على الأنانية الحزبية، وعلى استغلال الدولة ومرافقها، وتسخيرها في الأغراض الخاصة لحزب الأغلبية، لدرجة أن بعض الأحزاب تضع الصالح الأجنبي فوق الصالح القومي، كما اتهم "أتلي" زعيم حزب العمال البريطاني سنة 1948، الحزب الشيوعي البريطاني بوضع الصالح الروسي فوق الصالح البريطاني، بل إن بعض الأحزاب تفضل احتلال البلاد في سبيل الحفاظ على امتيازاتها ومكاسبها، وقد فضلت الأحزاب اليمينية الفرنسية التعاون مع هتلر على تحرير البلاد وعودة الاشتراكية.<sup>(3)</sup>

**والجواب** أن الصور السابقة أفعال يُتهم مرتكبها بالخيانة العظمى، وذلك سواء تمت من أفراد أو من حزب في نظام يقوم على تعدد الأحزاب أو من الحزب الحاكم في ظل نظام الحزب الواحد.

7- إضعاف دور المواطن في الاشتراك الفعلي في تحديد أسلوب الحكم، حيث إنه ينتخب نواب الحزب بناء على برنامج معين، وهذا البرنامج سرعان ما يغيره أو تؤوله الأحزاب تجاوبا مع الظروف المتغيرة<sup>(4)</sup>، بل إن برامج بعض الأحزاب تتضمن - حين الانتخابات - تعهدات وعودا، ليس في نية المرشحين بتاتا أن ينفذوها، إذ أن برامج الأحزاب تُعد أولا وسيلة لاجتذاب تأييد الناخبين أكثر منها أداة للتعبير عن حقيقة آراء الحزب.<sup>(5)</sup>

**ويرد على ذلك** أن التجاوب مع المتغيرات أمر يقتضيه العقل والمنطق، بل إنه قد يحدث في الدول الديمقراطية العريقة أن يحل البرلمان لإعادة الانتخابات مع حدوث تغيرات تستوجب معرفة رأي الناخبين فيها، أو في مواقف الأحزاب منها، وهذه الانتقادات ترجع إلى سوء التطبيق أكثر منها إلى فكرة التعدد نفسه، وهذه العيوب تتضاعف تضاعفا كبيرا في حالة نظام الحزب الواحد، وما يترتب عليه من دكتاتورية وكبت للحريات العامة وانحرافات مختلفة.<sup>(6)</sup>

(1) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 137.

(2) القانون الدستوري، الكتاب الثاني، د. فتحي فكري، ص 16-17.

(3) التنظيمات السياسية الشعبية، د. الشافعي أبو راس، ص 70-71.

(4) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 135.

(5) التنظيمات السياسية الشعبية، د. الشافعي أبو راس، ص 66.

(6) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 135-137.

## - مزايا تعدد الأحزاب

1- الاختلاف بين الناس أمر طبيعي، قال تعالى: { وَأَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ } { هود: 118 } وبناء على ذلك، فإن تعدد الأحزاب ينظم ويجسد الاختلاف، وتغاير الاتجاهات، و يمكن من إتباع أسلوب الحوار لمعرفة أفضل الحلول للمشكلات العامة، ويسمح ببيان المزايا والعيوب المرتبطة بكل حل، وهو ما لا يمكن حدوثه إذا ساد الاتجاه الواحد، وما يترتب على ذلك من انعدام الحوار. (1)

2- تثقيف الشعوب وتكوين الرأي العام: فهي تعمل على توضيح حقيقة المشكلات السياسية التي تواجهها الشعوب، والأسباب التي تدعوها لاتخاذ مواقف معينة تجاهها، ومعارضة المواقف الأخرى، فتكون لدى الأفراد ثقافة سياسية تمكنهم من المشاركة في المسائل العامة، والحكم عليها، مما يعمل على توعية الشعوب، وتكوين الرأي العام عن طريق عرض المشاكل المختلفة ودراستها ومناقشتها وتجميع الآراء المختلفة بشأنها، إذ أن الأفراد متفرقين لا يستطيعون أن يكونوا رأيا عاما، (2) والأحزاب السياسية تقوم بالتعبير عن رغبات الجماهير وإبراز مشاكلهم بطريقة قوية يصعب تحقيقها بواسطة المواطنين فرادى. (3)

3- تكوين نخب ممتازة يُعهد إليها بالحكم: يرفع النظام الحزبي عادة إلى قمة الحزب العناصر النشطة وأصحاب الكفاءات، يعهد إليها بالحكم إذا ما ظفر بالأغلبية، ويقوم الحزب بنصحهم ومراقبتهم؛ لأنهم محسوبون عليه خيرا أو شرا (4)، وتظهر أهمية تكوين الكوادر السياسية المؤهلة للقيادة من مجرد النظر إلى الوضع في دول العالم الثالث، حيث يخاف الناس حدوث فراغ في السلطة لعدم معرفتهم بمؤهلات من سيحكمهم في المستقبل، وأما في دول التعددية الحزبية، فيختفي هذا الخوف لوجود أكثر من قيادة محددة اتجاهاتهم، ومعروفة مؤهلاتهم لسد أي فراغ حال حدوثه. (5)

4- محاسبة الحكام ومراقبتهم: تعمل الأحزاب عندما تصل إلى الحكم على تنفيذ برنامجها الانتخابي، ويراقبها في ذلك القواعد الشعبية للحزب والرأي العام عموما، وتعمل أحزاب المعارضة على كشف أخطاء

(1) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 130-131.

(2) النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، ص 261. التنظيمات السياسية الشعبية، د. الشافعي أبو راس، ص 53.

(3) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 134.

(4) النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، ص 261. الوجيز في النظم السياسية، د. محمد مرغني خيري، ص 233.

(5) القانون الدستوري، الكتاب الثاني، د. فتحي فكري، ص 20.



الحكم وانحرافاته،<sup>(1)</sup> فتعدد الأحزاب يعمل على الحد من تسلط الحكومة؛ لأنه ينتج عنه المعارضة المشروعة المنظمة التي تقف في مواجهة انحراف السلطة التنفيذية، وبذلك يتحقق المراد الحقيقي من الفصل بين السلطات، وهو أن السلطة توقف السلطة.<sup>(2)</sup>

5- ضمان الاستقرار السلمي للسلطة: تعدد الأحزاب وتنافسها على خدمة مصالح البلاد خير وسيلة لانتقال السلطة حسب إرادة الشعب من حزب لآخر بطريقة دستورية، مما يجنب البلاد العنف والقتال للاستحواذ على السلطة.<sup>(3)</sup>

6- وجود الأحزاب يسمح للمعارضين لسياسة الحكومة بالعمل العلني المشروع للوصول إلى السلطة أو الدفاع عن اتجاهاتهم المختلفة عن الحكومة، بدلا من العمل السري أو الثورة الهوجاء، ولذلك تكثر الثورات والانقلابات في البلاد ذات الحزب الواحد، المحرومة من تكوين الأحزاب السياسية<sup>(4)</sup>، من هنا يظهر صحة القول بأن أحزاب المعارضة ليست فقط مشروعة وإنما أيضا ضرورية.<sup>(5)</sup>

7- إبعاد البرلمان عن التأثير بالانفجارات العاطفية الشعبية المؤقتة، وتعليل ذلك أن مناقشات المشروعات تتم في اجتماعات الأحزاب، حيث يتم اتخاذ المواقف بالنسبة لها، ويلتزم بذلك أعضاء الحزب، ولذلك فإن المناقشات التي تجرى في البرلمان تصبح بلا تأثير مهما كانت قوة هذه المناقشات، أي أن النائب، بفضل التنظيم الحزبي محصن ضد المؤثرات العاطفية الوقتية، وبذلك تُخطط سياسة الأمة وتوضع في جو فكري هادئ ومناقشات موضوعية في اجتماعات الأحزاب.<sup>(6)</sup>

8- تشكل الأحزاب همزة وصل بين الحاكمين والمحكومين، فالنظام النيابي - وهو الصورة الغالبة للحكم في العالم - يقوم على أساس أن يعهد الشعب إلى نواب يمثلونه، ويتولون الحكم باسمه، وفي غياب النظام الحزبي ينتهي دور الشعب باختيار النواب، ولا يكون له سلطان عليهم إلا عند إعادة انتخابهم، وأما في النظام الحزبي، فيمكن أن يلتقي الناخب بنائبه في ساحة الحزب، ليستمر الحوار بينهما، فيظل الشعب على صلة بحكامه، ويبيدي لهم تصوراتهم واقتراحاتهم، وهكذا توجد صلة دائمة بين الشعب وحكامه.<sup>(7)</sup>

(1) الوجيز في النظم السياسية، د. محمد مرغني خيرى، ص 232

(2) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 132.

(3) الوجيز في النظم السياسية، د. محمد مرغني خيرى، ص 232-234.

(4) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 131.

(5) القانون الدستوري، الكتاب الثاني، د. فتحي فكري، ص 21.

(6) التنظيمات السياسية الشعبية، د. الشافعي أبو راس، ص 59.

(7) السلطات الثلاث، د. سليمان الطماوي، ص 575. القانون الدستوري، الكتاب الثاني، د. فتحي فكري، ص 20-

- 9- وجود الأحزاب يكفل تحقيق المشروعات العامة، فكثير من المشروعات والأهداف الاجتماعية تحتاج إلى زمن طويل لتنفيذها، وهذا هو أهم أسباب وجود الأحزاب السياسية؛ لأن هذه التنظيمات دائمة<sup>(1)</sup>، وللأحزاب برامج معلنة وملزمة لها، ولا يهم من الأشخاص يتولى الوزارة، فأيا كان الشخص فهو ملتزم بتنفيذ برنامج الحزب الذي ينتمي إليه.<sup>(2)</sup>
- 10- وأخيرا تساهم الأحزاب في سير العملية الانتخابية، وتعمل على تجميع أصوات الناخبين، من أجل مساهمة أكبر في التصويت وإبداء الرأي.<sup>(3)</sup>

#### رابعاً: نظام الحزب الواحد

نظام الحزب الواحد يحتكر العمل السياسي، ليس لتفوقه في الانتخابات أو لتجسيده آمال الأمة وأفكارها، ولكن لأنه لا يسمح بإقامة أحزاب أخرى، ولا يتيح الفرصة للتنافس، وتختلف التبريرات التي تلجأ إليها دول نظام الحزب الواحد باختلاف دور وأيديولوجية الحزب.

- فالحزب الشيوعي يعتبر الحزب تعبيرا سياسيا عن طبقة اجتماعية، وبمجرد قيام الثورة وتوحيد المجتمع وإلغاء الطبقات واختفاء الصراعات بين هذه الطبقات، لا تكون هناك ضرورة لوجود أكثر من حزب.

- ويرجع تبني الحزب الفاشستي نظام الحزب الواحد إلى التخلي عن مبدأ حياد الدولة السياسي، فالدولة الليبرالية دولة محايدة تقبل تبادل وجهات النظر المختلفة، وتقبل تبادل السلطة بين أصحاب المذاهب المختلفة، أما الدولة الفاشستية فهي دولة حاملة لمثل عليا ولفكر تدافع عنه ولا تقف موقف الحياد.

- وتتنوع أسباب أو تبريرات تبني دول العالم الثالث لنظام الحزب الواحد، فتستند أحيانا إلى الرغبة في الحفاظ على الوحدة الوطنية؛ لأن تعدد الأحزاب يهدد بانقسامات قبلية ومحلية، ويرى البعض أن جهود التنمية الاقتصادية يجب تعبئتها جميعا من أجل مصلحة الدولة، ولا يجب أن تتفرق الجهود في صورة أحزاب، ويرجع البعض تبني نظام الحزب الواحد إلى عدم كفاية وكفاءة النخبة السياسية الإدارية القادرة على تبني وتسيير نظام تعدد الأحزاب بسلام.

ولا نزاع في أن هذا النظام لا يتفق مع الديمقراطية، ولو أخذ بمظاهرها؛ لأن وحدة الحزب معناها وحدة المرشح، وانعدام حرية الناخب في الاختيار.<sup>(4)</sup>

(1) السلطات الثلاث، د. سليمان الطماوي، ص 575.

(2) التنظيمات السياسية الشعبية، د. الشافعي أبو راس، ص 58-59.

(3) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 134.

(4) راجع فيما سبق النظم السياسية في العالم المعاصر، د. سعاد الشوقوي، ص 240-243.

## مزايا وعيوب نظام الحزب الواحد

### أولاً- المزايا

- 1- نظام الحزب الواحد يتلافى جميع العيوب التي نسبت إلى نظام تعدد الأحزاب مثل تشتت قوى الدولة وتقسيم المجتمع وعدم الاستقرار.
- 2- تكوين نخب وزعماء سياسيين وإداريين أكفاء مؤهلين لقيادة الدولة، ويقوم الحزب بإعداد هؤلاء النخب عن طريق الإعداد والتثقيف الحزبي الذي يتم بواسطة الهيئات والمنظمات التابعة للحزب، وذلك لأن عامة الناس غير قادرين على حكم أنفسهم بأنفسهم؛ لعدم توفر الكفاءات والمؤهلات اللازمة لذلك.
- 3- إقامة الروابط بين الحكام والشعب: يتمكن الحكام في نظام الحزب الواحد من معرفة اتجاهات الرأي العام وردود أفعاله تجاه قراراتهم وسياساتهم عن طريق آلاف الخلايا والأقسام المنتشرة له في البلاد والمتغلغلة بين صفوف الشعب على اختلاف طبقاتهم، التي يمكن أن تقوم بتوصيل المعلومات من الشعب إلى الحكام وبالعكس، فتستلم المعلومات عن اتجاهات الرأي العام إزاء سياسة الحكومة وتسلمها للقادة والحكام، وتستلم آراء الحكام وتبريراتهم للسياسات المختلفة، وتقوم ببثها بين أفراد الشعب.

### ثانياً- العيوب

- 1- نظام الحزب الواحد لا يخلق نخبة متميزة قادرة على الحكم والقيادة، ولكن يخلق طبقة من الفاسدين المستفيدين من النظام الذين ترتبط مصالحهم وامتيازاتهم باستمرار النظام، ومقياس الانتماء للنظام والاستمرار فيه هو الإخلاص لقيادة الحزب وزعمائه وليس الإخلاص للوطن والعمل على تحقيق الصالح العام.
- 2- الحزب الواحد قد يكون وسيلة لبث أوامر الحكومة بين أفراد الشعب وعمل الدعاية لها والدفاع عنها، ولكنه لا يعمل على توصيل رأي الشعب إلى الحكام؛ لأن تطلع أعضاء الحزب إلى زعمائهم وقادتهم الذي يصل إلى حد العبادة بدافع الوصول إلى مختلف المناصب والفوائد يحملهم على تشويه الحقائق.
- 3- وظيفة الحزب تتعدى الدعاية للحزب بين أفراد الشعب إلى رقابة الأعضاء الحزبيين، بل ورقابة جميع أفراد الشعب.<sup>(1)</sup>

<sup>(1)</sup> الوجيز في النظم السياسية، د. محمد مرغني خيري، ص 236-239.

## المبحث الثاني: مثال تطبيقي في كيفية سيطرة السلطة على عملية تأسيس الأحزاب واستمرارها.

تمهيد:

الواقع أن هناك العديد من القيود التي يمكن أن توجد في الدساتير أو القوانين لتكبييل الحياة السياسية، وذلك إما عن طريق وأدها تماما بالسماح فقط بتنظيم سياسي وحيد يقال أنه يعبر عن جميع طوائف الشعب، أو عن طريق السماح قانونا - ظاهريا - بتأسيس الأحزاب لكن مع وضع شروط تتعارض مع مبدأ التعددية السياسية، وسأضرب مثلا سريعا لتطور الحياة الحزبية في مصر موضحا بين السطور الطرق التي تلجأ إليها عادة السلطة التنفيذية لتكبييل الحياة الحزبية حتى تكون ديكورا لتجميل وجهها الحقيقي الاستبدادي.

### أولا: الأحزاب السياسية قبل ثورة 1952

عرفت مصر الأحزاب السياسية منذ أوائل القرن الماضي، فعلى سبيل المثال أسس مصطفى كامل الحزب الوطني سنة 1907 لتنظيم المطالبة بجلاء الإنجليز عن مصر، وبعد ذلك أسس حزب الوفد سنة 1918، وغيرها من الأحزاب التي لم يكن يتطلب إنشاؤها ترخيص أو موافقة من السلطات، بناء على مبادئ الحريات العامة المعروفة في الأنظمة الديمقراطية، ومنها حرية تكوين الأحزاب السياسية.

### ثانيا: الأحزاب السياسية بعد ثورة يوليو 1952 :

صدرت القوانين بحل جميع الأحزاب، وحظر إنشاء أحزاب جديدة، ثم بدأ نظام الحزب الواحد الحاكم بإنشاء الهيئات والتنظيمات المتشابهة التي تخلف بعضها بعضا، ولا يختلف إلا أسماءها، حتى بدأ الاتحاد الاشتراكي - آخر هذه التنظيمات الشعبية - بدراسة قبول تعدد الاتجاهات السياسية داخله.

### ثالثا: قبل صدور قانون الأحزاب السياسية رقم 40 لسنة 1977

صدر دستور 1971 مقرر في مادته الخامسة أن "الإتحاد الاشتراكي العربي هو التنظيم السياسي الذي يمثل بتنظيماته القائمة على أساس مبدأ الديمقراطية تحالف قوى الشعب العاملة من الفلاحين والعمال والجنود والمثقفين والرأسمالية الوطنية، وهو أداة هذا التحالف في تعميق الديمقراطية والاشتراكية، وفي متابعة العمل الوطني في جميع مجالاته "

وفكرة الحزب الواحد نشأت مع الأنظمة الشيوعية الدكتاتورية، وهي لا تعد إلا هيئة رسمية من هيئات السلطة الحاكمة، تنشئها الحكومة للتغلغل في صفوف الشعب للسيطرة عليه.<sup>(1)</sup> فكان يشترط فيمن يرشح

<sup>(1)</sup> القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 126-127

نفسه لعضوية مجلس الشعب أن يكون قد مضت على عضويته في الاتحاد الاشتراكي عام كامل عند صدور قرار دعوة الناخبين إلى الانتخاب، وذلك الشرط كان وسيلة الحكومة لرفض ترشيح من لا تريد ترشيحه، ووسيلة الحكومة لتهديد من يُشك في ولائه للسلطة الحاكمة؛ لأنه كان يترتب على إسقاط العضوية العاملة للاتحاد الاشتراكي، انتهاء عضوية المجلس النيابي، وذهبت بعض أحكام مجلس الدولة إلى أنه سلطة مستقلة بذاتها عن السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية، ومهمتها سياسية وهي اختيار المرشحين لعضوية مجلس الأمة، وبذلك فإن قراراتها ليست إدارية، وبالتالي فلا تخضع لرقابة القضاء الإداري. (1)

ثم صدر قانون الأحزاب السياسية رقم 40 لسنة 1977 الذي سمح بقيام الأحزاب السياسية، على الرغم من مخالفة ذلك للمادة الخامسة من الدستور. (2)

### رابعا: بعد تعديل المادة الخامسة من الدستور سنة 1980:

وبتاريخ 22 مايو سنة 1980 تم تعديل الدستور، ومن أهم هذه التعديلات، كان تعديل المادة الخامسة السابقة ليصبح نصها " يقوم النظام السياسي في جمهورية مصر العربية على أساس تعدد الأحزاب، وذلك في إطار المقومات والمبادئ الأساسية للمجتمع المصري المنصوص عليها في الدستور، وينظم القانون الأحزاب السياسية "

نموزج لشروط إنشاء أو استمرار الأحزاب السياسية التي يمكن أن تصدر للسيطرة على الحياة السياسية وحتى لا تخرج الأحزاب عن دورها المرسوم:

على سبيل المثال اشترطت المادة الرابعة من قانون الأحزاب السياسية بعد تعديلها بالقانون رقم 177 لسنة 2005 لتأسيس أو استمرار أي حزب سياسي عدم تعارض مبادئ الحزب أو أهدافه أو برامج أو سياساته أو أساليبه في ممارسة نشاطه مع الدستور أو مع مقتضيات الحفاظ على الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعي والنظام الديمقراطي، وأن يكون للحزب برامج تمثل إضافة للحياة السياسية وفق أهداف وأساليب محدد. (3)

### تقدير شروط تأسيس أو استمرار الأحزاب السابقة

– العديد من القيود المذكورة في قانون الأحزاب السياسية يخالف أساسا مبدأ التعددية الحزبية كنظام سياسي للدولة، والذي قرره المادة الخامسة من دستور 1971، والذي يترتب عليه السماح بتعدد الآراء

(1) النظام الدستوري المصري، د. سعد عصفور، ص 174

(2) القانون الدستوري، د. أنور رسلان، 2006، ص 287.

(3) ومن الطريف أن سادسا في المادة الرابعة من قانون الأحزاب السياسية قبل تعديلها كانت لا تُجيز تأسيس أو قيادة أي حزب لمن لا يوافق على معاهدة السلام مع إسرائيل.

والاتجاهات السياسية والاقتصادية، في حدود المبادئ والمقومات الأساسية للمجتمع المصري المنصوص عليها في الدستور، وإذا كان دستور 1971 قد كلف القانون بتنظيم الأحزاب السياسية، فإن ذلك لا يعني إطلاق سلطته في وضع قيود وشروط مختلفة، لم تذكر في الدستور، وتؤدي إلى مصادرة حرية المواطنين في تكوين الأحزاب والانضمام إليها.<sup>(1)</sup>

- من المعلوم أن تكوين الأحزاب في الدول المتقدمة لا يتطلب الحصول على إذن أو موافقة أحد، وتكاد تنحصر شروط أو ضوابط تأسيس الأحزاب عندهم في عدم اتخاذها طابعا عسكريا، أو استخدام القوة، أو المساس بسيادة الدولة، بالإضافة إلى احترام المبادئ الديمقراطية بالطبع.

- وبعض الشروط السابقة لا مبرر لها على الإطلاق، ولا تهدف في حقيقة الأمر إلا إلى الحد من تكوين الأحزاب أو بتعبير أفضل السيطرة والتحكم الكامل في عملية الموافقة أو الرفض، بناء على وجود شروط عامة، هلامية، غير محددة المعالم، قابلة للتفسير بأكثر من معنى، مثل شرط عدم تعارض مبادئ الحزب أو أهدافه أو... مع مقتضيات الحفاظ على الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعي".<sup>(2)</sup>

- والشرط بأن يكون للحزب برامج تمثل إضافة للحياة السياسية، يعارض ما نص عليه الدستور من أن تعدد الأحزاب يجب أن يكون في "إطار المقومات والمبادئ الأساسية للمجتمع المصري المنصوص عليها في الدستور" وهو ما يترتب عليه تشابه أهداف تلك الأحزاب، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يعارض أي محاولة جادة أو مخلصنة للنهوض بالعمل الحزبي، إذ أنه كثيرا ما يفشل بعض قادة الأحزاب في تحقيق برامج الحزب؛ نظرا لعدم نزاهتهم أو عدم غيرتهم على الصالح العام، أو لقلة كفاءتهم، فينفصل فريق من هذا الحزب، لترجمة مبادئ وبرامج الحزب ترجمة حقيقية على أرض الواقع، وهو ما لا يجيزه قانون الأحزاب. ومن ناحية ثالثة سيؤدي هذا الشرط إلى التظاهر والكذب في وضع البرامج والأمان، بدون وجود سبل حقيقية لتحقيقها، والإضافة الحقيقية تكون في الأشخاص المميزين في الأحزاب الذين يثق فيهم الناس، وليس في البرامج التي يسهل تزيفها وتزيينها.<sup>(3)</sup>

(1) القانون الدستوري، د. محمد حسنين عبد العال، ص 188

(2) تقرير اللجنة التشريعية لمجلس الشعب عن قانون الأحزاب نفسه قرر "تداخل المعاني الدستورية والسياسية لهذه العبارات...". المذكرة الإيضاحية التي أعدتها اللجنة التشريعية بمجلس الشعب من مشروع قانون الأحزاب - النشرة التشريعية - عدد يوليو 1977 - ص 3386-3387. نقلا عن القانون الدستوري، الكتاب الثاني، د. فتحي فكري، ص 42.

(3) القانون الدستوري، الكتاب الثاني، د. فتحي فكري، ص 52-55. نظرات في أنظمة الحكم في الدول النامية، د. عبد الحميد متولي، ص 470-471. النظرية العامة للقانون الدستوري، الكتاب الثاني، نظام الحكم في دستور 1971، د. رفعت عيد سعيد، ص: 44-45، ط/ دار النهضة العربية، 2009م.

## لجنة الأحزاب السياسية والمحكمة الإدارية العليا ودورهما في الحياة السياسية الحزبية في مصر في ظل دستور 1971.

### أولاً- تشكيل لجنة الأحزاب السياسية

كانت تشكل لجنة الأحزاب السياسية من رئيس مجلس الشورى رئيساً، وعضوية كل من وزير الداخلية، ووزير شؤون مجلس الشعب<sup>(1)</sup>، وثلاثة من الرؤساء السابقين للهيئات القضائية أو نوابهم من غير المنتمين إلى أي حزب سياسي، وثلاثة من الشخصيات العامة غير المنتمين إلى أي حزب سياسي، يختارهم رئيس الجمهورية لمدة ثلاث سنوات قابلة للتجديد، ولا يكون اجتماع اللجنة صحيحاً إلا بحضور رئيسها وستة من أعضائها على الأقل، وتصدر اللجنة قراراتها بأغلبية أصوات الحاضرين، وعند التساوي يرجح الجانب الذي منه الرئيس.<sup>(2)</sup>

ومن الواضح أن تبعية رئيس اللجنة والوزيرين للحكومة وللحزب الحاكم، وكذلك توافق اتجاهات من يختارهم رئيس الجمهورية مع اتجاهات الحكومة والحزب الحاكم، سيؤدي إلى عدم حيادتها في الموافقة على إنشاء الأحزاب، ولا ريب أنه ينبغي إلغاء هذه اللجنة أو على الأقل إسناد مهمتها إلى جهة محايدة تماماً كإحدى جهات القضاء العليا.<sup>(3)</sup>

---

<sup>(1)</sup> كانت تشكل لجنة شؤون الأحزاب السياسية قبل تعديل عام 2005 من رئيس مجلس الشورى رئيساً، وزير العدل، ووزير الداخلية، ووزير الدولة لشؤون مجلس الشعب أعضاء، وثلاثة من غير المنتمين إلى أي حزب سياسي من بين رؤساء الهيئات القضائية السابقين أو نوابهم أو وكلائهم يصدر باختيارهم قرار من رئيس الجمهورية. . . ولا يكون اجتماع اللجنة صحيحاً إلا بحضور رئيسها وأربعة من أعضائها من بينهم الوزراء الثلاثة. أي أنه كان لابد من موافقة الرئيس والوزراء الثلاثة.

<sup>(2)</sup> المادة 8 من قانون الأحزاب السياسية رقم 40 لسنة 1977

<sup>(3)</sup> نظرات في أنظمة الحكم في الدول النامية، د. عبد الحميد متولي، ص 472 - 474. القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 149. د. صالح حسن سميع، أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، ص 364. النظرية العامة للقانون الدستوري، نظام الحكم في دستور 1971م، د. رفعت عيد سعيد، ص: 77. هذا وقد نصت المادة 30 من مشروع الدستور الذي أعدته لجنة الخمسين سنة 1954 ورفضه رجال الثورة أنه " للمصريين دون سابق إخطار أو استئذان حق تأليف الجمعيات والأحزاب ما دامت الغايات والوسائل سلمية. وينظم القانون قيام الأحزاب والجماعات السياسية على الأسس الديمقراطية الدستورية وعلى الشورى وحرية الرأي في حدود أهداف وطنية بعيداً عن أي نفوذ أجنبي. وتختص المحكمة الدستورية بالفصل في الطعون الخاصة بالأحزاب والجماعات السياسية.

## ثانيا- الطعن في قرارات الاعتراض على التأسيس أمام المحكمة الإدارية العليا:

يجوز للقائمين على أمر الحزب الذي صدر قرار من لجنة شؤون الأحزاب بالاعتراض على تكوينه، أن يطعنوا في هذا القرار، خلال الثلاثين يوما التالية، أمام الدائرة الأولى للمحكمة الإدارية العليا التي يرأسها رئيس مجلس الدولة، على أن ينضم لتشكيلها عدد مماثل من الشخصيات العامة يصدر باختيارهم قرار من وزير العدل بعد موافقة المجلس الأعلى للهيئات القضائية من الكشوف الخاصة بالشخصيات العامة.

ومن الواضح أيضا أن جعل نصف أعضاء المحكمة المكلفة بالنظر في إلغاء قرارات الاعتراض على تكوين الأحزاب السياسية من الشخصيات العامة معيب؛ لأن اتجاهاتهم السياسية، غالبا، ستكون موافقة لاتجاهات الحكومة والحزب الحاكم، فيكون القاضي هو الخصم، فضلا عن أنه لا يشترط فيهم أن يكونوا من رجال القانون المؤهلين لنظر المنازعات الإدارية، وكذلك فإن ضمهم إلى المحكمة، يعد تشكيكا في صلاحية أعلى جهات القضاء الإداري في مصر للقيام بمهمة هي من صميم اختصاصها،<sup>(1)</sup> وأخيرا فإن الطعن على قرار لجنة الأحزاب يجب أن يختص به محكمة القضاء الإداري، ثم يُطعن عليه أمام المحكمة الإدارية العليا، إذ أن الطعن مباشرة أمام المحكمة الإدارية العليا كقاضي أول وآخر درجة، يجرم الطاعن من استئناف الحكم أمام محكمة أعلى.<sup>(2)</sup>

## ثالثا- مراقبة الأحزاب السياسية وحلها:

نصت المادة 17 من قانون الأحزاب بعد تعديلها بالقانون رقم 177 لسنة 2005 أنه يجوز لرئيس لجنة شؤون الأحزاب السياسية، بعد موافقتها، أن تأمر مؤقتا بوقف نشاط الحزب أو احد قياداته، وتعرض قرار أمر الوقف خلال سبعة أيام على الأكثر من تاريخ صدوره على المحكمة الإدارية العليا السابقة - بنفس تشكيلها السابق ذكره - للحكم بصفة مستعجلة بحل الحزب وتصفية أمواله، وتحديد الجهة التي تؤول إليها، وذلك إذا ثبت تخلف أو زوال أي شرط من شروط تأسيس واستمرار الأحزاب السابق ذكرها، وكذلك يجوز لها وقف إصدار صحف الحزب أو نشاطه أو أي قرار أو تصرف من الأحزاب، وتصدر المحكمة حكمها في

(1) في هذا المعنى ماجد الحلوى، القانون الدستوري، ص 151

(2) القانون الدستوري، الكتاب الثاني، د. فتحي فكري، ص 103-104.



الطلب خلال مدة لا تتجاوز 15 يوماً من تاريخ عرض الأمر عليها، وللحزب أن يتظلم من الحكم الصادر بالوقف من المحكمة بعد انقضاء ثلاثة أشهر من تاريخ الحكم.<sup>(1)</sup>

ومن الواضح - مرة أخرى - أن ما سبق هو إحدى حلقات السيطرة والتحكم؛ لضمان عدم خروج أي حزب عن الدور المحدد أو المرسوم له.

- لا نزاع أن منح لجنة الأحزاب السلطات السابقة من طلب حل الحزب وتصفية أمواله، وسلطة وقف الحزب وأنشطته المختلفة على الرغم من أنها - بتشكيلها الحالي - أقرب إلى لجنة حكومية منه إلى لجنة مستقلة يعد تكييلاً للحياة السياسية؛ لأن الحكم هو نفسه الخصم.<sup>(2)</sup>

- وكذلك فإن عدم جواز التظلم من الحكم الصادر من المحكمة إلا بعد مرور ثلاثة أشهر من تاريخ صدور الحكم يعني أنه من الممكن أن تنتهي الانتخابات قبل أن يتم البث في قرار الوقف، فضلاً عن أن حظر الطعن أو التظلم لمدة ثلاثة أشهر يمثل خروجاً على المادة 68 من دستور 1971 التي تحظر النص في القوانين واللوائح على تخصيص أي عمل أو قرار إداري من رقابة القضاء، ولا يقال أن هذا الحظر يتعلق بالحكم الصادر من المحكمة ولا علاقة له بالقرار الصادر من لجنة الأحزاب؛ لأن كل من الحكم وقرار اللجنة له نفس المضمون وهو وقف نشاط الحزب.<sup>(3)</sup>

---

<sup>(1)</sup> أصدرت لجنة شؤون الأحزاب قراراً بتجميد نشاط حزب العمل في 20/5/2000 ووقف صدور صحيفة الشعب الناطقة بلسانه، وقد حصل الحزب وجريدته على 13 حكماً بالعودة. ويذكر أن المحكمة الإدارية العليا في مجلس الدولة قد أصدرت حكماً بتاريخ 2003/1/4 بأن لجنة شؤون الأحزاب ليس لها الحق في التدخل في الشؤون الداخلية للأحزاب، وليس لها حق حل النزاعات التي تنشأ داخل الأحزاب على رئاستها أو أن تعتد بأحد المتصارعين على رئاسة الحزب ولا أن تجمد نشاطه بدعوى أن هناك خلافاً على رئاسته، وأن هذا الشأن خاص بالأحزاب تبت فيه رضاء أو قضاء، كما أكدت المحكمة أن هذا النزاع مدني يختص به القضاء وحده دون سواه. المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، حالة حقوق الإنسان في مصر، التقرير السنوي لعام 2003، الحق في تكوين الأحزاب والجمعيات والنقابات. <http://www.eohr.org/ar/report/>

<sup>(2)</sup> نظام الحكم في دستور 1971، د. رفعت عيد سيد، ص: 81-83. القانون الدستوري، الكتاب الثاني، د. فتحي فكري، ص 125-126.

<sup>(3)</sup> نظام الحكم في دستور 1971، د. رفعت عيد سيد، ص: 84-85.

## المبحث الثالث: التعددية السياسية من خلال الفقه الإسلامي

تمهيد:

اختلف الفكر السياسي الإسلامي في مدى شرعية التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، وهذا الاختلاف يمكن بلورته في اتجاهين رئيسيين: الاتجاه الأول: المعارض لإنشاء الأحزاب السياسية، والاتجاه الثاني: المؤيد لها.

### المطلب الأول: مذهب القائلين بتحريم التعددية السياسية<sup>(1)</sup>

يرى أصحاب هذا المذهب أن التعددية الحزبية ليست شرعية في الإسلام، ولكن أصحاب هذا المذهب لا تقتصر أدلتهم على ما سبق ذكره من عيوب التعددية السياسية، ولكنهم يصبغون رفضهم للتعددية السياسية بصبغة دينية، حيث يرون أنه قد وردت الكثير من الآيات والأحاديث التي تنهى عنها، وإليك أهم ما استدلووا به على ما ذهبوا إليه بإيجاز:

### الفرع الأول: أهم ما استدل به القائلون بتحريم التعددية السياسية

أولاً: الأحزاب فكرة مستحدثة تؤدي إلى الفرقة والخلاف وتتعارض مع صريح الآيات القرآنية والأحاديث النبوية

#### - الأحزاب فكرة مستحدثة تؤدي إلى الفرقة

التعددية الحزبية بصورتها المعهودة في زماننا من ناحية تعتبر من البدع المحدثات التي لم يكن يعرفها سلف الأمة من قبل، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار<sup>(2)</sup>.  
وقد روت عائشة أن رسول الله ﷺ قال: " مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ. " <sup>(3)</sup>.  
وهي أثر من آثار الاستعمار، أحدثها المستعمرون ليفرقوا بين أبناء الأمة الواحدة ويجعلوهم شيعة وأحزاباً<sup>(4)</sup>.

<sup>(1)</sup> من أنصار هذا المذهب: نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، لأبي الأعلى المودودي، ص: 58. أيضاً: الأحزاب السياسية في الإسلام، صفي الرحمن المباركفوري، ص 86، ط/ دار الصحوة، الأولى، 1987م. الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي السياسي والاقتصادي والاجتماعي، د. صبحي عبده، ص: 139 وما بعدها.

<sup>(2)</sup> حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليلة، ص 149.

<sup>(3)</sup> صحيح مسلم 132/5، ح 4590، والمراد بأمرنا أي ديننا وشرعنا الذي نحن عليه. والمراد ب " رد " أي مردود لا يقبل منه. شرح النووي على مسلم، 16/12. جامع العلوم والحكم لابن رجب، ص: 59.

<sup>(4)</sup> الديمقراطية ونظريات الإصلاح في الميزان، د. سعيد عبد العظيم ص 126، ط/ دار الإيمان الإسكندرية، الخامسة.

ولو كان تشكيل الأحزاب السياسية وتعددتها جائزا في الدولة الإسلامية لكان الرسول ﷺ قد بينه لأمتة بنص صريح، أو فعل، أو إقرار لا يحتمل الصرف أو التأويل، ولما ترك الأمر مبهماً<sup>(1)</sup>. والأحزاب بما يترتب عليها من برامج متباينة، وطموحات ظاهرة في السلطة، قد تعمل على أن تفرق كلمة المسلمين ووحدهم، وتعدد ولاءاتهم، مما ينشر الفرقة والتباغض والتحاسد والتقاطع والتدابير فيما بينهم، ويكون سببا للهزائم التي تحل بهم.<sup>(2)</sup>

### والتحزب يتعارض مع صريح الآيات القرآنية

قال تعالى: { مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ \* مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ } [الروم: 31-32]. وقال سبحانه: { إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ } [الأنعام: 159] وجه الدلالة:

هاتان الآيتان صريحتان في النهي عن الفرقة؛ لأنها ليست من صفات المؤمنين، بل هي من صفات المشركين، ولقد سوت هاتان الآيتان بين تفرق المسلمين إلى شيع وبين الشرك بالله، وهي خطيئة لا تغتفر<sup>(3)</sup>، ومعنى كانوا شيعة، أي كانوا جماعات بعضهم قد فارق بعضا، ليسوا على تآلف ولا تعاضد ولا تناصر، بل على ضد ذلك، فإن الإسلام واحد وأمره واحد، فاقتضى أن يكون حكمه على الائتلاف التام لا على الاختلاف، وهذه الفرقة مشعرة بتفرق القلوب المشعب بالعداوة والبغضاء.<sup>(4)</sup>

ومما يؤكد ذلك أنه لم تُذكر كلمة "الأحزاب" بصيغة الجمع والتعدد في القرآن إلا على وجه الذم والإنكار<sup>(5)</sup>، ولو كان الإسلام يقبل بفكرة التعددية الحزبية، وأنه يمكن أن تكون جميع هذه الأحزاب على حق، لجاءت آية ولو مرة واحدة تشير إلى أن أحزاب الله هم المفلحون<sup>(6)</sup>.

(1) حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليلة، ص 165.

(2) في هذا الاتجاه: حكم الانتماء إلى الفرق والجماعات والأحزاب السياسية، الشيخ بكر أبو زيد، ص 111-112، ط/دار الحرمين، الأولى، 1426هـ. نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، أبو الأعلى المودودي ص 58.

حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليلة، ص 141.

(3) الأحزاب السياسية في الإسلام، الشيخ صفي الدين المباركفوري ص 35.

(4) الاعتصام للشاطبي عند بيانه لحقيقة افتراق الأمة المذموم 191/2، وقد استدلل بكلامه الشيخ بكر أبو زيد في حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، الشيخ بكر أبو زيد، ص 98-99.

(5) الأحزاب السياسية في الإسلام للشيخ صفي الدين المباركفوري ص 28.

(6) حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليلة، ص 166.

## وكذلك التحزب يتعارض مع الأحاديث النبوية

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، قال ﷺ: " إن الله لا يجمع أمتي أو قال أمة محمد ﷺ على ضلالة ويد الله مع الجماعة ومن شذ شذ إلى النار " (1)

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال ﷺ: ". . . مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شَبْرًا فَمَاتَ فَمِيتَةً جَاهِلِيَّةً " (2).  
وَعَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ﷺ قَالَ ﷺ: " إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ قَدْ افْتَرَقَتْ عَلَى اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً وَأَنْتُمْ تَفْتَرِقُونَ عَلَى مِثْلِهَا كُلِّهَا فِي النَّارِ إِلَّا فِرْقَةً. " (3)

وجه الدلالة من الأحاديث السابقة: أنها أمر صريح من الرسول ﷺ بلزوم الجماعة، ونهي عن الفرقة والاختلاف، مما يدل على عدم جواز التعددية الحزبية. (4)

## ثانيا: معقد الولاء والبراء هو الإسلام وليس الحزب أو الجماعة

قال تعالى: { إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ }

[ المائدة: 55 ]

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ قَالَ ﷺ: " مَنْ خَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ فَمَاتَ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً وَمَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةٍ عُصْبَةٍ يَعْصِبُ لِعَصْبَةٍ أَوْ يَدْعُو إِلَى عَصْبَةٍ أَوْ يَنْصُرُ عَصْبَةً فَقَاتَلَ فَقَاتَلَ جَاهِلِيَّةً. " (5)

وعن النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ ﷺ، قَالَ ﷺ: " مِثْلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مِثْلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى " (7)

(1) سنن الترمذي 466/4، ح 2167، قال الشيخ الألباني: صحيح دون ومن شذ. المستدرک، 200/1، ح 392. مسند أحمد، 396/6، ح 27267.

(2) صحيح البخاري 2588/6، ح 6646. صحيح مسلم 21/6، ح 4896.

(3) مسند أحمد 120/3، ح 12229. حديث صحيح بشواهده. وعند ابن ماجه 1322/2، ح 3993، وصححه الألباني. وبألفاظ أخرى عند سنن أبي داود 198/4، ح 4598 وصححه الشيخ الألباني. المستدرک للحاكم 47/1، ح 10.

(4) حكم الانتماء للشيخ بكر أبو زيد ص 97-98. الأحزاب السياسية في الإسلام الشيخ صفي الدين المباركفوري ص 39 وما بعدها

(5) صحيح مسلم 21/6، ح 4894.

(6) له ولأبيه صحبة، كان أول مولود في الإسلام من الأنصار بعد الهجرة بأربعة عشر شهرا. الإصابة 6/440.

(7) صحيح مسلم 20/8، ح 6751.

مقتضى النصوص السابقة أن الولاء والبراء لا يجوز أن يعقد على ما دون الكتاب والسنة لما يؤدي إليه ذلك من تشرزم وتشقق الأمة، والحزب إما أن يجعل الإسلام أساس الولاء والبراء، أو يجعل أمرا آخر غيره، فإن جعل الإسلام هو الأساس، فإن الإسلام لا يحتاج إلى إقامة حزب آخر، أو تنظيم جماعة أخرى، وإن جعل أساسها أمرا آخر غير الإسلام، فإن هذا الأمر في معظم أحواله لا يخلو من أن يكون من أمور الجاهلية مثل: العنصر والقبيلة واللغة والوطن وغيرها.<sup>(1)</sup>

فإذا كانت الدولة الإسلامية تتخذ مجلسا للشورى من علماء الأمة المخلصين الذين يحرصون على مصلحة الأمة، ويدافعون عن حقوقها، ويراقبون السلطة العامة، فما الداعي إلى إنشاء الأحزاب السياسية التي تعمل على تمزيق وحدة الأمة؟<sup>(2)</sup>

### ثالثا: النظام الإسلامي لا يستقيم في مجتمع حزبي

الأحزاب السياسية قوى سياسية معارضة للسلطة تتبنى قضايا طبقة أو جماعة من الناس تجمعهم وحدة الهدف والمصلحة القائمة على اعتناق فكر محدد، وقد يقوم الصراع السياسي بين الأحزاب على خلاف جوهري يمس أصل النظام، وما يقوم عليه من مبادئ يتخذها أسسا للحكم، بينما الشورى في الإسلام تكشف عن الرأي والرأي المعارض، ولا تجد مجالاً لها للاختلاف حول أصل النظام الإسلامي وجوهر بنائه، أو للاختلاف حول أصل وحدة المسلمين واتحاد أهدافهم ومصالحهم، وأمام وحدة عقيدة المسلمين وشريعتهم لا تجد للمعارضة في الإسلام أيضا مجالاً للاستقطاب والتحزب، ولذلك فإن المسلم لا يعرف حزبا ينتمي إليه غير حزب الله تعالى، وكلمة الحق في الإسلام يمكن أن يقرع بها أي مؤمن أنف الحاكم دون وسيط أو نائب، وعلى الحاكم أن يخضع للحق، وأن يخضع له كل فرد من الرعية، بينما وجدت الأحزاب في النظم غير الإسلامية نتيجة للفرقة والانقسامات الطبقية المعترف بها عندهم، فتتصارع الأحزاب مع السلطة لتفوز بمقعدها حتى تقوم بتنفيذ مصالح القوى المنتمة إليها دون مصالح كل القوى.<sup>(3)</sup>

<sup>(1)</sup> الأحزاب السياسية في الإسلام الشيخ صفي الدين ص 46. أيضا في هذا الاتجاه نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، أبو الأعلى المودودي ص 243.

<sup>(2)</sup> المعارضة السياسية وضوابطها في الشريعة الإسلامية، علاء الدين محمد مصلح، ص: 81، رسالة ماجستير، جامعة النجاح، نابلس، فلسطين، 1423هـ، وهذا رأي المشرف على الرسالة د. جمال الكيلاني.

<sup>(3)</sup> الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي السياسي، د. صبحي عبده، ص 135 - 142.

#### رابعاً: التشهير بالحاكم ونشر عيوبه وزلاته على الملأ

تهتم الأحزاب بإظهار عيوب الحاكم وزلاته للناس بطريقة فيها الكثير من الرياء للناس؛ ليظهروا أمام الجماهير بمظهر الأمين على مصالحهم، فيحدثوا بذلك فجوة بين الحاكم والشعب، مما قد يترتب عليه زعزعة أركان الحكم<sup>(1)</sup>.

وقد روي ابن عباس رضي الله عنهما، قال ﷺ: " مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصِرْ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجُمَاعَةَ شَبْرًا فَمَاتَ إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً. " <sup>(2)</sup>.

فضلا عن أننا إذا افترضنا أنها تقوم بذلك على سبيل النصح والإرشاد للحاكم، فإنه لا يجوز توجيه ذلك للحاكم علانية؛ لأن ذلك أقرب إلى الإخلاص والبعد عن الرياء من جهة الناصح، وكذلك هو ادعى للقبول من جهة المنصوح، وبخاصة إذا كان من ذوي الجاه والسلطان<sup>(3)</sup>.

فعن عياض بن غنم<sup>(4)</sup>، قال ﷺ: " مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْصَحَ لِسُلْطَانٍ بِأَمْرٍ فَلَا يُبْدِ لَهُ عِلَانِيَةً وَلَكِنْ لِيَأْخُذَ بِيَدِهِ فَيَخْلُوَ بِهِ فَإِنْ قِيلَ مِنْهُ فَذَلِكَ وَإِلَّا كَانَ قَدْ أَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ لَهُ. " <sup>(5)</sup>

#### خامساً: فكرة تداول السلطة فكرة مرفوضة لأكثر من وجه

الغاية الرئيسية من وجود الأحزاب هو تداول السلطة بالطرق السلمية، وهي فكرة مرفوضة لأكثر من وجه، منها:

أن الحاكم المسلم لا يُعزل إلا لداعي شرعي يستدعي العزل، وأهواء الأحزاب ورغباتها في حب التسلط والاستعلاء على الحكم لا تُعد من المبررات الشرعية التي بموجبها يُعزل الحاكم المسلم، وهو يحكم مدة حياته ما دام قائماً بشؤون الحكم محسناً في ذلك<sup>(6)</sup>، لاسيما وقد وردت الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تشير إلى وجوب طاعة الأمير، وتحمل نهيها صريحاً عن منافسة الحكام على السلطة.<sup>(7)</sup>

(1) حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليلة، ص 143.

(2) سبق تخريجه ص: 261.

(3) حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليلة، ص 146.

(4) عياض بن غنم بن زهير بن أبي شداد الفهري، هاجر الهجرة الثانية إلى أرض الحبشة في رواية بن إسحاق وشهد بدرا وأحدا والخندق والمشاهد مات بالمدينة سنة عشرين وليس له عقب. الإصابة في تمييز الصحابة 4/ 757.

(5) مسند أحمد 3/ 403، ح 15369، ط/ مؤسسة قرطبة، القاهرة، وعلق عليه شعيب الأرنؤوط: صحيح لغيره دون قوله: من أراد أن ينصح لسُلطان بأمر... فحسن لغيره، وهذا إسناد ضعيف لانقطاعه، شريح بن عبيد الحضرمي لم يذكروا له سماعاً من عياض ولا من هشام. المستدرک، 3/ 329، ح 5269. سنن البيهقي الكبرى، 8/ 164، ح 16437.

(6) الديمقراطية ونظريات الإصلاح في الميزان، د. سعيد عبد العظيم ص 97، ط، دار الإيمان الإسكندرية.

(7) الأحزاب السياسية في الإسلام، الشيخ صفي الدين المباركفوري، ص 49 وما بعدها

أن فكرة تداول السلطة فكرة محدثة ليس لها سلف في تاريخنا، وهي من صنعة الجاهلية المعاصرة التي أمرنا بمفاصلتها والتمايز عنها، عدم التشبه بشيء من راياتها ومبادئها. (1)

أما فكرة تؤدي إلى عدم الاستقرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي؛ لأن التغيير السياسي المستمر يحدث فجوات قد تؤثر على أمن وسلامة وازدهار المجتمع.

أما فرصة سانحة للأحزاب البدعية المنحرفة والتي تتسمى بأسماء إسلامية وتتبنى اجتهادات وآراء شاذة وضعيفة بعيدة عن هدي السلف في أن تصل إلى الحكم. (2)

وتداول السلطة ينطبق عليها حديث الرسول ﷺ " مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ فَاقْتُلُوهُ. " (3).

فهذه الأحزاب بطلبها للسلطة تريد أن تفرق كلمة المسلمين وجماعتهم، بعد أن اجتمعت على الإمام أو الحاكم، وبناء على ذلك فهي إن لم يندفع شرها إلا بالقتل أو القتال، قوتلت ولا كرامة. (4)

### النهي عن التنافس في طلب الإمارة

الأصل في طلب الولاية أنه مكروه؛ لنهي الرسول ﷺ عن ذلك، ونظام تعدد الأحزاب قائم على التنافس من أجل الإمارة والوصول إلى الحكم. (5)

فَعَنْ أَبِي مُوسَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ أَنَا وَرَجُلَانِ مِنْ قَوْمِي فَقَالَ أَحَدُ الرَّجُلَيْنِ أَمْرُنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَقَالَ الْآخَرُ مِثْلَهُ فَقَالَ إِنَّا لَا نُؤَلِّي هَذَا مَنْ سَأَلَهُ وَلَا مَنْ حَرَصَ عَلَيْهِ. " (6)

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: " إِنَّكُمْ سَتَخْرِصُونَ عَلَى الْإِمَارَةِ وَسَتَكُونُ نَدَامَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَنَعْمَ الْمُرْضِعَةُ وَبِئْسَتْ الْفَاطِمَةُ. " (7)

(1) حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليلة، ص 151-153.

(2) حكم الانتماء إلى الفرق والجماعات والأحزاب السياسية، الشيخ بكر أبو زيد، ص 107، ط/دار الحرمين.

(3) صحيح مسلم 23/6، ح 4904، ط/ دار الجيل، بيروت.

(4) في هذا المعنى حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليلة، ص 148.

(5) الأحزاب السياسية في الإسلام الشيخ صفي الدين المباركفوري ص 50-60. حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليلة، ص 141.

(6) صحيح البخاري 2614/6، ح 6730.

(7) صحيح البخاري، 2613/6، ح 6729. والمراد ب " فنعم المرزعة " : أول الإمارة لأن معها المال والجاه واللذات

الحسية والوهمية، والمراد ب " بئست الفاطمة " آخرها لأن معه القتل والعزل والمطالبة بالتبعات يوم القيامة. فتح الباري لابن حجر، 13 / 126.

وعن عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ: قَالَ ﷺ: " يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ لَا تَسْأَلُ الْإِمَارَةَ فَإِنَّكَ إِنْ أُوتِيَتْهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِّلْتَ إِلَيْهَا وَإِنْ أُوتِيَتْهَا مِنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعْنِتَ عَلَيْهَا. " (1)

والحكمة في أنه لا يولى من سأل الولاية أنه يوكل إليها، أي يوكل إلى نفسه (2)، ولا تكون معه إعانة. ومن وكل إلى نفسه هلك (3). وإذا لم تكن معه إعانة لم يكن كفتا، ولا يولى غير الكفاء؛ ولأن فيه تهمة للطالب والحريص. (4) فضلا عن أن الولاية تفيد قوة بعد ضعف وقدرة بعد عجز تتخذها النفس المجبولة على الشر وسيلة إلى الانتقام من العدو والنظر للصديق، وتتبع الأغراض الفاسدة ولا يوثق بحسن عاقبتها، ولا سلامة مجاورتها فالأولى أن لا تطلب ما أمكن. (5)

وَعَنْ أَبِي أَمَامَةَ ﷺ (6) عَنْ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: " مَا مِنْ رَجُلٍ يَلِي أَمْرَ عَشْرَةٍ فَمَا فَوْقَ ذَلِكَ إِلَّا أَتَى اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ مَغْلُوبًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَدُهُ إِلَى عُنُقِهِ فَكُهُ بَرُّهُ أَوْ أَوْبَقُهُ إِثْمُهُ أَوْ لَهَا مَلَامَةٌ وَأَوْسَطُهَا نَدَامَةٌ وَأَخْرَجُهَا حِزْبِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ ". (7)

وعن عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ الْأَشْجَعِيِّ ﷺ (8)، قَالَ: قَالَ ﷺ: . . وَلَا تَسْأَلُوا النَّاسَ شَيْئًا. قال عوف: " فَلَقَدْ رَأَيْتُ بَعْضَ أَوْلِيَاكَ النَّفَرِ يَسْقُطُ سَوْطَ أَحَدِهِمْ، فَمَا يَسْأَلُ أَحَدًا يُنَاوِلُهُ إِيَّاهُ. " (9)

وعن ثُوْبَانَ مَوْلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قال: قال: " قال رسول الله ﷺ من يَكْفُلُ لي أَنْ لَا يَسْأَلَ النَّاسَ شَيْئًا وَأَتَكْفُلُ لَهُ بِالْجَنَّةِ. . " (10)

(1) صحيح البخاري 2443/6، ح 6248. صحيح مسلم 5/6، ح 4819،

(2) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، 228/23، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(3) فتح الباري لابن حجر، 124/13.

(4) شرح النووي على مسلم 207/12، ط/ دار إحياء التراث العربي.

(5) سبل السلام 117/4، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(6) صدق بالتصغير بن عجلان بن الحارث، الباهلي أبو أمامة مشهور بكنيته روى عن النبي ﷺ وعن عمر وعثمان وعلي وغيرهم، رضي الله عنهم جميعا . الإصابة 420/3.

(7) مسند أحمد 267/5، ح 22354، قال الشيخ الأرنؤوط في تعليقه على المسند: صحيح لغيره. وقال السيوطي: حسن، انظر التيسير بشرح الجامع الصغير للمناوي، 700 /2، ط/ مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، الثالثة، 1408هـ.

(8) عوف بن مالك الأشجعي الغطفاني من نبلأء الصحابة، شهد الفتح وكانت معه راية أشجع، وشهد غزوة مؤتة، تُوفي سنة 73 هـ . . الإصابة 742/4. سير أعلام النبلاء 487/2.

(9) صحيح مسلم 97/3، ح 2450.

(10) سنن أبي داود 121/2، ح 1643. صححه الألباني. المستدرک علی الصحیحین 571/1، ح 1500.



والواقع أن مسألة الناس والتزلف إليهم وكسب ودهم، أمر أساسي في عمل الأحزاب، لكي يمنحهم أصواتهم في الانتخابات. (1)

### النهي عن تزكية النفس والطعن في الآخرين

قال تعالى: { أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنْفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا } [النساء: 49]، وقال تعالى: { فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى } [النجم: 32] وعن عبد الله بن عمرو، قال ﷺ: " لَيْسَ الْمُؤْمِنُ بِالطَّعَّانِ، وَلَا بِاللَّعَّانِ، وَلَا بِالْفَاحِشِ، وَلَا بِالْبَدِيِّ " (2)

يترتب عادة على طلب الإمارة والرياسة والحكم سواء كان ذلك من الأفراد أو الأحزاب أو غير ذلك من أن تُستخدم وسائل وطرق لا يرضى عنها الله تعالى، كتزكية النفس على الله تعالى وعلى عباده، والطعن والانتقاص لقدر الآخرين، والتنازير بالألقاب، وأن يتجسس بعضهم على بعض ويتبعوا عوراتهم، غير ذلك من الأخلاق المذمومة. (3)

### الفرع الثاني: مناقشة أدلة الاتجاه المعارض لإنشاء الأحزاب السياسية

الذي أراه أن كثيرا من المفاسد السابقة يكون لها وجه لو تصورنا أنها مفسد ملازمة للتعددية السياسية، لا تنفك عنه ولا يتصور تجرده منها، ولكن الواقع أن الارتباط بينها وبين العمل السياسي ليس حتميا، وأغلبها يمكن الاجتهاد في دفعها أو تقليلها وحصرها في أضيق نطاق ممكن، ويمكن مناقشة الأدلة السابقة على النحو التالي:

أولا: الأدلة من الكتاب والسنة التي تنهي عن التفرق تُحمل على التفرق في الأصول الكلية وليس المسائل الاجتهادية

تمهيد: مصطلح الحزب محكوم بمضمونه وليس مرفوضا دائما

الحزب يعني الطائفة أو الجماعة من الناس. . . وحزب الرجل: أصحابه وجنده الذين على رأيه (4)، فإذا أضيف الحزب لشخص ما أو لجهة ما فهذا يعني الطائفة التي تحمل آراء ذلك الشخص أو أفكار تلك الجهة.

(1) حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليلة، ص 142-143.

(2) سنن الترمذي 350/4، ح 1977 وقال الشيخ الألباني صحيح. أيضا صحيح ابن حبان 421/1، ح 192.

(3) الأحزاب السياسية في الإسلام الشيخ صفي الدين المباركفوري ص 50-60. حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليلة، ص 140.

(4) لسان العرب 308/1، ط/ دار صادر، بيروت. تاج العروس 263/2، ط/ دار الهداية.

والحزب كلمة لا تحمل معنى الحسن أو القبح في ذاتها، ولكنها تتشكل بما أضيفت إليه. <sup>(1)</sup>  
وإليك عددا من الأدلة على ذلك:

ورد لفظ الحزب في القرآن ليعبر أحيانا عن أنصار الله وجنده الذين يمثلون أوامره، ويقاثلون أعداءه، قال تعالى: { وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْعَالِيُونَ } [ المائدة: 56 ]، وقال **عَلِيٌّ**: { أَوْلِيكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ } [ المجادلة: 22 ]

وورد أحيانا ليعبر عن أعوان الشيطان الذين باعوا الجنة بالنار والهدى بالضلال، قال تعالى: { اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ } [ المجادلة: 19 ]

وكذلك ورد مصطلح الحزب في بعض الأحاديث النبوية ولم يكن معبرا عن الجماعة المنبوذة المدانة، وإنما معبرا عن المؤمنين الذين يقودهم الرسول ﷺ <sup>(2)</sup>، فعلى سبيل المثال:

عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَدِمَ عَلَيْكُمْ أَقْوَامٌ هُمْ أَرْقُ مِنْكُمْ قُلُوبًا "، قَالَ: فَقَدِمَ الْأَشْعَرِيُّونَ فِيهِمْ أَبُو مُوسَى الْأَشْعَرِيُّ، فَلَمَّا دَنَوْا مِنَ الْمَدِينَةِ كَانُوا يَرْتَجِزُونَ: عَدَا نَلَقَى الْأَجْبَةَ مُحَمَّدًا وَحِزْبَهُ. <sup>(3)</sup>  
وعن عمار بن ياسر رضي الله عنه أنه قال يوم صفين: . . . اليوم ألقى الأحبة محمدا و حزبه. <sup>(4)</sup>

وكذلك يُطلق مصطلح الحزب على التجمعات المتميزة عن بعضها، ويرتبط أفراد كل منها بروابط ومصالح معينة، وقد يتنافسون لتحقيق هدف معين، فعلى سبيل المثال:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ نِسَاءَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كُنَّ حِزْبَيْنِ، فَحِزْبٌ فِيهِ عَائِشَةُ وَحَفْصَةُ وَصَفِيَّةُ وَسَوْدَةُ، وَالْحِزْبُ الْآخَرُ أُمَّ سَلَمَةَ وَسَائِرِ نِسَاءِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَكَانَ الْمُسْلِمُونَ قَدْ عَلِمُوا حُبَّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَائِشَةَ فَإِذَا كَانَتْ عِنْدَ أَحَدِهِمْ هَدِيَّةً يُرِيدُ أَنْ يُهْدِيَهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَخْرَجَهَا حَتَّى إِذَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي بَيْتِ عَائِشَةَ، بَعَثَ صَاحِبَ الْهَدِيَّةِ بِهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي بَيْتِ عَائِشَةَ، فَكَلَّمَ حِزْبُ أُمَّ سَلَمَةَ فَقُلْنَ هَا كَلَّمِي رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُكَلِّمُ النَّاسَ فَيَقُولُ مَنْ أَرَادَ أَنْ يُهْدِيَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ هَدِيَّةً، فَلْيُهْدِهِ إِلَيْهِ حَيْثُ كَانَ مِنْ بُيُوتِ نِسَائِهِ. <sup>(5)</sup>

<sup>(1)</sup> حرية الرأي في الفقه السياسي الإسلامي ص 6، الدليل الإلكتروني للقانون العربي، [www. arablawninfo. com](http://www.arablawninfo.com)

<sup>(2)</sup> الإسلام وحقوق الإنسان ضرورات لا حقوق، د. محمد عمارة، ص: 111، ط/ عالم المعرفة، سلسلة ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة، الكويت.

<sup>(3)</sup> مسند أحمد بن حنبل 105/3، ح 12045، قال الشيخ الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

<sup>(4)</sup> المستدرک 445/3، ح 6787. المعجم الأوسط 301/6، ح 6471.

<sup>(5)</sup> صحيح البخاري 911/2، ح 2442.

ولأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، فإن الحزب بالمفهوم الإسلامي المعاصر الذي نؤيده هو مجرد مجموعة متألّفة من الناس يجمع بينها وحدة الاتجاه السياسي ومجموعة من الاجتهادات الشرعية المقبولة داخل الإطار الإسلامي، وغايتها النهوض بالأمة من خلال هذه الاجتهادات والسعي للوصول إلى الحكم لوضع هذه الاجتهادات موضع التنفيذ، وذلك انطلاقاً من قواعد تحكم المنافسة الحزبية تكون موضع قبول والتزام من الكافة، وذلك بخلاف الأحزاب بمفهومها القديم التي وصفت بأنها تكتلات عشائرية أو قبلية أو قومية اجتمعت على أوامر جاهلية، لحرب الله ﷻ ورسوله ﷺ. (1)

### الفرق بين الاختلاف المشروع والاختلاف أو التفرق الممنوع

ليس كل الاختلاف مذموماً، فهناك اختلاف مشروع، وهناك اختلاف أو تفرق ممنوع. قال تعالى: { ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ } [البقرة: 176].

وقال تعالى: { وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ } [آل عمران: 105].

فالتفرق الممنوع ينصب على التفرق في الأصول الكلية التي خالفت فيه الفرق الضالة جماعة المسلمين، وما يترتب على هذا الاختلاف من تهاجر وتدابير وفساد ذات البين (2)، أو يكون نتيجة لإتباع الهوى والحرص على الزعامة أو الصدارة، أو التعصب للأشخاص أو المذاهب أو الجماعات، أو نتيجة الجهل والأخذ بالآراء الشاذة المخالفة لأصول الشريعة وقواعدها. (3)

وأما الاختلاف المشروع هو الاختلاف في الأمور الاجتهادية وفي السياسات وترتيب الأهداف والآراء والمناهج في حدود محكمات الشريعة الإسلامية.

ووقوع هذا الخلاف بين البشر أمر طبيعي وجبلي؛ واختلاف وجهات النظر في الأمر الواحد، سواء أكان أمراً علمياً كالخلاف الذي يجري في موارد الاجتهاد، وهو يكون في كل ما لم يقم عليه دليل قاطع من نص صحيح أو إجماع صريح، ويكون أيضاً في المتشابه الذي يقبل تعدد الأفهام والتفسيرات، أم أكان أمراً

(1) في هذا الاتجاه: التعددية السياسية في الإسلام د. صلاح الصاوي، ص 49-50. أيضاً ص 53. أيضاً: الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، د. جمال المراكبي، ص: 230-231، ط/ مكتبة ابن تيمية بالقاهرة، 1414هـ.

(2) التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي، ص 50، ط/ دار الإعلام الدولي.

(3) في هذا المعنى الصحو الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، د. يوسف القرضاوي، ص 5، ط/ دار الشروق، الأولى، فقه الاختلاف، مجدي قاسم، ص 15-16، ط/ دار الإيمان، الإسكندرية، الأولى، 1421هـ.

عمليا كالاختلاف في المواقف السياسية واتخاذ القرارات بشأنها، أقول هذا من الخلاف المحمود، يكون نتيجة الاختلاف في زوايا الرؤية، وفي تقدير النتائج وتبعاً لتوافر المعلومات عند طرف، ونقصها عند طرف آخر، وتبعاً للاتجاهات المزاجية والعقلية للأطراف المتباينة، وتأثيرات البيئة والزمن عليها سلباً وإيجاباً، وبعض الخلاف قد يكون سياسياً محضاً، وهو ما يتعلق بالموازنة بين المصالح والمفاسد، وبين المكاسب والخسائر في الحال وفي المال، وبعضها فقهي خالص، وهو ما يرجع إلى الاختلاف في الحكم الشرعي في الموضوع، هل هو الجواز أو التحريم<sup>(1)</sup>؟

**والتعددية السياسية من باب الاجتهاد المشروع و ليست من باب التفرق في الدين، وإذا كان التفرق في الدين مذموماً لوحدة الدين وثبات عقائده واكتمالها، ولحرمة القول فيه بالرأي وإخضاعه للتطور والاجتهاد، فإن شؤون سياسة الأمة وعمران المجتمعات لا تستقيم عادة بالفردية في الفكر وفي الاجتهاد وفي القرار<sup>(2)</sup>**

قال الشاطبي: " الله تعالى حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظار ومجالاً للظنون، وقد ثبت عند النظر أن النظريات لا يمكن الاتفاق فيها عادة، فالظنيات عريقة في إمكان الاختلاف، لكن في الفروع دون الأصول، وفي الجزئيات دون الكليات، فلذلك لا يضر هذا الاختلاف. . " <sup>(3)</sup>

وقال ابن تيمية: " مسائل الاجتهاد من عمل فيها بقول بعض العلماء لم ينكر عليه ولم يهجر، ومن عمل بأحد القولين، لم ينكر عليه، وإذا كان في المسألة قولان: فإن كان الإنسان يظهر له رجحان أحد القولين عمل به، وإلا قلد بعض العلماء الذين يعتمد عليهم في بيان أرجح القولين. . " <sup>(4)</sup>

قال الماوردي: " وأما ما اختلف الفقهاء في حظره وإباحته، فلا مدخل له (والي الحسبة) في إنكاره، إلا أن يكون مما ضعف الخلاف فيه، وكان ذريعة إلى محذور متفق عليه. " <sup>(5)</sup>

**والواقع أن تعدد الأحزاب في مجال السياسة خلاف مشروع كالاختلاف المشروع في تعدد المذاهب في مجال الفقه**

- من المعروف أن كل مذهب فقهي له أصوله الخاصة التي قام عليها الاستنباط وفهم الشريعة، وله قواعده الضابطة لفروعه، وأتباع كل مذهب يؤمنون بأنه أقرب للصواب من غيره، وإن كان ذلك لا يعني

<sup>(1)</sup> الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم ص 4 وما بعدها

<sup>(2)</sup> الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات لا حقوق، د. محمد عمارة ص 98.

<sup>(3)</sup> الاعتصام للشاطبي 168/2.

<sup>(4)</sup> مجموع الفتاوى 20 / 207.

<sup>(5)</sup> الأحكام السلطانية، الماوردي، ص 284، ط/ دار الكتب العلمية

بطلان بقية المذاهب، وكذلك كل حزب سياسي له أصوله ومناهجه المستمدة من الشريعة، وأتباع كل حزب يرى أن منهج حزبه هو الأولى بالإتباع والأكثر فائدة للمسلمين<sup>(1)</sup>.

- وكما تميزت المذاهب الفقهية بوحدة الأصول وحصر الاختلاف في دائرة الفروع والمسائل الاجتهادية، مع بقاء الألفة وأخوة الدين فيما بينهم، فنتج عن هذا التعدد في المذاهب تراث فقهي واسع، ورحمة وتوسعة على الأمة، فإذا ضاق بها مذهب من المذاهب في أمر من الأمور، تلمست السعة واليسر في مذهب آخر وفق ما تقتضيه الأدلة الشرعية، فإن الأحزاب في مجال السياسة ينبغي كذلك أن تجتمع على أصول أهل السنة والجماعة وأن ينحصر الخلاف في دائرة الفروع والمسائل الاجتهادية، وأن يكون بينهم مثل ما كان بين أئمة المذاهب من الود والتراحم، وثناء بعضهم على بعض، واقتداء بعضهم ببعض، ونهيهم أتباعهم عن التعصب لهم بغير الحق، وأن كل الناس يؤخذ من قوله ويرد إلا المعصوم ﷺ، فينتج عن هذا التعدد برامج واجتهادات وتجارب عملية مختلفة، ويأخذ الناس منها ما يرونه أكثر فائدة وصلاحاً للتطبيق في زمانهم وظروفهم، بدلا من أن يقتصر التطبيق على برنامج وتجربة واحدة.<sup>(2)</sup>

- والخلاصة أنه ليس صحيحا أن كل خلاف يؤدي إلى تمزق وفوضى بدلا من الاستقرار، فكثيرا ما كانت الخلافات أسبابا في الوصول إلى الحقيقة وكشف الأخطاء وعاملا من عوامل البناء.

### ثانيا: وجود العلماء المخلصين أو مجلس الشورى لا يحل محل الأحزاب

افتراض أنه يمكن مراقبة السلطة الحاكمة أو المعارضة أو إبداء الرأي في صورة فردية من خلال علماء الأمة المخلصين أو أفراد من مجلس الشورى الإسلامي، وبذلك لا يوجد داعي لإنشاء الأحزاب، هو افتراض خاطئ؛ لأن الحزب المنظم أكثر هيبية لدى الحاكم من الأفراد، وهو وحده يحقق شيئا من توازن القوي بين السلطة الحاكمة والمحكومين، وبذلك يكون أقدر على مراقبة السلطة الحاكمة ومحاسبتها، وأقدر على إيقاف الظلم، وكذلك أقدر - من خلال مراجعته ولجانته العلمية والفنية - على دراسة المشاكل المعقدة وإبداء الرأي فيها، حتى أنه يوجد في بعض الدول ما يُسمى بحكومة الظل، بحيث يكون كل وزير في الحكم له وزير ظل يراقب أعماله، ويكشف أخطائه أولا بأول.<sup>(3)</sup>

(1) في هذا المعنى: فتاوى معاصرة، الشيخ القرضاوي، 2/ 624.

(2) في هذا المعنى مدخل إلى ترشيد العمل الإسلامي، د. صلاح الصاوي، ص: 221، وما بعدها، ط/ الآفاق الدولية للإعلام.

(3) الحرية السياسية في الإسلام، د. الفنجري، ص: 268.

والواقع أنه لا توجد معارضة فردية صادقة وجادة، لا تعمل على تنظيم عملها وإقناع الآخرين بوجهة نظرها، لتكون أفعال وأقدر في النهي عن المنكر وتطهير المجتمع من آثاره، وهو ما يعني أنها تتحول إلى معارضة جماعية منظمة، " فبغير التنظيمات والمنظمات والجمعيات والجماعات - إن في البحث والدرس . . أو في الدعوة والفكر . . أو في السياسة والتنفيذ - لن تكون هناك فعالية حقيقية في القيام بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (1)".

**ثالثا: الولاء الحزبي لا يتعارض مع كون معقد الولاء والبراء عند الجميع الإسلام؛ لأن الخلاف في الرأي لا يقطع الأخوة الإيمانية**

تقع دائرة الخلاف الحزبي أساسا - كما سبق - في المجالات الاجتهادية، ولا تثريب على المخالف في هذه المجالات، وقد وقع مثلها بين أصحاب الرسول ﷺ، ومن جاء بعدهم من السلف، ولم يقدح ذلك في موالاته ومحبة بعضهم لبعض، وسعي البعض لوضع اجتهادهم في موضع التنفيذ ابتغاء مصلحة الأمة لا يقطع كذلك الموالاتة بينهم وبين الآخرين، لاسيما وأنه من المقرر أن يكون هذا التعدد في إطار التقيد بسيادة الشريعة والالتزام بالأصول والقواعد الكلية، ولا يجوز أن يتحزب أحد على ما يخالف الأصول والقواعد الإسلامية الكلية. (2)

**رابعا: ظاهر الأحاديث السابقة يقتضي كراهية سؤال الإمارة مطلقا، ولكن الصحيح التفصيل**

فمن كان متعينا للولاية وجب عليه قبولها إن عرضت عليه، وطلبها إن لم تعرض؛ لأنه فرض كفاية لا يتأدى إلا به فيتعين عليه القيام به، وكذلك يجب عليه قبول الإمارة إن عرضت عليه، وطلبها إن لم تعرض إذا لم يتعين للولاية، ولكنه كان أفضل من غيره، وذلك إذا منعنا ولاية المفضل مع وجد الأفضل، وإن كان غيره أفضل منه ولم تمنع تولية المفضل مع وجود الفاضل، فهنا يكره له أن يدخل في الولاية وأن يسألها، وحرّم بعضهم الطلب وكره للإمام أن يوليه. (3)

فالحرص الذي اتهم النبي ﷺ صاحبه ولم يولّه، هو أن يطلب من الإمارة ما هو قائم لغيره متواطئاً عليه، فهذا لا يجب أن يعان عليه ويتهم طالبه، وأما إن حرص على القيام بأمر ضائع من أمور المسلمين أو حرص

(1) هل الإسلام هو الحل، د. محمد عمارة، ص: 93، ط/ دار الشروق، 1998م.

(2) في هذا المعنى التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي، ص53-54.

(3) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق العيد، 141/4، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت.

على سد خلة فيهم، وإن كان له أمثال في الوقت والعصر لم يتحركوا لهذا، فلا بأس أن يحرص على القيام بالأمر الضائع ولا يتهم هذا إن شاء الله. (1)

ومما يؤيد هذا أن الرسول ﷺ قبل أن يؤمر من سألته الإمارة إذا كان يترتب على توليته مصلحة ظاهرة وعامة (2)، فقد كان الصحابي الجليل زياد بن الحارث الصدائي (3) مطاعا في قومه، وعندما بلغه أن الرسول ﷺ يريد أن يرسل جيشا إلى قومه قال له: "يا رسول الله! جئتك وافدا على من ورائي فاردد الجيش وأنا لك بقومي فرد رسول الله الجيش. . . وفشا فيهم الإسلام (4). وفي إحدى الروايات أنه قال: "وكنت سألته قبل أن يؤمرني على قومي ويكتب لي بذلك كتابا ففعل. . ." (5)، وفي فقه هذه القصة يقول ابن القيم: "جواز تأمير الإمام وتوليته لمن سألته ذلك إذا رآه كفتنا، ولا يكون سؤاله مانعا من توليته ولا يناقض هذا قوله في الحديث الآخر: [إنا لن نولي على عملنا من أراده] فإن الصدائي إنما سألته أن يؤمره على قومه خاصة، وكان مطاعا فيهم محبا إليهم، وكان مقصوده إصلاحهم ودعاءهم إلى الإسلام، فرأى النبي ﷺ أن مصلحة قومه في توليته فأجابه إليها، ورأى أن ذلك السائل (في الحديث الآخر) إنما سألته الولاية لحظ نفسه ومصالحته هو فمنعه منها، فولى للمصلحة، ومنع للمصلحة، فكانت توليته لله ومنعه لله." (6)

وَعِنْدَ الطَّبْرَائِيِّ مِنْ حَدِيثِ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ رَفَعَهُ: "نِعْمَ الشَّيْءُ الْإِمَارَةُ لِمَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا وَحَلَّهَا وَبَسَّ الشَّيْءُ الْإِمَارَةَ لِمَنْ أَخَذَهَا بِغَيْرِ حَقِّهَا تُكُونُ عَلَيْهِ حَسْرَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ." قَالَ الْحَافِظُ وَهَذَا يُقَيِّدُ مَا أُطْلِقَ فِي الَّذِي قَبْلَهُ. (7)

وحقيقة النوايا لا يعلمها إلا الله تعالى، ولا يملك إنسان أن يشق عن قلوب الناس ليعلم لماذا طلبوا الولاية، وإنما يستأنس في معرفة ذلك بالقرائن والملابسات، فمن له سابقة جهاد أو من يقدم برنامجا سياسيا

(1) شرح صحيح البخاري لابن بطال 217/8، ط/ مكتبة الرشد، السعودية.

(2) تخصيص النص بالمصلحة، إعداد أيمن جبرين جويلس، ص: 210، رسالة ماجستير، جامعة النجاح فلسطين، 1425هـ.

(3) له صحبة، وصداء حي من اليمن، وهو رجل معروف نزل مصر، روى عنه زياد بن نعيم الحضرمي،. الإصابة في تمييز الصحابة 2/ 582. تهذيب الكمال، 445/9. الجرح والتعديل 528/3، ط/ دار إحياء التراث العربي، الأولى.

(4) المعجم الكبير للطبراني 5/ 5292. سنن الدارقطني 2/ 137، ح 9.

(5) زاد المعاد لابن القيم 3/ 580، ط/ مؤسسة الرسالة.

(6) المصدر السابق 3/ 581.

(7) نيل الأوطار للشوكاني، 159/9، ط/ دار الجيل، بيروت.

جادا يقوم على اجتهادات شرعية معتبرة، يكون ذلك دلالة على أنه ينشد في طلب الولاية تحقيق المصلحة العامة، وأنه من الممكن أن يدخل في إطار من تتعين عليه الولاية أو من هو أفضل من غيره.<sup>(1)</sup>

ولذلك فإن الاختصار على قيام الأحزاب بترشيح بعض أفرادها، ليس حلا لنهي الرسول ﷺ عن تولية من يطلب الإمارة؛ لأن النظام الحزبي لا يقتصر على الأحزاب السياسية التي يمكن أن ترشح البعض أو تمتنع عن ترشيح آخرين، وإنما يشكل المستقلون جانبا هاما منه، وهؤلاء لا يحتاجون إلى الانضواء تحت مظلة حزبية وإنما يكفيهم أن يحصلوا على تأييد عدد معين من الجماهير.

#### خامسا: النهي عن تركية النفس يستثنى منه ما يكون بالحق لفائدة

قال تعالى: { قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ } [يوسف: 55]

قال صاحب التسهيل لعلوم التنزيل ". . ويستدل بذلك أنه يجوز للرجل أن يعرف بنفسه ويمدح نفسه بالحق إذا جهل أمره وإذا كان في ذلك فائدة<sup>(2)</sup>.

وقال ابن كثير: ". . مدح نفسه ويجوز للرجل ذلك إذا جهل أمره للحاجة. ".<sup>(3)</sup>

وقال الألويسي: " وفيه دليل على جواز مدح الإنسان نفسه بالحق إذا جهل أمره: وجواز طلب الولاية إذا كان الطالب ممن يقدر على إقامة العدل وإجراء أحكام الشريعة وإن كان من يد الجائر أو الكافر وربما يجب عليه الطلب إذا توقف على ولايته إقامة واجب مثلا وكان متعينا لذلك. ".<sup>(4)</sup>

ومما سبق يتبين أن تعريف الرجل بنفسه بالحق في الدعاية الانتخابية إذا كان في ذلك فائدة من إقامة العدل، وتحقيق مصالح الأمة، يخرج عن نهى الرسول عن تركية النفس وأنه مما تتسع له قواعد السياسة الشرعية، مع الأخذ في الاعتبار أن أمر الدعاية الانتخابية سيكون محكوما بالضوابط والأصول الشرعية المعتبرة، فلا يجوز التشهير بالمنافسين وتتبع عوراتهم وإشاعتها على الملأ تحت ستار حرية التعبير، وبذلك تُتيح للأمة منافسة شريفة تتكشف فيها المواهب وتسد فيها الأمور إلى أهلها بعيدا بقدر المستطاع عن المهاترات الدعائية<sup>(5)</sup>.

(1) في هذا الاتجاه: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص 59.

(2) التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم محمد بن أحمد، ابن جزى الكلبي الغرناطي، 122/2، دار الكتاب العربي، بيروت.

(3) تفسير ابن كثير 395/4.

(4) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني المشهور بتفسير روح المعاني لأبي الفضل الألويسي 5/13

(5) في هذا الاتجاه: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص 61. الدولة في ميزان الشريعة، د. ماجد الحلو، ص: 187.



سادسا: الاستدلال بالأدلة التي تنهي عن منازعة الأئمة والتزام الطاعة لهم على تحريم التعددية السياسية استدلال بأدلة خارج مورد النزاع

وذلك لأن مورد النزاع يتمثل في السعي إلى المشاركة في الحكم من خلال الأطر الشرعية لإنفاذ برنامج سياسي معين<sup>(1)</sup>، وليس السعي لتقويض النظام الشرعي القائم على أساس الكتاب والسنة، فالإمام هو الذي أذن بالعمل الحزبي وقدر فيه المصلحة كوسيلة مستقرة لتعيين من هو الأصح لحكم البلاد وتحقيق الصالح العام، فلا يعد هذا منابذة له أو خروجا عن طاعته.

ومن العجائب أن يأذن الحاكم بإجراء انتخابات رئاسية، يُسمح فيها لمن تنطبق عليه الشروط أن يرشح نفسه، فيعترض البعض بأنه لا يجوز لأحد أن يرشح نفسه في هذه الانتخابات، يقول: "شأن الحاكم المسلم المتغلب والمتمكن في أنه لا ينازع وإن جار لأن منازعته مفسدة عظيمة، وسواء كانت هذه المنازعة بالسلاح أو بالكلام"<sup>(2)</sup>.

وكذلك من العجائب أن يأذن الحاكم لشعبه باختيار ممثلين ونوابا عنهم، ثم يعترض البعض بأن هذه الانتخابات غير شرعية، وأنه لا يجوز لأحد أن يقوم بالانتخاب؛ لأنها لم تكن موجودة على عهد سلفنا الصالح، وإنما كان الأمر موكولا إلى ولي الأمر، يقول أحدهم: "ولي أمرنا - حفظه الله ورعاه وكبت شائتيه - هو الراعي لأمته وتقع مسؤوليتهم على عاتقه. . . ولي أمرنا حفظه الله هو المنوط به (أمر انتقاء هذه الفئة التي تريد دخول البرلمان) - وهذا حقه لا يُنازعه فيه أحد"<sup>(3)</sup>، ولا أدري من المخطئ عندهم هل هو الحاكم الذي أذن بالانتخاب أم من يقوم بالانتخاب.

**سابعا: النقد العلني والمحاسبة ليس تشهيرا بالحاكم، ولكنه تصدي لانحرافهم؛ إشارا للحق**

**والعدل**

**1- بعض الأحاديث الواضحة الدلالة على شرعية النقد العلني والمحاسبة**

(1) التعددية السياسية للدكتور صلاح الصاوي ص 59.

(2) رد جمعية أنصار السنة المحمدية بدمنهور على المخالفين في مسألة بيعة أمير المؤمنين بمصر، محمود لظفي عامر، ليسانس شريعة - دبلوم في الدعوة، رئيس جمعية أنصار السنة المحمدية بدمنهور. <http://www.al-sunna.net/articles/file.php?id=3153>

(3) الانتخابات البرلمانية في مصر، رؤية سلفية. <http://www.sahab.net/forums/showthread.php?t=328764>

عن طارق بن شهاب <sup>(1)</sup> سئل رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَقَدْ وَضَعَ رِجْلَهُ فِي الْعَزْرِ أَيُّ الْجِهَادِ أَفْضَلُ قَالَ ﷺ: كَلِمَةٌ حَقٌّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ <sup>(2)</sup>

جعل الرسول ﷺ أفضل المسلمين جهادا من انتقد السلطة وقال لها كلمة الحق إذا جارت أو ظلمت، وإنما كان أفضل الجهاد؛ لأن ظلم السلطان يسري في جميع من تحت سياسته، وهو جم غفير، فإذا نهاه عن الظلم، فقد أوصل النفع إلى خلق كثير، بخلاف قتل كافر <sup>(3)</sup>، فضلا عن أن في ذلك تخويف الحاكم الجائر من تشجيع المجاهر بالإنكار لغيره على الإنكار أيضاً، مما يؤدي إلى ارتداعه عن الظلم، فهي في الحقيقة وسيلة مؤثرة لكبح جماح السلطة وتقييدها <sup>(4)</sup>.

ذكر ابن بطلان في شرحه لصحيح البخاري: ". . . وقال آخرون: الواجب على من رأى منكراً من ذي سلطان أن ينكره علانيةً وكيف أمكنه، روى ذلك عن عمر بن الخطاب وأبي بن كعب، . . . وقال آخرون: من رأى من سلطانه منكراً فالواجب عليه أن ينكره بقلبه دون لسانه، . . . قال الطبري: والصواب: أن الواجب على كل من رأى منكراً أن ينكره إذا لم يخف على نفسه عقوبة لا قبل له بها. " <sup>(5)</sup>

عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ ﷺ ، قَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّكُمْ تَقْرَأُونَ هَذِهِ آيَةَ { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ } [المائدة: 105] وَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: " إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا الظَّالِمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ أَوْشَكَ أَنْ يَعْمَهُمُ اللَّهُ بِعِقَابِهِ " <sup>(6)</sup>

وقال ﷺ: " إِذَا رَأَيْتُمْ أُمَّتِي تَهَابُ الظَّالِمَ أَنْ تَقُولَ لَهُ إِنَّكَ ظَالِمٌ فَقَدْ تُودَعُ مِنْهُمْ. " <sup>(7)</sup>

<sup>(1)</sup> رأى النبي ﷺ وهو رجل، ويقال إنه لم يسمع منه شيئاً... إذا ثبت أنه لقي النبي ﷺ فهو صحابي على الراجح، وإذا ثبت أنه لم يسمع منه، فروايته عنه مرسل صحابي، وهو مقبول على الراجح، وقد أخرج له النسائي عدة أحاديث. الإصابة في تمييز الصحابة 3/ 510

<sup>(2)</sup> مسند أحمد 4/ 315، 18850، وحكم شعيب الأرنؤوط على إسناده بالصحة. سنن النسائي 7/ 161، ح 4209، وحكم عليه الشيخ الألباني بالصحة أيضاً.

<sup>(3)</sup> تحفة الأحوزي للمباركفوري، 6/ 330، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت.

<sup>(4)</sup> الحسبة على الحاكم ووسائلها في الشريعة الإسلامية الشيخ حامد العلي ص 20، [http://www.h-alali.com/b\\_open.php?id=349b6322-fb6c-1029-a701-0010dc91cf69](http://www.h-alali.com/b_open.php?id=349b6322-fb6c-1029-a701-0010dc91cf69)

<sup>(5)</sup> شرح صحيح البخاري لابن بطلان، 10/ 50-51، ط، مكتبة الرشد، السعودي. أيضاً عمدة القاري شرح صحيح البخاري 15/ 166-167.

<sup>(6)</sup> مسند أحمد 1/ 7، ح 30، قال الشيخ الأرنؤوط: صحيح على شرط الشيخين، سنن أبي داود 2/ 525، ح 4338، وصححه الشيخ الألباني.

<sup>(7)</sup> مسند أحمد 2/ 163، ح 6521، وضعفه الشيخ الأرنؤوط. المستدرک للحاكم 4، 108، ح 7036. ط/ دار الكتب العلمية. وصححه الذهبي في التلخيص.

تُؤدَّعُ مِنْهُمْ أَي اسْتَوَى وَجُودَهُمْ وَعَدَمَهُمْ وَخَذَلُوا وَخَلَى بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَرْتَكِبُونَ مِنَ الْمَعَاصِي (1)، قَالَ الْقَاضِي: حَاصِلُهُ أَنَّ تَرْكَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ أَمَارَةُ الْخِذْلَانِ وَغَضَبُ الرَّحْمَنِ، قَالَ فِي الْإِحْيَاءِ: لَكِنِ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ مَعَ الْوَلَاةِ هُوَ التَّعْرِيفُ وَالْوَعْظُ. أَمَّا الْمَنْعُ بِالْقَهْرِ فَلَيْسَ لِلْأَحَادِ لِأَنَّهُ يَحْرُكُ فِتْنَةً وَيَهْيِجُ شِرَاءً، وَأَمَّا الْفَحْشُ فِي الْقَوْلِ: كَمَا ظَلَمَ، يَا مَنْ لَا يَخَافُ اللَّهَ، فَإِنَّ تَعْدِي شَرَّهُ لِلْغَيْرِ امْتِنَعْ، وَإِنْ لَمْ يَخَفْ إِلَّا عَلَى نَفْسِهِ، جَازَ، بَلْ نَدَبَ، فَقَدْ كَانَتْ عَادَةُ السَّلَفِ التَّصْرِيحَ بِالْإِنْكَارِ وَالتَّعَرُّضَ لِلْأَخْطَارِ. (2)

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: " إِنَّهُ يُسْتَعْمَلُ عَلَيْكُمْ أَمْرَاءُ فَتَعْرِفُونَ وَتُنْكِرُونَ فَمَنْ كَرِهَ فَقَدْ بَرِيَ وَمَنْ أَنْكَرَ فَقَدْ سَلِمَ وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ. " (3)

وَفِي رِوَايَةٍ عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: " سَيَكُونُ بَعْدِي خُلَفَاءُ، يَعْمَلُونَ بِمَا يَعْلَمُونَ، وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ، ثُمَّ يَكُونُ مِنْ بَعْدِهِمْ خُلَفَاءُ يَعْمَلُونَ بِمَا لَا يَعْلَمُونَ، وَيَفْعَلُونَ مَا لَا يُؤْمَرُونَ، فَمَنْ أَنْكَرَ عَلَيْهِمْ فَقَدْ بَرِيَ، وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ. " (4)

وَعَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: " . . . أَلَا إِنَّهُ سَيَكُونُ أَمْرَاءُ يَقْضُونَ لَكُمْ، فَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ أَضَلُّوكُمْ وَإِنْ عَصَيْتُمُوهُمْ قَتَلُوكُمْ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَكَيْفَ نَصْنَعُ؟ قَالَ: كَمَا صَنَعَ أَصْحَابُ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ، نُشِرُوا بِالْمَنَاشِيرِ وَحُمِلُوا عَلَى الْحَشَبِ مَوْتٌ فِي طَاعَةٍ خَيْرٌ مِنْ حَيَاةٍ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ. " (5)

قَالَ الْإِمَامُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ الْحَنْبَلِيِّ (783-856 هـ): " يَجُوزُ لِلْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ بَلْ يَسْتَحَبُّ لَهُ أَنْ يَعْضُدَ نَفْسَهُ لِلضَّرْبِ وَالْقَتْلِ إِذَا كَانَ لِأَمْرِهِ وَنَهْيِهِ تَأْثِيرٌ فِي رَفْعِ الْمُنْكَرِ أَوْ كَسْرِ جَاهِ الْفَاسِقِ أَوْ تَقْوِيَةِ قُلُوبِ أَهْلِ الدِّينِ . . . وَالْمَقْصُودُ أَنَّهُ كَانَ مِنْ عَادَةِ السَّلَفِ الْإِنْكَارَ عَلَى الْأَمْرَاءِ

(1) التيسير بشرح الجامع الصغير، عبد الرؤوف المناوي، 98/1، ط/ مكتبة الإمام الشافعي - الرياض

(2) فيض القدير شرح الجامع الصغير، عبد الرؤوف المناوي، 1/ 354 ح 627. ط/ المكتبة التجارية الكبرى - مصر

(3) صحيح مسلم 6/ 23، ح 4907.

(4) صحيح ابن حبان 42/15، ح 6660، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين. أيضا مسند أبي يعلى 10 / 308، ح 5902، ط/ دار المأمون للتراث، دمشق، الأولى، 1404 هـ. وحكم عليه الشيخ حسين سليم أن إسناده صحيح. سنن البيهقي الكبرى 8/157، ح 16395، ط/مكتبة دار الباز.

(5) المعجم الصغير للطبراني 43/2، ط/ المكتب الإسلامي، دار عمار - بيروت، عمان. ويزيد بن مرثد لم يسمع من معاذ والوضين بن عطاء وثقه ابن حبان وغيره، وبقية رجاله ثقات. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للحافظ الهيثمي 5/228، ط/ دار الريان للتراث. أيضا في تحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري، 8/34، قال: فيه يزيد بن مرثد لم يسمع من معاذ، والوضين بن عطاء وثقه ابن حبان وغيره، وبقية رجاله ثقات.

والسلطين والصدع بالحق وقلة المبالاة بسطوتهم إشاراً لإقامة حق الله سبحانه على بقائهم واختيارهم لإعزاز الشرع على حفظ مُهَجِهِمْ، واستسلاماً للشهادة إن حصلت لهم. " (1)

ويمكن الجمع بين الأحاديث التي تدل على بذل النصيحة للسلطان سرا مع الأحاديث التي تأمر بالإنكار علانية بأن يحمل ما ورد في شأن الإسرار على ما كان من النصيحة في مخالفت الحاكم القاصرة عليه ولا يتعدى ضررها إلى الآخرين، ويحمل ما ورد في شأن الإعلان على المنكر المتعدي كالظلم وإشاعة الفساد ونحو ذلك (2)، ومن صور الجمع أيضاً ما ذكره بعض أهل العلم أنه إذا لم يُمكن الوعظ سرا فليجعله علانية؛ لئلا يضيع الحق. (3)

## 2- من لا يستطع نصيحتهم وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر فلا يدخل عليهم ابتداء.

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنه، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "سَيَكُونُ أُمَرَاءُ يُعْرِفُونَ وَيُنْكِرُونَ، فَمَنْ نَابَدَهُمْ نَجًا، وَمَنْ اعْتَرَاهُمْ سَلِيمًا، وَمَنْ خَالَطَهُمْ هَلَكًا." (4)

وعن جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِكَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ أَعَاذَكَ اللَّهُ مِنْ إِمَارَةِ السُّفَهَاءِ قَالَ وَمَا إِمَارَةُ السُّفَهَاءِ قَالَ أُمَرَاءُ يَكُونُونَ بَعْدِي لَا يَقْتَدُونَ بِهَدْيِي وَلَا يَسْتَتُونَ بِسُنِّي فَمَنْ صَدَّقَهُمْ بِكَذِبِهِمْ وَأَعَانَهُمْ عَلَى ظُلْمِهِمْ فَأُولَئِكَ لَيْسُوا مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُمْ وَلَا يَرِدُوا عَلَيَّ حَوْضِي وَمَنْ لَمْ يُصَدِّقْهُمْ بِكَذِبِهِمْ وَلَمْ يُعِنْهُمْ عَلَى ظُلْمِهِمْ فَأُولَئِكَ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُمْ وَسَيَرِدُوا عَلَيَّ حَوْضِي. (5)

قال القاري: " أعيذك بالله من إمارة السفهاء، أي من عملهم، أو من الدخول عليهم، أو اللحق بهم، والسفهاء الجهال علماء وعملاً. . من دخل عليهم، أي من العلماء وغيرهم، . . ، وأعانهم على ظلمهم، أي بالإفتاء ونحوه، فليسوا مني ولست منهم، أي بيني وبينهم براءة ونقض ذمة. . " (6)

وقال أبو عمر: إنما فر من فر من الأُمراء؛ لأنه لا يمكنه أن ينصح لهم ولا يغير عليهم ولا يسلم من متابعتهم. . وقد كان الفضيل بن عياض يشدد في هذا فيقول: ربما دخل العالم على السلطان ومعه دينه،

(1) الكنز الأكبر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، عبد الرحمن بن أبي بكر الحنبلي، ص 200-202، ط/ دار الكتب

العلمية، 1417هـ أيضا الحسبة على الحاكم ووسائلها في الشريعة الإسلامية للشيخ حامد العلي، ص 21.

(2) الحسبة على الحاكم ووسائلها في الشريعة الإسلامية للشيخ حامد العلي، ص 24.

(3) عمدة القاري شرح صحيح البخاري 166/15، ط/ دار إحياء التراث العربي.

(4) المعجم الكبير للطبراني 39/11، ح 10973. صححه الشيخ الألباني في صحيح الجامع ح 3661.

(5) مسند أحمد 321/3، ح 14481، وقال الشيخ الأرنؤوط إسناده قوي على شرط مسلم. صحيح ابن حبان 9/5، ح 1723. المستدرک 152/1، ح 265. قال الشيخ الألباني صحيح لغيره صحيح الترغيب والترهيب 268/2، ح 2242.

(6) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح 254/7، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت. تحفة الأحوزي 445/6، دار الكتب العلمية، بيروت.

فيخرج وما معه منه شيء، قالوا: كيف ذلك، قال: يمدحه في وجهه، ويصدقه في كذبه. وذكر احمد بن حنبل عن ابن المبارك قال: لا تأثم، فإن أتيتهم فأصدقهم، قال: وأنا أخاف ألا أصدقهم. .<sup>(1)</sup> وقال البغوي: " وفي الحديث كراهية الدخول على أمراء الجور، قال ابن مسعود: إن على أبواب السلطان فتنا كمبارك الإبل والذي نفسي بيده لا تصيبون من دنياهم شيئاً إلا أصابوا من دينكم مثله. ."<sup>(2)</sup>

### 3- أمثلة على تصدي بعض العلماء لانحراف السلطة برفضهم الدخول في أعمالهم

رفض كثير من العلماء تولي القضاء، على الرغم من أن القضاء في عهد الإسلام الأولى كان مستقلاً استقلالاً تاماً عن الخلفاء، ولكنهم كانوا يرون هؤلاء الخلفاء أئمة جور، ويرون الدخول في أعمالهم إضفاء للشرعية على ولايتهم، ومن الركون إليهم<sup>(3)</sup>، وقد قال تعالى: { وَلَا تَزَكُّنَا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ } [هود: 113].

فهذا أبو حنيفة يُدعى إلى ولاية القضاء في عهد الدولة الأموية فأبى ويضرب بالسياط على ذلك فلا يزيده ذلك إلى شدة في دين الله تعالى<sup>(4)</sup>، ويُدعى أيضاً إلى ولاية القضاء في عهد الدولة العباسية فأبى، فأمر به فحبس، ومات وهو في السجن<sup>(5)</sup>.

وعرض على ابن فروخ<sup>(6)</sup> القضاء فامتنع. . . فقالوا له تشير علينا من نولي، أو فاقبل. فقال: إن يكن، فعبد الله بن غانم. . . فولي ابن غانم، فكان ابن غانم يشاوره في كثير من أموره وأحكامه، فأشفق ابن فروخ من ذلك، وقال له: يا ابن أخي، لم اقبلها أميراً، اقبلها وزيراً. فألح عليه ابن غانم، وشدد عليه، فلما

(1) التمهيد لأبي عمر ابن عبد البر، 286/21، ط/ وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، 1387

(2) شرح السنة للإمام البغوي 9/8، ط/ المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت.

(3) الحرية أو الطوفان د. حاكم المطيري، ص: 165، 2003م.

(4) كلم بن هبيرة أبا حنيفة أن يلي له قضاء الكوفة، فأبى عليه، فضربه مائة سوط وعشرة أسواط في كل يوم عشرة أسواط، وهو على الامتناع، فلما رأى ذلك خلى سبيله. تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، 13/ 326، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت. تهذيب الكمال، يوسف أبو الحجاج المزي، 29/ 424، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1980م. الأعلام لخير الدين الزركلي 36/8، ط/ دار العلم للملايين. الخامسة.

(5) أراد الخليفة أبو جعفر المنصور أن يولي أبا حنيفة القضاء فأبى، فحلف عليه ليفعلن، فحلف أبو حنيفة أن لا يفعل، فحلف المنصور ليفعلن، فحلف أبو حنيفة أن لا يفعل، فقال الربيع الحاجب: ألا ترى أمير المؤمنين يحلف، فقال أبو حنيفة: أمير المؤمنين على كفاة أمانه أقدر مني على كفاة أمانتي، وأبى أن يلي، فأمر به إلى الحبس. . وتوفي وهو في السجن. تاريخ بغداد 13/328. الأعلام لخير الدين الزركلي 36/8

(6) عبد الله بن فروخ الخراساني، رحل في طلب العلم، ولقي بالمشرق مالكا والثوري وأبا حنيفة وابن جريج وغيرهم وكان يكتاب مالكا ويكتابه مالك بجواب مسأله. تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني 5/312، ط/ دار الفكر، بيروت، الأولى، 1404هـ.

رأى ذلك ابن فروخ، خرج إلى مصر هرباً من ذلك وورعاً. فمات بها وكان أكره الناس للقضاء. . . قال سحنون: اختلف ابن غانم وابن فروخ في الرجل يوليه أمير غير عدل القضاء، فأجاز ابن غانم له أن يلي، وأباه ابن فروخ، وكتباً بذلك إلى مالك، فلما قرأ مالك الكتاب قال للرسول: ولي ابن غانم؟ قال: نعم، قال مالك: إنا لله وإنا إليه راجعون، فألا هرب، فألا فر حتى تقطع يده، أصاب الفارسي، وأخطأ الذي يزعم أنه عربي. (1)

وقبل رجل صحب الثوري يقال له يوسف الولاية من أبي جعفر فقال له الثوري: ويحك يا يوسف شحطوك بغير سكين، كيف إذا قيل يوم القيامة أين أبو جعفر وأتباعه؟ قمت فيهم. (2)

وعرض على ابن جرير الطبري القضاء فامتنع، والمظالم فأبى. (3)

يقول الكواكبي (4): " ضيِّع دينكم وديناكم ساستكم الأولون وعلماؤكم المنافقون. . . ، تغيير المنكر بالقلب هو بغض المتلبس فيه بغضاً في الله، بناءً عليه؛ فمن يعامل الظالم أو الفاسق غير مضطر، أو يجامله، ولو بالسلام، يكون قد خسر أضعف الإيمان. " (5)

ويرى بعض أهل العلم أنه يجوز الدخول في أعمال الولاية غير العدول وولايتهم بشرطين: أولهما أن ينوي تحقيق العدل وترشيد الحكام وتخفيف ظلمهم، ويعلم أنه يستطيع تحقيق ذلك، والثاني ألا يبرر ظلمهم وألا يشارك في تنفيذه (6).

ويظهر - والله أعلم - أن هذه الشروط لا تتحقق بسهولة، فإنه يبعد أن يقوم الولاية غير العدول بتولية من لا يشاركهم في ظلمهم أصلاً، فضلاً عن عدم تبريره وبالتالي تخطئتهم، ولكن إن حدث واستطاع رجل أن يحقق تلك الشروط السابقة، فلا يوجد ما يمنع من أن يدخل في أعمال وولايات الولاية غير العدول، بل يندب له ذلك.

(1) ترتيب المدارك وتقريب المسالك 197/1-198، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت.

(2) الحج والتعديل، لابن أبي حاتم 1/ 113، ط/ دار إحياء التراث العربي.

(3) الأعلام للزركلي، 6/69.

(4) عبد الرحمن الكواكبي ( 1849 - 1902م)، مفكر ومصلح ولد في حلب، بدأ حياته بالعمل في الصحافة داعياً للإصلاح والقومية العربية والحرية السياسية، والعدالة الاجتماعية، فتعرض لكثير من المتاعب من قِبَل أعداء الإصلاح، وسعوا به حتى سجن، وساح سياحتين عظيمتين إلى بلاد العرب وشرقي أفريقيا والهند واستقر في القاهرة حتى تُوفي فيها. الأعلام للزركلي 3/298.

(5) طبائع الاستبداد، عبد الرحمن الكواكبي، ص: 109، ط/محمد الكندي.

(6) محمد بن علي الشوكاني، رفع الأساطين في حكم الاتصال بالسلطين (مخطوط) ص29، نقلا عن معالم تجديد المنهج الفقهي نموذج الشوكاني، موقع الشبكة الإسلامية، ص: 12.

### ثامنا: التعددية السياسية لا تدخل في البدع المحرمة

المراد بالإحداث في الدين التقرب إلى الله ﷻ بعبادة لم يشرعها، أما الوسائل التي يتوصل بها لأداء الواجب المطلق - وهو الواجب الذي لم يأت الشرع بتحديد كيفية أدائه على صورة مخصوصة، مثل الجهاد وقيام الإمامة بإصلاح شؤون الرعية، ومنها أيضا محاسبة الحاكم ومراقبته وطرق عزله إذا أحل بواجباته، لا تدخل في الإحداث في الدين؛ لأنه لا يقصد بها التقرب إلى الله تعالى بخصوصها، وإنما تستعمل لأداء الواجب أو غيره من باب الوسائل، فلو تغير الزمان أو المكان تغيرت، فهي ليست مقصودة لذاتها<sup>(1)</sup>، والوسائل التي يتوصل بها إلى امتثال الشرع لا تمنع بمجرد كونها لم تكن على عهد النبي ﷺ أو عصر السلف، لأنها قد لا توجد لعدم المقتضى حينئذ لفعالها في عهده ﷺ، إما لأنها لم توجد في ذلك الزمان أصلاً، أو لعدم الحاجة إليها في ذلك العصر، أو لوجود مانع من ذلك<sup>(2)</sup>، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " السنة هي ما قام الدليل الشرعي عليه بأنه طاعة لله ورسوله، فعله رسول ﷺ، أو فعل على زمانه، أو لم يفعله ولم يفعل على زمانه لعدم المقتضى حينئذ لفعله، أو لوجود المانع منه. " <sup>(3)</sup>، وقد استعمل الصحابة رضوان الله عليهم وسائل لم تكن على زمن الرسول ﷺ وقد اقتبسوها من غير المسلمين مثل نظام الدواوين وغيرها.

والقول أن التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية ستؤدي إلى التقاتل والاضطرابات؛ نظراً لامتزاج الدين بالسياسة، وما قد ينشأ من غير دينية تدفع صاحب الرأي إلى الاستماتة في الدفاع عن رأيه والتشرب على المخالف، قول موضع نظر، وذلك لأن التعددية موضع البحث هي التعددية التي تدور في فلك الالتزام بسيادة الشريعة وأصولها وقواعدها الكلية، ولا يكون الاختلاف بين فصائلها إلا في مواطن الاجتهاد ومجالات الشورى.

<sup>(1)</sup> الحسبة على الحاكم ووسائلها في الشريعة الإسلامية الشيخ حامد العلي ص 37

<sup>(2)</sup> الحسبة على الحاكم ووسائلها في الشريعة الإسلامية الشيخ حامد العلي ص 41

<sup>(3)</sup> مجموع الفتاوى لابن تيمية 317/21-318.

## المطلب الثاني: مذهب القائلين بإباحة التعددية السياسية في إطار الأصول الشرعية<sup>(1)</sup>

وإليك بعد مناقشة القول بتحريم التعددية الحزبية بعض الأدلة التي استدل بها القائلون بإباحة التعددية السياسية

من المعلوم أن إمكانية قيام الأحزاب السياسية في أي نظام سياسي يتطلب الاعتراف بحق المواطنين في ممارسة كافة الحقوق والحريات بصفة عامة، وممارسة كافة الحقوق والحريات السياسية بصفة خاصة، ومنها حقهم في تداول السلطة بالطرق السلمية، وتقرير هذه الحقوق للمواطنين ينبنى أساسا على عدة مسائل تُشكل مجموعها إمكانية قيام النظام الحزبي وتداول السلطة بالطرق السلمية، وهذه المسائل هي:

أولاً: شرعية توقيت عقد الخلافة أو الرئاسة

ثانياً: شرعية وجود المعارضة

ثالثاً: شرعية الأخذ برأي الأغلبية

وإليك تفصيل الإجمال السابق:

### الفرع الأول: شرعية توقيت عقد الرئاسة أو حتى الخلافة في نظام الحكم الإسلامي

على الرغم من أن حديثنا يرتبط أساسا بالدولة القطرية وليس بدولة الخلافة، إلا أننا سنبحث شرعية توقيت عقد الخلافة العظمى، وإذا ثبتت تلك الشرعية، يكون ذلك أولى في كل عقد أدنى منه. فقد ذهب بعض أهل العلم من المعاصرين إلى أن نيابة الخليفة عن الأمة ليست موقوتة بمدة معينة، ما دام قادرا على مباشرة عمله، ولم يأت بما يستوجب العزل؛ لأن بقاءه في منصبه إلى وفاته يؤدي إلى استقرار

<sup>(1)</sup> من أنصار هذا المذهب: الإسلام وحقوق الإنسان، د. القطب طيلية، ص: 311، ط/ دار الفكر العربي، الثانية. التعددية السياسية، د. صلاح الصاوي ص72. الدولة في ميزان الشريعة، د. ماجد الحلو ص: 203 ط/ دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 1994م. أيضا له الاستفتاء الشعبي ص: 152-153، ط/ دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 1983م. في النظام السياسي للدولة الإسلامية، د. محمد سليم العوا، ص: 77، ط/ دار الشروق، الأولى. السلطة الإدارية والسياسة الشرعية في الدولة الإسلامية، د. السيد أحمد فرج، ص: 173. المسلمون والعمل السياسي الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، ص: 22 وما بعدها، موقع الشيخ على الانترنت، <http://www.salafi.net>. كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية، د. الفنجري ص: 50، ط/ الهيئة المصرية للكتاب، 1990م. موسوعة الحضارة الإسلامية، الجزء الثالث، السياسة في الفكر الإسلامي، د. أحمد شلي، ص: 100، ط/ مكتبة النهضة المصرية، السابعة، 1992. الدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة، د. أحمد محمد أمين، ص: 175، ط/ مكتبة الشروق الدولية، الأولى، 2005م. المعارضة في الإسلام بين النظرية والتطبيق، د. جابر قميحة، ص: 93، ط/ دار الجلاء القاهرة، الأولى، 1988م. الخلافة الإسلامية بين النظم المعاصرة، د. جمال المراكبي، ص: 227-228.



الأمر، ويجول دون الخلاف أو التنافس على منصب الخلافة، وإذا لم يكن ثمة نصوص توجب أن يكون الخليفة في منصبه إلى وفاته، إلا أن إجماع الأمة على هذا يقوم مقام النص<sup>(1)</sup>.  
ولا يخفى أن هذا الرأي يبني أساسا على بعض أقوال أهل العلم من السابقين في هذه المسألة، حيث نقل البعض - بحق - الإجماع على أنه لا يجوز عزل الإمام بلا سبب يوجب<sup>(2)</sup>.  
وتطور الأمر عند آخرين وذهبوا إلى أنه لا ينزل، ولو بالفسق والظلم<sup>(3)</sup>.  
وحتى من صرحوا بأنه ينبغي عزل الإمام إذا فسق وظهر منه الفساد والعدوان، وتعطلت الحقوق والحدود، اشترطوا بالطبع أن يكون النظر إلى أقل المضرتين<sup>(4)</sup>، والغالب المتوقع أن محاولة عزله سيترتب عليها إراقة الدماء وانتهاك الأعراض والأموال، فننتهي إلى أنه لا يمكن عزل الإمام بأي حال من الأحوال.

(1) الإسلام وأوضاعنا السياسية، عبد القادر عودة ص: 197-198. ط/ كتاب المختار. أيضا في نفس الاتجاه: نظام الحكم الإسلامي مقارنة بالنظم المعاصرة، د. محمود حلمي، ص: 103، مطبعة الأمل، 1980. اختصاصات السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة، د. إسماعيل البدوي، ص: 43. ط/ دار النهضة العربية.  
(2) قال الجويني: "الإمام إذا لم يخل عن صفات الأئمة فرام العاقدون له عهدا أن يخلعوه لم يجدوا إلى ذلك سبيلا باتفاق الأمة، فإن عقد الإمامة لازم لا اختيار في حله من غير سبب يقتضيه، ولا تنتظم الإمامة ولا تنفيذ الغرض المقصود منها إلا مع القطع بلزومها. . " غياث الأمم والتهذيب للجويني، 97/1، ط/ دار الدعوة، الإسكندرية.  
قال الشريبي: "ولا يجوز خلع الإمام ما لم تختل الصفات فيه. . " مغني المحتاج 4/132.  
قال الباقلاني: " فإن قال قائل فهل تملك الأمة فسخ العقد على الإمام من غير حدث يوجب خلعه كما أنها تملك العقد له، قيل له: لا. . " تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، محمد بن الطيب الباقلاني 1/469، ط/ مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، الأولى، 1987. أيضا ص: 479.

قال النووي: " لا يجوز خلع الإمام بلا سبب فلو خلعه لم ينخلع ولو خلع الإمام نفسه نظر إن خلع لعجزه عن القيام بأمر المسلمين لهرم أو مرض ونحوهما انزل ثم إن ولى غيره قبل عزل نفسه انعقدت ولايته وإلا فيبايع الناس غيره وإن عزل نفسه بلا عذر ففيه أوجه أصحها لا ينزل. . " روضة الطالبين للنووي، 10/48. ط/ المكتب الإسلامي، بيروت  
(3) قال الباقلاني: . . . قال الجمهور من أهل الإثبات وأصحاب الحديث لا ينخلع بهذه الأمور (فسقه وظلمه بغصب الأموال وضرب الأبخار وتناول النفوس المحرمة وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود)، ولا يجب الخروج عليه بل يجب وعظه وتخفيفه وترك طاعته في شيء مما يدعو إليه من معاصي الله. . . . " تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، محمد بن الطيب الباقلاني 1/478

يقول التفتازاني: ولا يجوز خلع الإمام بلا سبب، ولو خلعه لم ينفذ، وإن عزل نفسه فإن كان لعجزه عن القيام بالأمر انزل، وإلا فلا، ولا ينزل الإمام بالفسق. . " شرح المقاصد في علم الكلام 2/272، ط/ دار المعارف النعمانية، 1401هـ.

(4) وفرق الجويني في هذه المسألة بين درجة الفسق التي توجب العزل فقال: " القائم بأمر المسلمين إذ لم يكن معصوما وكان لا يأمن اقتحام الآثام فيما يتعلق بخاصته، فيبعد أن يسلم من احتقاب الأوزار في حقوق كافة المسلمين في مشارق

والذي أراه أن الأقوال السابقة كلها لا تمنع توقيت عقد الإمامة بمدة زمنية محددة، إذا ما تضمن عقد الخلافة ذلك<sup>(1)</sup>، فلا يوجد نص ملزم بتأييد الخلافة إلى وفاة الخليفة، وإنما ارتبط ذلك بما جرت عليه العادة في تلك الأزمان، وبما يؤدي إليه من استقرار الأمور؛ لأن التنافس على هذا المنصب لم يكن وقتها إلا بالسيف وإراقة الدماء، وأما تقييد فترة الخلافة بمدة معينة، ويتم الاحتكام إلى الأمة لتقرر ما إذا كان هذا الأمام يستحق أن يستمر في منصبه أو ينبغي عزله وتولية غيره، ويتم ذلك بدون إراقة للدماء، فإنه يكون جائزا أو حتى مندوبا، والكلام في هذه المسألة له تعلق بثلاث نقاط:

الأولى: بيان شكل العلاقة بين الحاكم والأمة.

والثانية: جواز تقييد هذه العلاقة بما لا يحرم حلالا أو يحلل حراما.

والثالثة: تقييد السلطة ضرورة اجتماعية وفريضة شرعية في عصرنا

## أولا: شكل العلاقة التعاقدية بين الأمام والأمة

### تمهيد في تعريف العقد وتكييف بيعة المسلمين للإمام

تعريف العقد الفقهي: هو اتفاق بين طرفين يلتزم بمقتضاه كل منهما بتنفيذ ما اتفقا عليه<sup>(2)</sup>، "أو هو التزام المتعاقدين وتعهدهما أمرا، وهو عبارة عن ارتباط الإيجاب بالقبول."<sup>(1)</sup>

---

الأرض ومغارها. "غياب الأمم 78/1. . . وفي الذهاب إلى خلعه وانخلاعه بكل عشرة رفض الإمامة ونقضها واستئصال فائدتها. . . غياب الأمم 79/1. . . فأما إذا تواصل منه العصيان وفشا منه العدوان وظهر الفساد وزال السداد وتعطلت الحقوق والحدود وارتفعت الصيانة ووضحت الخيانة واستجرأ الظلمة ولم يجد المظلوم منتصفا ممن ظلمه وتداعى الخلل والخلل إلى عظام الأمور وتعطل الثغور فلا بد من استدراك هذا الأمر المتفاقم على ما سنقرر القول فيه على الفاهم إن شاء الله عز وجل وذلك أن الإمامة إنما تعني لنقيض هذه الحالة فإذا أفضى الأمر إلى خلاف ما تقتضيه الزعامة والإبالة فيجب استدراكه لا محالة. . . غياب الأمم 80/1

قال الإيجي: "وللأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجب مثل: أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين، وانتكاس أمور الدين، كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلانها، وإن أدى خلعه إلى الفتنة احتمال أدنى المضرتين. . . "المواقف للإيجي، 595/3، ط/ دار الجيل، بيروت، الأولى، 1997م. أيضا حاشية ابن عابدين 264/4.

<sup>(1)</sup> يقول الدكتور السنهوري: "هل يمكن أن يعين الرئيس (الخليفة) لمدة محددة؟. . . لا يوجد حسب رأينا في مبادئ الفقه الإسلامي أي مانع من تحديد مدة الولاية "فقه الخلافة، ص: 208. ويقول الدكتور سليمان الطماوي: "روح النظام (الإسلامي) لا تتناقى إطلاقا مع توقيت الخلافة بمدة زمنية محددة، إذا ما تضمن عقد الخلافة ذلك "السلطات الثلاث ص: 399، ط/ دار الفكر العربي، 1979. فقه الشورى والاستشارة، د. توفيق الشاوي، ص: 445، ط/ دار الوفاء، المنصورة، الثانية، 1413هـ. تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، د. صوفي أبو طالب، ص: 161.

<sup>(2)</sup> القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، سعدي أبو حبيب، ص: 255، ط/ دار الفطر، دمشق، 1988م.

## طبيعة العلاقة بين الأمة وأولياء أمورها ( الحاكم أو أهل الحل والعقد)

كيف كثير من أهل العلم بيعة المسلمين للإمام بأنها عقد حقيقي، مستوف للشروط، والغاية منه أن يكون هو المصدر الذي يستمد منه الإمام سلطته<sup>(2)</sup>.

وإذا كان الرضا في عقود البيع والمعاملات ركنا من أركان العقد أو شرطا من شروط صحته، كما قال تعالى: { إِلَّا أَنْ تَكُونَ بِحَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ } [ النساء: 29]، فكيف بعقد الإمامة، وكذلك إذا كان الله ﷻ الذي أوجب طاعته على العباد، لم يرض إجبارهم أو إكراههم على طاعته، فقال تعالى: { لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ } [ البقرة: 256 ]، فكيف يتصور جواز عقد الإمامة، التي تقتضي الطاعة للإمام، دون رضا الأمة.<sup>(3)</sup>

فمتى خلا هذا العقد من الإكراه، وتحقق فيه رضا الطرفين، فيما لا يخالف الشريعة، ثبت آثاره المتفق عليها<sup>(4)</sup>.

وأفضل توصيف لهذا العقد أنه عقد يكون الإمام فيه نائبا عن الأمة، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها<sup>(5)</sup>.

## عقد البيعة عقد وكالة أو عقد إيجاره

العلاقة بين الأمة وبين أولياء أمورها سواء كانوا أمراء أو أهل الحل والعقد هي علاقة الوكيل بوكيله، أو علاقة المستأجر بأجيره، فكما أن للموكل أن يعين من اختاره وكيلا أو للمستأجر أن يعين من اختاره أجيورا،

---

(1) مجلة الأحكام العدلية ص 29، أعداد فقهاء في زمن الخلافة العثمانية ط/ كراتشي. الفقه الإسلامي وأدلته / الدكتور وهبة الزحيلي، 80/4-81، ط/ دار الفكر، دمشق.

(2) النظريات السياسية الإسلامية لضياء الدين الرئيس ص 212-213. الخلافة لرشيد رضا ص 32، ط/ الزهراء للإعلام العربي، القاهرة. الإسلام وأوضاعنا السياسية لعبد القادر عودة، ص: 156.

(3) الحرية أو الطوفان، د. حاكم المطيري، ص: 23.

(4) التعبير عن الإرادة السياسية في النظام الإسلامي، الانتخابات، أحمد أولاد سعيد، ص 234، رسالة دكتوراه، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 2007/2008م.

(5) النظريات السياسية الإسلامية لضياء الدين الرئيس ص 212-213. يقول د. عبد الكريم زيدان: " المركز القانوني لرئيس الدولة. . مركز النائب والوكيل، الوكيل عن الأمة، هي التي انتخبته نائبا عنها ليدير شؤونها، وفق مناهج الشرع الإسلامي ولتطبيق سائر أحكامه. . " الفرد والدولة في الإسلام، ص 27، ط/ الإتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، الرابعة. نظام الحكم في الإسلام، محمد يوسف مرسي، ص: 107. نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة، د. محمود حلمي، ص 101-102، مطبعة السعادة. . من فقه الدولة في الإسلام، د. القرضاوي، ص: 136. الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي السياسي والاقتصادي والاجتماعي، د. صبحي عبده ص: 119.

فكذلك للأمة أن تختار من تشاء أميرا أو وليا لأمرها، ويكون ولي الأمر تابعا للأحكام نفسها التي تجري على الوكيل والأجير، ومما يدل على ذلك:

دخل أبو مسلم الخولاني على معاوية بن أبي سفيان وقال: " السلام عليك أيها الأجير، فقال الناس: الأمير يا أبا مسلم، ثم قال: السلام عليك أيها الأجير، فقال الناس: الأمير فقال معاوية: دعوا أبا مسلم هو أعلم بما يقول، قال أبو مسلم: إنما مثلك مثل رجل استأجر أجيرا فولاه ماشيته، وجعل له الأجر على أن يحسن الرعية ويوفر جزازها وألبانها، فإن هو أحسن رعيته ووفر جزازها حتى تلحق الصغيرة وتسمن العجفاء، أعطاه أجره، وزاد من قبله زيادة، وإن هو لم يحسن رعيته وأضاعها حتى تهلك العجفاء وتعجف السمينة ولم يوفر جزازها وألبانها، غضب عليه صاحب الأجر فعاقبه، ولم يعطه الأجر. " (1)

ويعلق شيخ الإسلام على الحديث السابق ويقول: " الخلق عباد الله، والولاية نواب الله على عباده، وهم وكلاء العباد على نفوسهم، بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر، ففيهم معنى الولاية والوكالة. " (2)

ويقول الباقلاني<sup>(3)</sup>: " الإمام إنما ينصب لإقامة الأحكام وحدود وأمور قد شرعها الرسول ﷺ، وقد تقدم علم الأمة بها، وهو في جميع ما يتولاه وكيل للأمة ونائب عنها، وهي من ورائه في تسديده وتقويمه وإذكاره وتنبهه، وأخذ الحق منه إذا وجب عليه، وخلعه والاستبدال به متى اقترب ما يوجب خلعه. " (4)

ويقول الكاساني: " كل ما يخرج به الوكيل عن الوكالة يخرج به القاضي عن القضاء، وما يخرج به الوكيل عن الوكالة أشياء ذكرناها في كتاب الوكالة، لا يختلفان إلا في شيء واحد: وهو أن الموكل إذا مات أو خلع ينعزل الوكيل، والخليفة إذا مات أو خلع لا تنعزل قضاته وولاته، ووجه الفرق أن الوكيل يعمل بولاية الموكل وفي خالص حقه أيضا، وقد بطلت أهلية الولاية فينعزل الوكيل، والقاضي لا يعمل بولاية الخليفة وفي حقه، بل بولاية المسلمين وفي حقوقهم، وإنما الخليفة بمنزلة الرسول عنهم؛ لهذا لم تلحقه العهدة كالرسول في سائر العقود والوكيل في النكاح، وإذا كان رسولا كان فعله بمنزلة فعل عامة المسلمين، وولايتهم بعد موت الخليفة باقية، فيبقى القاضي على ولايته. " (5)

(1) حلية الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني 125/2، ط/ دار الكتاب العربي، بيروت.

(2) السياسة الشرعية لابن تيمية، ص: 14، ط/ دار المعرفة.

(3) لقاضي أبوبكر، محمد بن الطيب، البصري، ثم البغدادي، ابن الباقلاني، صاحب التصانيف، وكان يُضرب المثل بفهمه وذكائه، ثقة إماما بارعا، صنف في الرد على الرافضة والمعتزلة، والخوارج والجهمية والكرامية، وانتصر لطريقة أبي الحسن الأشعري، وقد يخالفه في مضائق، فإنه من نظرائه. سير أعلام النبلاء 190/17.

(4) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، محمد الباقلاني، ص: 476، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.

(5) بدائع الصنائع للكاساني، 7/ 16. وكذلك يقول الماوردي: " وإذا كان تقليد الأمير من قبل الخليفة لم ينعزل بموت الخليفة وإن كان من قبل الوزير انعزل بموت الوزير لأن تقليد الخليفة نيابة عن المسلمين وتقليد الوزير بموت الخليفة وإن لم

فكما أنه للوكيل أن يعزل وكيله إذا انحرف، فلأمة أن تعزل حاكمها إذا انحرف عن الشريعة قال الرازي: ". . عهد الله هو أمره، فلا يخلو قوله تعالى: { لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ } [البقرة: 124] من أن يريد أن الظالمين غير مأمورين، وأن الظالمين لا يجوز أن يكونوا بمحل من يقبل منهم أوامر الله تعالى، وهذا باطل لاتفاق المسلمين على أن أوامر الله ﷻ لازمة للظالمين، كلزومها لغيرهم، ثبت أنهم غير مؤتمنين على أوامر الله تعالى وغير مقتدى بهم فيها فلا يكونون أئمة في الدين فثبت بدلالة الآية بطلان إمامة الفاسق. . " (1)

ويقول عبد القاهر البغدادي (2): ". . فمتى أقام (الإمام) في الظاهر على موافقة الشريعة، كان أمره في الإمامة منتظماً، ومتى زاغ عن ذلك كانت الأمة مختارة (3) في العدول به من خطائه إلى الصواب، أو في العدول عنه إلى غيره، وسبيلهم معه، كسبيله مع خلفائه وقضائه وعماله وسعاته، إن زاغوا عن سنته، عدل بهم أو عدل عنهم " (4)

وقال القاضي عياض: ". . فلو طرأ عليه (الإمام) كفر وتغيير للشرع أو بدعة، خرج عن حكم الولاية وسقطت طاعته، ووجب على المسلمين القيام عليه وخلعه ونصب إمام عادل أن أمكنهم ذلك، فإن لم يقع ذلك إلا لطائفة وجب عليهم القيام بخلع الكافر، ولا يجب في المبتدع إلا إذا ظنوا القدرة عليه، فإن تحققوا العجز لم يجب القيام، وليهاجر المسلم عن أرضه إلى غيرها ويفر بدينه. . " (5)

وقال ابن حزم: " الإمام الواجب طاعته مما قادنا بكتاب الله تعالى وبسنة رسول الله ﷺ الذي أمر الكتاب بإتباعها، فإن زاغ عن شيء منهما، منع من ذلك وأقيم الحد والحق، فإن لم يؤثر أذاه إلا بخلعه خلع وولي غيره. " (6)

وقال ابن تيمية: " السلطان يؤخذ على ما يفعله من العدوان ويفرط فيه من الحقوق مع التمكن. . " (7)

---

ينعزل به الأمير لأن الوزارة نيابة عن الخليفة والإمارة نيابة عن المسلمين. . " الأحكام السلطانية ص: 33، ط/ دار الكتب العلمية، 1985م. لاحظ أيضا تفسير القرطبي 1/ 272.

(1) تفسير مفاتيح الغيب، للرازي، 4/ 39-40، ط/ دار الكتب العلمية.

(2) عبد القاهر بن طاهر أبو منصور البغدادي (429 هـ)، العلامة، البارع، المتفنن، الأستاذ، أبو منصور البغدادي، نزيل خراسان، وصاحب التصانيف البديعة، وأحد أعلام الشافعية. سير أعلام النبلاء 17/ 572.

(3) في الأصل " كانت الأمة عياراً عليه ... " .

(4) أصول الدين عبد القاهر البغدادي، ص: 278، ط / دار الكتب العلمية، بيروت، الثالثة، 1401هـ.

(5) شرح النووي على مسلم 12/ 229.

(6) الفصل في الملل لابن حزم 4/ 84.

(7) مجموع الفتاوى 20/ 55.

وقال الشهرستاني: "... فكما يستدل بالأفعال على الشهادة والقضاء، كذلك يستدل على الصفات التي تشترط في الأئمة، وإن ظهر بعد ذلك جهل أو جور أو ضلال أو كفر النخلع منها أو خلعه. . "(1)

وقال الغزالي: " النظر في السلاطين الظلمة في شيئين: أحدهما أن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته، وهو إما معزول أو واجب العزل. . . وهو على التحقيق ليس بسلطان. . "(2)

وقال الآبيجي<sup>(3)</sup>: " وللأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجب مثل: أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين، وانتكاس أمور الدين؟ ، كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها، وإن أدى خلعه إلى الفتنة، احتمال أدنى المضرتين. . "(4)

وقال الماوردي: " وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة، فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم، ووجب له عليهم حقان: الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله، والذي يتغير به حاله فيخرج به عن الإمامة شيئان: أحدهما جرح في عدالته والثاني نقص في بدنه، فأما الجرح في عدالته، وهو الفسق، فهو على ضربين: أحدهما ما تابع فيه الشهوة، والثاني ما تعلق فيه بشبهة، فأما الأول منهما فمتعلق بأفعال الجوارح، وهو ارتكابه للمحظورات وإقدامه على المنكرات؛ تحكيما للشهوة وانقيادا للهوى، فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها، فإذا طرأ على من انعقدت إمامته خرج منها. . "(5)

والواقع أنه لا يمكن تحويل كلام أهل العلم النظري السابق بأن الحاكم وكيل الأمة ونائبها، وأنه من حقها خلعه إذا تجاوز أو انحرف عن شريعة الله تعالى إلى واقع عملي يمكن تطبيقه بطريقة سلمية بدون سفك دماء إلا بالتعددية السياسية، وتحديد فترة محددة لعقد الإمامة، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

ثانيا: يجوز تقييد عقد الإمامة بما لا يحل حراما أو يحرم مباحا مثل تحديده بفترة محددة<sup>(6)</sup>

(1) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني، ص: 276.

(2) إحياء علوم الدين للغزالي، 2 / 140.

(3) عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار أبو الفضل عضد الدين الآبيجي ( 708 - 756 هـ ) من أهل أيج بفارس، قاضي قضاة الشرق، وشيخ العلماء، مات مسجوناً. طبقات الشافعية لابن قاضي شعبة، 3 / 27، ط/ عالم الكتب، الأولى، 1407هـ.

(4) المواقف للآبيجي، 3 / 595، ط/ دار الجيل بيروت.

(5) الأحكام السلطانية للماوردي ص: 17-18.

(6) فقه الخلافة د. السنهوري، ص: 208. السلطات الثلاث، د. سليمان الطماوي ص: 399، ط/ دار الفكر العربي، 1979. لاحظ أيضا فقه الشورى والاستشارة، د. توفيق الشاوي، ص: 445، ط/ دار الوفاء، المنصورة. الإسلام وحقوق

- وما دام الإمامة عقدا من العقود تعقدها الأمة مع الحاكم، فإنه إذا اقتضت الضرورة أو المصلحة الراجحة، يجوز تقييده بما يمكن أن يقيد به سائر العقود من الشروط على ألا تحل هذه الشروط حراما أو تحرم مباحا، مثل أن تشترط فترة محددة للرئاسة، ويعود الأمر بعدها إلى الأمة لتقرر بناء على صلاح أو فساد الحاكم أو حتى نجاحه أو فشله في تحقيق مصالحها، أن تجدد له البيعة أو تعدل عنه إلى آخر أفضل منه (1).

- وأما حكم الخلفاء الراشدين مدى حياتهم، فهو شكل من أشكال تطبيق الشورى لا يقيد غيرهم؛ وذلك لأن الخلفاء الراشدين أنفسهم مع التزامهم بالشورى في اختيار الخليفة، لم يتقيدوا في طريقة الاختيار وشكله بأسلوب معين (2)، ومن ناحية ثانية فإن ذلك يرجع إلى أن فكرة توقيت عصر الخلافة لم تكن مطروحة أساسا في جميع أنظمة الحكم في تلك العصور، وقد كانت الرئاسة مؤبدة آنذاك ما بين إمبراطورية ومملكية وقبلية، أي أن فكرة تأييد فترة الخلافة الإسلامية لا علاقة له بنظام الحكم في الإسلام، وإنما يتعلق بالبيئة السياسية والاجتماعية التي عاصرت فترة الخلافة الإسلامية (3).

- ولا يمكن أن نحرم هذا التقييد أو التعددية السياسية عموما بناء على أنها فكرة محدثة ليس لها سلف؛ لأننا ينبغي أن نفرق بين الثوابت والمتغيرات في هذا الباب، فالثوابت هي التي لا يجوز الاجتهاد فيها مثل سيادة الشريعة والشورى والحسبة وغيرها من القواعد الكلية، أما المتغيرات فهي الأساليب العملية التي يمكن أن تنفذ بها الثوابت السابقة، وهذه الأساليب تركتها الشريعة للناس ينظموها في إطار الشريعة وقواعدها الكلية بما يحقق مصالحهم ويلبي حاجاتهم؛ ولذلك فهي تتغير فيها الفتوى بتغير الزمان والمكان والأحوال، ولا يمكن أن يُعد فعل أهل عصر لها دليل على وجوبها أو يُعد ترك أهل عصر لها دليل على حرمتها (4).

---

الإنسان، د. القطب طبلية، ص: 565، ط/ دار الفكر العربي، الثانية. الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، د. جمال المراكبي، ص: 359-360.

(1) النظريات السياسية، د. الرئيس، ص: 375. أيضا الدولة في ميزان الشريعة، د. ماجد الحلو، ص: 199، ط/ دار المطبوعات الجامعية. التعددية السياسية د. صلاح الصاوي ص 64. الإسلام وحقوق الإنسان، د. القطب طبلية، ص: 312. الحرية أو الطوفان، د. المطيري، ص: 25.

(2) الوسيط في النظم الإسلامية، الإسلام والدولة، د. الطيب محمد القطب طبلية، ص353، الطبعة الأولى، 1402هـ.

(3) النظام الحزبي في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، د. صباح المصري، ص: 181-182، ط/ المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2005م.

(4) التعددية السياسية الدكتور صلاح الصاوي ص 67-68.

### ثالثا: تقييد السلطة ضرورة اجتماعية وفريضة شرعية في عصرنا

تقييد السلطة ورقابتها ومحاسبتها ضرورة وفريضة شرعية عموما، وذلك لأن المصالح المترتبة على توقيت زمن الحاكم تفوق المفاصد المترتبة على ذلك، وإذا وجدت المصلحة فثم شرع الله تعالى؛ وتعريض الحاكم لانتخاب عام بين الحين والحين يواجه الاستبداد ويصرعه بأقل التكاليف والخسائر<sup>(1)</sup>، ويفتح باب التنافس بين المرشحين للخلافة للعمل الجاد؛ لأن مدة خلافته محدودة وأعماله محسوبة، وذلك بخلاف من يتولى الحكم مدى الحياة،<sup>(2)</sup>، وإليك لمحة سريعة توضح بعض الأسباب التي يرجع إليها عدم تقييد السلطات في صدر الإسلام، بينما أصبح تقييد هذه السلطات ضرورة اجتماعية وفريضة شرعية في عصرنا.

#### 1- في تاريخ وأسباب وثمار تغول السلطة المركزية الحاكمة في العصر الحديث

يذكر المستشار البشري<sup>(3)</sup> أن التنظيم الحكومي الديواني الذي شيده محمد علي، والنظام الإداري الدقيق الذي أقيم كسب منه المصريون كثيرا، ولكنهم فقدوا مقابل ذلك شيئا ثميناً، هو تكتلهم في طوائف وهيئات لها كيانتها، هو هذا القدر من الحرية والحكم الذاتي الذي كانوا يتمتعون به في تدبير أمورهم وتنسيق علاقاتهم بالحاكم، والتي بفضلها صمد المصريون لألوان من العسف والإرهاق كانوا يعانون منه. . . فالإصلاح المأخوذ من الغرب الذي لم ينبع من كيان الشعب وتطوره التاريخي أفضى إلى انهيار التعددية بالمعنى التقليدي في المجتمع، وأفاد انطلاق سلطة الحاكم من عقلاها، سواء كان العقلا اجتماعيا كالتوائف والهيئات، أو تشريعيا كأحكام الشريعة الإسلامية. . . فالهيكل الاجتماعي التقليدي كان يعرف عددا من المؤسسات المتجانسة والمتماسكة. . . مثل الأسرة الممتدة أو العشيرة والقبيلة حيثما وجدت، والقرية والحارة وأهل الحي، والنقابات الحرفية والطوائف المهنية وهيئة العلماء بما تشمل من قضاة ومفتين، والجامع كوحدة للتدريس والدعوة، والطرق الصوفية، وأرباب الوظائف في الدواوين ورجال الجيش وغير ذلك. . . ذات وظائف متبادلة وذات علاقات يمكن أن تقوم على توازن ليحد كل منها من طغيان الأخرى. . . ويمكن أن نقارن هنا بين قدرة المصريين على التحرك للمقاومة في أيام الحملة الفرنسية ( 1798-1802 ) وفي عام 1805 عندما ساهموا في تولية محمد علي السلطة، وفي عام 1807 عندما خرجوا يقاومون الغزو البريطاني في معركة رشيد، ونقارن بين الوهن الذي تحركوا به يقاومون الاحتلال الإنجليزي في

(1) موسوعة الحضارة الإسلامية، السياسة في الفكر الإسلامي، د. أحمد شليبي، ص: 65، ط/ مكتبة النهضة المصرية.

(2) النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية، د. يحيى السيد الصباحي، ص: 560، ط/ دار الفكر العربي.

(3) طارق عبد الفتاح سليم البشري: قاض متقاعد ومفكر مصري، شغل منصب النائب الأول السابق لرئيس مجلس الدولة المصري، وكان رئيسا للجمعية العمومية لقسمي الفتوى والتشريع عدة سنوات، تولى جده لأبيه سليم البشري، شيخ السادة المالكية في مصر - شياخة الأزهر. ويكيبيديا الموسوعة الحرة .



عام 1882، إذ استسلم المجتمع برمته مع هزيمة الجيش في معركة التل الكبير، برغم أن المجتمع في هذا التاريخ عرف جيشا مصرياً أكثر تطوراً مما كان جيش المماليك، وعرف مجلساً نيابياً ذات سلطات رقابية على الحاكم، وعرف صحافة متعددة منتشرة في القاهرة والإسكندرية.<sup>(1)</sup>

## 2- بعض الأسباب التي يرجع إليها عدم تقييد السلطات في صدر الإسلام

من المعلوم أن الفترة الوحيدة التي يمكن أن يقال أنه طبق فيها الإسلام تطبيقاً صحيحاً كاملاً - على الرغم من أنني أعتقد أن الله منَّ على أمة الإسلام بكثير من الخلفاء من أهل الصلاح والعدل والورع وإقامة شرع الله تعالى<sup>(2)</sup>، ولكن مع شيء من الدخن - أقول الفترة التي طبق فيها الإسلام تطبيقاً كاملاً هي حكم الرسول ﷺ والراشدين<sup>(3)</sup>، ومما يدل على ذلك:

قوله ﷺ: " تَكُونُ التُّبُوَّةُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَى مِنْهَاجِ التُّبُوَّةِ، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا عَاصِيًا<sup>(3)</sup>، فَيَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا جَبْرِيَّةً<sup>(4)</sup>، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَى مِنْهَاجِ نُبُوَّةٍ<sup>(5)</sup>" وقوله ﷺ: " الخِلافةُ ثَلَاثُونَ سَنَةً، ثُمَّ يَكُونُ مُلْكًا<sup>(6)</sup>"

وقوله ﷺ: " أول من يبدل سنتي رجل من بني أمية"<sup>(7)</sup>، والمراد بالحديث تغيير نظام اختيار الخليفة وجعله وراثية.<sup>(8)</sup>

وهذه الفترة قصيرة جداً، ولا يمكن أن تستقي منها كل التشريعات المتعلقة بالحكم، وذلك لما يأتي:  
- أن المسلمين كانوا مشغولين بالفتوحات والجهاد وما يتبع ذلك من تشريعات خاصة بالدعوة ونظم القتال، ولم يهتموا كثيراً بالتشريعات السياسية.

<sup>(1)</sup> الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، المستشار طارق البشري، ص: 75-77، ط/ دار الشروق، الأولى، 1418هـ.

<sup>(2)</sup> الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، د. توفيق الشاوي، ص: 176، ط/ الزهراء للإعلام العربي، 1414هـ.

<sup>(3)</sup> الملك العضوض: الشديد الذي فيه عنف وظلم. لسان العرب 7/191.

<sup>(4)</sup> أي ملك تسلطي قهري، لا يرى لأحد عليه حقاً. لسان العرب 4/113.

<sup>(5)</sup> مسند أحمد 4/273، 18430. حسنه الشيخ شعيب الأرنؤوط. وصححه الشيخ الألباني في السلسلة الصحيحة 34/1، ح5، ط/ مكتبة المعارف.

<sup>(6)</sup> مسند أحمد 5/220، ح 21969، وإسناده حسن. سنن الترمذي 4/503، ح 2226، وصححه الشيخ الألباني.

<sup>(7)</sup> مصنف ابن أبي شيبة 8/341. حسنه الشيخ الألباني في صحيح وضعيف الجامع الصغير ح 2582، ط/ المكتب الإسلامي.

<sup>(8)</sup> السلسلة الصحيحة للألباني 4/329، ح 1749، ط/ مكتبة المعارف، الرياض.

- كان الوازع الديني والخلقي هو المسيطر على العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وفي مثل هذه الأحوال لا تكون حاجة إلى وضع تشريعات تقيد سلطات الحاكم وتصرفاته نحو الرعية.

- أنه حتى إذا فرضنا حاكماً في صدر الإسلام يريد أن يستبد في حكمه لما استطاع ذلك؛ لأن الخليفة لم يكن تحت تصرفه جيش نظامي، ولا أجهزة قمع أو شرطة متنوعة، ولا أمن مركزي، بل كان اعتماد الخلفاء على محبة الناس، وعلى تعهدهم بالسمع والطاعة في كل ما فيه مرضاة الله تعالى. (1)

### 3- اختلاف أحوال المجتمع الإسلامي وطبيعة أجهزة الدولة في العصر الحديث اختلافاً

#### جزئياً عما كانت عليه في الصدر الأول

- لم يعد الوازع الديني والخلقي في عصرنا من القوة بحيث يُعتمد عليه في تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم (2)، فطبيعة النفس البشرية وما جُبل فيها من حب التسلط؛ تجعل من تَوَلِّي السلطة واحتكار أدوات القوة والقدرة على استعمال العنف مثل الشرطة والجيش والأمن وأجهزة الاستخبارات. . ، مدعاة إلى الاستبداد، وهذه الطبيعة حقيقة يمكن معارضتها بالوازع الذاتي وخشية الله تعالى، إلا أنه - في عصرنا خلافاً لعصر الراشدين الذين رضي عنهم الله تعالى ومدحهم الرسول ﷺ - لا يعلم استقرار هذه الأمور في القلوب إلا الله تعالى، ولا يمكن ضمان وجودها ابتداءً، أو حتى ضمان استمرارها، فضلاً عن أن باب ارتكاب المخطورات بالتأويل مفتاحه الاستبداد بالرأي والسلطة المطلقة بلا قيود، وهو باب قد دخل منه من ظن فيه الاستقامة وقوة الوازع الديني الذي يفترض فيه أن يمنع من سوء استعمال السلطة باسم الدين. (3)

- توسعت سلطات الحكومات وأصبح في يدها من وسائل القمع والضغط والتحكم في الأرزاق ما يلزم معه زيادة القيود على السلطات الحاكمة تأميناً لحقوق الرعية (4)، فلا جدال أن أجهزة الدولة في العصر الحديث تضخمت وتشعبت إلى مختلف أنشطة الحياة، فعلى سبيل المثال تتحكم أجهزة الدولة في الإنتاج والاقتصاد، وتستطيع أن ترفع أو تخفض من مستوى حياة الأفراد المعيشية بشتى الطرق، وتتخذ في سبيل ذلك شتى الحجج والذرائع المختلفة، كما أنها تمتلك الكثير من الأدوات التي يمكن أن تستعملها لتشكيل العقول وصياغتها وخذاعها مثل أجهزة الإعلام المختلفة والتعليم. . ، فترك السلطة بلا قيود، وما يترتب

---

(1) الحرية السياسية في الإسلام للفنجري ص: 251-253. نُظمت الشرطة تنظيمًا بسيطًا في عهد علي بن أبي طالب ﷺ وأُطلق على رئيسها "صاحب الشرطة"، وكان ذلك لردع الخوارج ورد اعتداءاتهم. تطبيق الشريعة الإسلامية في الدول العربية، د. صوفي أبو طالب، ص: 246.

(2) الحرية السياسية في الإسلام للفنجري ص: 253.

(3) الحسبة على الحاكم ووسائلها في الشريعة الإسلامية، للشيخ حامد العلي، ص 11-12.

(4) الحرية السياسية في الإسلام للفنجري ص: 253.

عليه من سوء استعمالها يؤدي إلى كوارث شاملة ماحقة قد تصل إلى تقويض أركان المجتمع وزواله، أو حدوث تغير جذري في تاريخه، وكم من أمم زالت وصارت تاريخاً بسبب ترك السلطة بلا قيود<sup>(1)</sup>.

#### 4- التعددية السياسية تعد من المقاصد الضرورية في عصرنا.

التعددية السياسية وحق الإنسان في الترشح للمناصب السياسية والإدارية، وحقه في الانتخاب والمعارضة من الضروريات بمعنى أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة؛ وذلك لأنها هي الوسيلة المثلى لتولية الأفضل الذي يحسن تدبير الأمور، والذي يعمل على حماية دين الناس ونفوسهم وعقولهم وأمواهم وأعراضهم، إذ أنه من المفترض في الحاكم أن يكون الأفضل والأعلم والأورع، كما كان أبو بكر وعمر وعثمان وعلى رضي الله عنهم جميعاً أفضل الصحابة على الإطلاق، وبالتالي كانوا هم الأحق بالقيام بواجب الخلافة عن رسول الله ﷺ.

وغياب هذه الحقوق تؤدي إلى تولية من لا يخشى الله تعالى، مما يؤدي إلى فوات مصالح الناس الضرورية فضلاً عن الحاجة، فالإنسان الذي يسعى لحكم الناس مع علمه بعدم استحقاقه هذا المنصب، لن يؤدي لهم حقوقهم، وسيستعمل كل وسيلة تمكنه من السيطرة على العباد والبلاد، وإذا كانت مقاصد الشارع - تعالى - تنحصر في حفظ خمسة أمور: الدين، النفس، العقل، النسل، المال، فإنه سيعمل على صرف الناس عن دينهم بشتى الوسائل ليتمكن من السيطرة عليهم، ولن يرى بأساً في انتشار الزنا والخمر والعري والجنس، أو في سجن الناس بدون وجه حق أو في قتلهم، طالما أدى ذلك إلى بقائه في الحكم، فتكون النتيجة الفساد والتهاجر وفوات الحياة الآمنة في الدنيا، وفوات النجاة في الآخرة، فضلاً عن شيوع الفساد في شتى مجالات الحياة الاقتصادية والاجتماعية والعلمية والسياسية، وانتشار الفقر والمرض والجهل، وعدم استطاعة أغلب الناس القيام بواجباتهم الأساسية تجاه من يعولون، مما يترتب عليه أن يتزاحم الناس على ما يُلقى إليهم من الفئات وحطام الدنيا الفانية، وأنى لمن كان هذا حاله أن يتذكر آخرته أو أن يعمل لها إلا من رحم الله تعالى، ويصبح القابض على دينه كالقابض على الجمر من النار.<sup>(2)</sup>

ونخلص مما سبق أن تقييد السلطة ورقابتها ومحاسبتها ضرورة وفريضة شرعية، ومن هذا المنطلق لا يوجد حرج في اقتباس بعض الوسائل والآلات التي تستخدمها بعض النظم الحديثة لتقييد السلطة ورقابتها وتداولها وضمان عدم انحراف الدولة عن مقصودها الأساسي وهو إدارة وتنظيم أحوال الرعية بحيث تتحقق مصالحهم

(1) الحسبة على الحاكم ووسائلها في الشريعة الإسلامية، للشيخ حامد العلي، ص 11-12.

(2) في هذا الاتجاه: التعبير عن الإرادة السياسية في النظام الإسلامي، الانتخابات، أحمد أولاد سعيد، ص 16.

بحسب نظام الشريعة الإسلامية المطهرة،<sup>(1)</sup> ومن أهم هذه الوسائل نظام التعددية الحزبية القائم على أساس الشريعة الإسلامية لتحقيق الرقابة والمحاسبة للحكام، وتنفيذ تداول السلطة بالطرق السلمية.<sup>(2)</sup>

## الفرع الثاني: شرعية وجود المعارضة في نظام الحكم الإسلامي

### مفهوم المعارضة

المعارضة لغة: المقابلة على سبيل الممانعة<sup>(3)</sup>، أو إقامة الشيء في مقابلة ما يناقضه<sup>(4)</sup>، والإعراض عن الشيء: الصد عنه.<sup>(5)</sup>

### المعارضة في الاصطلاح الإسلامي:

يرى البعض أن المعارضة في الإسلام: "عمل فردي يكشف صاحبه عن الحق الذي فيه صالح الإسلام وجموع المسلمين."<sup>(6)</sup>

بينما يرى البعض أن المعارضة في عصرنا هذا هي ما تُسمى في الإسلام بالرأي أو بالنصيحة، وبهذا المفهوم فالمعارضة - عند حدوث الأخطاء - تعتبر فريضة على كل مسلم، كما أن سماع الرأي المعارض واجب وفريضة على كل حاكم مسلم.<sup>(7)</sup>

ويرى البعض أن المعارضة هي عدم الموافقة على قرار سبق اتخاذه، أو مناهضة اتجاه لاتخاذ قرار معين.<sup>(8)</sup>

والذي أراه أن المعارضة لا تقتصر على العناصر السابقة، ولكن ينبغي أن يضاف لها عنصر آخر مهم - وهو الذي يميز المعارضة عن النصح والإرشاد أو مجرد الاعتراض على قرار ما - وهو أن المعارضة لها الحق في الحلول محل السلطة، وبناء على ذلك فإن المعارضة لها معنيان:

<sup>(1)</sup> في هذا المعنى الحسبة على الحاكم ووسائلها في الشريعة الإسلامية، للشيخ حامد العلي، ص 14-15.

<sup>(2)</sup> في نفس الاتجاه: الاستفتاء الشعبي، د. ماجد الحلوة، ص 150-151. أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، د. صالح سميع ص 320-321.

<sup>(3)</sup> التعريفات للخرجاني ص: 281، ط/ دار الكتاب العربي، بيروت، الأولى.

<sup>(4)</sup> التوقيف على مهمات التعاريف، المناوي ص: 664.

<sup>(5)</sup> لسان العرب 165/7. الصحاح للجوهري 4/ 221.

<sup>(6)</sup> الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي السياسي والاقتصادي والاجتماعي، د. صبحي عبده سعيد، ص: 136.

<sup>(7)</sup> الحرية السياسية في الإسلام، الفنجرى، ص: 256-257.

<sup>(8)</sup> موسوعة النظم والحضارة الإسلامية، السياسة في الفكر الإسلامي د. أحمد شليبي، 90/3.

أحدهما عضوي أو شكلي: ويراد به الهيئات التي تراقب الحكومة وتنتقدها وتستعد للحلول محلها، والثاني مادي أو موضوعي: ويراد به النشاط المتمثل في رقابة الحكومة وانتقادها والاستعداد للحلول محلها. ولا يوجد ما يمنع من أن تنتفي المعارضة المادية من جانب المعارضة، فقد يحدث أن تتفق آراء أو سياسيات المعارضة مع الحكومة، ومن ناحية أخرى فإنه يمكن أن تصدر المعارضة المادية أو نشاط المعارضة أو المخالفة في الرأي من داخل الحكومة نفسها.<sup>(1)</sup>

### أولاً: الفرق بين الشورى والمعارضة

الشورى توجب التشاور الحر وتبادل الرأي قبل إصدار القرار، سواء كان فردياً أو جماعياً، وهي نوعان: الأول شورى القرار الجماعي الملزم للكافة<sup>(2)</sup>، وهو يتعلق بحق الجماعة في اتخاذ القرارات المتعلقة بشؤونها العامة؛ حتى لا تفرض عليها تلك القرارات من جهة أجنبية أو من أقلية تستولي على السلطة بالقوة، ويقصد بها حماية استقلال الجماعة، وحققها في تقرير مصيرها، وسلطانها في التصرف في شؤونها بنفسها أو بواسطة من تختارهم لذلك، وحققها في تقييد سلطة حكامها بما تراه لازماً لمنع استبدادهم وتجاوزاتهم التي تهدد حقوق الأفراد وحررياتهم.<sup>(3)</sup>

والنوع الثاني: هو شورى الرأي غير الملزم وهو يشمل الاستشارة والنصيحة والفتوى في الفقه، والاستشارة قد تكون واجبة في حالات معينة<sup>(4)</sup>، ولا يترتب على مخالفة الرأي التي تسفر عنه الاستشارة في هذه الحالة بطلان القرار، ومعنى ذلك أن الوجوب هنا يكون دينياً فقط، وهذا الواجب الديني يتميز عن

---

(1) الدولة في ميزان الشريعة، د. ماجد الحلو، ص: 271-272. ويقول المستشار طارق البشري: المعارضة بمعناها العام تتضمن كل أنواع النشاط السياسي ضد نظام الدولة أو سياسة الحكومة. دراسات في الديمقراطية المصرية، ص: 107، ط/ دار الشروق، الأولى، 1407هـ.

(2) الشورى أعلى مراتب الديمقراطية الدكتور الشاوي ص 80.

(3) الشورى أعلى مراتب الديمقراطية الدكتور الشاوي ص 82.

(4) هناك شورى واجبة ابتداء وكذلك ملزمة انتهاء، وهي الشورى المتعلقة ببناء السلطة وشرعيتها وتداولها، والمتعلقة بالأمر العظيم المرتبطة بشؤون الأمة العامة التي تتعدى اختصاصات الحاكم لخطورتها وتأثيرها على مجمل الأمة، وهناك الاستشارة أو الشورى الواجبة ابتداء ولكنها ليست ملزمة انتهاء، وهي الأمور التي تدخل في صلاحيات الحاكم كتحديد رجال الدولة وعزلهم؛ حيث أن بيعة الأمة له تقضي له بحق التصرف في هذه الأمور، وأما الاستشارة أو الشورى غير الواجبة ابتداء وليست ملزمة انتهاء، ولكنها مستحبة، فهي التي تتعلق فقط بالأمور الشخصية التي يتحمل الفرد مسؤوليتها ونتيجتها. لاحظ: السنة السياسية في بناء السلطة وأدائها، د. محمد بن المختار الشنقيطي، ص: 29-30، ط/ مركز الناقد الثقافي، دمشق.

الواجب القانوني أو الدستوري، الذي يعني ضرورة استصدار قرار من الجماعة بالشورى في شأن من شؤونها التي لا يملك فرد أو جماعة أخرى سواها التصرف فيها دون تفويض حر منها، كما يعني كذلك ضرورة الالتزام بقرارها والخضوع له. (1)

الشورى تعني - بوجه عام - حق الشعب في انتخاب حكامه، وحقه في محاسبتهم بالأجهزة النيابية والإعلامية، وحقه في عزلهم إذا أساءوا، وتعني حرية الرأي السياسي وحرية الصحافة بضوابطها الشرعية، وتعني حرية تشكيل الجماعات التي تهدف إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتعني حرية المعارضة واحترام الحاكم لها. (2)، وإليك الأساس الشرعي للمعارضة من القرآن الكريم ومن السنة النبوية ومن عهد الراشدين.

## ثانيا: الأساس الشرعي للمعارضة

### 1- الأساس الشرعي للمعارضة من القرآن الكريم

حرية المعارضة نتيجة طبيعية لحرية الرأي، وحرية الرأي نتيجة طبيعية للقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأدلة حرية المعارضة هي نفسها أدلة حرية الرأي هي نفسها أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والواقع أن كثيرا من المبادئ والأركان التي بُني عليها الإسلام توجب العمل على تقويم الأمر إذا انحرف عن الجادة، فعلى سبيل المثال.

#### - مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

أكثر المسلمين يتصورون أن التكليف الرباني لهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقتصر على النصح المتكرر في إطار السلوك الفردي للناس، ولا علاقة له بالشأن السياسي أو بتصحيح مسار أو ردع أي حاكم تسول له نفسه ظلم الناس أو هضم حقوقهم، ولا ريب أن هذا التصور خطأ.

قال تعالى: { وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ

الْمُقْلِحُونَ } [ آل عمران: 104 ]

وقال تعالى: { وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ } [ التوبة: 71 ]، فمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أهم المبادئ التي تؤكد حق الأمة في مراقبة الحاكم وفي محاسبته.

(1) الشورى أعلى مراتب الديمقراطية ص 81.

(2) الحرية السياسية في الإسلام، د. أحمد شوقي الفنجري، ص: 217.

- مبدأ الشورى، وعلاقته القوية بالتعددية السياسية واختلاف وجهات النظر واختلاف أسلوب

### معالجة الأمور

قال تعالى: { وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ } [ الشورى: 38]

- مبدأ الحق في التعبير وحرية الرأي والاحتجاج على الظلم

قال تعالى: { لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا } [ النساء: 148]، فرخص الله للمظلوم الجهر بالقول السيئ ليشفي غضبه، حتى لا يثوب إلى السيف أو إلى البطش باليد. . . وأن يقول للظالم: ظلمتني، أو أنت ظالم وأن يقول للناس: إنه ظالم. ومن ذلك الدعاء على الظالم جهرا لأن الدعاء عليه إعلان بظلمه وإحالة على عدل الله تعالى. (1)

### 2- الأساس الشرعي للمعارضة من السنة النبوية

عن طارق بن شهاب رضي الله عنه قال: " سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم وَقَدْ وَضَعَ رِجْلَهُ فِي الْعَرَزِ أَيُّ الْجِهَادِ أَفْضَلُ قَالَ صلى الله عليه وسلم: كَلِمَةٌ حَقٌّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ (2)".

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال صلى الله عليه وسلم: " مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُعَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ " (3).

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَ صلى الله عليه وسلم: " سَتَكُونُ أَمْرَاءُ فَتَعْرِفُونَ وَتُنْكِرُونَ فَمَنْ عَرَفَ بَرِيءٌ وَمَنْ أَنْكَرَ سَلِمَ وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ، قَالُوا: أَفَلَا نُفَاتِلُهُمْ قَالَ: " لَا مَا صَلَّوْا " (4).

وعن أبي بكر الصديق رضي الله عنه قال صلى الله عليه وسلم: " إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا الظَّالِمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَيْهِ يَدِيهِ أَوْ شَكَّ أَنْ يَعْمَهُمُ اللَّهُ بِعِقَابِهِ " (5)

بين الرسول صلى الله عليه وسلم أن أعظم الجهاد قول الحق عند السلطان الظالم، وقول الحق معارضة للباطل الذي عند السلطان الظالم، وأوجب الرسول صلى الله عليه وسلم على المسلمين معارضة المنكر والوقوف في وجهه، كل حسب

(1) انظر التحرير والتنوير لابن عاشور 6/6.

(2) مسند أحمد 4/315، 18850، وحكم شعيب الأرناؤوط على إسناده بالصحة. سنن النسائي 7/161، ح

4209، وحكم عليه الشيخ الألباني بالصحة أيضا

(3) صحيح مسلم 1/50، ح 186.

(4) صحيح مسلم 6/23، ح 4906.

(5) مسند أحمد 1/7، ح 30، وقال الشيخ الأرناؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين. سنن أبي داود 4/214، ح

4338، وصححه الشيخ الألباني. سنن الترمذي، 4/467، ح 2168. صحيح ابن حبان، 1/539، ح 304. سنن

البيهقي الكبرى، 10/91، ح 19976

موقعه واستطاعته، وتوعد من سار في ركاب المنكر ورضي به ولم يعارضه، وأن الناس إذا خافوا من الظالم ولم يعارضوه، عاقبهم الله تعالى، وكان في ذلك هلاك الأمة.

ثالثاً: هل وجدت معارضة على عهد الرسول ﷺ وعهد الخلفاء الراشدين؟

والإجابة على السؤال السابق تتضح في النقاط التالية:

#### – المعارضة في عهد الرسول ﷺ

يرى بعض أهل العلم أنه وجدت معارضة على عهد الرسول ﷺ<sup>(1)</sup>، وأن كان بالطبع لا يُتصور وجودها ولا تجوز إلا في الأمور الدنيوية فقط، وهي الأمور التي قام بها رسول الله ﷺ بصفته البشرية، وأما الأمور الدينية والأحكام السماوية التي أوحى الخالق ﷻ بها للرسول ﷺ فلا يُتصور ولا يجوز فيها المعارضة، وما على المؤمنين إلا أن يطيعوا فيها الرسول ﷺ ويسلموا تسليمًا.<sup>(2)</sup>

ويضربون بعض الأمثلة التي يرون أنها تدل على وجود المعارضة في عهد الرسول ﷺ، فعلى سبيل المثال عندما عارض الحباب بن المنذر رسول الله ﷺ بخصوص اختيار مكان موقعة بدر، ولكن بعد أن سأله ﷺ أهذا منزل أنزلك الله تعالى ليس لنا أن نتقدمه أو نتأخره، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟<sup>(3)</sup>، وكذلك عندما رفض سعد بن معاذ في غزوة الأحزاب اتفاق الرسول ﷺ مع أهل الطائف أن يرجعوا عن مهاجمة المدينة، ولهم ثلث الثمار، وعندما عارض عمر الرسول ﷺ في قبوله الفداء لأسرى بدر، وطلب منه أن يقتلهم، وقد أعطى الرسول ﷺ الفرصة للمعارضة واستمع إليها، وأحياناً كان يرتضيها، وأحياناً كان يرفضها إذا كان الرفض أجدى وأنفع للمسلمين.<sup>(4)</sup>

والذي أراه أن المعارضة تتمثل في نقد وتوجيه ومحاسبة السلطة الحاكمة، والحلول محلها إذا أساءت أو انحرفت، وهو ما لا يمكن تصوره في عهد الرسول ﷺ، ومن هذا المنطلق فإننا أرى أن الأمثلة السابقة ينبغي أن توضع تحت باب مشاورة الرسول ﷺ لأصحابه، أو باب حرية الرأي والتعبير، وليست تحت باب معارضة الصحابة للرسول ﷺ.

(1) النظام الحزبي في ضوء الشريعة الإسلامية، د. صباح مصطفى المصري، ص 104 ط/ المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2005م. موسوعة النظم والحضارة الإسلامية، السياسة في الفكر الإسلامي د. أحمد شلبي، 90/3، وما بعدها. الحرية أو الطوفان، د. حاكم المطيري، ص: 47-48. الإسلام وحقوق الإنسان ضرورات لا حقوق، د. محمد عمارة، ص: 100 وما بعدها، ط/ عالم المعرفة.

(2) النظام الحزبي في ضوء الشريعة الإسلامية، د. صباح مصطفى المصري، ص 104.

(3) دلائل النبوة للبيهقي 35/3، ط/ دار الكتب العلمية – دار الريان للتراث، الأولى، 1988.

(4) موسوعة النظم والحضارة الإسلامية، السياسة في الفكر الإسلامي د. أحمد شلبي 3 / 91-94. النظام الحزبي في ضوء الشريعة الإسلامية، د. صباح مصطفى المصري، ص 104-105.



ويرجع السبب في اختياري السابق إلى أن وضع الأمثلة السابقة تحت باب المعارضة، يجعل من المستحيل أن نفسر أو نفهم المعارضة بمعناها السابق الشامل، ولكن يجعلها تقتصر على بعض معانيها وهي الرأي والنصح والإرشاد.

### - المعارضة في عهد الخلفاء الراشدين

عند استقراء سيرة الخلفاء الراشدين، فإننا نجد في أقولهم وأعمالهم أمثلة واضحة على حق الأمة في نقد ورقابة حكامها، وفي معارضتهم إذا زاغوا عن الحق، وذلك على الرغم من أن الرسول ﷺ قد مدح خلفاءه الراشدين وأمرنا بمتابعتهم والاقتراء بهم<sup>(1)</sup>، ولكنهم - والله أعلم - أرادوا أن يعلموا أمتهم أن الحاكم يطاع فقط بطاعته لله ﷻ وبطاعته للرسول ﷺ، وأن المعصوم هو الرسول ﷺ فقط.

**فمن أقوالهم الشهيرة** ما روي من خطبة أبي بكر الصديق ﷺ: " يا أيها الناس أي قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن ضعفت فقوموني وإن أحسنت فأعينوني . أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم"<sup>(2)</sup>،

وهذه كلمة واضحة جدا في وجوب معارضة الحاكم إذا أساء أو عصى الله تعالى أو عصى رسوله ﷺ. وكذلك قام الفاروق ﷺ يخطب فقال: " أيها الناس من رأى منكم في اعوجاجاً فليقومه، فقام له رجل وقال: والله لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا، فقال عمر: الحمد لله الذي جعل في هذه الأمة من يقوم اعوجاج عمر بسيفه"<sup>(3)</sup>

**وأما من ناحية الممارسة**، فقد وجدت بعض المعارضة في عهد الراشدين، ولم يتعرض أحد مطلقاً لأذى بسبب معارضته، فلم يبائع سعد بن عبادة أبا بكر ولا عمر رضي الله عن الجميع<sup>(4)</sup>، واعترض بعض الصحابة على ترشيح أبي بكر لعمر بن الخطاب في البداية<sup>(5)</sup>، ومن المعلوم أن بعض الصحابة اختلفوا مع علي ﷺ في ضرورة الأخذ بدم عثمان وعدم تأجيل ذلك، ولم يبائعوه.<sup>(6)</sup>

(1) قال ﷺ: " عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمُهَدِيِّينَ، وَعَصُوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ " مسند أحمد 126/4، ح17184، وقال الشيخ الأرنؤوط حديث صحيح ورجاله ثقات. سنن أبي داود، 200/4، ح 4607، وقال الشيخ الألباني: صحيح. سنن ابن ماجه، 15/1، ح 42. سنن الترمذي، 44/5، ح 2676 صحيح ابن حبان، 178/1، ح5،

(2) سبق تخريجه ص: 119.

(3) أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، علي محمد الصلابي ص142، ط/ موقع المؤلف على الانترنت، <http://slaaby.com>.

(4) تاريخ الأمم والرسول والملوك للطبري 244/2، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى.

(5) تاريخ الطبري 352/2.

(6) تاريخ الطبري 704/2.

والواقع أن المعارضة كانت فردية في عهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، لا تسعى إلا إلى الحق الذي فيه صالح الإسلام وجموع المسلمين، ومنها من سعى إلى السلطة لتحقيق صالح الإسلام والمسلمين من وجهة نظره، ولكنها اتخذت منحاً مختلفاً في نهاية عهد عثمان رضي الله عنه، إذ ظهرت جماعات منظمة معارضة لسياسة عثمان رضي الله عنه، وكانت هذه المعارضة في بدايتها سلمية وقد اتفق عثمان رضي الله عنه معها على بعض الإصلاحات السياسية التي تتعلق باستعمال ذوي القوة والأمانة في الوظائف العامة في الدولة، وأن يرد عثمان بعض الأمراء الذي عزلهم ممن يريدونهم الناس ويعزل من لا يريدونهم، وأن يعود قادة المعارضة الذين قام أمراء الأقاليم بنفيهم إلى بلادهم.

فعن محمد بن سيرين<sup>(1)</sup>: " أن عثمان بعث إليهم علياً ورجلاً آخر فقال علي: تعطون كتاب الله وتعتبون من كل ما سخطتم. فأقبل معه ناس من وجوههم فاصطلحوا على خمس: أن المنفي يقلب، والمحروم يعطى، ويوفر الفيء، ويعدل في القسم، ويستعمل ذو الأمانة والقوة، وأن يرد ابن عامر على البصرة، وأبو موسى الأشعري على الكوفة، وكتبوا ذلك في كتاب. " <sup>(2)</sup>

وبلغ الأمر بخليفة المسلمين أنه رضي الله عنه أثنى على الوفد المصري من المعارضة، وكان يرد عليهم ويقنعهم بسلامة موقفه وسياسته، ولكنهم كذلك كما يروي أبو أسيد الأنصاري: ". . . أخذوه بأشياء لم يكن عنده منها مخرج، قال: فعرفها فقال: أستغفر الله وأتوب إليه. . . فقال لهم: ما تريدون، قالوا: نريد ألا يأخذ أهل المدينة عطاءً، فإنما هذا المال لمن قاتل عليه ولهؤلاء الشيوخ من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: فرضوا بذلك وأقبلوا معه إلى المدينة راضين، قال: فقام فخطب فقال: إني ما رأيت والله وفداً في الأرض هم خير لحوباتي<sup>(3)</sup> من هذا الوفد من أهل مصر. . " <sup>(4)</sup>

ويتضح بذلك أن السلطة السياسية متمثلة في خليفة المسلمين عثمان رضي الله عنه قد تقبلت المعارضة السياسية السلمية، وأن تلك المعارضة قد اعترضت على السلطة وتجاوزت معها واشترطت عليها بعض

<sup>(1)</sup> محمد بن سيرين الإمام، شيخ الإسلام، أبو بكر الأنصاري، البصري، ( 33-110 هـ ) مولى أنس بن مالك، خادم رسول الله صلى الله عليه وسلم. إمام وقته في علوم الدين بالبصرة. سير أعلام النبلاء للذهبي، 4/606، ط/ مؤسسة الرسالة، بيروت. وفيات الأعيان 4/182، ط/ دار صادر بيروت.

<sup>(2)</sup> تاريخ خليفة بن خياط ص: 169، ط/ دار القلم، مؤسسة الرسالة، دمشق، الثانية. وذكر د. حاكم المطيري أن إسناده صحيح، انظر الحرية أو الطوفان هامش ص: 42.

<sup>(3)</sup> الحوبة: ما يأثم به إن ضيعه. النهاية في غريب الأثر، ص: 455. لسان العرب 1/ 338.

<sup>(4)</sup> تاريخ الأمم والرسول والملوك، الطبري، 2/655. مصنف ابن أبي شيبة 8/687-688.

الشروط، وذلك كله في إطار الكتاب والسنة النبوية الشريفة، ومما يدل على ذلك قول عثمان بن عفان رضي الله عنه لهم : " إِنْ وَجَدْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ تَضَعُوا رِجْلِي فِي الْقَيْدِ فَضَعُوهَا. " (1)

وعندما تولى على بن أبي طالب رضي الله عنه الخلافة فرق بين المعارضة الفوضوية التي قتلت عثمان رضي الله عنه فتراها منهم، ولعنهم على رؤوس الأشهاد (2)، وبين المعارضة السلمية التي عارضت بعض سياسات عثمان رضي الله عنه وسألته بعض الإصلاحات السياسية، فعندما اقتضت الظروف قام رضي الله عنه بتولية بعضهم بعض الأمصار (3)، أو عين بعضهم قادة لجيوشه. (4)

وكذلك لم يُنكر على أحد من الصحابة الذين اعتزلوا القتال بناء على أنه الإمام الواجب الطاعة، ويجب نصرته، ولم يتعرض للخوارج في بداية الأمر عندما عارضوه معارضة فكرية، وتأولوا القرآن على غير وجهه، وناظرهم أملا في رجوعهم إلى الحق.

وأما إذا انخرقت المعارضة وأخطأت الطريق مثل المعارضة المنحرفة التي قتلت عثمان وعلي رضي الله عنهما، فهذه معارضة ليست من الإسلام في شيء. (5)

وإذا وُجد في تاريخنا الإسلامي أصل المعارضة الهادفة التي تعتقد أنها على صواب، وأن الخير وصالح المسلمين في إتباع رأيها، فإن الفكر الحديث طور موضوع المعارضة وربطها بالأحزاب، ووضع لها أساليب ونظم رشيدة، فلا مانع من أن نقتبس من الفكر الحديث هذه الأساليب أو النظم، حيث أن أصلها وأساسها مقتبس من تراثنا وتاريخنا. (6)

---

(1) مسند أحمد 72 / 1، ح 524، وصححه الشيخ شعيب الأرنؤوط. أيضا تاريخ دمشق لابن عساكر 39/358. الطبقات الكبرى لابن سعد، 70/3، ط/ دار صادر، بيروت، 1968م.

(2) روى الحاكم : عن قيس بن عباد قال : سمعت عليا رضي الله عنه يوم الجمل يقول : " اللهم إني أبرأ إليك من دم عثمان، و لقد طاش عقلي يوم قتل عثمان، و أنكرت نفسي ... " وقال حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وعلق الذهبي في التلخيص أنه على شرط البخاري ومسلم . المستدرک للحاکم 101/3 ، ح 4527. الطبقات الكبرى لابن سعد، 68-69 / 3.

(3) ولى علي رضي الله عنه محمد بن أبي حذيفة على مصر. تاريخ الطبري، 61/3. وولى أيضا الأشتر النخعي على الجزيرة ثم على مصر، ثم ولى محمد بن أبي بكر على مصر. تاريخ الطبري، 126/3. وكانوا من قادة المعارضة على عثمان رضي الله عنه.

(4) كان زياد بن النضر الحارثي أحد قادة جيش علي رضي الله عنه في معركة صفين. تاريخ الطبري، 73/3. وهو كان أحد أمراء أهل الكوفة الذين جاءوا إلى المدينة لمعارضتهم سياسة عثمان رضي الله عنه. تاريخ الطبري 652/2.

(5) موسوعة النظم والحضارة الإسلامية، د. أحمد شليبي ص 98. الحرية أو الطوفان ص: 52.

(6) موسوعة النظم والحضارة الإسلامية، د. أحمد شليبي ص 100

## رابعاً: الفرق بين المعارضة في الفكر الغربي والمعارضة انطلاقاً من الشريعة الإسلامية

تختلف المعارضة انطلاقاً من الشريعة الإسلامية عن المعارضة في الفكر الغربي اختلافاً جذرياً في كثير من الأمور ومنها:

### المعارضة في المسائل القطعية والمجمع عليها

كل أمر مطروح يُسمح بمخالفته بلا أي ضوابط في المعارضة في الفكر الغربي، وأما المعارضة انطلاقاً من الشريعة الإسلامية فليس كل أمر مطروح يُسمح بمخالفته، ولا مجال للاجتهاد في الأمور التي دل عليها دليل قطعي الثبوت قطعي الدلالة، أو الأمور التي أجمعت عليها الأمة.

فالمعارضة في الإسلام، معارضة في إطار كليات الشريعة والمبادئ الرئيسية، فهي ليست معارضة المبدأ أي ليست معارضة للحاكم في الأصول أو المقومات الأساسية للحكم، مما يعني تواضع المجتمع على أرضية مشتركة، تكون هي الهادية لما وراءها من تفصيلات، وهو شرط أساسي لاستقرار أي نظام سياسي.<sup>(1)</sup>

### المعارضة الشخصية أو الدائمة

تهدف المعارضة في الفكر الغربي غالباً إلى إظهار خطأ سياسة الحكومة، وذلك لإضعافها أو إسقاطها، بينما المعارضة في الشريعة فهي تهدف إلى إبداء الرأي الخالص لوجه الله دون هوى ودون قصد الهدم، وتهدف إلى تصحيح الخطأ، وطرح البديل، وتكاتف الأيدي من أجل الصالح العام، وترتكز على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتهدف أساساً إلى التأكد من التزام الحاكم بالشرع، وحراسة الدين، ومنع الظلم والفساد وحفظ الحقوق.<sup>(2)</sup>

ولهذا فإن الإسلام يرفض فكرة المعارضة لمجرد المعارضة؛ لأن الأصل في نظام الإسلام هو الطاعة ما أقام الحاكم شرع الله تعالى.

قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ } [النساء: 59].  
وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قَالَ: " السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ. " <sup>(3)</sup>.

والمعارضة للمعارضة تقوم كلها على مرتكزات تخالف الشرع؛ ففيها إصرار على الخطأ المؤدي إلى الخيانة والفسق وتبليس الحق بالباطل، وقد نهى الله ﷻ عن الخيانة، قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ } [الأنفال: 27]، ونهى عن تبليس الحق بالباطل فقال

<sup>(1)</sup> في هذا المعنى أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، د. حسن سميع، ص 325-326.

<sup>(2)</sup> في هذا المعنى: العدالة الاجتماعية في ضوء الفكر الإسلامي المعاصر، د. محمد أحمد عبد الغني ص 562-568.

<sup>(3)</sup> صحيح البخاري 2612/6، ح 6725. صحيح مسلم 15/6، ح 4869.

عَنْكَ: وَلَا تَلِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ { [ البقرة: 42 ] ونهى ﷺ عن قول الزور بقوله: { وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ } [ الحج: 22 ]<sup>(1)</sup>.

والواقع أن رفض البعض لمفهوم أو مبدأ المعارضة عموماً بناءً على أن المعارضة لا تزيد عن كونها وظيفة لبعض الناس يعارضون دائماً لذات المعارضة في كل قرار أو أي عمل، ولو كانوا مقتنعين بفائدته، افتراض خاطئ، وفيه الكثير من سوء الظن بالآخرين، وإذا كانت بعض الدول غير المسلمة تُعطي المعارضين الثقة والاحترام، وتفترض فيهم العمل للصالح العام، فكيف بدولة الإسلام التي تقوم أساساً على الوازع الديني والخلقي، فإنها أحق بتقديم حسن الظن بمن يُبدي رأياً مخالفاً، وعلى كل حال، فإن النية وحدها هي التي تميز بين من يعارض للمعارضة، ومن يعارض إرضاءً لله وعملاً للصالح العام، وهي لا يطلع عليها إلا الله تعالى، والشريعة - شأنها شأن أي قانون وضعي - بعد أن تعمل على تربية الناس تربية إيمانية وخلقية، لا تملك إلا أن تأخذ الناس بظاهرهم، ولا تحكم على ما في قلوبهم.<sup>(2)</sup>

### الفرع الثالث: شرعية الأخذ برأي الأغلبية أو الأكثرية<sup>(3)</sup> في نظام الحكم الإسلامي

هذا المبدأ يُعد من ثوابت الانتخابات في النظم الوضعية، فإنه ينبغي أن يقضي بالأخذ بالرأي المطروح إذا وافقت عليه الأغلبية أو الأكثرية.

أولاً: موقف الإسلام من أن يكون الحكم دائماً تبعاً للأغلبية أو للأكثرية.

الأخذ بالأغلبية أو الأكثرية لا يعني أنها تحكم بما تشاء، أو أنها معصومة من الخطأ، ولكن ينبغي للأخذ بالأكثرية أن تكون أحكامها موافقة للشريعة الإسلامية، فلا عبرة لأي أكثرية تخالف أحكام الشريعة الإسلامية، وهذه هي الأكثرية الضالة التي تحاد الله ﷻ ورسوله ﷺ، وهي التي تواترت النصوص في التحذير منها.

ثانياً: دراسة بعض النصوص من الكتاب والسنة يُتوهم منها كراهية الأخذ بالأكثرية مطلقاً

(1) العدالة الاجتماعية في ضوء الفكر الإسلامي المعاصر، د. محمد أحمد عبد الغني ص 562-568، بتصرف.

(2) في هذا المعنى: الحرية السياسية في الإسلام، د. الفنجري، ص: 257-259.

(3) يفرق البعض بين الأغلبية أو الأكثرية: الأغلبية: أي أكثر من نصف الأصوات التي أُدلي بها. وقد يُؤخذ بالأكثرية حينما يتنافس في الانتخابات أكثر من مرشحين، إذ يحصل المرشح صاحب الأكثرية على أصوات أكثر من أي من المرشحين الآخرين، وليس بالضرورة أغلبية الأصوات.

## 1- دراسة نصوص من القرآن الكريم يُتوهم منها كراهية الأخذ بالأكثرية مطلقا

قال تعالى: { إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ } [ هود: 17 ]، وقال أيضا: { وَالَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ } [ الرعد: 1 ]، وقال ﷺ: { إِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ } [ غافر: 59 ]، كما قال تعالى: { وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ } [ يوسف: 103 ]، وقال تعالى: { وَلَقَدْ صَدَقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ } [ سبأ: 20 ] .

ذهب البعض إلى أن الآيات السابقة لا تتعلق بالكافرين فقط، ولكن يمتد بها الحديث من الكافرين إلى المنافقين إلى الناس، إلى أكثر من في الأرض، وهذه الآيات وإن كانت لا تعالج موضوع الشورى أو موضوع الأقلية والأكثرية بشكل مباشر، ولكنها تقرر قانونا ربانيا أن الحق في الحياة الدنيا لا يتحدد بالعدد ولا تقره كثرة أو قلة، ولكنه يتحدد بالقواعد والمبادئ والمنهاج الرباني<sup>(1)</sup>،

ويناقش أصحاب الرأي السابق، أن الحق لا يتحدد بالعدد، بأنه صحيح في ما نُص عليه، ولكن الأمر يختلف في الأمور الاجتهادية التي لا يوجد فيها نص قطعي.

وكذلك فإن الأكثرية التي ذمها الله ﷻ هي الأكثرية التي رفضت الإيمان بالله تعالى وبكتابه وبرسوله ﷺ، وإليك بعض ما ذكره المفسرون:

أكثر الناس، قيل هم كفار مكة<sup>(2)</sup>، وقيل: اليهود والنصارى، والأولى أنهم أكثر الناس مطلقا، حيث إن أكثر الناس لغفلتهم وقصور نظرهم واستحواذ الشيطان عليهم لا يؤمنون بالقرآن، إما جهلا وإعراضا عنه وعدم اهتمام به، وإما عنادا وظلما<sup>(3)</sup>، على الرغم من أن ما جاء فيه هو الذي يعطيهم خير الدنيا والآخرة

وقال ﷺ في نفس معنى الآيات السابقة: { وَإِنْ تُطِغْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ } [ الأنعام: 116 ]

(1) الشورى لا الديمقراطية، د. عدنان على رضا النحوي، ص 101-103، ط/ دار الصحوه، القاهرة، 1405هـ. وعلى الرغم من ذلك فقد أقر بلزوم الأخذ برأي الأكثرية في اختيار الخليفة وفي غيرها، نفس المصدر ص: 117 وما بعدها.

(2) لاحظ هذا القول في: تفسير الطبري 76/13. التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم محمد بن أحمد، ابن جزري الكلبي الغرناطي، 128/2، دار الكتاب العربي، لبنان، الرابعة.

(3) روح المعاني للألوسي 86/13. الكشف عن حقائق التنزيل، الرمخشري، 479/2، دار إحياء التراث العربي. تفسير السعدي 412/1. الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق ص 69، ط/ دار القلم، الكويت، 1418هـ.

وهذه الآية كذلك تدل على أن أكثر الناس قد عرضوا عن دين الله تعالى، وليس لها علاقة بموضوع الشورى أو بکراهية الأخذ بالأكثرية في الأمور الاجتهادية.

فالآية تؤكد أن أكثر الناس انحرفوا في أديانهم وأعمالهم، فأديانهم فاسدة وأعمالهم تبع لأهوائهم، وغايتهم أنهم يتبعون الظن، الذي لا يغني من الحق شيئا. ، فإنه لا يستدل على الحق بكثرة أهله، ولا تدل القلة دائما أنها على الباطل، بل الواجب أن يستدل على الحق والباطل بالطرق الموصلة إليه <sup>(1)</sup>، ويؤكد ذلك أن تلك الآية جاءت بعد ذكر عناد المشركين، وعداوتهم للرسول ﷺ وولايتهم للشياطين، ورضاهم بما توسوس لهم شياطين الجن والإنس، واقترافهم السيئات طاعة لأولياءهم؛ وذلك لثهون على الرسول ﷺ والمسلمين ما يرونه من كثرة المشركين وعزتهم، ومن قلة المسلمين وضعفهم، ولتحذرهم من الثقة بقولهم، وترشدهم إلى مخالفتهم في سائر أحوالهم، وعدم الإصغاء إلى رأيهم، لأنهم يضلون عن سبيل الله. " <sup>(2)</sup>

## 2- نصوص من السنة يُتوهم منها كراهية الأخذ بالأكثرية مطلقا

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: " تَجِدُونَ النَّاسَ مَعَادِنَ <sup>(3)</sup> فَحِيَارُهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ حِيَارُهُمْ فِي الْإِسْلَامِ إِذَا فُقُّهُوا وَتَجِدُونَ مِنْ خَيْرِ النَّاسِ فِي هَذَا الْأَمْرِ أَكْرَهُهُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ يَقَعَ فِيهِ وَتَجِدُونَ مِنْ شَرِّ رِ النَّاسِ ذَا الْوَجْهَيْنِ الَّذِي يَأْتِي هَوْلًا بِوَجْهِ وَهَوْلًا بِوَجْهِ " <sup>(4)</sup>

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: " النَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الْفِضَّةِ وَالذَّهَبِ حِيَارُهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ حِيَارُهُمْ فِي الْإِسْلَامِ إِذَا فُقُّهُوا وَالْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ وَمَا تَنَافَرَ مِنْهَا ائْتَلَفَ. " <sup>(5)</sup>

وجه الدلالة

الحديثان السابقان وإن كانا لا يعالجان موضوع الشورى مباشرة، ولكنهما يصوران لنا مواضع الوسع والطاقة وأن الحق لا يقرر بالكثرة الغالبة. <sup>(6)</sup>

<sup>(1)</sup> تفسير السعدي 270/1.

<sup>(2)</sup> تفسير ابن عاشور، التحرير والتنوير، 22/8-23.

<sup>(3)</sup> تجدون الناس معادن: أي أصولا مختلفة، والمعدن هو الشيء المستقر في الأرض، فتارة يكون نفيسا، وتارة يكون خسيسا، ووجه التشبيه أن المعدن إذا استخرج ظهر ما اختفى منه، ولا تتغير صفته، فكذلك صفة الشرف لا تتغير في ذاتها، بل من كان شريفا في الجاهلية فهو بالنسبة إلى أهل الجاهلية رأس فإن أسلم استمر شرفه. انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر، 6/ 529.

<sup>(4)</sup> صحيح البخاري، 3/1288، ح 3304. صحيح مسلم 7/181، ح 6615، واللفظ له.

<sup>(5)</sup> صحيح مسلم 8/41، ح 6877.

<sup>(6)</sup> الشورى لا الديمقراطية، ص: 113.

وعن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال رسول الله ﷺ: " إِنَّمَا النَّاسُ كَالْإِبِلِ الْمِائَةِ لَا تَكَادُ يَجِدُ فِيهَا رَاحِلَةً<sup>(1)</sup> ".<sup>(2)</sup>

ووجه الدلالة التي يستدل بها من يرى كراهية الأخذ بالأكثرية مطلقا: أن هذا حديث يصور لنا طبائع الناس وقدراتهم، ويؤكد أن الحق لا يقر بالعدد: أكثرية أو أقلية، بل يقرر بالعقيدة والدين والمنهاج المتكامل الحق<sup>(3)</sup>.

### مناقشة الاستدلال بالأحاديث السابقة

هذه الأحاديث ليست في محل النزاع، وإنما يريد الرسول ﷺ أن يبين - كما في الحديثين الأولين - أنه من كان شريفا قبل الإسلام، لم يزد الإسلام إلا شرفا، وإذا كانت الأصول شريفة كانت الفروع غالبا كذلك، ولكن الفضيلة أساسا في الإسلام بالتقوى وبخصال الشريعة، ومن اتفق له ذلك مع شرف النسب، كملت فضيلته وبانت مرتبته<sup>(4)</sup>.

وأما الحديث الثالث فيبين الرسول ﷺ أن الزهد في القليل من الناس، والكامل منهم في الزهد في الدنيا والرغبة في الآخرة قليل<sup>(5)</sup>، أو أن القليل من الناس هو الرجل الكريم، الجواد؛ الذي يتحمل كل الناس وأثقالهم بما يتكلفه من القيام بحقوقهم، والغرامات عنهم، وكشف كربهم<sup>(6)</sup>، وهذا المرضي من الناس المنتجب، في عزة وجوده كالنجبية التي يعز وجودها في كثير من الإبل<sup>(7)</sup>، وهذا المرضي من الناس، أو الذي يتصف بالتقوى، هو من نسعى في البحث عنه لانتخابه ليقودنا في طريق الحق والإصلاح.

<sup>(1)</sup> يقع اسم الراحلة على الجملة النجيب، وعلى الناقة النجبية المختارة، والهاء للمبالغة كما يقال رجل داهية وراوية، ويقال جمل رحيل أي قوي على السير وجمل ذو رحلة أي قوة، وقيل سميت راحلة لأنها ترحل أي تستعمل في الرحيل والسير. تفسير غريب ما في صحيح البخاري ومسلم، الدكتورة: زبيدة محمد سعيد عبد العزيز ص: 70، ط/ مكتبة السنة القاهرة. والراحلة: هي التي يختارها الرجل لمركبه، ورحله على الإجابة، وتمام الخلق وحسن المنظر، فإذا كانت في جماعة الإبل عرفت.

إكمال المعلم شرح صحيح مسلم للقاضي عياض 7 / 591.

<sup>(2)</sup> صحيح البخاري 2383/5، ح 6133. صحيح مسلم 192/7، ح 6663.

<sup>(3)</sup> الشورى لا الديمقراطية، ص: 112.

<sup>(4)</sup> شرح النووي على مسلم 16 / 79. إكمال المعلم شرح صحيح مسلم للقاضي عياض، 7 / 563.

<sup>(5)</sup> إكمال المعلم شرح صحيح مسلم للقاضي عياض 7 / 591.

<sup>(6)</sup> المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم للقرطبي 9 / 284.

<sup>(7)</sup> التيسير بشرح الجامع الصغير للمناوي 1 / 359.



وخلاصة القول في مناقشة الاستدلال بالنصوص التي لا تجعل الكثرة وحدها دليلاً على الحق: أن العمل بالأغلبية محدود بما ليس فيه دليل شرعي يلزم القلة والكثرة جميعاً، وإذا انعدم هذا الدليل، وكان الناس في حق الشورى سواسية، فلا يمكن أن يكون هناك فضل للقلة على الكثرة.<sup>(1)</sup>

**ثالثاً: الأدلة على جواز العمل بمبدأ الأغلبية أو الأكثرية في المسائل الاجتهادية التي لا يوجد فيها نص قطعي**

**أولاً: الأخذ برأي الأغلبية في القرآن الكريم**

قال تعالى: { وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ } [ الشورى: 38 ]

الواقع أن هناك علاقة قوية بين مبدأ الشورى ومبدأ الأغلبية، فالشورى لا تعني اتفاق الكل على رأي واحد، ولكنها تعني التشاور حتى نصل إلى أفضل الآراء التي تقرها وتقتنع بها الأكثرية<sup>(2)</sup>، التي تتحقق فيها الشروط المطلوبة في المنتخبين أو المصوّتين مثل العدالة وغيرها، وليس من المناسب لا عقلاً ولا شرعاً أن يكون رأي الأقلية هو الفاصل.

قال تعالى: { فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ } [ آل عمران: 159 ]

وجه الدلالة من الآية:

الأمر في الآية - على الراجح - للوجوب، ووجوب الشورى يتضمن الالتزام برأي الأكثرية من أهل الشورى؛ لأنه المتمم للواجب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب<sup>(3)</sup>، فضلاً عن أنها أمر من الله تعالى لرسوله ﷺ بدوام المشاورة والمواظبة عليها، على الرغم أن من المشاورة في الواقعة التي نزلت فيها الآية، وهي غزوة أحد، كان رأي الأكثرية مخالفاً لرأي الرسول ﷺ، ولم يترتب عليه النصر؛ وذلك توجيهها للأمة بعد الرسول ﷺ بإقامة هذا الركن العظيم وهو المشاورة، وأن الجمهور أبعد عن الخطأ من الفرد في الأكثر، والخطر على الأمة في تفويض أمرها إلى الرجل الواحد أشد وأكبر.<sup>(4)</sup>

**ثانياً: الأخذ برأي الأغلبية في السنة النبوية الشريفة**

تؤكد كثير من الأحاديث والأحداث النبوية موافقة الرسول ﷺ على الأخذ بمبدأ الأغلبية، وإليك بعض هذه الأحاديث والوقائع:

(1) في هذا الاتجاه: في الفقه السياسي الإسلامي، فريد عبد الخالق، ص: 98-99، ط/ دار الشروق.

(2) النظام الحزبي في ضوء أحكام الشريعة، د. صباح المصري، ص: 193.

(3) انظر نظام الحكم في الإسلام، د. عبد الحميد الأنصاري، ص: 59، ط/ دار قطر بن الفجأة، 1985م.

(4) تفسير المنار 4/ 163.

عن أبي أمامة رضي الله عنه قال: قال صلى الله عليه وسلم: " . . وَتَخْتَلِفُ هَذِهِ الْأُمَّةُ عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً اثْنَتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ فَقُلْنَا أَنْعَتْهُمْ لَنَا قَالَ السَّوَادُ الْأَعْظَمُ. " (1)

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال صلى الله عليه وسلم: " إن أمتي لا تجتمع على ضلالة. فإذا رأيتم اختلافًا فعليكم بالسواد الأعظم. " (2)

وجه الدلالة من الحديثين:

أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بلزوم السواد الأعظم عند الاختلاف، وهم جماعة الناس ومعظمهم الذين يجتمعون على سلوك المنهج المستقيم. ، فإن اتفاهم أقرب إلى الإجماع، والحديث يدل على أنه ينبغي العمل بقول الجمهور (3) أي بلزوم متابعة جماهير المسلمين وأكثرهم فهو الحق الواجب (4)

عن أبي ذر رضي الله عنه قال: قال صلى الله عليه وسلم: " اثْنَانِ خَيْرٌ مِنْ وَاحِدٍ وَثَلَاثٌ خَيْرٌ مِنْ اثْنَيْنِ وَأَرْبَعَةٌ خَيْرٌ مِنْ ثَلَاثَةٍ فَعَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَنْ يَجْمَعَ أُمَّتِي إِلَّا عَلَى هُدًى. " (5)

وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: قال صلى الله عليه وسلم: " . . فَمَنْ أَرَادَ مِنْكُمْ بِحَبْحَةِ الْجَنَّةِ فَلْيَلْزِمِ الْجَمَاعَةَ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْوَاحِدِ وَهُوَ مِنَ الْاِثْنَيْنِ أَبْعَدُ. " (6)

وجه الدلالة من الحديثين السابقين:

مقتضى الأمر بلزوم الجماعة: أنه يلزم المكلف متابعة ما أجمع عليه المجتهدون (7)، فإن لم يكن إجماعاً فإن الاثنين أكثرية بالنسبة إلى الواحد، والثلاثة أكثرية بالنسبة إلى الاثنين وهكذا، وقدرة الأكثرية على رد وساوس الشيطان أكبر من قدرة الأقلية. (8)

قول الرسول صلى الله عليه وسلم أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا لَوْ اجْتَمَعْتُمَا فِي مَشُورَةٍ مَا خَالَفْتُمَا. " (1)

(1) المعجم الكبير للطبراني 8/ 273، ح 8051. وصححه الهيثمي في مجمع الزوائد 6/ 234، ط/ دار الريان للتراث.

(2) سنن ابن ماجه 2/ 1303، ح 3950، قال الشيخ الألباني: ضعيف جدا دون الجملة الأولى.

(3) حاشية السندي على ابن ماجه 7/ 320، ح 3940.

(4) التيسير بشرح الجامع الصغير، للمناوي، 1/ 313، ط/ مكتبة الإمام الشافعي، الرياض.

(5) مسند أحمد 5/ 145، ح 21331. وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده ضعيف جدا.

(6) مسند أحمد 1/ 18، ح 114، وقال الشيخ الأرنؤوط: إسناده صحيح. سنن النسائي 5/ 387، ح 9219. صحيح

ابن حبان 10/ 436، ح 4576. المستدرک 1/ 197، ح 387. صحيح الإسناد: الأحاديث المختارة لأبي عبد الله الحنبلي المقدسي 1/ 192، ط/ مكتبة النهضة الحديثة.

(7) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني 13/ 316

(8) في هذا الاتجاه التعبير عن الإرادة السياسية، أحمد أولاد سعيد، ص: 302. أيضا التيسير بشرح الجامع الصغير للمناوي، 1/ 388.

ويستدل البعض بالحديث السابق على أن الصوتين أغلبية تجاه الصوت الواحد، ولو كان هذا الصوت هو صوت رسول الله ﷺ<sup>(2)</sup>، وذلك بالطبع في الأمور الاجتهادية.

رابعا: الوقائع والأحداث التي أيدت الأخذ بمبدأ الأغلبية أو الأكثرية في الأمور الاجتهادية في السيرة وفي عهد الخلفاء الراشدين

خروج الرسول ﷺ من المدينة لملاقاة المشركين في أحد نزولا على رأي الأكثرية

جمعت قريش للمسلمين بعد هزيمتها في بدر، ونزلوا قريبا من جبل أحد، كان رسول الله ﷺ يكره الخروج إليهم، ويرى أن يقاتلهم الرجال في وجوههم، ويرميهم النساء والصبيان بالحجارة من فوقهم، ولكن كثير من الصحابة ممن لم يشهدوا بدرا، ومن أكرمهم الله بالشهادة يوم أحد أرادوا الخروج لملاقاة الكفار، فنزل الرسول ﷺ على رأي الأكثرية، ودعا بدرعه فلبسها، وخرج لملاقاة المشركين في أحد، بالرغم من مخالفة ذلك لرأيه الخاص.<sup>(3)</sup>

الأغلبية هي التي قررت خلافة جميع الخلفاء الراشدين:

فأبو بكر ﷺ صار إماما بمبايعة جمهور الصحابة<sup>(4)</sup>، ولم يبائع سعد بن عباد<sup>(5)</sup>، وما ضر ذلك شيئا في خلافة أبي بكر ﷺ.

واعترض بعض الصحابة على ترشيح أبي بكر لعمر بن الخطاب في البداية<sup>(6)</sup>، ثم اتفقت كلمة الجميع على استحقات عمر بن الخطاب لخلافة المسلمين.

ويُعد ترشيح عمر بن الخطاب لستة من الصحابة ليختار المسلمون منهم خليفة<sup>(7)</sup>، دليلا على اقتناع الصحابة بمشروعية الأخذ بالأغلبية؛ لأن تعدد المرشحين يحتم الأخذ بالأغلبية<sup>(8)</sup>.

(1) مسند أحمد 227/4، ح 18023. وضعفه الشيخ شعيب الأرنؤوط. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: رجاله ثقات إلا أن ابن غنم لم يسمع من النبي ﷺ 53/9.

(2) الدولة في الإسلام، أ. خالد محمد خالد، ص: 52، ط/ دار ثابت، الأولى، 1401هـ.

(3) سيرة ابن اسحاق (المبتدأ والمبعث والمغازي)، 303/3، ط/ معهد الدراسات والأبحاث. المغازي للواقدي 196/1. السيرة النبوية لابن هشام 9/4. تاريخ الطبري 60/2. أيضا الإسلام وأوضاعنا السياسية، المستشار عبد القادر عودة، ص: 217. الحرية أو الطوفان، د. حاكم المطيري، ص: 28.

(4) منهاج السنة النبوية لابن تيمية، 530/1.

(5) تاريخ الطبري 244/2.

(6) تاريخ الطبري 352/2.

(7) البداية والنهاية لابن كثير 144/7.

(8) في هذا الاتجاه: الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق ص 69.

ومن المعلوم أن بعض الصحابة اختلفوا مع علي عليه السلام في ضرورة الأخذ بدم عثمان، ولم يبايعوه<sup>(1)</sup>، ولكن بايعه أغلب المسلمون.

### خامسا: الأخذ برأي الأغلبية في أقوال الفقهاء السابقين

مبدأ الترجيح بالأغلبية مبدأ معروف في الفقه الإسلامي، بحثه أهل الأصول في باب الإجماع، وبحثه غيرهم في باب السياسة الشرعية، وكذلك غالبا ما يبين علماء الفقه في كل مسألة يتناولونها رأي الجمهور، ولا معنى للجمهور إلا الأغلبية، وهذا المبدأ يحث عليه الإسلام عموما في تأكيده على الجماعة في مختلف أحكامه وتكاليفه، ويؤكد العقل عندما يقرر بأن احتمال خطأ الجماعة أقل من خطأ الفرد، فالأكثرية دليل الحق وشاهده عند انعدام المعيار الموضوعي<sup>(2)</sup>.

#### 1- قياس حجية الأخذ برأي الأغلبية على حجية اتفاق أكثر المجتهدين

- ذهب بعض الأصوليين إلى انعقاد الإجماع بموافقة الأكثر مع مخالفة الأقل<sup>(3)</sup>، وهذا وإن كان مذهبا مرجوحا إلا أنه يبين مدى اعتبار رأي الأكثرية، وأن مخالفة القلة لا يُعتد بها.

(1) تاريخ الطبري 704/2.

(2) انظر النظريات السياسية الإسلامية للريس، ص: 250 أيضا ص: 368. نظام الحكم في الإسلام للأنصاري ص70.

(3) كشف الأسرار للبزدي 363/3 وما بعدها. ونقل الشوكاني عن الغزالي قوله: والمذهب انعقاد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل. إرشاد الفحول للشوكاني 1/234. بينما يقول الغزالي في المستصفي: " والمعتمد عندنا أن العصمة إنما تثبت للأمة بكليتها وليس هذا إجماع الجميع بل هو مختلف فيه. . . " ص: 146، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت. وممن ذهب إلى هذا الرأي أيضا: محمد بن جرير وأبو الحسين بن أبي عمر والخياط المعتزلي وأبو بكر الرازي وكذا أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين. انظر الأحكام للآمدي 1/294. الإبهاج للسبكي 2/387. " نقل الآمدي حجة أصحاب هذا الرأي: " بما ورد من النصوص الدالة على عصمة الأمة من الخطأ، ولفظ الأمة يصح إطلاقه على أهل العصر، وإن شذ منهم الواحد والاثنتان، كما يقال بنو تميم يحمون الجار ويكرمون الضيف، والمراد به الأكثر، فكان إجماعهم حجة لدلالة النصوص عليه، ومنها قوله عليه السلام عليكم بالسواد الأعظم عليكم بالجماعة يد الله مع الجماعة. . . وأما المعقول: أن خبر الواحد بأمر لا يفيد العلم، وخبر الجماعة إذا بلغ عددهم عدد التواتر يفيد العلم، فليكن مثله في باب الاجتهاد والإجماع، الثاني أن الكثرة يحصل بها الترجيح في رواية الخبر فليكن مثله في الاجتهاد، الثالث أنه لو اعتبرت مخالفة الواحد والاثنتين لما انعقد الإجماع أصلا لأنه ما من إجماع إلا ويمكن مخالفة الواحد والاثنتين فيه إما سرا وإما علانية، الرابع أن الإجماع حجة في العصر الذي هم فيه وفيما بعد، وذلك يقتضي أن يكون فيهم مخالف حتى يكون حجة عليه، الخامس أن الصحابة أنكرت على ابن عباس خلافه في ربا الفضل في النقود وتحليل المتعة والعول، ولولا أن اتفاق الأكثر حجة لما أنكروا عليه فإنه ليس للمجتهد الإنكار على المجتهد. . . " الأحكام للآمدي 1/296 - 297. أيضا كشف الأسرار للبزدي 363/3 وما بعدها.

- ومن ناحية أخرى فإن بعض أهل العلم ذهب إلى أن اتفاق أكثر المجتهدين وإن لم يكن إجماعاً فإنه حجة يجب العمل به على أهله؛ لأنه يدل ظاهراً على وجود دليل راجح أو قاطع استندوا إليه؛ ولأنه في غاية البعد أن يكون دليل المخالف راجحاً، والكثيرون لم يطلعوا عليه، أو اطلعوا عليه وخالفوه غلظاً أو عمداً، ولو لم يكن ذلك متعذراً، ولذلك لم يكن قولهم قطعياً<sup>(1)</sup>.

- في حين يرى بعض أهل العلم أن رأي الأكثرين أولى بالقبول وليس بحجة<sup>(2)</sup>. ومثله يقال في اعتماد رأي الأغلبية عند اتخاذ القرار، فهي تستند إلى أدلة قوية في الترجيح، ويعد أن تكون أسباب الأقلية منطقية، وترفضها الأكثرية بدون سبب.

## 2- انعقاد الإمامة باختيار أغلبية أهل الحل والعقد

قال أبو يعلى: " فأما انعقادها باختيار أهل الحل والعقد فلا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد. " (3)

وقال الماوردي: " قالت طائفة لا تنعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل من كل بلد ليكون الرضا به عاماً والتسليم لإمامته إجماعاً. " (4)

وقال الغزالي: " وإذا كانت الإمامة تقوم بالشوكة، وإنما تقوى الشوكة بالمظاهرة والمناصرة والكثرة في الأتباع والأشياء وتناصر أهل الاتفاق والاجتماع، فهذا أقوى مسلك من مسالك الترجيح<sup>(5)</sup>، . . . فإنهم لو اختلفوا في مبدأ الأمر وجب الترجيح بالكثرة. " (6)

وقال الجويني (419-478 هـ)<sup>(7)</sup>: " فالوجه عندي في ذلك أن نعتبر في البيعة حصول مبلغ من الأتباع والأنصار والأشياء يحصل بهم شوكة ظاهرة ومنعة قاهرة. " (8)

(1) أصول الفقه، د/ محمد الحضري، ص: 271. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران ص 281. ورجحه ابن الحاجب فإنه قال لو نذر المخالف مع كثرة المجمعين لم يكن إجماعاً قطعاً قال والظاهر أنه حجة لبعده أن يكون الراجح متمسك المخالف. . " انظر الإجماع للسبكي 388/2

(2) الوجيز في أصول الفقه لزيدان، ص: 180.

(3) الأحكام السلطانية لأبي يعلى ابن الفراء ص: 23، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.

(4) الأحكام السلطانية للماوردي ص: 7.

(5) فضائح الباطنية للغزالي ص: 173-174، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت.

(6) فضائح الباطنية ص: 175

(7) شيخ الشافعية، إمام الحرمين، أبو المعالي، عبد الملك ابن الإمام أبي محمد عبد الله بن يوسف بن حيويه الجويني، أحد أبرز علماء الأشاعرة، وله العديد من المؤلفات النافعة ومنها البرهان في أصول الفقه، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، نهاية المطلب في دراية المذهب. سير أعلام النبلاء 468/18. وفيات الأعيان 168/3.

(8) غياث الأمم في التياث الظلم للجويني ص: 55.

وقال ابن تيمية: " ولو قدر أن عمر وطائفة معه يابعوه (أبا بكر) وامتنع سائر الصحابة عن البيعة لم يصر إماما بذلك، وإنما صار إماما بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة ولهذا لم يضر تخلف سعد بن عبادة لأن ذلك لا يقدر في مقصود الولاية فإن المقصود حصول القدرة والسلطان اللذين بهما تحصل مصالح الإمامة، وذلك قد حصل بموافقة الجمهور على ذلك. . . " (1)

### سادسا: الأخذ برأي الأغلبية في الفكر الإسلامي المعاصر (2)

- الواقع أن العقل البشري ليس معصوما من الزلل، والتاريخ يفيض بأحكام أكثريات بها أخطاء أو أنانية على الرغم من تحذير أقليات حكيمة بعيدة النظر، ولكن قرارات الأكثرية عندنا - معشر المسلمين - من المفترض فيها أنها ستصدر عن أغلبية تتصف بالعدالة والورع، وهذا يُعد ضمانا كافيا (3).

- وإذا صح عقلا أن يأتي رأي الأكثرين خاطئا، ورأي الأقلين صوابا، فهو نادر والنادر شاذ، الشاذ لا حكم له، وهذا بعد الأخذ في الاعتبار الضمانة السابقة وهي شرط العدالة والحكمة التي تتصف بها الأكثرية التي تأخذ القرارات، والتي تُبدي رأيها مجردا لله تعالى. (4)

- وإنما ينبغي أن يحمل القول بأن الكثرة ليست مناط الصواب حيث يوجد الدليل القاطع، وأما إذا تساوت الأدلة أو تعدد الفهم، أو انعدم النص، فإن العقل البشري لم يستطع حتى الآن أن يبتكر وسيلة يصل بها إلى اتفاق حول الشؤون المشتركة لمجتمع خير من مبدأ الأخذ برأي الأغلبية، ولا مناص من ترجيح رأي الأكثرية. (5)

- وسوء تطبيق مبدأ الأغلبية سواء من الحكومات بتزييف الانتخابات، أو من الأحزاب بتقديمها المصالح الحزبية على المصالح العامة، أو غير ذلك لا يخلل بها كقاعدة متفق عليها، فإنها تظل صحيحة في أساسها (6)، " وليس إذا وقع الإخلال بقاعدة سقط حكمها (7)".

### سابعا: ضوابط الأخذ بمبدأ الأغلبية

(1) منهاج السنة النبوية لابن تيمية، 1/ 530.

(2) لاحظ في اتجاه تأييد العمل بالأغلبية: الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، د. توفيق الشاوي، ص: 51. الإسلام وأوضاعنا السياسية، عبد القادر عودة، ص 162. . المجتمع الإنساني في ظل الإسلام ص 157.

(3) في هذا المعنى: منهاج الحكم في الإسلام لمحمد أسد ص: 95-96، ط/ دار العلم للملايين، الأولى، 1957م.

(4) الإسلام وأوضاعنا السياسية، عبد القادر عودة، ص: 215، ط/ كتاب المختار.

(5) نظام الحكم في الإسلام لأنصاري ص: 70. منهاج الإسلام في الحكم، محمد أسد، ص: 97.

(6) في الفقه السياسي الإسلامي، فريد عبد الخالق، ص 102.

(7) الأحكام السلطانية للماوردى، ص 291.

- أن اختيار الشعب أو الأكثرية في الدولة الإسلامية يكون في الأمور الاجتهادية التي تحتمل الخلاف وليس في الأصول والثوابت القطعية؛ لأن اختيار الشعب لا يحيل الباطل حقاً، ولا الحق باطلاً، والشعب ليس هو المقياس الذي يعرف به الحق والباطل، ولكن مرد ذلك إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، ولو كان مدار الأمر على اختيار الشعب في كل المسائل لكان لمسيمة الكذاب كامل الحق في الحكم والولاية وليس لأبي بكر الصديق ﷺ؛ لأن الشعب وقتها أكثره ارتد عن دينه ووقف مع مسيمة الكذاب في قتاله لأبي بكر ﷺ ومن معه من المسلمين. (1)

- أنه ينبغي أن توضع قواعد تضمن - قدر الاستطاعة - أن يكون المنتخبون المصوت لهم، وكذلك المنتخبون أصحاب الأصوات من العدول، وبالتالي ستقل مشاركة أصحاب الأهواء، الملتزمين بالمعارضة أو الملتزمين بالتأييد بحكم موقف الحزب الذي يتبعونه إلى أقل درجة ممكنة. (2)

### الفرع الرابع: مشروعية التعددية من خلال القواعد الفقهية. (3)

يوجد العديد من القواعد الفقهية الشاملة في الشريعة الإسلامية، بإعمالها نستطيع أن نتوصل إلى مشروعية التعددية في الفقه السياسي الإسلامي، ومن بين هذه القواعد:

#### 1- قاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب (4)

#### أولاً: معنى قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب

تبين القاعدة السابقة أنه ما ورد فيه الدليل بإيجابه، وكان ذلك الواجب لا يؤدَّى إلا بعمل من الأعمال حتى يمكن فعله، فإن ذلك العمل المؤدي إلى الواجب يعتبر واجبا ولو لم يرد فيه دليل على وجوبه (5)، بشرط أن يكون مقدورا عليه. (1)

(1) حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليلة، ص 293.

(2) في هذا الاتجاه: مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب، ص 214، ط/ دار الشروق، الأولى، 1403 هـ.

(3) عنوان هذا الفرع في الرسالة الأصلية التي نُوقشت هو " مشروعية التعددية السياسية من خلال القواعد الكلية والأصول الشاملة في الشريعة الإسلامية" واقتصر على الشورى والرقابة على السلطة وحُذفت القواعد الفقهية المشار إليها.

(4) انظر القواعد والفوائد الأصولية، ابن اللحام، ص: 130، ط/ المكتبة العصرية، 1420 هـ. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران ص: 150. الإحكام في أصول الأحكام للأمدى 1/ 152.

(5) أصول الفقه على منهج أهل الحديث، زكريا بن غلام قادر الباكستاني، ص 106، ط/ دار الخراز.

وأما الواجبات التي جعل لها الشارع شروطاً لا تجب إلا بتلك الشروط، فإنه لا يجب على المكلف إيجاد تلك الشروط لذلك الواجب، لأن الله تعالى لم يوجب على العبد إيجاد ذلك الشرط، وإنما أوجب ذلك الواجب متى وجد ذلك الشرط. أصول

**ثانياً: دلالة قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب على مشروعية التعددية السياسية**  
إذا استصحنا القاعدة السابقة لتطبيقها في مجال السياسة الشرعية، فإننا نجد أن الشريعة تأمرنا بجملة من المبادئ الكلية التي لا يمكن تطبيقها تطبيقاً سليماً في عصرنا الحاضر - الذي تعقد وتطور تطوراً كبيراً في شتى مجالات الحياة خلافاً للبساطة التي كانت عليها الأمور في العصور السابقة - إلا بالتعددية السياسية<sup>(2)</sup>، فعلى سبيل المثال:

### أ- الشورى

إذا كانت الجماعة وحدها هي صاحبة القرار في شؤونها المصيرية - سواء صدرت تلك القرارات من الجماعة مباشرة أو من أهل الحل والعقد التي اختارتهم الأمة ليمثلوها - وقرارها يسمى الشورى بالمعنى الملزم؛ لأنه يكون ملزماً لها، ولجميع أفرادها حكماً ومحكومين، سواء صدر بالإجماع أو صدر بالأغلبية، وكذلك من بين الأمور التي يجرى التشاور بشأنها تحديد من يتولى السلطة، وطريقة اختياره ومحاسناته<sup>(3)</sup>، ولا يتم تطبيق مبدأ الشورى كما ينبغي إلا بإتاحة الفرصة لجميع أعضاء الجماعة للمشاركة فيه على أساس من المساواة والحرية الكاملة<sup>(4)</sup>، وفي الواقع فإن التعددية السياسية هي أفضل السبل لتحقيق ذلك في عصر أصبح إدارة الحكم فيه علماً متشعباً الجوانب تتباين أطروحاته، فتقوم الأحزاب السياسية بصياغة الأفكار المختلفة في برامج سياسية متكاملة، ثم تطرحها على الأمة لتقرر مدى فاعلية هذه البرامج ومدى صدق القائمين عليها.

فالشورى والتعددية السياسية وجهان لعملة واحدة، وإذا كانت الشورى ترتبط بالعميقة ارتباطاً وثيقاً، بحيث تجعل الأمة الإسلامية محتفظة بخصائصها، وتمتعة بالتححرر من سلطان الطغاة والمستبدين؛ وذلك لأنها تؤلف طريقاً سياسياً وعملياً يحول بين الناس وبين أن يتخذ بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله تعالى، وتحول بين الحكام وبين أن يستعبدوا الناس ويتحكموا في رقاب الخلق، ويجردوهم من أخص مميزاتهم التي منحهم الله ﷻ من حرية الاختيار وحق التفكير وحق مناقشة الحكام في تصرفاتهم وفي مناهجهم السياسية،

---

الفقه على منهج أهل الحديث، زكريا بن غلام قادر الباكستاني، ص 107، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: فإن العبد إذا كان مستطيعاً للحج وحب عليه الحج، وإذا كان مالكاً لنصاب وحببت عليه الزكاة فالوجوب لا يتم إلا بذلك، فلا يجب عليه تحصيل استطاعته الحج ولا ملك النصاب. مجموع الفتاوى 160/20.

(1) الإحكام للأمدى 1/ 153. المستصفي للغزالي ص: 57.

(2) الإسلام وحقوق الإنسان، د. القطب طيلية، ص 309.

(3) الشورى أعلى مراتب الديمقراطية د. توفيق الشاوي ص 70-71 - بتصرف.

(4) الشورى أعلى مراتب الديمقراطية د. توفيق الشاوي ص 73.



فهي من لوازم الإيمان بالله تعالى<sup>(1)</sup>، فالواقع أنه لا يمكن تطبيق الشورى بالصورة السابقة إلا من خلال التعددية السياسية.

## ب - الرقابة على السلطة أو حسيبة الرعية على الدولة

الرقابة على السلطة حق أصيل للأمة، مبني على أنها صاحبة الحق في السلطة ابتداءً، ولقد أعلن خلفاء الرسول ﷺ هذا المبدأ في بداية حكمهم؛ لكي تعرفه الأمة، ولا تتنازل عنه لأي سبب من الأسباب، وعلى سبيل المثال عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال: ". . أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم. " (2).

فإن تقويم الإمام المنحرف لا يكون إلا بقوة الجماعة، لا بقوة الفرد، والأمر يقتضي قيام جماعات أو قوى ضغط أو أحزاب سياسية، وبدل على هذا المبدأ النصوص الواردة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

فعن حذيفة بن اليمان قال: قال ﷺ: " وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيُوشِكَنَّ اللَّهُ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عِقَابًا مِنْ عِنْدِهِ ثُمَّ لَتَدْعُهُنَّ فَلَا يَسْتَجِيبُ لَكُمْ " (3).

وعن عبد الله بن مسعود قال: قال ﷺ: " وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ، وَلَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَلَتَأْخُذَنَّ عَلَى يَدِ الظَّالِمِ، وَلَتَأْطِرُنَّهُ عَلَى الْحَقِّ أَطْرًا، أَوْ لَيَضْرِبَنَّ اللَّهُ قُلُوبَ بَعْضِكُمْ عَلَى بَعْضٍ، وَيَلْعَنَنَّكُمْ كَمَا لَعَنَهُمْ. " (4).

والتأمل في أحاديث الحسيبة يجد صيغة الخطاب تتوجه إلى المجموع لا إلى الآحاد<sup>(5)</sup>، وكل أمر لا يتم إلا بالاجتماع عليه، فالجماعة له واجبة، كما هو مقرر في القاعدة السابقة " ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب "، فعلى سبيل المثال الجماعة فرض في للقتال؛ لأنه لا قتال ينكأ العدو، وينصر المسلمين إلا باجتماع وأمير، وكذلك إقامة الجمع والجماعات وغيرها من الواجبات، وهكذا الحال في كل منكر لا يمكن إزالته إلا بجماعة، فالجماعة عندئذ تكون واجبة. (6)

(1) الشورى في الإسلام مؤسسة آل البيت / الشيخ عز الدين التميمي، 1184/3.

(2) سبق تحريجه ص: 119.

(3) مسند أحمد 388/5، ح 23349، وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط حسن لغيره. سنن الترمذي 468/4، ح 2169. وحسنه الشيخ الألباني. سنن البيهقي الكبرى، 93/10، ح 19986.

(4) المعجم الكبير للطبراني 146/10، ح 10289. مسند أبي يعلى 8 / 448، ح 5035، وقال حسين سليم أسد: إسناده ضعيف. وضعفه الشيخ الألباني في صحيح وضعيف الجامع الصغير، ح 1822.

(5) التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي، ص 80.

(6) مشروعية الجهاد الجماعي للشيخ عبد الرحمن عبد الخالق ص 3. أيضا يقول الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق عند استدلاله بحديث " إِنَّهُ يُسْتَعْمَلُ عَلَيْكُمْ أَمْرًا فَتَعْرِفُونَ وَتُنْكِرُونَ فَمَنْ كَرِهَ فَقَدْ بَرِيَ وَمَنْ أَنْكَرَ فَقَدْ سَلِمَ وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ

وتلك الجماعات هي الأحزاب السياسية في العصر الحديث، وهي أكثر فاعلية وتأثيراً في باب التغيير وإصلاح الأحوال من المعارضات الفردية المتناثرة، فالنظام الحزبي يشكل حلاً لمشكلة مزمنة وهي كيفية التوفيق بين النهي عن الخروج على الحاكم خوف الفتنة، وبين إمكانية التغيير عن طريق ضمان الانتقال والتداول السلمي للسلطة من الحزب الحاكم إلى الحزب المعارض دون إراقة دم ولا وقوع في الفتنة.

## 2- قاعدة الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف أو دفع أعظم المفسدتين بارتكاب أدناهما

وتحصيل أعلى المصلحتين بتفويت أدناهما (1)

أولاً: معنى القاعدة السابقة

الواجب هو فعل المصالح كلها، واجتناب المفساد كلها، بحيث لا يقر الإنسان على ترك مصلحة ولا فعل مفسدة، لكن هذا عند عدم تعارض المصالح والمفاسد، لكن لو قدرنا تعارض مصلحتين بحيث يؤدي فعلنا لأحدهما تفويت الأخرى، أو تعارض مفسدتين بحيث يؤدي ترك أحدهما إلى فعل الأخرى، ففي هذه الحالة نكون ملزمين بترك إحدى المصلحتين وبالوقوع في إحدى المفسدتين، فأى المصالح نقدم وأي المفساد نجتنب؟ وهذا هو ما تجيب عليه القاعدة السابقة. (2)

ثانياً: دلالة قاعدة "يدفع أعظم المفسدتين بارتكاب أدناهما ويحصل أعلى المصلحتين

بتفويت أدناهما" على مشروعية التعددية السياسية

عند تطبيق القاعدة السابقة في باب السياسة والحكم، نجد أنه يترتب على نظام التعددية بعض الأضرار كتفرقة الأمة أو زيادة الشحناء بين بعض طوائف الأمة، ويترتب على منع التعددية ترك السلطة بلا قيود، واستبداد وفساد لا يعلم منتهاه إلا الله تعالى، واللجوء إلى الطرق الثورية والدموية للتوصل إلى الحكم، والثانية أعظم مفسدة فناعي المفسدة الكبرى، بفعل الصغرى؛ لأن الشريعة جاءت بتقليل المفساد، وكذلك فإنه يترتب على التعددية مصالح مثل الانتقال السلمي للسلطة، وحفظ الدماء والأموال، وتحقيق مراقبة

---

وَتَابِعَ». قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَا نُقَاتِلُهُمْ قَالَ «لَا مَا صَلَّوْا». صحيح مسلم 23/6، ح 4907. أن هذا إقرار ضمني من الرسول ﷺ بمشروعية الجماعة لتغيير منكر الإمام، وكذلك بوجوب الإنكار عليه عند رؤية المنكر الذي هو دون ترك الصلاة، وبوجوب تنحيته إذا ترك الصلاة أو كفر كفوفاً بواحاً لا تأويل له ولا تفسير إلا بالكفر، ولا يكون هذا إلا في إطار جماعة عاملة تستطيع ذلك. أصول العمل الجماعي للشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، ص 17-18.

(1) الأشباه والنظائر، السيوطي، 1/ 87. شرح القواعد الفقهية للشيخ الزرقا، 1/ 199-201، ط/ دار القلم، دمشق، الثانية، 1409 هـ. القواعد الفقهية، علي أحمد الندوي، ص: 276، ط/ دار القلم دمشق، الأولى، 1406 هـ.

(2) تلقيح الأفهام العلية بشرح القواعد الفقهية 10/3. مجموع الفتاوى لابن تيمية، 28 / 129. قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام، 1/ 83، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت.

السلطة ومحاسبتها كما ينبغي، ويزترتب على منع التعددية عدم ذكر عيوب الحاكم وأخطائه على الملأ، وعدم إظهار الخلاف وقلة الفرقة، والأولى أكبر مصلحة، فزاعي المصلحة الكبرى، ونغض الطرف عن الأخرى. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "فالتعارض إما بين حسنتين لا يمكن الجمع بينهما، فتقدم أحسنهما بتفويت المرجوح وإما بين سيئتين لا يمكن الخلو منهما، فيدفع أسوأهما باحتمال أدناهما، وإما بين حسنة وسيئة لا يمكن التفريق بينهما، بل فعل الحسنة مستلزم لوقوع السيئة، وترك السيئة مستلزم لترك الحسنة، فيرجح الأرحح من منفعة الحسنة ومضرة السيئة<sup>(1)</sup>. . ( ومثال الحسنات والسيئات التي لا يمكن التفريق بينهما ) إذا كان المتولي للسلطان العام أو بعض فروعها كالإمارة والولاية والقضاء ونحو ذلك، إذا كان لا يمكنه أداء واجباته وترك محرماته... جازت له الولاية وربما وجبت؛ وذلك لأن الولاية إذا كانت من الواجبات التي يجب تحصيل مصالحها من جهاد العدو وقسم الفيء وإقامة الحدود وأمن السبيل: كان فعلها واجبا، فإذا كان ذلك مستلزما لتولية بعض من لا يستحق وأخذ بعض ما لا يحل وإعطاء بعض من لا ينبغي؛ ولا يمكنه ترك ذلك: صار هذا من باب ما لا يتم الواجب أو المستحب إلا به فيكون واجبا أو مستحبا إذا كانت مفسدته دون مصلحة ذلك الواجب أو المستحب<sup>(2)</sup>. . ومن هذا الباب تولى يوسف الصديق على خزائن الأرض لملك مصر، بل ومسألته أن يجعله على خزائن الأرض، وكان هو وقومه كفارا. . ."<sup>(3)</sup>

### 3- قاعدة العمل بالدليلين أولى من إعمال أحدهما وإلغاء الآخر: (4)

#### أولاً: معنى القاعدة السابقة

إذا كان هناك تعارض بين الأدلة، فإنه ينبغي محاولة الجمع بينهما؛ لأن العمل بالدليلين أولى من إعمال أحدهما وإلغاء الآخر، وكذلك الحال بالنسبة لتعارض المصالح، فالأصل أن يعمل المكلف على تحقيق كل المصالح، ولا ينبغي أن يترك مصلحة بدعوى تقديم غيرها، وذلك ما لم تكن المصلحتان متعارضتين ولا يمكن الجمع بينهما. (5)

#### ثانياً: دلالة القاعدة السابقة على مشروعية التعددية السياسية

(1) مجموع الفتاوى 51/20

(2) مجموع الفتاوى 55/20.

(3) مجموع الفتاوى 56/20.

(4) قواطع الأدلة في الأصول للسمعاني، 1/ 186، ط/ دار الكتب العلمية، الأولى، 1418 هـ. إعلام الموقعين لابن القيم، 2/ 321، ط/ المكتبات الأزهرية القاهرة - ط/ دار الجيل بيروت. المحصل للرازي 3/ 215، ط/ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الأولى، 1400 هـ.

(5) فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد ودوره في الرقي بالدعوة الإسلامية، د. حسين أحمد أبو عجوة، ص 1105.

إذا استصحبنا القاعدة السابقة لتطبيقها في تطبيق التعددية السياسية أو رفضها، فإنه ولا شك يمكننا تحقيق وحدة الأمة وعدم الفرقة إذا حصرنا التعددية السياسية في مجال الأمور الاجتهادية، واتفق الجميع على الأصول والقواعد الكلية، وفي المقابل فإن التعددية السياسية يترتب عليها تحقيق الرقابة والمحاسبة المطلوبة على الحكام، والتمكن من عزلهم إذا خرجوا على القواعد والأصول الكلية الإسلامية، أو إذا فسدوا أو استبدوا، وكذلك تحقيق التداول السلمي للسلطة بدون إراقة الدماء أو الثورات والاضطرابات. ويؤيد ذلك التطبيق الصحيح لكلا الأمرين، فالتطبيق الصحيح للتعددية السياسية في الغرب ترتب عليه استقرار سياسي وتبادل سلمي للسلطة، وأما رفض التعددية فترتب عليها في بلادنا كم هائل من الاستبداد والفساد والثورات والاضطرابات.

### الموقف من التعددية السياسية بناء على ما سبق من استدلالات ومناقشات

الذي أراه أن الخلاف مع طائفة كبيرة ممن ينكرون التعددية السياسية في الدولة الإسلامية يرجع إلى أنهم يناقشون مفهوما للتعددية السياسية غير الذي يقول به المقرون لشرعية التعددية؛ وذلك يحدث عادة نتيجة الاختلاف الناتج من تعدد دلالات الألفاظ نتيجة لتطورها عبر العصور، مما يؤدي إلى افتقاد الأسس والمقاييس المشتركة عن لفظ محدد

وإليك بعض نواحي القصور المنهجية في البحث للرافضين للتعددية السياسية على وجه الإطلاق:

أولاً: أن المنكرين لشرعية النظام الحزبي اتخذوا من عيوب تطبيقه في العصر الحديث ذريعة لموقفهم المنكر لشرعيته<sup>(1)</sup>، غير أن الواجب هو أن نبحت الأدلة الشرعية لا أن نعييه بعيوب خارجه عن مضمونه.

ثانياً: المنكرون لشرعية التعددية السياسية لم يحددوا مفهوم الحزبية السياسية تحديدا مانعا جامعاً قبل النظر في التكييف الشرعي له، مما ترتب عليه الخلط بينه وبين غيره من المفاهيم، مثل الخلط بين مصطلح الحزب ودلالته في التاريخ الإسلامي القديم، ومصطلح الحزب ودلالته بالمفهوم المعاصر، وكذلك الخلط بين مصطلح الفرق الضالة بالمفهوم الإسلامي، ومصطلح الحزب بالمفهوم المعاصر، والخلط بين مفهومي الولاء للأمة الإسلامية، الذي يجب أن يتحلى به كل مسلم، ومفهوم الولاء لشخص الحاكم، والذي لا يفرض على كل مسلم، والرافض له ليس بمذموم في الإسلام، ولذلك فهم يعتبرون أن الولاء لحزب

<sup>(1)</sup> على سبيل المثال ما ذهب إليه المودودي في أكثر من موضع في نظرية الإسلام وهدية. والحق أنه وغيره تأثروا بعيوب تطبيقه في أزمانهم، ويرجع ذلك أساساً إلى أن الأنظمة التي تطبقه لا تهتمدي بعمدي الإسلام، فخرجت تعددية سياسية مشوهة فعلاً.

ما يتعارض مع الولاء للأمة الإسلامية والولاء للإسلام، حيث يدجون بين الولاء للإسلام والولاء للحاكم.  
(1)

ثالثاً: أن المعارضين للتعددية السياسية استشهدوا ببعض الأفعال للصحابة مثل أن تتعقد الإمامة بمجرد عهد الخليفة الذي قبله، كما وقع من أبي بكر لعمر رضي الله عنهما<sup>(2)</sup>، وبوجوب أن يحكم الحاكم مدى حياته كما كان في عهد الخلفاء الراشدين<sup>(3)</sup>، وذلك بدون التمييز بين الفعل السياسي للخلفاء الراشدين بناء على أوضاع تاريخية واجتماعية خاصة، وبين القاعدة الكلية العامة التي تحكم الفعل وتوجهه، مما أدى إلى إعطاء صفة العموم واللزوم لممارسات سياسية أفرزتها أوضاع تاريخية خاصة، بينما ينبغي علينا أن نعمل على استخلاص المبادئ الكلية من أحكام الخلفاء الراشدين للقضايا المختلفة لنسترشد بها في القضايا السياسية المعاصرة، حيث هي وحدها التي ينبغي أن تطبق في كل زمان ومكان.<sup>(4)</sup>

رابعاً: المعارضون للتعددية السياسية لم يأتوا بديل عن الأحزاب السياسية يضمن للمسلمين عدم استبداد الحاكم بالسلطة، ويضمن انتقال السلطة دون إراقة الدماء، وكذلك يضمن للمسلمين ممارسة الحقوق والحريات التي أقرها الإسلام، فما هو الحل مع امتلاك الحاكم لكل أسباب القوة والقدرة، وفي نفس الوقت يعجز عن تحقيق مصالح المسلمين، ويكون سبباً في انتشار الفساد والظلم، وفي سوء توزيع الثروات واستحواذ قلة قليلة على النصيب الأعظم من الثروة، في حين يغرق السواد الأعظم في الفقر والمرض، فما هو الحل في حالة تحايل الحاكم على تطبيق الشريعة وإفراغها من مضمونها، والالتزام فقط ببعض القشور والأمور الشكلية السطحية، مع تمكنه من تسخير الكثير ممن ينتسبون للعلم من تحسين صورته أمام العامة والجهال.

والبديل الوحيد هو الخروج على أئمة الجور، وما يترتب عليه من إراقة الدماء وانتهاك الأعراض، وبالقطع فإن تكاليف التعددية والتبادل السلمي للسلطة أهون كثيراً، والهدف من التعددية هو ضمان عدم استبداد الحاكم وصلاحه وتحقيق الرقابة عليه وإمكانية عزله إذا انحرف عن المنهج الإسلامي، والرأي المعارض للتعددية لم يقدم البديل الذي يحقق هذه الأهداف، وإنما قدموا كلاماً نظرياً مرسلاً يصعب تحقيقه عملياً في مجال الأنظمة السياسية.

(1) النظام الحزبي في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية د. صباح مصطفى المصري ص 58.

(2) لاحظ على سبيل المثال الديمقراطية ونظريات الإصلاح للدكتور سعيد عبد العظيم ص 83

(3) الديمقراطية ونظريات الإصلاح للدكتور سعيد عبد العظيم ص 97.

(4) لاحظ فيما سبق بحث المنهجية العلمية والتنظير السياسي للدكتور لؤي صافي، بحث منشور بمجلة المسلم المعاصر، العدد 78، ص 35، نقلاً عن النظام الحزبي في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية للدكتورة صباح مصطفى المصري، ص 58-60.



### المطلب الثالث: ضوابط التعددية السياسية

تبين مما سبق أن التعددية السياسية ليست مسألة يمكن أن تتصف بالحرمة باعتبارها مسألة دينية، ولكنها مسألة اجتماعية سياسية تتغير بتغير الظروف الاجتماعية والسياسية، وليس ثمة ما يحول دون الأخذ بهذا النظام إذا كانت المصلحة تقتضي ذلك، وفي نفس الوقت فإن إباحة تلك التعددية منوط ببعض الضوابط، منها ضابط ذاتي ينبغي أن يلزم المسلم به نفسه، وضوابط موضوعية عبارة عن قوانين ملزمة للجميع:

#### الفرع الأول: الضابط الذاتي وهو الالتزام بالحق وتشرب مبدأ الولاء والبراء دراسة

##### وتطبيقا

- ينبغي أن يلتزم المسلم الحق مطلقا ولا يصرفه عنه صارف، والارتباط بالحق يوجب على كل مسلم أن يكون عمله في سبيل الله جَلَّالَهُ وابتغاء مرضاته، وأن يجعل كتاب الله جَلَّالَهُ وما صح عن الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وما أجمعت عليه الأمة إمامه وقائده، ولا يجيد عنه لقول قائل، ولو كان هذا القائل إماما متبعا أو هوى أو عرفا أو غير ذلك<sup>(1)</sup>.

وهذا الحق لا بد أن يكون في الأمة من يقوم به كما قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيما رواه عنه ثوبان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: " لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَذَلِكَ " <sup>(2)</sup>، كما كان صحابة رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في سمعهم وطاعتهم لله تعالى ولرسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وفي رضاهم بحكم الله تعالى ولو خالف أهواءهم وما عليه آباؤهم وعشائرتهم <sup>(3)</sup>.

- الملتزم بالحق لا يعقد موالاته ومعاداته على أساس الانتماء إلى الحزب، ولا ينصره في الباطل كما ينصره في الحق، ولا يوالي أو يقرب من كان من حزبه أو من أنصار حزبه ولو كان في دينه أو في أخلاقه أو في سلوكه خلل، ويعادي ويجافي من ليس من حزبه بغض النظر عن حسن دينه وأخلاقه وسلوكه. <sup>(4)</sup>

والملتزم بالحق لا يُقدم قول الحزب أو قول رئيس الحزب على تعاليم الشرع، ولا يطيع الأوامر والتعليمات التي ترد إليه من حزبه طاعة عمياء دون أن يردها إلى الشرع ويعرف حكم الله تعالى فيها، وهو يقبل الحق سواء جاءه من حزبه أو من غير حزبه <sup>(1)</sup>.

(1) أصول العمل الجماعي للشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، ص 5-7.

(2) صحيح مسلم 6/ 52، ح 5059.

(3) أصول العمل الجماعي للشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، ص 5-7.

(4) في هذا المعنى: حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليلة، ص 197.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: " وأما رأس الحزب فإنه رأس الطائفة التي تتحزب أي تصير حزباً، فإن كانوا مجتمعين على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نقصان، فهم مؤمنون، لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، وإن كانوا قد زادوا في ذلك ونقصوا مثل التعصب لمن دخل في حزبهم بالحق والباطل، والإعراض عمن لم يدخل في حزبهم، سواء كان على الحق أو الباطل، فهذا من التفرق الذي ذمه الله تعالى ورسوله، فإن الله ورسوله أمر بالجماعة والائتلاف ونهيا عن التفرقة والاختلاف، وأمر بالتعاون على البر والتقوى، ونهيا عن التعاون على الإثم والعدوان " (2).

وقال أيضاً: " من حالف شخصاً على أن يوالي من والاه، ويُعادي من عاداه كان من جنس التتر المجاهدين في سبيل الشيطان، ومثل هذا ليس من المجاهدين في سبيل الله تعالى، ولا من جند المسلمين، ولا يجوز أن يكون مثل هؤلاء من عسكر المسلمين بل هؤلاء من عسكر الشيطان". (3)

## الفرع الثاني: الضوابط القانونية

أولاً: أن تلتزم الأحزاب بكل ثوابت ومحكمات الشريعة الإسلامية

ثوابت الشريعة - كما سبق (4) - هي التي لا تتغير بتغير الزمان أو المكان، ولا يجوز أن تكون محل اجتهاد. ، وهذا الالتزام هو سبيل تحقيق العبودية لله تعالى؛ ولذلك فإنه لا يجوز - في حالة السعة والتمكين - عرض هذه الثوابت على الشعب ليقرها أو ليرفضها - حتى وإن تأكدنا أن الشعب بفطرته لا يقبل سواها - لأن الالتزام بثوابت الشريعة في هذه الحالة يكون طاعة للشعب ونزولاً على إرادته وليس تحقيقاً لألوهية الله تعالى وربوبيته، أو تحقيقاً لعبودية العباد وتوحيدهم لله تعالى.

وبناء على ما سبق فإنه لا يجوز قيام الأحزاب التي تنادي بإلغاء الهوية الإسلامية للدولة ونبد كتاب الله تعالى والاحتكام إلى شرائع وقوانين تخالف شريعة الله تعالى وتدعو إلى فصل الدين عن الدولة (5)، وعدم جواز قيام هذه الأحزاب هو ألف باء التطبيق العملي لما قرره ونصت عليه كل الدساتير المصرية في العصر الحديث من أن دين الدولة الإسلام، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع.

(1) في هذا المعنى بتصرف حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليمة، ص 200.

(2) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 92/11، ط/ مكتبة دار الوفاء.

(3) مجموع الفتاوى 20/28-21.

(4) راجع مبحث الثابت في الشريعة ص: 216 من هذا البحث.

(5) في هذا الاتجاه: الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، د. جمال المراكبي، ص: 227-228. التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي، ص 100 وما بعدها. ولكنه يعلق على الأحزاب الشيوعية واللاذينية ويقول أنه: " إن أسفرت هذه الأحزاب عن وجهها وصرحت بقيامها على الإلحاد بالله والكفر بشرائعه فلا سبيل لقبولها في الدولة



قال تعالى: { الَّذِينَ إِذْ مَكَنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ } [ الحج: 41].

فالذي يستحق السلطة والتمكين ، ويعده الله تعالى بالنصر والتأييد هم فقط من يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويأمرون بالمعروف ، وهو كل ما أمر الله تعالى به ، وينهون عن المنكر ، وهو كل ما نهى الله تعالى عنه، ولا يُعقل في دين الله تعالى أن يُسمح بالحكم وبالتمكين لمن لا يقيمون الصلاة ولا يؤتون الزكاة ويأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف.

مناقشة الاحتجاج بجواز مثل هذه الأحزاب، وما تدعو إليه من منكرات، وحماية ذلك بالقوانين بناء على وجود بعض الفرق الضالة أو المبتدعة في تاريخ الإسلام.

مناقشة هذه الشبهة تقتضي أن نقسم الجماعات التي ظهرت في تاريخ الإسلام إلى قسمين رئيسيين:

القسم الأول: جماعات تتفق أصولها وقواعدها مع الأصول والقواعد الكلية الإسلامية، وأما القسم الثاني: جماعات و فرق تحزبت على قواعد كلية بدعية تخالف الأصول الإسلامية

القسم الأول: جماعات تتفق أصولها وقواعدها مع الأصول والقواعد الكلية الإسلامية ويمكن أن نفرق بين مرحلتين لهذه الجماعات - بناء على إمكانية حدوث الاختلاف بينها في الأهداف أو في الوسائل لتحقيق هذه الأهداف - إلى مرحلة العهد النبوي، ومرحلة بعد العهد النبوي.

#### أولاً: في العهد النبوي

في العهد النبوي كان الأوس والخزرج يتصرفان كجماعتين، وكان كل جماعة منهما تنافس الأخرى في السبق والجهد والامتنال لأمر الرسول ﷺ، فلما كلف رسول الله ﷺ محمد بن مسلمة وهو من الخزرج أن يقتل كعب بن الأشرف اليهودي، لم يقر للأوس قرار حتى يحققوا منقبة مساوية من أجل ألا يسبقوهم، فطلبوا من الرسول ﷺ مثلها، فأرشدهم إلى قتل سلام ابن أبي الحقيق في خيبر فخرجت جماعة منهم إليه

---

الإسلامية، وإن لجأت إلى النفاق السياسي، وقدمت أطروحات سياسية أو اجتماعية مقبولة في الجملة فلا يبعد القول بقبولها وترك أمر مواجهتها وكشف باطلها إلى الأمة، ولكن الواقع العملي يقول أن مثل هذه الأحزاب لن تغامر بالإعلان عن حقيقة مواقفها العقدية؛ لأن هذا يمثل نوعاً من الانتحار السياسي لها. المحاوراة مساجلة فكرية مع العلمانيين، ص: 144. أيضاً الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية، د. ماجد الحلو، ص 150. أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، د. حسن سميع، ص 327. الأستاذ مصطفى مشهور حيث يقول بحق: " لا أرى محلاً في الواقع الإسلامي لفتح الأبواب أمام المخالفين للإسلام للدعوة لمبادئهم، سواء كان هؤلاء من العلمانيين أو الشيوعيين، وهذا الموقف هو من قبيل الوقاية التي ينبغي التماسها لتأمين المجتمع والدفاع عن قيمه الإسلامية وعافيته الإيمانية. الإسلام والديمقراطية للأستاذ فهمي هويدي، ص: 84

فقتلوه، ولم يسع الرسول ﷺ للقضاء على اجتماعهم وإمامتهم الخاصة، أو ينه عن جماعتهم وولائهم القبلي بناء على أنه لا ولاء إلا للإسلام فقط، وذلك ما دام ولاؤهم الأول للإسلام، وما داموا ملتزمين بكتاب الله ﷻ وسنة رسوله ﷺ (1).

**وكذلك كان المهاجرون والأنصار يتصرفان كجماعتين**، وكذلك كان الرسول يعطي في الغزوات راية لأحد المهاجرين وينضمون تحت لوائه، ويعطي راية أخرى لأحد الأنصار وينضمون تحت لوائه رغبة منه ﷺ من أن يتنافسا في الجهاد والخير.

ولكن لما تداعى رجل من الأنصار بالنصرة من الأنصار فقال: يا للأنصار، وتداعى رجل من المهاجرين للنصرة من المهاجرين فقال: يا للمهاجرين، نهى الرسول عن ذلك، وقال: " مَا بَأَلْ دَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ ... دَعْوَاهَا فَإِنَّهَا مُنْتَنَةٌ " (2)، وهذا النهي لأنه عودة لما كانوا عليه أيام الجاهلية من نصرة من يكون في القبيلة مطلقا (3)، ومن التعاضد بالعصبات والقبائل في أمور الدنيا ومتعلقاتها، وكانت الجاهلية تأخذ حقوقها بالعصبات والقبائل، فجاء الإسلام بإبطال ذلك وفصل القضايا بالأحكام الشرعية، فإذا اعتدى إنسان على آخر حكم القاضي بينهما وألزمه مقتضى عدوانه (4).

**وبالرغم مما سبق فإنني لا أرى أنه في عهد الرسول ﷺ يمكن اعتبار أي من الجماعات السابقة فرقا أو أحزابا؛ لأن الجميع كانوا يدينون بالطاعة المطلقة للرسول ﷺ، يأتمرون بأمره، وينتهون عن نهيهِ ﷺ، ولم يكن بينهم خلاف في السبل والوسائل التي يتبعونها لتحقيق أهدافهم؛ لأن القائد كان هو الرسول ﷺ، وكانوا جميعا يرجعون إليه في كل ما يأخذون وما يدعون.**

### ثانيا: بعد العهد النبوي

ظهر بجلاء تميز كل من المهاجرين والأنصار كجماعتين مما يؤيد أصل فكرة التعددية السياسية والتداول السلمي للسلطة بعد العهد النبوي، عندما اختلفوا حول اختيار خليفة رسول الله ﷺ، وطلب كل منهما أن يكون الخليفة من جماعته، وكان الأوس وعلى رأسهم سعد بن معاذ، والخزرج وعلى رأسهم سعد بن عباد، وعندما قال الحباب بن المنذر: " مِنَّا أَمِيرٌ وَمِنْكُمْ أَمِيرٌ " (5)، وفي إحدى الروايات عن ابن شهاب الزهري: " إن الأنصار قالوا: أولا نختار رجلا من المهاجرين، وإذا مات اخترنا رجلا من الأنصار، فإذا مات اخترنا

(1) في نفس المعنى: أصول العمل الجماعي للشيخ عبد الخالق ص 17-18.

(2) صحيح البخاري 1861/4، ح 4622. صحيح مسلم 19/8، ح 6747.

(3) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر، 546/6.

(4) شرح النووي على مسلم 137/16، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(5) صحيح البخاري 1341/3، ح 3467.

رجلا من المهاجرين كذلك أبدا، فيكون أجدر أن يشفق القرشي إذا زاغ أن ينقض عليه الأنصاري وكذلك الأنصاري. <sup>(1)</sup>

ومن الواضح أن هذا هو مبدأ التعددية السياسية والتداول السلمي للسلطة بين جماعتين كبيرتين، ورقابة كل منهما على الآخر حين توليه السلطة، ولكن رفض المهاجرين هذا الرأي لا يرجع لمخالفته قواعد الإسلام، وإلا لذكروا الأدلة الشرعية التي تنهى عن هذا، ولكن لأن المصلحة كانت تتطلب في هذا الوقت أن يكون الحاكم رجلا من قريش؛ وكانت العرب لن ترضى بغيره حاكما عليها. <sup>(2)</sup>

ثم ظهر بعد ذلك الأمويون والعباسيون والمماليك والأترک.

وفي الفقه الوضعي يعتبرون أن الخاصية المميزة للحزب، دون غيره من الجماعات، إنما هو العمل على تولي زمام السلطة من أجل تنفيذ مبادئ سياسية معينة. <sup>(3)</sup>

وفي الواقع فإنه بعد العهد النبوي، يمكننا أن نعتبر هذه الجماعات أحزابا سياسية بالمفهوم المعاصر، من ناحية أنها مجموعة متألّفة لها توجه معين في الأمور السياسية داخل الإطار الإسلامي، تسعى للوصول للحكم، لوضع منهجها السياسي موضع التنفيذ.

وحتى لو افترضنا عدم وجود أي جماعات على مدار التاريخ الإسلامي - تتفق أصولها وقواعدها مع الأصول والقواعد الكلية الإسلامية - يمكن أن تُعد أحزابا سياسية بمفهومها المعاصر فإن اقتباس نظام التعددية السياسية من غير المسلمين - على الرغم من ذلك - جائز وليس تشبها محرما بهم فلا يُشترط في آليات نظام الحكم الإسلامي أن يكون قد نزل فيها نص أو أن تكون قد طبقت على عهد الرسول ﷺ أو على عهد الراشدين رضي الله عنهم، ولكن يُشترط فيها ألا تخالف النص، وإلا لما كان هناك داع

<sup>(1)</sup> فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر، 7 / 31.

<sup>(2)</sup> الحرية أو الطوفان، د. حاكم المطيري، ص: 56 - 59.

<sup>(3)</sup> الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية، ومبادئها الدستورية، د. عبد الحميد متولي، ص 232. ط/ دار المعارف، 1959. وبناء على ما سبق يرى البعض أنه ليس في المنقول عن المهاجرين والأنصار مما دار في اجتماع السقيفة ما يشير إلى برنامج سياسي خاص بأي من الفريقين، وإنما اقتصر الخلاف بينهما على شخص الرئيس المرشح لخلافة الرسول ﷺ في قيادة الدولة. انظر في النظام السياسي للدولة الإسلامية، د. محمد سليم العوا، ص 76. وقد أيد هذا الرأي أيضا د. فؤاد النادي أثناء مناقشة الرسالة. وأرى أن كل من الجماعتين كان لها برنامج معين بناء على رأيها في استحقاقها قيادة الدولة وترشيحها مرشحا لهذا المنصب، فالأنصار نظروا إلى ظروف المجتمع الداخلية وأهم الأقدار على تولي المنصب نظرا لأنهم أصحاب الأرض الأصليين، وأما المهاجرون فنظروا نظرة واسعة شاملة لكل أرجاء الدولة الإسلامية، وأن العرب لن ترضى بغيرهم قائدا وخليفة عن الرسول ﷺ، وأهم الأجدر والأحق بذلك.

للفقه ولا للاجتهاد والاستنباط والقياس، ولأصبح على المسلمين أن يواجهوا مشاكلهم المعاصرة بنفس نُظم القرن الأول للهجرة. (1)

فالتشبه الممنوع بغير المسلمين هو ما كان تشبها فيما هو من علامات تميزهم الديني، أما الاقتباس منهم فيما عدا ذلك، مما هو من شؤون الحياة المتطورة، فلا حرج فيه، والحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أولى بها، وقد حفر الرسول ﷺ خندقا حول المدينة، ولم تكن مكيدة تعرفها العرب، وإنما هي من أساليب الفرس، واتخذ الرسول ﷺ خاتما يختم به كتبه، عندما قيل له إن الملوك لا يقبلون الكتاب إلا إذا كان محتوما، واقتبس عمر نظام الخراج، ونظام الديوان، واقتبس معاوية نظام البريد. (2)

فالوسائل والعادات ونحوها - ما لم تكن محرمة بعينها - إذا عمت في الناس، يفعلها المسلمون وغيرهم، ولا تدخل في تحريم التشبه بالكفار إذ لا يتحقق فيها هذا المعنى (3).

### القسم الثاني: فرق وجماعات تحزبت على قواعد كلية بدعية (4) تخالف الأصول الإسلامية

وأما الفرق الإسلامية التي تحزبت على قواعد كلية بدعية تخالف الأصول الإسلامية مثل الخوارج والمعتزلة والرافضة والمرجئة والقدرية والجهمية وغيرها، فأرى أنه لا يجوز الاستدلال بها على جواز التعددية السياسية (5)، فهم وإن كانوا من الممكن أن نعتبر بعضهم أيضا أحزابا سياسية؛ سعت إلى الوصول إلى الحكم، إلا أنها فرق مبتدعة خالفت أهل الحق في أصول التوحيد وفي تقدير الخير والشر وفي شروط النبوة والرسالة وفي موالاتة الصحابة، وما جرى مجرى هذه الأبواب، وهذه الفرق كفرت بعضها بعضا، بخلاف أصحاب القسم الأول، فإنهم اختلفوا من غير تكفير، وهذه الفرق واجهها السلف مواجهة حاسمة، وحذروا

(1) في هذا المعنى: الحرية السياسية في الإسلام، د. الفنجري، ص: 250-251.

(2) انظر من فقه الدولة في الإسلام، د. القرضاوي، ص: 155.

(3) الحسبة على الحاكم ووسائلها في الشريعة الإسلامية الشيخ حامد العلي ص 34

(4) البدعة قد تكون كفرية مناقضة لصريح دلالة الشهادتين، وهي المناقضة لصريح الدلالة اللغوية التي تُفهم من الشهادتين، فناقض "لا إله إلا الله" الصريح هو إنكار وجود الخالق، أو جعل غير الله تعالى إلها، أو ادعاء إله مع الله تعالى، وناقض "محمد رسول الله" الصريح هو تكذيبه ﷺ في شيء مما جاء به، أو اعتقاد أنه لا طاعة له ﷺ، أو بغضه ﷺ، فهنا يكفر صاحب البدعة، ولا يُعذر بجهل أو تأول أو شبهة، وقد تكون البدعة كفرية غير مناقضة لصريح دلالة الشهادتين، لكنها تعارض أمرا مقطوعا به في الدين، وهنا يمكن أن يُعذر صاحب البدعة بالجهل أو الخطأ قبل إقامة الحجة عليه إقامة صحيحة، وقد تكون البدعة غير كفرية لا تعارض مقطوعا به في الدين، وهنا لا يكفر صاحبها سواء كان متأولا أو معاندا، ولكنه قد يفسق إذا أقيمت الحجة عليه فتبين إصراره وعناده. لاحظ التعامل مع المبتدع، د. الشريف حاتم بن عارف

العوني، <http://islamtoday.net/nawafeth/artshow-86-8957.htm>.

(5) في نفس الاتجاه الدكتور صلاح الصاوي ص 91، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية

الناس منهم، وتبرؤا منهم، ومن بدعهم، وهجروهم ونهروهم، أداءً لواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتقرباً إلى الله ﷻ بواجب الحب والبغض فيه سبحانه وتعالى.

وبعد التفريق بين الفرق أو الجماعات التي تتفق أصولها وقواعدها مع الأصول والقواعد الإسلامية، والفرق والجماعات التي تحزبت على أصول وقواعد بدعية، فإن القسم الأول فقط هو الذي يجوز أن تستدل به على جواز التعددية السياسية، وأما القسم الثاني فلا يجوز الاستدلال به على مشروعية التعددية السياسية فضلاً عن الاستدلال به على إباحة وجود الأحزاب البدعية، وإليك الأدلة على ذلك، وبيان كيفية التعامل مع أهل البدع:

**ذهب بعض أهل العلم - بناء على رفض سيدنا علي ﷺ مقاتلة الخوارج حتى يسفكوا دماً حراماً أو يقطعوا سبيلاً<sup>(1)</sup> - أنه يجوز لأي طائفة من طوائف البلاد أن تظهر آراءها، وإن كانت آراءها تلك لا توافق آراء الأمة الإسلامية، وأما إذا حاولت نشر أفكارها وحمل الجمهور عليها بالطرق الإرهابية والعمل على قلب نظام الحكم بالقوة، فهنا تؤاخذها الدولة وتجازيها على أعمالها.<sup>(2)</sup>**

**لفهم موقف سيدنا علي ﷺ مع الخوارج ينبغي التنبيه على بعض المسائل المهمة التي تتعلق بمنهج التعامل مع المبتدع المسلم :**

### **1: التفريق بين الدولة وبين الأفراد في منهج تعاملهم مع أصحاب البدعة**

- غض الدولة للطرف عن بعض الآراء الضالة التي لم تخرج عن الإطار العام للإسلام، مما تقتضيه المصلحة أو تفرضه الضرورة في بعض الأحيان، خصوصاً زمن الفتن وانفراط عقد الجماعة، ولكن يكون ذلك مع محاصرة تلك الآراء ومناظرتها، وإثبات فسادها للعامة، وليس السماح لها بالظهور في أجهزة الدولة الرسمية للإعلان عن نفسها، كأنها تُشكل مذهباً مقبولاً من مذاهب الإسلام، وهو عين ما فعله سيدنا علي ﷺ مع الخوارج، حيث حرص ﷺ على إيضاح الحجة، وإظهار الحق للخوارج ولغيرهم ممن قد ينخدع بآرائهم ومظهرهم، ولذلك أرسل من يناظرهم، وناظرهم بنفسه؛ أملاً في رجوعهم إلى الحق.

<sup>(1)</sup> كانت سياسة الخليفة علي ﷺ تجاه الخوارج قبل سفكهم للدم الحرام تتلخص في قوله لهم : " لكم عندنا ثلاثاً: لا نمنعكم صلاة في هذا المسجد، ولا نمنعكم نصيبكم من هذا الفئ ما كانت أيديكم مع أيدينا، ولا نقاتلكم حتى تقاتلونا." مصنف بن أبي شيبة، 562/7، ح37930. سنن البيهقي الكبرى، 184/8، 16540. المعجم الأوسط للطبراني 376/7، ح7771.

<sup>(2)</sup> انظر: نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، أبو الأعلى المودودي ص 253.

- والواقع أنه يقتصر تدخل الدولة في حالة وجود الأفكار والممارسات البدعية على بيان الحقائق، وبيان فساد تلك الأفكار والمعتقدات بالحجة والبرهان، لا بالسيف والسنان، ويقتصر تعيين أهل البدع والتشهير بهم في حالتين: الأولى: حيث نبه الشرع على تعيينهم كبدعة الخوارج<sup>(1)</sup> وما هو مثلها في الشناعة أو قريب منها، والثانية: عندما يدعون إلى ضلالهم ويزينونها للعوام ومن لا علم عندهم؛ لأن ما يعود على المسلمين من ضلالهم إذا تركوا أعظم من الضرر الحاصل بذكرهم والتشهير بهم، وأما إذا لم يكن هناك دعوة للبدعة ونشر لها، فإنه لا ينبغي أن يُشهر بأهل البدعة؛ لأن ذلك يؤدي إلى إثارة الشر وإلقاء العداوة والبغضاء بين المسلمين<sup>(2)</sup>.

- ولذلك فأنا أرى أن النصوص التي تدعو إلى هجر الداعين إلى البدع، وغيرها من العقوبات التي تتعلق بمجانبة أهل البدع، أقول أرى أنها أكثر ارتباطا بعلاقة الأفراد فيما بينهم داخل الدولة الإسلامية حتى يكون العامة في مأمن من التأثير بهم، وأما علاقة الدولة برعيتهما من أصحاب البدع فأمر مختلف، فالدولة قد لا تعاقب على البدعة ذاتها، ولكن تعاقب على ما قد يترتب عليها من استباحة دماء المسلمين وأموالهم، أو **فتنتهم عن دينهم**، أو مظاهرة الكفار المحاربين عليهم.

## 2: التفريق بين التشديد على الرأي المبتدع ذاته وبين التشديد على قائله

- من ناحية أخرى فإنه على الرغم من أن البدعة تحريف لحقائق الدين، ويجب التشدد في ردها والحرص على استيفاء بطلانها، ولكن في بعض الأحيان قد تقتضي المصلحة أن يكون هذا التشدد متعلقا بالبدعة ذاتها، دون صاحب البدعة وذلك لأكثر من سبب:

- أن صاحب البدعة قد يكون متأولا، وهؤلاء المتأولون الأصل فيهم الإعذار بالجهل وبالشبه الصارفة عن الحق، مما يستوجب عدم التشديد عليهم، وعدم تنفيرهم بالغلظة عن الحق وأهله، فضلا عن أن المبتدع المتأول قد يكون مأجورا من ناحية أنه اجتهد فأخطأ، ومن ناحية أنه قد يكون سبب بدعته حبه لله تعالى

(1) كما فعل رسول الله ﷺ، فعن أبي سعيد الخدري: " ... جاء رجل كُتِّ اللّخية مُشْرِفُ الوَحْتَيْنِ غَائِرُ العَيْنَيْنِ نَاتِيُ الجَبِينِ مَخْلُوقُ الرَّأْسِ، فَقَالَ اتَّقِ اللّهَ يَا مُحَمَّدُ، فَقَالَ رَسُولُ اللّهِ -صلى الله عليه وسلم- « فَمَنْ يُطِعِ اللّهَ إِنَّ عَصِيئَتَهُ، أَيَأْمَنُنِي عَلَى أَهْلِ الأَرْضِ وَلَا تَأْمَنُونِي.. إِنَّ مِنْ ضَيْضِي هَذَا قَوْمًا يَفْرُؤُونَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ، يَفْتُلُونَ أَهْلَ الإِسْلَامِ وَيَدْعُونَ أَهْلَ الأَوْثَانِ.. " صحيح البخاري، 1219/3، ح 3166.

(2) في هذا الاتجاه: الاعتصام للشاطبي 224-229.

ولرسوله ﷺ، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية عما يفعله بعض الناس من تعظيم المولد النبوي، واتخاذهم موسماً، وعلى الرغم من ذلك يكون لهم أجر لحسن قصدهم وتعظيمهم لرسول الله ﷺ. (1)

- أن صاحب البدعة قد يكون صاحب تدين وتعظيم لحرمة الله تعالى مع بدعته (2)، مثل أنه قد يكون مثلاً مقبول الشهادة والرواية، فعلى سبيل المثال ترجم ابن حجر لبعض من يُنسب لهم القول برأي الخوارج وبالقدر، مثل ثور بن زيد، وقال عنه ابن عبد البر: " هو صدوق ... ولم يتهمه أحد بالكذب"، (3) وروى مالك رحمه الله عنه وعن داود بن الحصين، وغيرهما ممن كانوا يرمون بالقدر، فقال: " كانوا لأن يخروا من السماء إلى الأرض أسهل عليهم من أن يكذبوا كذبة". (4)

- أن الإنكار والاعلان بالعداوة على صاحب البدعة دون البدعة ذاتها - خصوصاً في زمن الفتنة والهرج وليس زمن الأمن وظهور السنة - قد يفضي إلى حصول منكر أعظم منه، إن كان له شوكة يُخشى منه على أهل الإسلام، أو قد يكون سبباً لتحوّله من حال أهل البدعة والشبهة والتأول بما لا يزول معه وصف الإسلام بالضرورة إلى وصف الكفر والردة إذا ما انحاز إلى معسكر الكفر بتواطؤ أو تعاون أو مظاهرة أو كشف عورات المسلمين، أو قد يكون سبباً لأن يُتهم من يقوم بالإنكار بتفريق الصف في وقت نحن أحوج فيه إلى توحيدهِ. (5)

#### وخلاصة تحقيق هذه المسألة:

- أنه يوجد في التاريخ الإسلامي جماعات يمكن أن يستدل بها على جواز التعددية السياسية، وجماعات أخرى لا يجوز الاستدلال بها، وذلك بناء على التفريق بين الجماعات التي تتفق أصولها مع الأصول الإسلامية وجماعات الأهواء والبدع التي تتنافر أصولها وقواعدها مع الأصول والقواعد الإسلامية.

(1) اقتضاء الصراط المستقيم، ابن تيمية، ص: 297، ط/ مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، الثانية، 1369هـ.

(2) قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "... وإذا اجتمع في الرجل الواحد خير وشر، وفجور وطاعة ومعصية، وسنة وبدعة: استحق من الموالاتة والثواب بقدر ما فيه من الخير، واستحق من المعاداة والعقاب بحسب ما فيه من الشر.. " مجموع الفتاوى، 209/28.

(3) التمهيد لابن عبد البر، 1/2، ط/ وزارة عموم الأوقاف بالمغرب، 1387هـ. تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، 29/2، ط/ دار الفكر، بيروت، الأولى، 1404هـ.

(4) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، 29/2.

(5) لاحظ: التعامل مع المبتدع، د. الشريف حاتم بن عارف العوني،

<http://islamtoday.net/nawafeth/artshow-86-8957.htm> . منهج التعامل مع أهل البدعة في

وقت الفتنة، د. وسيم فتح الله، <http://www.saaaid.net/bahoth/6.htm>

- وأن التعددية السياسية في الإسلام لا تسمح بقيام أحزاب تنادي بإلغاء الهوية الإسلامية للدولة ونبذ كتاب الله تعالى والاحتكام إلى شرائع وقوانين تخالف شريعة الله تعالى، أو أن يجوز قانوناً أن يتولى حكم البلاد من يجهر بأن شريعة رب العالمين ليست صالحة في عصرنا لأن تكون مرجعية الحكم، وأن الدين لا يجب أن تخرج تعاليمه عن جدران المساجد!! وأن يُسمح لهم أن يستغلوا أجهزة الدولة الرسمية في الإعلان عن معتقداتهم، كما هو حال من يخوضون الانتخابات ويكون لهم الحق في الإعلان عن برامجهم.

### ثانياً: لزوم جماعة المسلمين

أمر الرسول ﷺ بلزوم جماعة المسلمين في كثير من الأحاديث، فكيف يتحقق هذا اللزوم في ظل التعددية السياسية.

بدراسة الأحاديث التي أمرت بلزوم الجماعة يتبين أنه يكون:

- بمعنى لزوم الحق وإتباع الكتاب والسنة ومجانبة أهل الأهواء والبدع، والجماعة هنا تقابل الفرق الضالة، ولا يشترط لها كثرة ولا قلة، بل هي موافقة الحق وإن خالفه أكثر أهل الأرض.

- وبمعنى الاجتماع على السلطان والتزام الطاعة له في غير معصية الله تعالى، والجماعة هنا تقابل البغي ونكث البيعة. (1)

### 1- الأحاديث التي أمرت بلزوم الجماعة بمعنى لزوم منهج أهل السنة

عن أنس بن مالك أن ﷺ قال: " إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ تَفَرَّقَتْ إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، فَهَلَكَتْ سَبْعُونَ فِرْقَةً، وَخَلَصَتْ فِرْقَةٌ وَاحِدَةٌ، وَإِنَّ أُمَّتِي سَتَفْتَرِقُ عَلَيَّ اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، تَهْلِكُ إِحْدَى وَسَبْعُونَ فِرْقَةً، وَتَخْلُصُ فِرْقَةٌ " قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ تِلْكَ الْفِرْقَةُ؟ قَالَ: " الْجَمَاعَةُ الْجَمَاعَةُ " (2)

وعن ابن عمر رضي الله عنهما أن ﷺ قال: " إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي أَوْ قَالَ أُمَّةَ مُحَمَّدٍ ﷺ عَلَى ضَلَالَةٍ وَيَدُّ اللَّهُ مَعَ الْجَمَاعَةِ وَمَنْ شَدَّ شَدَّ إِلَى النَّارِ " (3)

(1) المخرج من الفتنة، د. صلاح الصاوي، ص: 10 وما بعدها. الثوابت والمتغيرات أيضاً د. الصاوي، ص: 192 وما بعدها، ط/ موقع الشيخ على الانترنت. وفي نفس المعنى: البيعة في النظام السياسي الإسلامي، د. أحمد صديق عبد الرحمن، يقول: أن تسمية جماعة المسلمين بـ " أهل السنة والجماعة " يبين أنه يدور حول أمرين أساسيين وهما المنهج والكيان. . " ص: 212، ط/ مكتبة وهبة، الأولى، 1408هـ.

(2) مسند أحمد 145/3، ح 12501، وقال الشيخ الأرنؤوط صحيح بشواهده.

(3) سنن الترمذي 4/466، ح 2167، وقال الشيخ الألباني: صحيح دون ومن شد.



وعن أبي أمامة أن ﷺ قال: ". . . وَتَحْتَلِفُ هَذِهِ الْأُمَّةُ عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً اثْنَتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ"، فَقُلْنَا: انْعَتُهُمْ لَنَا، قَالَ: "السَّوَادُ الْأَعْظَمُ". . ."<sup>(1)</sup>

ولزوم الجماعة هنا بمعنى لزوم منهج الصحابة رضي الله عنهم، والتابعين لهم بإحسان، ومن أتى بعدهم من الأئمة، وأن من اتبع أحدا دون رسول الله ﷺ فلم يتبع السنة، ولا الجماعة وأنه كاذب في ادعائه السنة والجماعة.<sup>(2)</sup>

فالجماعة هنا تشير إلى المنهج العلمي الذي يجب أن يكون عليه المسلم، وهو إتباع الكتاب والسنة وما أجمع عليه سلف الأمة، ومن خرج عن هذا المنهج كان من أهل الفرقة والضلالة.

## 2- الأحاديث التي أمرت بلزوم الجماعة بمعنى لزوم الأئمة في غير معصية

عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال ﷺ: " مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شَبْرًا فَمَاتَ إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً."<sup>(3)</sup>

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال ﷺ: " مَنْ خَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ، وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ، فَمَاتَ، فَمِيتَةٌ جَاهِلِيَّةٌ. . ."<sup>(4)</sup>  
عن عَزْرَجَةَ الْأَشْجَعِيِّ رضي الله عنه<sup>(5)</sup>، قال ﷺ: " سَيَكُونُ بَعْدِي هَنَاتٌ وَهَنَاتٌ، فَمَنْ رَأَيْتُمُوهُ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ أَوْ يُرِيدُ أَنْ يُفَرِّقَ بَيْنَ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ وَأَمْرُهُمْ جَمِيعٌ، فَافْتُلُوهُ كَأَنَّ مَنْ كَانَ، يَدُ اللَّهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ وَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ"<sup>(6)</sup>

وعن عَزْرَجَةَ الْأَشْجَعِيِّ أيضا، قال ﷺ: " مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ فَافْتُلُوهُ."<sup>(1)</sup>

<sup>(1)</sup> المعجم الكبير للطبراني 273/8، ح 8051. قال الهيثمي: رواه الطبراني في الأوسط والكبير بنحوه، وفيه أبو غالب وثقه ابن معين وغيره، وبقية رجال الأوسط ثقات، وكذلك أحد إسنادي الكبير. مجمع الزوائد، 196/7، وضعفه الشيخ الألباني لجهالة حال "قطن بن عبد الله أبو مري"، ثم قال الألباني: .. فإن كان الحديث من غير طريق القطن هذا، فهو حسن، والله أعلم. انظر ظلال الجنة، 28/1، ط/ المكتب الإسلامي، بيروت، الثالثة.

<sup>(2)</sup> الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم 525/4.

<sup>(3)</sup> صحيح البخاري 2588/6، ح 6646.

<sup>(4)</sup> مسند أحمد 296/2، ح 7931، قال الشيخ الأرنؤوط إسناده صحيح على شرط مسلم.

<sup>(5)</sup> عرفجة بن شريح، ويُقال: ابن ضريح، ويُقال: ابن شريك، ويُقال: ابن شراحيل، الأشجعي، له ضحبة، روى عن النبي ﷺ، وعن أبي بكر الصديق رضي الله عنه، ونزل الكوفة. الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر 4/485. تهذيب الكمال، يوسف المزي، 19/555، ط/ مؤسسة الرسالة، الأولى، 1400 هـ..

<sup>(6)</sup> المعجم الكبير للطبراني 144/17، ح 363. صحيح ابن حبان 437/10، ح 4577. وصححه الشيخ الألباني في صحيح الجامع ح 3621.

وأما الجماعة هنا فُتُشير إلى أنه إذا اتفق جمهور المسلمين على إمام، وجب على الجميع الاتفاق عليه وبيعته، ويجب كذلك طاعته في الأمور الاجتهادية الخاضعة للمصالح والمفاسد، والتي يستحيل أن يجمع المسلمون فيها على رأي واحد. (2)

وجمع بين المعنيين بعض أهل العلم فقال الشاطبي: " وحاصله أن الجماعة راجعة إلى الاجتماع على الإمام الموافق للكتاب والسنة، وذلك ظاهر في أن الاجتماع على غير سنة خارج عن معنى الجماعة المذكورة في الأحاديث المذكورة. " (3)

**والتعددية السياسية في الدولة الإسلامية لا تتنافى مع لزوم الجماعة على المعنيين السابقين:**  
فأما تحقيق لزوم الجماعة على المعنى الأول مع وجود التعددية السياسية، فإننا ذكرنا أنه يشترط للتعددية السياسية أن تلتزم جميع الأحزاب التزاما كاملا بكل ثوابت الشريعة التي لا تتغير بتغير الزمان أو المكان، ولا يجوز أن تكون محل اجتهاد، ومن ثم فإن التعددية تكون قد خضعت للمعنى الأول من معاني الجماعة.

**وأما تحقيق لزوم الجماعة على المعنى الثاني:** فإن التعددية السياسية ووجود الأحزاب السياسية لأبعد بغيا أو خروجا على الحاكم ؛ لأن الحاكم وكيل الأمة ونائبها، وأنه من حقها خلعه إذا تجاوز أو انحرف عن شريعة الله تعالى، ومن حقها توقيت عقده بمدة معينة، ثم تقرر بعدها ما إذا كان هذا الحاكم يستحق أن يستمر في منصبه أو ينبغي عزله وتولية غيره، ولا يوجد سبيل لتحقيق ذلك بدون قتال وإراقة دماء، أو بدون ثورات، إلا بالتعددية السياسية، والأدلة من الكتاب والسنة التي تنهي عن التفرق تُحمل على التفرق في الأصول الكلية وليس المسائل الاجتهادية، والاستدلال بالأدلة التي تنهي عن منازعة الأئمة والتزام الطاعة لهم على تحريم التعددية السياسية استدلال بأدلة خارج مورد النزاع؛ وذلك لأن مورد النزاع يتمثل في السعي إلى المشاركة في الحكم من خلال الأطر الشرعية لإنفاذ برنامج سياسي معين، وليس السعي لتقويض النظام الشرعي القائم على أساس الكتاب والسنة، وقد مر بنا بالتفصيل شرعية أهم أسس التعددية السياسية وهي وجود المعارضة، والأخذ برأي الأغلبية، وكذلك توقيت عقد الرئاسة.

(1) صحيح مسلم 23/6، ح 4904

(2) أصول العمل الجماعي، الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، ص 13-14.

(3) الاعتصام للشاطبي 265/2.

وبالطبع - من باب أولى - لا يمكن أن تعد التعددية السياسية ووجود الأحزاب السياسية بغيا أو خروجاً على الحاكم عندما يسمح هو بتلك التعددية ووجود الأحزاب ويأذن لها أن تتنافس فيما بينها عن طريق الانتخابات العامة، وأن يتولى الحكم من يوافق عليه أغلبية الأمة، وأن يُعزل من ينحرف عن طريق الجادة وتحكيم الشريعة، ومن ثم أيضاً فإن التعددية تكون قد خضعت للمعنى الثاني من معاني الجماعة.

### ثالثاً: عدم استخدام الدين لأغراض الدعاية الحزبية

أرى - والله أعلى وأعلم - أنه في ظل التزام الجميع بثوابت وقطعيات الشريعة، وعدم السماح بقيام الأحزاب التي تدعو إلى نبذ الدين من شتى مجالات الحياة، أو حصره في جوانبه التعبدية فقط، أرى عدم جواز استخدام الدين لأغراض الدعاية الحزبية؛ وذلك لأن أفكار الأحزاب واجتهاداتهم - في هذه الحالة - لا تعدوا إلا أن تكون أفكاراً بشرية، قد تكون صواباً، وقد تكون خطأً، واستعمال الإسلام في الدعاية الحزبية يؤدي إلى الخلط بين أفكار الحزب وتعاليم الدين، وقد تدعي بعض الأحزاب أن ما تدعو إليه يوافق أحكام الإسلام، وما يدعو إليه غيرها ليس كذلك، والواقع غير ذلك، وقد تلجأ بعض الأحزاب إلى تأويل النصوص الشرعية لنصرة آرائها السياسية، كما كان يحدث أحياناً في التاريخ الإسلامي.

### رابعاً: لا يُشترط الانتماء الحزبي لممارسة الحقوق السياسية

ممارسة الحقوق السياسية حق لكل مسلم، والأفراد الذين لا ينتمون إلى أحزاب سياسية لهم الحق في ممارسة حقوقهم السياسية على قدم المساواة مع من ينتمون للأحزاب السياسية؛ لأن ذلك يحول دون قيام حزب واحد يدعي أنه يمثل الأغلبية أو يمثل سلطة الحكم، ويحتكر حق الترشيح للانتخابات، ويوصف في النهاية كل معارضي الحزب الحاكم بأنهم أعداء الشعب، ويتم إهدار حقوقهم وكرامتهم<sup>(1)</sup>، فضلاً عن أن مبدأ الحوار والمناقشة وتقييم الآراء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من حقوق الأفراد وحررياتهم التي كفلتها لهم الشريعة ولا يملك حزب أو غيره حرمانهم منها.<sup>(2)</sup>

(1) في هذا المعنى الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، د. توفيق الشاوي، ص 89.

(2) الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، د. توفيق الشاوي، ص 108.

## الفصل الثالث:

الانتخابات وأساليبها المختلفة  
تمهيد: الطبيعة القانونية للانتخاب

المبحث الأول: الأساليب المعاصرة للانتخابات

المبحث الثاني: مثال تطبيقي في كيفية سيطرة السلطة على عملية إجراء الانتخابات.

المبحث الثالث: دراسة مسألة الانتخاب من منطلق الفقه الإسلامي  
المطلب الأول: مشروعية الانتخابات في الفقه الإسلامي وحكم مشاركة العامة فيها  
المطلب الثاني: التكيف الشرعي لعملية الانتخاب في الفقه الإسلامي

## الفصل الثالث: الانتخابات وأساليبها المختلفة

تمهيد في: الطبيعة القانونية للانتخاب

تذهب النظرية الأولى إلى أن الانتخاب حق شخصي أو طبيعي، أي أنه من الحقوق الطبيعية التي فُرضت على المشرع فرضاً، والتي اكتسبها الإنسان بمجرد كونه إنساناً، فهو حق سابق على وجود المشرع الذي يريد تنظيم هذا الحق، وليس للمشرع أن يحرم أحداً من استعماله أو يشترط شروطاً تزيد على الشروط التنظيمية التي تتعلق أساساً بالجنسية والسن والأهلية والاعتبار، وهذه النظرية تتفق مع مبدأ السيادة الشعبية - حيث يملك كل فرد جزءاً من السيادة الشعبية - ويترب عليها تقرير حق الاقتراع العام لجميع المواطنين، وكذلك بناء على أن الانتخاب حق، يكون لصاحبه حرية استعماله أو عدم استعماله.

وتذهب النظرية الثانية إلى أن الانتخاب وظيفة عامة؛ وذلك لأن حق السيادة إنما تقرر للأمة وليس للفرد، وحين يستعمل الفرد حق الانتخاب، فإنه لا يستعمل حقاً من حقوقه الخاصة، ولكن حقاً للأمة يؤديه لحسابها، مثل من يقوم بوظيفة عامة، ولذلك فإن للمشرع أن يضع من الشروط التي تزيد على الشروط التنظيمية ما يكفل حسن أداء هذه الوظيفة.<sup>(1)</sup>

والواقع أن الخلاف السابق خلاف سياسي قبل أن يكون خلافاً على نظريات قانونية، فاتجاه يجذب تعميم حق الانتخاب، واتجاه يهدف إلى تقييده، وهو كذلك خلاف نظري، فالقول أن الانتخاب حق شخصي لا يمنع المشرع أو الدستور من تنظيمه، وتحديد حالات عدم الصلاحية التي تمنع من استعماله، أي أنها لا تقف حائلاً دون تقييده، وكذلك القول بأن الانتخاب وظيفة لا يمنع المشرع من أن يوسع في هيئة الناخبين باسم المصلحة العامة<sup>(2)</sup>.

<sup>(1)</sup> د. ثروت بدوي، النظم السياسية، ص 194 - 196. القانون الدستوري والأنظمة السياسية، د. عبد الحميد متولي،

ص 135-136. النظم السياسية في العالم المعاصر، د. سعاد الشرفاوي، ص 169

<sup>(2)</sup> النظم السياسية، د. ثروت بدوي، ص 197-198.

## المبحث الأول: الأساليب المعاصرة للانتخابات

توجد أساليب متعددة للانتخابات، وسنقتصر على دراسة أهم هذه الأساليب.

### أولاً: الانتخاب المقيد والانتخاب العام

الانتخاب أو الاقتراع المقيد هو النظام الانتخابي الذي يشترط فيمن يمارسه شرط كفاءة، أي توفر قسط معين من التعليم، ولو مجرد الإلمام بالقراءة والكتابة، أو شرط ثراء، أي أن يكون الناخب مالكا أو حائزا أو شاغلا لعقار له دخل معين أو أن يكون ممن يدفعون ضريبة ما، أي كان القدر المحدد لها، أو كليهما معا. وأما الانتخاب أو الاقتراع العام فهو النظام الانتخابي الذي يكون عاما لجميع المواطنين بغير التقييد بالشرطين السابقين، ولكن مع تقرير بعض الشروط التنظيمية التي لا تتعارض مع مبدأ الاقتراع العام، وأهم هذه الشروط.

**شرط الجنسية**، فمن الطبيعي قصر حق الانتخاب على من يحملون جنسية الدولة، و**شرط السن**، وكذلك من الطبيعي أن يقتصر حق ممارسة الحقوق السياسية على من يبلغ سنا معينة، وهي السن التي يفترض فيها نضجه السياسي وقدرته على ممارسة حقوقه السياسية، وكلما كان التشريع رجعيا كلما تشدد ورفع هذا السن، وبالتالي قلل من عدد الناخبين، و**شرط العقل**، فيحرم المصابون بأمراض عقلية، وكذلك المحجور عليهم لسفه أو غفلة، على أن يثبت المرض العقلي بحكم قضائي يصدر من المحكمة العادية، على استقلال عن موضوع الانتخاب، و**شرط الصلاحية الأدبية**، فتشترط معظم النظم الديمقراطية تمتع الشخص بالأخلاق الحميدة والشرف لإعطائه حق الانتخاب والترشيح، وتحرم من صدرت ضددهم أحكام قضائية في جنایات أو جنح مخلة بالشرف والأمانة، ولكن تعتمد بعض النظم إلى تقرير الحرمان من الحقوق السياسية لأسباب سياسية بحتة، أي لمجرد سلوك سياسي أو بسبب آراء سياسية، دون ارتكاب جريمة محددة.

وبالإضافة إلى الشروط السابقة، هناك شرطان مختلف عليهما، وهما **شرط الجنس**، حيث كان حرمان النساء من حق الانتخاب، منذ عهد قريب، لا يعد متعارضا مع مبدأ الاقتراع العام، أو مخالفا للمبدأ الديمقراطي، ولكن تغير الأمر في العصر الحاضر، حيث اعترفت معظم الدساتير بحق النساء في ممارسة حقوقهن الانتخابية، وأصبح حرمانهن من هذه الحقوق منافيا للديمقراطية، و**شرط ألا يكون من العسكريين**، وذلك لإبعاد الجيش عن السياسة، ولما تفرضه الحياة العسكرية من واجب الطاعة التامة، مما يخشى معه تأثر الجنود بأوامر وتوجيهات الضباط<sup>(1)</sup>، إلا أنه وإذا كانت تتجه بعض الدساتير الحديثة إلى

(1) ومن الطرائف التي تذكر في هذا الصدد أنه عندما استفتى الشعب الفرنسي في السنة العاشرة للثورة في موضوع تعيين نابليون بونابرت قنصلا طول الحياة - وكان للعسكريين حينذاك أن يستعملوا حق الانتخاب - جمع أحد القواد جيشه

التسوية بين العسكريين وغيرهم في استعمال الحقوق الانتخابية، فإنه لا يعني جواز انتماء العسكريين إلى الأحزاب أو الإعلان عن التأييد والمشاركة في الدعاية لمرشحها للمناصب السياسية في نظام يقوم على تعدد الأحزاب؛ وذلك لأن إعلان موقف سياسي لبعض العسكريين أو لقيادتهم، يعطي الحق لأن يعلن جانب آخر من العسكريين رأيا سياسيا معارضا، مما يترتب عليه فساد الجيش وفساد السياسة.<sup>(1)</sup>

**يرى أنصار الاقتراع العام** أن الانتخاب يقصد به معرفة الرأي العام، ولتحقيق ذلك يلزم منح حق الانتخاب لأكبر عدد ممكن من الأفراد ليعبروا عن آرائهم، بالإضافة إلى أن الاقتراع العام بمثابة مدرسة للتربية السياسية، حيث يبعث في الأفراد روح الاهتمام بالشؤون العامة وينمي الوطنية.

**بينما يرى أنصار الاقتراع المقيد** أنه إذا كان من المسلم به أن إدارة شؤون البلاد يجب أن يكون بيد الكفاءات، فإن الناخبين كذلك يجب أن يكونوا من الأكفاء، ومعيار الكفاءة هو توفر قسط ما من التعليم أو توفر نصاب مالي معين، أما اعتبار توفر قسط من التعليم دليل كفاءة فظاهر ولا يحتاج إلى بيان، وأما اعتبار اشتراط نصاب مالي معين شرط كفاءة فبيان أنه إذا المال يكون عادة على قسط من التعليم، وإذا لم يكن على قسط من التعليم، فاكتسابه للمال دليل على نوع كفاءة ما، بالإضافة إلى أن صاحب المال يتسع وقته للتفكير والاهتمام بالشؤون العامة للدولة، وهو عادة يهتم بسيادة الأمن والنظام واحترام القوانين أكثر من غيره.

**وأما النقد الموجه إلى الاقتراع المقيد** فهو أن تمييز المتعلمين أو الأثرياء من أفراد الشعب على غيرهم من الفقراء أو غير المتعلمين، يث روح التذمر والسخط في المجتمع، وقد يستطيع حزب من الأحزاب أو بعض المغرضين أن يستغل ذلك التذمر والسخط لإحداث الاضطرابات بل والثورات، فضلا عن أن الاقتراع المقيد ينتهي بنا إلى عدد قليل من الناخبين مما يسهل إفساد ذمهم وضمائرهم سواء بتدخل الإدارة أو المرشحين أنفسهم، بخلاف الحال عندما يكون عدد الناخبين كبيرا كما في الاقتراع العام.

---

ووقف خطيبا فقال: أيها الرفاق، إن المطلوب هو تعيين نابليون بونابرت قنصلا لمدى الحياة، والآراء حرة حرية تامة، ولكني أحذركم أن أول فرد منكم لا يصوت بالموافقة سيعدم رميا بالرصاص على رأس فرقته، ولتحيا الحرية. وحدث أيضا بمناسبة الاستفتاء سنة 1851 أن وضع أحد الجنرالات قبعته فوق صندوق الانتخاب المخصص للإجابة ب "لا"، ولم يجرؤ أحد أن يزعج الكاب العسكري. وحيد رأفت ووايت إبراهيم ص 257 - 259 نقلا عن الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البناء، هامش ص 301. النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، هامش ص 215.

<sup>(1)</sup> النظم السياسية، د. ثروت بدوي، ص 202-216. النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، ص 209-215. الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البناء، ص 298 - 302. الوجيز في النظم السياسية، د. محمد مرغني خير، ص 217-220.

وأما النقد الموجه إلى الاقتراع العام فهو أن الناخب لا يهتم باختيار الأكثر مقدرة وخبرة لإدارة الشؤون العامة، كما يهتم بذلك عند اختيار من يقوم بإدارة شؤونه الخاصة، فضلا عما يتصف به الناخبين بوجه عام من الجهل وقلة الصلاحية لأداء مهمتهم.

### ويُرد على النقد الموجه للاقتراع العام:

- أن الاقتراع العام أصبح في العصر الحديث في البلاد التي أصابت قسطا من التقدم والنضج السياسي من الضروريات التي لا بد منها، " والأوفق أن نلائم بين ظروف البيئة وهذا النظام لننزع منه أكبر ما يستطاع من خير، ولننزع عنه أكبر ما يستطاع من شر "

- طرق تحديد الناخبين لا يخرج عن الأخذ بنظام الاقتراع العام أو اشتراط قسط من التعليم أو الثروة في الناخب، وفي حالة الانتخاب العام يرى المشرع أن الأفضل والأوفر مقدرة وكفاءة سيفرض نفسه على الناخبين لكي يختاروه، وأما اشتراط نصاب مالي معين كدليل على كفاءة الناخب فهو غير مقبول بأي شكل من الأشكال في العصر الحديث، وأما اشتراط قسط من التعليم كدليل على كفاءة الناخب، فما هو ذلك القدر من التعليم الذي يجب اشتراطه؟ فالانتخاب يقصد به قبل كل شيء اختيار شخص بسبب برنامج معين، هو عادة برنامج أحد الأحزاب، والواقع أن قلة قليلة من الناخبين هي التي تفهم هذا البرنامج، وقلة من هذه القلة تستطيع أن تبدي رأيا بشأن حل المشاكل التي يتضمنها ذلك البرنامج، وبذلك فإننا سنقصر حق الانتخاب على بضعة مئات من الأفراد، وهو أمر يصعب تنفيذه في أي بلد أحرز قسطا من المدنية، والأكثر صعوبة هو كيف يمكن معرفة هذه القلة القليلة من بين مجموع الشعب؟

- وأخيرا فإن الصلاحية في ميدان السياسة لا تتضمن الأهلية من الناحية الفكرية فقط، ولكن يجب أن تتضمن أيضا الأهلية من الناحية الأدبية مثل العدالة وغيرها. (1)

- ويلاحظ أن بعض الفقه يرى أن من لا يعرف كتابة اسمه واسم من يصوت له، لا يصح أن يكون ناخبا، وأنه في البلاد التي تنفشى فيها الأمية، يكون من الأوفق ومن الطبيعي اشتراط إجادة القراءة والكتابة (2)، بينما يرى البعض أن من غير المتعلمين من قد يكونون أكثر ثقافة سياسية، وأدرى بأحداث الحياة العامة من بعض المتعلمين، خصوصا وأن المقصود بالتعليم مجرد معرفة القراءة والكتابة (3)، وكذلك فإنه قد يكون من المتعلمين من لا يهتم إلا بشعونه الخاصة، وليست له ثقافة سياسية، أو دراية بالشعون العامة، والخلاصة أن اشتراط قسط ما من التعليم المدرسي ليس شرطا على كفاءة الناخب أو على قدرته

(1) لاحظ فيما سبق: القانون الدستوري والأنظمة السياسية، د. عبد الحميد متولي، ص 138-145.

(2) القانون الدستوري والأنظمة السياسية، د. عبد الحميد متولي، ص 145. الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البناء، ص 294.

(3) النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، ص 221.



على اختيار الأصل لإدارة الشؤون العامة، والإلمام بالقراءة والكتابة أو حتى الحصول على الشهادات المدرسية أو الجامعية ليس السبيل الوحيد لمعرفة الصالح العام، ولنضج الثقافة السياسية.

### ثانياً - الانتخاب المباشر والانتخاب غير المباشر

يكون الانتخاب مباشراً - من درجة واحدة - إذا اختار الناخب مباشرة من ينوب عنه في البرلمان، ويكون غير مباشر إذا كان يُطلب من كل مجموعة من الناخبين - 30 أو أربعين ناخباً مثلاً - أن يختاروا مندوباً عنهم، ثم يقوم هؤلاء المندوبون بانتخاب النواب، وهو يسمى أيضاً الانتخاب على درجتين، وقد يكون أحياناً أكثر من درجتين.

### مبررات الانتخاب غير المباشر

يذهب البعض إلى أن الانتخاب غير المباشر أفضل في حالة البلاد المتأخرة التي تنفشى فيها الأمية ويضعف فيها الوعي السياسي، ويكون الإعلام فيها موجهاً، ومبادئ الحرية والمساواة غير مكفولة في العمل<sup>(1)</sup>، وذلك لأنه يعمل على تخفيف مساوئ الاقتراع العام، وذلك يجعل السلطة في يد فئة مختارة تكون أحسن تقديراً لكفاءة المرشحين، وأقل تأثراً بالدعايات المضللة، وبخاصة إذا اشترطت في المندوب شروطاً خاصة.

### مبررات الانتخاب المباشر

- يذهب جمهور الفقه إلى أن الانتخاب المباشر هو الأقرب إلى الديمقراطية، وأنه يرفع مدارك الشعب ويشعره بمسؤوليته، وأنه يعمل على زيادة اهتمام الناخب بالانتخاب، بخلاف الانتخاب غير المباشر الذي يقل فيه الاهتمام بالانتخابات.

- وأما القول بأن الانتخاب غير المباشر يجعل الاختيار في يد فئة مختارة تكون أكثر تقديراً لواجباتها، وأقل تأثراً بالدعايات المضللة، فهو قول غير صحيح، فمن ناحية ينطوي هذا القول على قدر كبير من المغالاة في إظهار عدم كفاءة الشعوب، ومن ناحية أخرى، فإن قلة عدد المندوبين يجعل من السهل التأثير عليها برشوة أو وعد أو وعيد، ومن ناحية ثالثة، فقد أثبتت التجربة أن الانتخاب على درجتين يكون سورياً؛ لأن ناخبي أول درجة لا ينتخبون إلا المندوبين الذين ينتمون إلى حزب المرشح الذي يرغب الناخب الأول في فوزه بالرئاسة، ولذلك فإنه دائماً يُعرف رئيس الجمهورية الفائز بمجرد ظهور نتيجة المندوبين، وقبل إجراء انتخابات الدرجة الثانية وهي انتخابات الرئاسة.

- وعلى الرغم من مزايا الانتخاب المباشر إلا أنه أحياناً يكون اللجوء إلى الانتخاب غير المباشر ضرورياً، وذلك عند الرغبة في تمثيل الهيئات المحلية أو تمثيل بعض المهن أو الفئات، فعلى سبيل المثال تلجأ إليه الدول الفيدرالية في اختيار أحد أعضاء المجلسين النيابيين، وهو المجلس الذي يمثل الولايات الداخلة في

<sup>(1)</sup> الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا، ص 316.

الاتحاد تمثيلا متساويا، فيقوم الناخبون في كل ولاية باختيار حكاهم أو ممثليهم، ثم يختار هؤلاء من يمثل الولاية في المجلس الاتحادي.<sup>(1)</sup>

### ثالثا- الانتخاب الفردي والانتخاب بالقائمة

يكون الانتخاب فرديا عندما تقسم الدولة إلى دوائر صغيرة كثيرة، ويتم التنافس بين المرشحين في كل دائرة على حدة، تنتخب كل دائرة نائبا واحدا أو أكثر، على حسب ما يقضي القانون، وأما الانتخاب بالقائمة فتقسم الدولة إلى دوائر كبيرة قليلة العدد، ويتقدم المرشحون المتنافسون في قوائم، ويختار الناخب قائمة بأكملها من هذه القوائم، أي أن الناخب عندما يفاضل بين القوائم، فإنه لا يفاضل بين المرشحين، بقدر مفاضلته لسياسة الأحزاب وبرامجها الحزبية.

### المزايا والعيوب لكل من النظامين

- يرى أنصار الانتخاب الفردي أنه يضمن نوعا من التمثيل لأحزاب الأقلية، فصغر الدوائر الانتخابية ييسر احتمال أن تكون أقلية أغلبية في دائرة ما، فينحج ممثلها، كما أنه يمتاز بسهولة وبساطته، فالناخب سيختار نائبا واحدا، وأما في الانتخاب بالقائمة فالناخب سيفاضل بين كفاءة عدد من النواب في دائرة واسعة، وليس من السهل معرفتهم جميعا، وبالتالي سيضطر إلى اختيار قائمة يجمل بعض أفرادها، مما يجعل الاختيار الفعلي في يد الأحزاب التي تضع قوائم المرشحين، لا في يد الناخبين، ويتضح هذا الأمر في سلوك بعض الأحزاب عندما تضع شخصا بارزا له مكانته في نفوس الناخبين على رأس قائمتها، فينخدع الناخبون ويعطون أصواتهم لتلك القائمة التي قد تشمل أيضا على أشخاص قليلي الكفاءة أو مجهولين لدى الناخب، وأما الانتخاب الفردي فإنه يمكن الناخبين من معرفة النائبين معرفة شخصية، وبالتالي يمكنهم من تكوين حكم سليم عليهم، فمهمة الناخب في حالة الانتخاب بالقائمة ستقتصر على المفاضلة بين آراء وبرامج الأحزاب المختلفة، وأما في حالة الانتخاب الفردي فإنه يمكن مراعاة الاثنين أي الجانب الشخصي والبرنامج.

- ويرد أنصار الانتخاب بالقائمة بأن معرفة الناخبين للمرشحين تجعل الاختيار قائما على أساس المفاضلة بين الأشخاص، لا بين المبادئ والأفكار، ويكون الفوز نتيجة ما يؤديه المرشح من خدمات شخصية للناخبين، لا ما يؤديه إلى الوطن أو ما يمثله من مبادئ واتجاهات، فضلا عن أن برنامج النائب سيكون منصبا أساسا على المسائل المحلية البحتة الخاصة بدائرته الانتخابية حتى يجوز رضاء ناخبيها، بالإضافة إلى أن صغر الدائرة في الانتخاب الفردي وقلة عدد الناخبين، وكوهم ينتخبون مرشحا واحدا، كل

<sup>(1)</sup> انظر النظم السياسية، د. ثروت بدوي، ص 220-225. النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، ص 218-221.

ذلك يسهل الرشوة؛ لأن رشوة عدد محدود من الناخبين أيسر من رشوة عدد كبير من منبث في دائرة كبيرة، كما يسهل أيضا تدخل الجهات الإدارية بما تملكه من أساليب الضغط والإكراه في مجرى الانتخابات. (1)

والواقع أن لكل من النظامين حسناته وعيوبه، ولهذا تتردد الدول في الأخذ بأي من النظامين، وفي تغييره أحيانا بعد تطبيقه (2)، واختيار النظام الأفضل يتوقف على دراسة ظروف كل بلد، ومدى درجة الوعي السياسي لأفرادها، بالإضافة إلى ما أظهره التطبيق العملي لهذا النظام أو ذاك من نتائج. ولذلك فمن الفقه من يرى أنه في البلاد التي تتأثر بالعوامل الشخصية تأثيرا كبيرا، تكون طريقة الانتخاب بالقائمة أفضل؛ لأنها تجعل من عملية الانتخاب كفاحا بين البرامج والآراء، أكثر منها كفاحا بين الأشخاص (3)، بينما يرى أغلب الفقه أنه ليس صحيحا أن الانتخاب الفردي يقيم المفاضلة على أساس الأشخاص، لا على أساس المبادئ؛ لأن الناخب، سواء في الانتخاب الفردي أو الانتخاب بالقائمة، يراعي أشخاص المرشحين وكذلك مبادئهم أو مبادئ الأحزاب التي ينتمون إليها، وإن كانت الاعتبار الشخصية تغلب على الانتخاب الفردي، وتخف كلما اتسعت الدائرة الانتخابية. وكذلك ليس صحيحا أن النائب في الانتخاب الفردي يكون أسيرا لدائرته، يهتم بمصالحهم ويهمل مصلحة بلده العليا؛ لأن النائب، سواء في الانتخاب الفردي أو الانتخاب بالقائمة، أصبح في حقيقة الأمر، أسير الحزب، ويخضع لتوجيهاته، لا أسير الناخبين، وأما القول بأن الانتخاب الفردي يشجع الرشوة ويسمح بزيادة الضغط الحكومي، فالواقع أن تأثير الضغط الحكومي أو خطورة المال واحد في النظامين، فالمرشح لا يقف وحيدا في المعركة الانتخابية، ولكن يسانده ويعاضده حزبه، سواء كان الانتخاب فرديا أو بالقائمة، وإذا أرادت الحكومة التدخل، فإن هذا التدخل لا يرتبط بطريقة الانتخاب أو بشخص المرشح، وإنما تستهدف بتدخلها الحزب نفسه، كما أن المال

---

(1) النظم السياسية، د. ثروت بدوي، ص 227-231. القانون الدستوري والأنظمة السياسية، د. عبد الحميد متولي، ص 146-148. النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، ص 222-224.

(2) أخذت فرنسا سنة 1857 بنظام الانتخاب بالقائمة، ثم عدلت عنه وأخذت بالنظام الفردي سنة 1889، ثم عادت إلى القائمة سنة 1919، ثم عدلت عنها سنة 1927، ثم رجعت إلى نظام القائمة سنة 1946، وأخيرا قرر دستور 1958 أن أعضاء الجمعية الوطنية ينتخبون بطريق الاقتراع العام المباشر، وأما مجلس الشيوخ فيشكل بطريق الاقتراع غير المباشر على أن يكفل تمثيل أقاليم الجمهورية والفرنسيين المقيمين خارج فرنسا. انظر النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، ص 224. ويرجع السبب الرئيسي لهذا التقلب إلى أن الحكومات تسعى أساسا إلى تعديل النظام الانتخابي إلى النظام الذي يحقق عملا مصالحها، ويدعم مركز أغليبتها البرلمانية. الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا، ص 319-320.

(3) القانون الدستوري والأنظمة السياسية، د. عبد الحميد متولي، ص 148.

أصبح لا يُستخدم في رشوة الناخبين فحسب، بل في تقديم الإعانات والهبات للأحزاب السياسية كذلك.  
(1)

#### رابعاً- الانتخاب بالأغلبية (النسبية أو البسيطة) والانتخاب بالأغلبية المطلقة

- يكون الانتخاب بالأغلبية النسبية عندما ينجح المرشح الحاصل على أكثر الأصوات بالنسبة إلى منافسيه، ولو حصل منافسوه على أصوات تزيد على نصف الأصوات المعطاة، وأما الانتخاب بالأغلبية المطلقة فيشترط فيه ألا ينجح المرشح إلا إذا حصل على نسبة تزيد على نصف الأصوات الصحيحة المعطاة، وإذا لم يحدد أحد هذه النسبة، يتعين إعادة الانتخابات بين الاثنين الذين حصلا على أكثر الأصوات، ويكفي للفوز في حالة إعادة الحصول على الأغلبية النسبية لا الأغلبية المطلقة.  
- وكلا النظامين يمكن تطبيقهما في نظام الانتخاب الفردي، كما يمكن تطبيقهما في نظام الانتخاب بالقائمة.

- ويلاحظ أن نظام الأغلبية النسبية وإن كان أسهل تطبيقاً وأقل تكلفة، إلا أن نظام الأغلبية المطلقة يتفوق عليه؛ لأنه يعبر عن إرادة الشعب بصورة أصدق وأصح، ولذلك يحسن تطبيقه خصوصاً في الدول التي تتعدد فيها الأحزاب، وأما في الدول التي يقوم نظامها السياسي على تنافس حزبين فقط، فإن نظام الانتخاب بالأغلبية النسبية يؤدي إلى نفس النتيجة، إلا أنه من ناحية أخرى فإن نظام الأغلبية، سواء المطلقة أو النسبية، يؤدي إلى ظلم الأقلية؛ لأنه يكفل كل التمثيل لمن يحصل على أغلبية الأصوات، ويهدر كل الأصوات التي أعطيت لباقي المرشحين، ولو كانت تقترب جدا من عدد الأصوات التي أعطيت للفائز، ولذلك لجأت بعض الدول إلى نظام التمثيل النسبي.<sup>(2)</sup>

#### خامساً- نظام التمثيل النسبي

هو نظام يرتبط بطريقة الانتخاب بالقائمة، ويقضي بتوزيع مقاعد البرلمان وفقاً للنسب المئوية التي حصل عليها كل حزب، فيكون لكل حزب عدد من المقاعد بنسبة عدد مؤيديه.  
ولنظام التمثيل النسبي صور متعددة ترتبط بعدة مشاكل، تُعتبر الحلول التي تُعطى لها علامة على إعطاء الناخب حرية في اختياره، أو على العكس إجباره على الإذعان لاختيار الأحزاب السياسية التي تقوم بإعداد هذه القوائم، وأهم هذه المشاكل:

(1) النظم السياسية، د. ثروت بدوي، ص 230 - 231. الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البناء، ص 320 - 321. النظم السياسية، د. محسن العبودي، ص 248 - 250.

(2) النظم السياسية، د. ثروت بدوي، ص 231 - 233. الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البناء، ص 323 - 324. الوجيز في النظم السياسية، د. محمد مرغني خيري، ص 225 - 227.

- هل للناخب أن يشطب على بعض الأسماء الواردة في القائمة أم يتعين عليه الموافقة عليها أو رفضها برمتها؟ وهي ما تسمى بطريقة القوائم المغلقة.
- وإذا كان للناخب أن يحذف بعض الأسماء من القائمة، فهل له أن يضيف أسماء من قوائم أخرى، وهو النظام المعروف بالمزج بين القوائم.
- وأخيرا هل يسمح للناخب أن يغير في ترتيب أسماء المرشحين الواردة بالقائمة؟ وتسمى هذه الطريقة بالتصويت بالأفضلية.<sup>(1)</sup>

### في المفاضلة بين نظام التمثيل النسبي ونظام الانتخاب بالأغلبية

#### الانتقادات الموجهة إلى التمثيل النسبي

- يرى أنصار الانتخاب بالأغلبية أن نظام التمثيل النسبي يعيبه أنه نظام معقد، حتى أن نتيجة الانتخابات لا تظهر إلا بعد أيام، قد تتعرض فيها للتزييف والتشويه.
- ولكن أخطر نقد وجه إلى نظام التمثيل النسبي هو أنه يؤدي إلى كثرة الأحزاب وتعددتها؛ لأنه يفتح المجال أمام جميع الأحزاب الصغيرة والكبيرة لدخول البرلمان، كل بنسبة عدد الأصوات التي حصل عليها، وكثرة الأحزاب تجعل من الصعب قيام أغلبية برلمانية منسجمة وثابتة، مما يؤدي إلى إعاقة العمل البرلماني، وإلى عدم الاستقرار الوزاري، ولو فرضنا تحقيق الأغلبية البرلمانية عن طريق تآلف الأحزاب المتقاربة في مبادئها، فإن هذه الأغلبية لا تكون ثابتة أو متجانسة، وعادة ما تكون الحلول التي تأخذ بها حلولا وقتية عارضة، توفق فقط بين الاتجاهات المتعارضة، لكن لا تسير وفق برنامج مرسوم أو سياسة محددة واضحة، بينما يتميز الانتخاب بالأغلبية ببساطته، وبأنه يعمل على قيام أغلبية متماسكة في البرلمان، مما يؤدي إلى تحقيق الاستقرار الحكومي.<sup>(2)</sup>

#### بعض مزايا التمثيل النسبي والرد على الانتقادات الموجهة إليه

- يتميز التمثيل النسبي بأنه يحقق العدالة، إذ يضمن تمثيل مختلف الأحزاب والاتجاهات السياسية في البلاد بحسب الأصوات التي تحصل عليها، بخلاف نظام الأغلبية الذي يهدر كل أصوات الأقلية، ويؤدي إلى ديمقراطية شكلية:

<sup>(1)</sup> النظم السياسية في العالم المعاصر، د. سعاد الشرقاوي، ص 172. النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، ص 221. النظم السياسية، د. ثروت بدوي، ص 234. الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البناء، ص 325.

<sup>(2)</sup> النظم السياسية، د. ثروت بدوي، ص 241 - 242.

فمن ناحية فإنه من الممكن تبعاً للانتخاب بالأغلبية أن يترتب عليه نتائج تناقض أسس الحكم النيابي، وذلك عندما يحصل حزب على أغلبية الأصوات، ولا يفوز بأغلبية المقاعد، ويكون الحكم لحزب الأقلية، ويحدث هذا إذا حصل أحد الأحزاب على أغلبية طفيفة في عدد من الدوائر يزيد عن النصف قليلاً، فيفوز بالأغلبية البرلمانية، بينما قد يحصل الحزب المنافس على أغلبية ساحقة من الأصوات في عدد أقل قليلاً من نصف عدد الدوائر، بحيث تكون له أغلبية الأصوات في مجموع هيئة الناخبين، دون أن يحصل على أغلبية المقاعد.

ومن ناحية أخرى فإن البرلمان لا يمثل عادة في مجموعته الرأي العام تمثيلاً صحيحاً، والمجالس المنتخبة على مبدأ الأغلبية لا تمثل عادة أغلبية الناخبين، وكثيراً ما تمثل أقلية، وذلك أننا إذا حسبنا الأصوات الغائبة، والأصوات الباطلة، والأصوات الخاسرة التي حصل عليها المرشحون الذين لم يفوزوا، وقد تكون أكثر من 49% من الأصوات الصحيحة، وإذا كان البرلمان بأجمعه لا يمثل سوى أقلية من الناخبين، فكيف بنسبة الأغلبية البرلمانية للأقلية السابقة، وكيف بنسبة الأغلبية الحاضرة بالمجلس التي تصدر القرارات والقوانين من الأقلية السابقة.

- وأما التمثيل النسبي فهو أكثر اتفاقاً مع الديمقراطية والنظام النيابي الذي يفترض أن يكون البرلمان ممثلاً للشعب باتجاهاته المختلفة تمثيلاً صادقاً، وذلك خلافاً لما يرى بعض الفقهاء<sup>(1)</sup> أن نظام الانتخاب بالأغلبية لا يتنافى مع الديمقراطية، ولا يترتب عليه ظلم للأقلية، فالحكومة النيابية هي حكومة الأغلبية، وإذا افترضنا أن البلاد دائرة واحدة بحيث يصبح الناخبون هيئة واحدة، فإن للأغلبية الحق في اختيار النواب، وكذلك فإنه لا يلزم لكي تكون الصفة النيابية للمجالس التشريعية صحيحة، أن تكون صورة مصغرة مطابقة للناخبين بجميع آرائهم؛ لأنها ليست مجالس استشارية تبتدى فيها وجهات النظر المختلفة، وإنما مجالس تنتخب لممارسة وظائف السيادة وحق الحكم وهو للأغلبية.

ويُرد على ذلك بأن ذلك يعد خلطاً بين أمرين مختلفين وهما تكوين المجلس النيابي، واتخاذ القرارات في هذا المجلس، فتكوين مجلس نيابي يكون ممثلاً للأمة معبراً عن إرادتها، لا بد أن يراعى في تكوينه مختلف العناصر التي تتكون منها هيئة الناخبين والاتجاهات المختلفة للرأي العام، وأما اتخاذ القرارات، فلا بد من تطبيق مبدأ الأغلبية، ولو كانت الأمة تتولى الحكم مباشرة، لا شتركت في ذلك جميع أحزابها واتجاهاتها السياسية، وما دامت الأمة لا تعبر عن إرادتها مباشرة في النظام النيابي، وتختار ممثلين لها، فمن الواجب أن يكون البرلمان مكوناً من نفس العناصر التي تشملها الأمة.

(1) اسمان، القانون الدستوري، 1927، 348/1، نقلاً عن الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البناء، ص

- التمثيل النسبي يشجع ناخبي الأقلية على استعمال حقوقهم الانتخابية؛ لأنه يجعل لأصواتهم قيمة وأثر فعال، بعكس نظام الأغلبية الذي لا يشجعهم على المشاركة في الانتخاب لعلمهم أن أصواتهم ستذهب سدى

- نظام التمثيل النسبي يسمح بتكوين معارضة قوية في البرلمان، إذ يفتح المجال أمام الأحزاب الصغيرة والاتجاهات المختلفة للحصول على بعض المقاعد في البرلمان، والصالح العام يقضي بضرورة قيام معارضة في البرلمان، بل إن من مصلحة الحزب الحاكم أن يجد أمامه معارضة قوية تنتقد سياسته، وتمنعه من إساءة استعمال السلطة، ولذا قيل بحق " أن سحق الأقلية هو نصر قاتل لحكومة الأغلبية ".

- فضلا عن أن التمثيل النسبي يعد عامل تهدئة وتلطيف للحياة السياسية، فإن أي حزب، ولو كان متطرفا، يقل خطره عندما يسمح له بالممارسة، بقدر حجمه، في قنوات شرعية، وعلى العكس، فإن حرمان حزب باستمرار من نصيبه العادل من المقاعد الذي تؤهله له أصوات ناخبيه، يجعله يشعر بالظلم ويشير الحقد والاضطراب، ويزيد من قوته في نظر الشعب. (1)

والواقع أن نظام التمثيل النسبي لم ينتشر انتشارا واسعا، ولا يرجع ذلك إلى عدم الاقتناع بعدالته، وإنما يرجع أساسا إلى رغبة الأحزاب الكبيرة المتمكنة من السلطة في الاستئثار بها، بغير مشاركة أو مزاحمة من الأحزاب الصغيرة (2).

وأيا كانت المزايا والعيوب لكلا النظامين، فإننا اتفق مع من يرى أن نظام التمثيل النسبي هو الأفضل لأنه أكثر تحقيقا للعدالة واتفقا مع النظام الديمقراطي، ويسمح بتمثيل جميع الاتجاهات مما يؤدي إلى وجود المعارضة الحقيقية، فضلا عن إزالة الاحتقان والأحقاد المترتبة على تجاهل السماح للأقليات الحزبية بوجود تمثيل لها عبر القنوات الشرعية، ولكن بشرط ألا يؤدي إلى عدم الاستقرار السياسي، ولكن إذا وُجد أنه سيترتب عليه أزمات وزارية مستمرة، وعدم قيام أغلبية منسجمة وثابتة، وعدم استطاعة الحكومات القيام بواجبها كما ينبغي، نتيجة كثرة الاتجاهات السياسية المتنوعة، فإنه لا مفر من الأخذ بنظام الأغلبية.

(1) الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البناء، ص 330-339.

(2) الوجيز في النظم السياسية، د. محمد مرغني خيري، ص 230.

## المبحث الثاني: مثال تطبيقي في كيفية سيطرة السلطة على عملية إجراء الانتخابات.

تمهيد: إذا نجح حزب مستقل أو معارض أن يتعدى عقبة الشروط التي يجب أن تتوافر لتأسيس واستمرار الأحزاب السياسية وعقبة موافقة لجنة الأحزاب السياسية التي لها الحق في منح أو منع من تشاء من ممارسة حقوقه السياسية، واستطاع أن يشارك في الانتخابات بغية الإصلاح فإنه لا بد أن يجتاز عقبة أخرى وهي مرحلة العملية الانتخابية.

وإليك نموذجاً لكيفية التحكم في نتائج الانتخابات، سواء اشترط الدستور أن تُجرى الانتخابات تحت إشراف القضاء، كما كان الوضع في دستور 1971 في جمهورية مصر العربية قبل تعديله سنة 2007، أو لم يشترط ذلك.

### تمر المرحلة الانتخابية بثلاثة مراحل، وهي التصويت والفرز وإعلان النتائج أولاً- التصويت

يقوم الناخب بالإدلاء بصوته في لجان الانتخاب الفرعية<sup>(1)</sup>، تحت إشراف اللجان العامة. وقد كانت المادة 88 من دستور 1971 تنص قبل تعديلها سنة 2007 على أن يتم " إجراء الاقتراع تحت إشراف أعضاء من هيئة قضائية"، مما يعني أن الإشراف القضائي يجب أن يشمل اللجان الفرعية، كما يشمل اللجان العامة، وجليد بالذكر أن متوسط عدد اللجان الفرعية التابعة لكل لجنة عامة يبلغ مائة لجنة، منتشرة في أنحاء الدائرة، وتعمل في وقت واحد. مما يعني استحالة توفير العدد المطلوب من القضاة للإشراف المباشر على كل اللجان لو كان إجراء التصويت في يوم واحد.

### تقدير عملية التصويت قبل تعديل الدستور سنة 2007

- من الملاحظ أن النص على إشراف أعضاء "من هيئة قضائية" يفسره البعض على أنه يدخل فيها أعضاء هيئات ليست من القضاء، ولكن سُميت هيئات قضائية، كهيئة قضايا الدولة، التي تتكون من هيئة من المحامين المدافعين عن الحكومة في أفضيتها، والواقع أن الإشراف على الانتخابات ينبغي أن يكون فقط لرجال القضاء الذين يفصلون في القضايا.<sup>(2)</sup>

- بالرغم من نص الدستور السابق فقد استمر تطبيق المادة 2/24 من قانون تنظيم مباشرة الحقوق السياسية رقم 73 لسنة 1956 أنه يعين رؤساء اللجان الفرعية من بين العاملين بالدولة أو القطاع العام

<sup>(1)</sup> يقوم وزير الداخلية بتحديد عدد اللجان الفرعية ومقارها وقرارات تشكيلها. المادة 1/24 من قانون تنظيم الحقوق السياسية لسنة 1956

<sup>(2)</sup> د. عاطف البناء، التعديلات الدستورية، ورشة العمل الأولى، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ص 36، نوفمبر 2006.



ويختارون "بقدر الإمكان" من بين أعضاء الهيئات القضائية أو الإدارات القانونية بأجهزة الدولة أو قطاع الأعمال، مما يعني أنه ليس بالضرورة أن يكون رؤساء اللجان الفرعية من أعضاء الهيئات القضائية.

- ثم عدل قانون مباشرة الحقوق السياسية وأقر التعديل مجلس الشعب في إبريل 2000، وتم استبعاد أعضاء الهيئات القضائية من رئاسة اللجان الفرعية، واستحداث ما يسمى بلجان الإشراف القضائي في مقر كل لجنة عامة للإشراف على اللجان الفرعية، ولكن لم ينفذ القانون السابق لما قضت به المحكمة الدستورية من عدم دستورية النص التشريعي الذي يجيز إسناد رئاسة اللجان الفرعية لغير أعضاء الهيئات القضائية حيث إن المادة 88 من الدستور وإن كانت قد فوضت المشرع العادي بتحديد الشروط الواجب توافرها في أعضاء مجلس الشعب، وبيان أحكام الانتخاب والاستفتاء، إلا أنها نصت على أن يتم "الاقتراع" تحت إشراف أعضاء من هيئة قضائية، وهو تلك العملية التي تبدأ بإدلاء الناخب صوته لاختيار من يمثله، بدءاً من تقديمه بطاقته الانتخابية، وما يثبت شخصيته إلى رئيس لجنة الانتخابات، مروراً بتسلمه بطاقة الاختيار، وانتهاءً بإدلائه بصوته في سرية لاختيار المرشحين، وإيداعه هذه البطاقة في صندوق الانتخابات، ثم فرز الأصوات لإعلان النتيجة بما يطابق إرادة الناخبين، "ولا محاجة في القول بتعذر رئاسة أعضاء الهيئات القضائية للجان الفرعية لعدم كفاية عددهم، ذلك أنه إذا ما تطلب الدستور أمراً فلا يجوز التذرع بالاعتبارات العملية لتعطيل حكمه بزعم استحالة تطبيقه، لاسيما وأنه لم يستلزم إجراء الانتخابات في يوم واحد" (1)، بالإضافة إلى أن ندب بعض القضاة لأعمال غير قضائية، يشغلهم طوال السنة، وتصر السلطة التنفيذية على بقاءه (2).

- على الرغم من حكم المحكمة الدستورية السابق فإن الإشراف القضائي كان منقوصاً بشدة، ومما يؤكد ذلك أن الدستور لم يكن ينص على وجوب إجراء أي تصويت في يوم واحد، فإن الاستفتاء على تعديل الدستور سنة 2007 تم في يوم واحد، وكان ينص على أن يتم الاقتراع تحت إشراف أعضاء من هيئة قضائية، فإنه تبعاً لتقرير نادي القضاة حول هذا الاستفتاء، لم يزد عدد اللجان الفرعية التي رأسها أعضاء الهيئات القضائية بالفعل على 5% من عددها الإجمالي، وبقية اللجان الفرعية رأسها موظفون بالدولة وبالإدارة المحلية من مختلف الدرجات، ولم يراع في العديد منها أي شروط تتعلق بالدرجة الوظيفية أو المؤهل الدراسي أو حسن السمعة، فقد رأس بعض اللجان معاونو خدمة، ورأس بعضها الآخر حملة مؤهلات متوسطة، وقابل أحد وكلاء النيابة رئيس لجنة كان قد حبسه احتياطياً على ذمة قضية تزييف

(1) المحكمة الدستورية العليا - 2000/7/8 - الجريدة الرسمية في 2000/7/22، العدد 29 مكرر، نقلاً عن وجيز

القانون البرلماني في مصر، دراسة نقدية تحليلية، د. فتحي فكري، 2006، ص 199 - 202

(2) المستشار هشام البسطويسى، التعديلات الدستورية، ورشة العمل الأولى، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ص

عملة، وتحدد حبسه خمسة وأربعين يوماً، ثم أخلى سبيله بكفالة 500 جنيهاً، ورصدت اللجان التي رأسها القضاة قلة الإقبال على التصويت، فالعديد منها لم يحضر أمامه أحد من الناخبين، ولم يتجاوز متوسط الحضور أمام باقي اللجان 3% من المقيدین أمامها، وأما اللجان التي رأسها غير القضاة، فقد تجاوز عدد الحاضرين فيها 90% من عدد المقيدین، ووصل في الكثير منها إلى 100% والوصول إلى النسبة الأخيرة يفترض أن جميع المقيدین أمام تلك اللجان بقوا على حالهم منذ ضبط الكشوف في نهاية العام الماضي وحتى موعد الاستفتاء، فلم يتوف منهم أحد، ولم يسافر منهم أحد، ولم يحل بين أي منهم والحضور حائل من مرض أو عمل أو كسل! (1)

(1) وإليك جزءاً من تقرير نادي القضاة المصري حول استفتاء تعديل الدستور يوم 2005/5/25

تقرير لجنة تقصي الحقائق عن إشراف القضاة على استفتاء تعديل الدستور يوم 2005/5/25 المؤلفة من كل من: محمد حسام الدين الغرياني نائب رئيس محكمة النقض رئيساً، ومحمد ناجي درباله نائب رئيس محكمة النقض، وطلعت عبد الله نائب رئيس محكمة النقض، وهشام جنينة رئيس محكمة الاستئناف، وأحمد فتحي قرمة رئيس المحكمة، أعضاء. ... أسفرت مداورات القضاة في الجمعية العامة لناديهم بالقاهرة في 13-5-2005 عن الربط بين إشرافهم على الانتخابات وبين أمرين: أولهما، صدور مشروعهم لتعديل قانون السلطة القضائية، والذي يكفل لهم استقلالاً حقيقياً عن السلطة التنفيذية. والثاني، تعديل قانون مباشرة الحقوق السياسية بما يكفل لهم الإشراف الكامل على الانتخابات بجميع مراحلها. وتساند القضاة في ذلك ما ضربه من أمثلة صارخة على تزوير إرادة الناخبين، وعلى الأخص ما عاينوه بأنفسهم في انتخابات سنة 1995، وسنة 2000، وفي انتخابات دائرة قسم شرطة دمنهور في 8-1-2003، والتي أكدت أمرين: أحدهما، أن القضاة غير مستقلين في الإشراف على الانتخابات، إذ يتيح قانون السلطة القضائية للسلطة التنفيذية، عن طريق التفتيش القضائي ورؤساء المحاكم الابتدائية التابعين لوزير العدل، سيطرة على القضاة الذين يباشرون الإشراف على أعمال الاقتراع والفرز وإعلان النتائج. والأمر الآخر، أن إشراف القضاة على الانتخابات لم يكن كاملاً، إذ أتاح قانون مباشرة الحقوق السياسية للسلطة التنفيذية التحكم والعبث بمداول الناخبين، والسيطرة على دخولهم إلى المقر الانتخابي، والتمييز بين المرشحين...

#### \* النتائج:

خلص للجنة من استعراض ما سلف النتائج التالية:

- 1- إن القول بأن أكثر من أحد عشر ألف قاضٍ أشرفوا على إجراء الاستفتاء هو قول بعيد عن الحقيقة.
- 2- إنه لم يكن لرؤساء اللجان العامة رقابة أو إشراف حقيقي على أعمال اللجان الفرعية.
- 3- إن 95% من اللجان الفرعية أسندت رئاستها لموظفين لا استقلال لهم ولا حصانة وتعرضوا للتهريب من رجال الشرطة، وأفلتت تماماً من رقابة القضاة، وكانت تلك اللجان مسرحاً لانتهاك القانون وتزوير بيانات حضور الناخبين وبطاقات إبداء الرأي.

## تقدير عملية التصويت بعد تعديل الدستور سنة 2007

- عُدلت المادة 88 التي نصت على أن يتم الاقتراع تحت إشراف أعضاء من هيئة قضائية، لتقتصر إشراف الهيئات القضائية على اللجان العامة فقط، ولنفرض إجراء الاقتراع في يوم واحد، وهذا التعديل يعني أنه يجوز تعيين رؤساء وأعضاء اللجان الفرعية التي تباشر إجراءات الاقتراع والفرز من بين العاملين في الدولة أو القطاع العام، مما ينهي عمليا الإشراف القضائي - المنقوص أساسا - على الانتخابات، ويعهد بها دستوريا إلى موظفين حكوميين يسهل التأثير عليهم، ويغلق الباب أمام أي محاولة للطعن في قرارات تشكيل تلك اللجان الفرعية.<sup>(1)</sup>

## أبرز المظاهر المعروفة والمتكررة لعملية التصويت

- 1- عدم دقة الكشوف الانتخابية
- 2- تغلل الدور الأمني في العملية الانتخابية سواء أكان بصورة سلبية وذلك بعدم التدخل حال وقوع حوادث من "البلطجية" وأنصار المرشحين أو بصورة إيجابية وذلك بإغلاق الطرق وإقامة كردونات حول اللجان لمنع الناخبين من الإدلاء بأصواتهم.
- 3- استخدام إمكانيات الدولة من وسائل نقل وغيرها في الدعاية لبعض المرشحين
- 4- عمليات القيد الجماعي التي يقوم بها بعض المرشحين للعاملين لديهم.
- 5- إعاقة اعتماد التوكيلات لمندوبي المرشحين، الذين يحق لهم - بمقتضى القانون - دخول لجنة الانتخابات أثناء الاقتراع، وطلب إثبات أي مخالفات لدى رئيس اللجنة، لضمان نزاهة الانتخابات.
- 6- إعاقة عمل المؤسسات المدنية المختلفة التي تحاول مراقبة نزاهة العملية الانتخابية، وعدم السماح لها بدخول اللجان الانتخابية.<sup>(2)</sup>

## ثانيا- الفرز

4- إن بعض رؤساء المحاكم الابتدائية عاق محاولات القضاة الإشراف على اللجان الفرعية، وأعان على انتهاك القانون في شأن عضوية تلك اللجان.

راجع: نزاهة الانتخابات واستقلال القضاة، ص 197 - 209، مركز القاهرة لدراسة حقوق الإنسان، تقديم المستشار يحيى الرفاعي، إعداد وتحرير سيد ضيف الله

<sup>(1)</sup> في هذا الاتجاه: نظام الحكم في دستور 1971، د. رفعت عيد سيد، ص: 338-339.

<sup>(2)</sup> وجيز القانون البرلماني في مصر، دراسة نقدية تحليلية، د. فتحي فكري، 2006، ص 191-194. حماية الحقوق السياسية في القانون الدستوري المصري، رسالة دكتوراه، د. ياسر حمزة، ص: 405-411.

بعد انتهاء عملية الانتخاب، تحتم صناديق أوراق الانتخاب، ويقوم رئيس اللجنة بتسليمها إلى رئيس لجنة الفرز، وهي تتكون من رئيس اللجنة العامة وأمينها، واثنين من رؤساء اللجان الفرعية يختارهما رئيس اللجنة العامة، ويتم بحضور رئيس كل لجنة فرعية، ولجنة الفرز أن تعهد إليه بإجراء الفرز تحت إشرافها، ومن حق كل مرشح توكيل من يحضر عنه لجنة الفرز، وحرى بالذكر أنه تعتبر ورقة الانتخاب باطلة إذا اختار الناخب عددا أقل أو أكثر من العدد المطلوب انتخابه، وكذلك إذا استخدم الناخب ورقة انتخابية غير التي سلمها إليه رئيس اللجنة، أو ورقة عليها توقيع الناخب أو أية إشارة أو علامة أخرى تدل عليه.<sup>(1)</sup>

### ثالثا- إعلان النتائج

يعلن رئيس اللجنة العامة نتيجة الانتخاب في دائرته، وتختص اللجنة العليا العامة للانتخابات بإعلان النتائج العامة<sup>(2)</sup>، بدلا من وزير الداخلية، كما كان في السابق، ويبين القانون اختصاصات اللجنة وطريقة تشكيلها علي أن يكون من بين أعضائها أعضاء من هيئات قضائية حاليون وسابقون.

وذهب بعض الفقه إلى أن اللجنة العليا للانتخابات تُعد لجنة إدارية، وإن ضمت في تشكيلها عدد من القضاة الحاليين، ومن ثم تعد قراراتها قرارات إدارية، مما يعني أن مجلس الدولة<sup>(3)</sup> هو الذي يجب أن يختص بالفصل في الطعون المقدمة في قراراتها، على الرغم من أن النصوص الدستورية قد ذهبت - خلافا للأصل العام باختصاص المحاكم بالمنازعات القضائية - إلى أن مجلس الشعب هو الذي يختص بالفصل في صحة العضوية.

والخلاصة أن المنازعات الخاصة بانتخابات مجلس الشعب، ويشمل ذلك كل ما يتعلق بالعملية الانتخابية من حيث رفض قبول الترشيح أو تحديد الصفة أو الجداول الانتخابية. . . فيختص بها مجلس الدولة وحده باعتبارها منازعات انتخابية، وذلك قبل إعلان نتائج الانتخابات، وأما بعد إعلان النتائج وتحديد اسم الفائز، فإنه طبقا للمادة 93 من دستور 1971 فتعد أي منازعة طعنا في صحة العضوية، فيختص به مجلس الشعب وحده، بعد التحقيق الذي تجر به محكمة النقض، ولا شك أن المحكمة الدستورية العليا هي الأحق والأجدر بالفصل في صحة العضوية لأنها أساسا منازعة قضائية ذات طبيعة سياسية.<sup>(4)</sup>

(1) راجع المواد 33، 34 من قانون مباشرة الحقوق السياسية

(2) المادة 88 من الدستور.

(3) تنص المادة العاشرة من القانون رقم 47 لسنة 1972 على اختصاص محاكم مجلس الدولة دون غيرها بالفصل في الطعون التي ترفع عن القرارات الإدارية النهائية الصادرة من جهات إدارية لها اختصاص قضائي.

(4) القانون الدستوري، د. أنور أحمد رسلان، 2006، ص 326-327.

وإليك بعض الضوابط التي ينبغي أن تجري الانتخابات، وفقا لها:

- أن ينص على تحديد مبلغ معين لا يجوز لأي مرشح تجاوزه في الإنفاق على حملاته الدعائية، وأن يبين مصادره وأوجه إنفاقه.
- استخدام الحاسبات الآلية في تسجيل الناخبين وبياناتهم من واقع قاعدة بيانات المواليذ والوفيات، بحيث يُعتبر كل من جاوز الثامنة عشر من عمره مقيدا تلقائيا، ويستغنى نهائيا عن الجداول الحالية.
- ضرورة توقيع رئيس مركز الاقتراع على ظهر كل ورقة اقتراع قبل تسليمها للناخب، وتوقيع الناخب نفسه قرين اسمه، بعد تسجيل حضوره في كشف معد لذلك.
- ضرورة استخدام الحبر الدولي على إصبع يد كل ناخب أدلى بصوته.
- ضمان سرية التصويت وحرية، وضمنان علانية الفرز ورصد النتائج، وإعلانها تحت رقابة ومشاركة وكلاء المرشحين ومنظمات المجتمع المدني المحلية والدولية ووسائل الإعلام المختلفة.
- النص على أن مركز الاقتراع والفضاء المحيط به خاضع لرقابة وسيطرة رئيسه، وتآتمر الشرطة بأمره، وعليها واجب تنفيذ كل ما يأمر به ويراه لازما لحسن سير عملية الاقتراع.
- ضمان حق الطعن أمام القضاء في كل ما يصدر عن اللجنة المشرفة على الانتخابات ( سواء كانت اللجنة المشرفة على الانتخابات الرئاسية أو اللجنة العليا التي تشرف على انتخابات مجلس الشعب ).<sup>(1)</sup>

---

(1) المستشار هشام البسطويسى، التعديلات الدستورية، ورشة العمل الأولى، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ص

## المبحث الثالث: دراسة مسألة الانتخاب من منطلق الفقه الإسلامي

مر بنا مشروعية الأخذ برأي الأغلبية عموماً في الفقه الإسلامي ، وأن اختيار الأغلبية أو الأكثرية في الدولة الإسلامية يكون في الأمور الاجتهادية التي تحمل الخلاف وليس في الأصول والثوابت القطعية، وناقشنا بعض النصوص التي يُتوهم منها كراهية الأخذ بالأكثرية مطلقاً، وهذا أوان دراسة مشروعية الانتخابات في الفقه الإسلامي وحكم مشاركة العامة فيها، وتكييف عملية الانتخاب أو التصويت من الناحية الشرعية.

### المطلب الأول: مشروعية الانتخابات في الفقه الإسلامي وحكم مشاركة العامة فيها

الواقع أن معالجة هذه المسألة في الفقه السياسي الإسلامي لا يختلف كثيراً عن معالجة مسألة مشروعية الأحزاب السياسية، فالبعض ينظر إلى مشاركة العامة في الشورى أو اختيار أولياء الأمور باعتبارها مسألة دينية، وأن ذلك يتعارض مع صريح الآيات القرآنية، والنصوص النبوية؛ لأن الأصل في العامة الجهالة لا العدالة، فضلاً عن أنهم لا يستطيعون تقييم الناس، ولا يعرفون الصفات الواجب توافرها فيمن ينبغي أن يولى هذه المناصب.

بينما يرى البعض مشروعية مشاركة العامة في المسائل السياسية العامة أو في اختيار أولياء الأمور، وأنها مسألة سياسية اجتماعية أساساً تتأثر بتغير الظروف السياسية والاجتماعية، ويمكن أن تختلف تبعاً لظروف كل دولة، ولذلك ينبغي ترجيح الأسلوب المناسب لهذا الأمر بناء على دراسة عيوب ومزايا الأساليب المختلفة للانتخابات، سواء أكانت انتخابات مقيدة أو عامة، أو انتخابات مباشرة أو غير مباشرة، أو انتخابات فردية أو بالقائمة، وغير ذلك مما يتأثر بواقع وظروف كل دولة، ويحقق مصلحتها، وإليك دراسة سريعة لكل وجهة نظر من وجهتي النظر السابقتين:

### الاتجاه الأول: أن العامة لا دور لهم في الانتخابات العامة<sup>(1)</sup>

يرى بعض أهل العلم إلى أن العامة ليس لها شأن في الشورى أو في اختيار الرئيس ( الخليفة)؛ لأنهم لا يستطيعون تقييم الناس وحسن الاختيار لهذا المنصب الكبير<sup>(1)</sup>، وحتى لو صيغت الاستشارة في صورة

<sup>(1)</sup> رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، د. محمد رأفت عثمان، ص: 231-233. الدولة في ميزان الشريعة، د. ماجد الحلوة، ص: 364. الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، د. جمال المراكبي، ص: 349-350. الإسلام والحضارة العربية، محمد كرد علي ص: 13، نقلاً عن أحمد شلي موسوعة الحضارة الإسلامية، السياسة، 62/3-63.

مشروع يُعرض على الناس للموافقة أو الرفض، فإن كثيرا منهم لا يصلح لإبداء الرأي السليم في المسائل العامة، فوق أن الأمر قد يتعلق بمسألة فنية بحتة قد تخفى على معظم الناس، فمن العبث الرجوع إليهم فيها. (2) والمساواة بين الناس لا تكون إلا في حالة توافر الشروط وتشابه الظروف المتعلقة بهذا الأمر، وهذا شيء منطقي، لا يخفى على أصحاب الفكر السليم، قال تعالى: { قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ } [ الزمر: 9]، وقال تعالى: { مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصْمِ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ } [ هود: 24]، فليس من المعقول أن يُستشار فاقد البصر في أمر لا يمكن الحكم عليه إلا بالنظر كالألوان، وكذلك أن يستشار الأصم في شيء يدرك بالسمع كالأصوات (3)

**ولا وجه للغرابة في قصر اختيار الإمام على أهل الحل والعقد، وليس الأمة كلها كما تفعل النظم الديمقراطية المعاصرة؛ وذلك لأن الغاية هي عقد إمامة عامة تكون خلافة عن النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، وإذا لم يكن المتخير عالما بصفات من يصلح لهذا الشأن، متأهلا بعدالته وعلمه للقيام بهذه المهمة الجليلية، فإنه يضع الأمر في غير محله، ويجر على الأمة ضررا بسوء اختياره، فضلا عما ينطويه القول بتمثيل التنظيمات البرلمانية لجميع الأمة من المبالغة إذا أخذ في الاعتبار فساد الانتخابات في كثير من الأحوال، وتغريب المرشحين بالناخبين لكسب أصواتهم، وأصوات الغائبين والأصوات الفاشلة. (4)**

**وبناء على ما سبق يقسم بعض أهل العلم أي شعب من الشعوب إلى ثلاث رتب وهم: الأولى وهم القلة الذين يستطيعون التمييز بين الصالح وغير الصالح لرياسة الدولة، والرتبة الثانية هم من عندهم بعض هذه المقدرة وهو الأكثر قليلا بالنسبة إلى الفئة الأولى، والرتبة الثالثة فهم من ليس عندهم شيء من هذه المقدرة، وهم الكثرة الكاثرة من أفراد الشعب. . ولا يصح أن يتدخل أي من الطائفتين الثانية والثالثة في مهمة اختيار رئيس الدولة سواء أكان هذا التدخل بطريق مباشر كالاقتراع العام، أو بطريق غير مباشر، كأن يتم انتخاب الرئيس بواسطة هيئة انتخبها أي من هاتين الطائفتين وحدها، أو اشتركت مع الطائفة**

(1) الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، د. جمال المراكبي، ص: 349-350. الوجيز في فقه الخلافة، د. الصاوي، ص: 56-57. ، ط/ موقع الشيخ على الإنترنت.  
(2) الدولة في ميزان الشريعة، د. ماجد الحلو، ص: 364.  
(3) الدولة في ميزان الشريعة، د. ماجد الحلو، ص: 362-363.  
(4) الوجيز في فقه الخلافة، د. الصاوي، ص: 56-57.

الأولى في انتخابها<sup>(1)</sup>. . . وعموما فإن تشكيل مجلس الشورى بالانتخاب ليس وسيلة مأمونة، ولكن ينبغي أن يختارهم رئيس الدولة بناء على استفاضة أخبار فضلهم.<sup>(2)</sup>

ومما يؤيد هذا الاتجاه ما يروى أن عمر بن الخطاب أراد أن يعرض أمر الشورى على جماهير الحجاج، فذكره بعض الصحابة أن الموسم يجمع أخلاط الناس، ومن لا يفهمون المقال، فيطربون به كل مطار، ولكن عليه أن يرجئ هذا حتى يعود إلى المدينة فيلقيه على أهل العلم والرأي ففعل.

وعندما اندفعت الجماهير تريد بيعه على ﷺ بعد مقتل عثمان، فصاح فيهم إن هذا الأمر ليس لكم، ولكنه لأهل بدر وأهل الشورى.<sup>(3)</sup>

وإذا اتخذ أهل الحل والعقد قرارا أو اختاروا الخليفة (الرئيس) لزم أن يتبعهم الناس، ومن لم يتبعهم، سهل عليهم إكراهه على الطاعة والانقياد بقوة الأمة، مثل هذا يقال عن الأقلية من أهل الحل والعقد، الذين لا يستجيبون لرأي الأغلبية الساحقة من أهل الحل والعقد<sup>(4)</sup>

وأما سلطة الأمة فتتمثل في ضرورة موافقتها على من يختاره أهل الحل والعقد، وأهل الحل والعقد أساسا يختارون من يسرع الناس إلى طاعته، ولا يتوقفون عن بيعته، أو بعبارة أخرى يشترط في أهل الحل والعقد أن يكونوا بحيث يتبعهم الناس، فإن لم يكونوا كذلك لا تتعد الإمامة بمبايعتهم.<sup>(5)</sup>

فممارسة الحكم في الشريعة الإسلامية ليست حقا للأفراد، وإنما هي واجب عليهم أو بمعنى أدق فرض كفاية، إذا قام به البعض لم يأنم الجميع<sup>(6)</sup>، فهي تكليف لا تشريف؛ ولذلك فإن الاقتراع العام ليس ضروريا في الشريعة الإسلامية، أي أنه لا يلزم أخذ رأي كافة المواطنين العقلاء الشرفاء في كل شؤون الحكم، وإنما ينزل الناس منازلهم، ويعتد بصلاحياتهم لذلك، فهو يرجع أساسا إلى أهل العلم والمعرفة أو أهل الشورى أو أهل الحل والعقد للوصول إلى أحكام المسائل التي يراد البت فيها، والقيام برعاية الشؤون العامة للمسلمين نيابة عنهم، وأما مساهمة عامة الناس من غير أهل الشورى في شؤون الحكم بطريقة مباشرة فلا

(1) رياسة الدولة في الفقه الإسلامي د. محمد رأفت عثمان، ص: 231-233.

(2) رياسة الدولة في الفقه الإسلامي ص: 361.

(3) الثقات لابن حبان 267/2، ط/ دار الفكر، الأولى. تاريخ مدينة دمشق، أبو القاسم علي بن الحسن الشافعي، 419/39، ط/ دار الفكر، بيروت، 1995م.

(4) الخلافة، رشيد رضا، ص: 20.

(5) موسوعة النظم والحضارة الإسلامية، د. أحمد شليبي، 3/ 63.

(6) قال الماوردي: " إذا قام بما (الإمامة) من هو من أهلها سقط فرضها على الكفاية، وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان: أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماما للأمة، والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأم. " الأحكام السلطانية ص: 5-6.



تجوز إلا في حدود ضيقة تنحصر في المسائل التي لهم فيها حقوق مباشرة، ولديهم بخصوصها قدر من الدراية. (1)

## الاتجاه الثاني: انتخاب أولياء الأمور حق من حقوق الأمة (2)

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الأمور العامة حق للجميع، واتخاذ القرار السياسي وممارسة العمل السياسي حق عام من حقوق الأمة (3).

### أولاً: مناقشة القول بأن العامة لا دور لهم في الشورى أو اختيار أولياء الأمور:

- يُفهم من الاتجاه السابق أن أهل الحل والعقد ينوبون عن الأمة في اختيار الرئيس، ولو قام الناس أنفسهم بالاختيار، لما اختاروا أحداً غير من اختاره أهل الحل والعقد، ولذلك فإنه يفترض في هؤلاء الأشخاص أنهم يمثلون الأمة ويعبرون عن إرادتها، وإلا كان الأمر إلغاءً للأمة ومصادرة حقها في الاختيار لحساب فرد أو بضعة أفراد.

- ومادام الأمر كذلك فإن بعض الفقه يرى - بحق - أنه من الأسلم والأحسن أن تقوم الجماهير باختيار الرئيس بصفة مباشرة (4).

- ومما يعضد من هذا القول أنه لا يمكن معرفة أهل الحل والعقد في عصرنا إلا عن طريق الانتخاب الذي يقوم به عامة الناس الذين تتوفر فيهم الشروط المطلوبة، كما قرر ذلك كثير من أهل العلم، وعلى سبيل المثال:

- قال الشيخ أبو زهرة (1898-1974) (1) في كيفية معرفة أهل الحل والعقد أو فضلاء الأمة الذين يختارون الإمام وذلك خلال رده على ابن حزم في إهماله أمر البيعة، وعدم جعلها أساساً لعقد الإمامة: "

(1) الدولة في ميزان الشريعة، د. ماجد الحلو، ص: 112-114.

(2) موسوعة الحضارة الإسلامية، د. أحمد شلبي، 3/ 64. العقيدة والسياسة، لؤي صافي، ص: 142-143. الشورى في ظل الحكم الإسلامي للشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، ص 91. الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان، ص 34. نظرية الإسلام وهدية في السياسة والدستور والقانون، للمودودي، ص 241.

(3) في هذا الاتجاه: العقيدة والسياسة، لؤي صافي، ص: 142-143.

(4) موسوعة الحضارة الإسلامية، د. أحمد شلبي، 3/ 64. ويقول الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق: " إذا تعلق الأمر بعموم الناس، كاختيار الحاكم، فإن أهل اختياره هم عموم الناس، فالحاكم نائب عن الناس في تولى أمورهم، فلا نولي إلا من يجوز ثقة عامتهم، ولهذا رأي أبو بكر أن خليفة الرسول ﷺ لا بد أن يكون قريشياً؛ لأن عموم الناس لا يرضون أميراً إلا إذا كان قريشياً " الشورى في ظل الحكم الإسلامي، ص 91.

العبرة باختيار أكثر فضلاء الأمة، لا بجمعهم، وإن معرفة فضلاء الأمة في عهد أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم كان سهلاً؛ لأنهم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم صعب في عهد علي رضي الله عنه؛ لتفرق كثير منهم في الأقاليم المفتوحة. . . ، أما بعد عصر الصحابة فمعرفة فضلاء الأمة ليست أمراً سهلاً، ولم يؤثر عن التابعين ومن بعدهم أن سنوا طريقاً لتعرف فضلاء الأمة؛ لأن الإمامة تحولت من عهد معاوية إلى ملك عضوض. . . وعلى ضوء الدراسات الحاضرة ونظم الشورى نستطيع أن نقرر أن فضلاء الأمة هم الذين يقرر أهالي الأقاليم الإسلامية أنهم الفضلاء، فكل إقليم يختار فضلاءه، وأولئك الفضلاء المختارون الذين يعقدون عقد الإمامة، ويكتفي باختيار الأكثرية المطلقة منهم. " (2)

- ويقول د. عبد الكريم زيدان (3): " إذا أخذنا في الوقت الحاضر بالانتخاب غير المباشر لرئيس الدولة، فلا مناص من قيام الأمة بانتخاب من يمثلونها وينوبون عنها في مباشرة هذا الانتخاب، وهم أهل الحل والعقد، وذلك بشرط أن تُوضع لهم الشروط التي خصهم بها الفقهاء (4).

- وكذلك يرى المودودي (1903-1979م) (5) أن الانتخاب طريق من الطرق المباحة يمكننا أن نبين بها من يحوز ثقة الجمهور من أهل الحل والعقد، بشرط أن لا يستعمل في هذه الانتخابات الحيل والوسائل غير الشرعية (6)، وكل مسلم له الحق في اختيار من يتأس عليه؛ لأن المؤمنين جميعاً خلفاء الله تعالى في الأرض، قال تعالى: { وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ } [النور: 24]، فكل فرد مسلم له جزء من الخلافة العمومية لا يملك أحد أن ينتزعه منها، ومن حقه أن - إذا كان عاقلاً بالغاً - أن يكون له رأي في مصير الدولة، ولم يخص الله تعالى

---

(1) عضو مجمع البحوث الإسلامية، اشتهر بشجاعته في عرض قضايا الإسلام، وله العديد من الكتب النافعة منها: تاريخ المذاهب الإسلامية، العقوبة في الفقه الإسلامي، الجريمة في الفقه الإسلامي، علم أصول الفقه، محتضرات في النصرانية، زهرة التفاسير، مقارنة الأديان، ابن تيمية، أبو حنيفة، مالك، الشافعي، ابن حنبل، ابن حزم، وغيرها.

(2) ابن حزم حياته وعصره للإمام أبي زهرة، ص: 243-244، ط/ دار الفكر العربي.

(3) المراقب العام السابق لجماعة الإخوان المسلمين بالعراق، وأستاذ الشريعة الإسلامية ورئيس قسمها بجامعة بغداد سابقاً، وله العديد من الكتب النافعة، منها: المفصل في أحكام المرأة وبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية.

(4) الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان، ص 34

(5) أبو الأعلى المودودي مؤسس الجماعة الإسلامية بالهند، وانتقل إلى باكستان بعد انفصالها عن الهند ودعا إلى تشكيل النظام الباكستاني طبقاً للقانون الإسلامي، وله أكثر من سبعين كتاباً قيماً.

(6) نظرية الإسلام وهدية في السياسة والدستور والقانون، ص 241. أيضاً الوجيز في فقه الخلافة، د. صلاح الصاوي، ص

تلك الخلافة بشروط خاصة من الكفاءة أو الثروة، بل هي مشروطة بالإيمان والعمل الصالح فحسب، فالمسلمون سواسية في حق التصويت وإبداء الرأي.<sup>(1)</sup>

أقول أنه لا يمكن معرفة أهل الحل والعقد في عصرنا إلا عن طريق الانتخاب بخلاف عصر الصحابة الذي كان أهل الحل والعقد معروفين بأعيانهم<sup>(2)</sup>، واتفقت الأمة جميعا على مبايعتهم، والانقياد لهم، مما يسمح بقيامهم بهذا الدور الهام، وبناء على ذلك يُفهم رفض الصحابة أن يعرض عمر رضي الله عنه أمر الشورى على العامة في الحج، وكذلك رفض علي رضي الله عنه أن يبايعه العامة واشترطه أن يقوم بذلك أهل الشورى، إن صحت هذه الآثار.

- وأما العصور التي تلت عصر الصحابة، فإن الحديث عن أهل الحل والعقد وقيامهم باختيار الإمام، كان حديثا نظريا، ولم يكن أسلوبا عمليا يتم من خلاله تولية الحاكم؛ لأن نظام الحكم كان وراثيا، سواء رضي أهل الحل والعقد أو لم يرضوا.

- وما سبق ذكره من أنه لا مناص من قيام الأمة بانتخاب أهل الحل والعقد، على الرغم مما يذكره بعض أهل العلم من عيوب الانتخاب<sup>(3)</sup>؛ لأن المصالح المترتبة على الانتخاب تفوق المفسد التي تترتب عليه، فإن اختيار الحاكم ينبغي أن يكون كذلك عن طريق الانتخاب العام، وهو ما أميل إليه، أو عن طريق أهل الحل والعقد الذين اختيروا عن طريق الانتخاب العام.

- ولعله من نافلة القول أن أشير إلى أنه لا يمكن أن يكون لأهل الحل والعقد أي فاعلية إذا لم يأتوا عن طريق الانتخاب، وأن قيام الحاكم بتعيين أعضاء مجلس أهل الحل والعقد أو أهل الشورى يجعله مجلسا

---

(1) نظرية الإسلام وهدية للمودودي، ص: 49-54. قد يكون هذا الرأي متأثرا بالواقع السياسي في دولة باكستان، إذ أنه من المعروف أن أغلب مؤيدي الجماعات الإسلامية في باكستان ممن ليسوا من الحاصلين على الدرجات العلمية، وذلك خلافا لأغلب مؤيدي الأحزاب العلمانية الذين يعدون من المثقفين أو الحاصلين على الدرجات العلمية، ويؤكد ذلك محاولة حكومة الرئيس الباكستاني الأسبق، برويز مشرف، أن تضع قانونا يحدد حدا أدنى من الدرجة العلمية لمن له الحق في الانتخاب، ومعارضة الجماعات الإسلامية الشديدة لمحاولة إصدار هذا القانون.

(2) في هذا الاتجاه: الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان، ص 33. أيضا الشورى في نظام الحكم في الإسلام ص: 94.

(3) قرر بعض أهل العلم أن اختيار الحاكم من مهام أهل الحل والعقد وليس كافة الأمة خلافا للأنظمة المعاصرة، لأنهم الذين يعرفون الشروط الواجب توافرها في الإمام، وبسبب عيوب نظام الانتخاب المعروفة، الوجيز في فقه الخلافة، د. صلاح الصاوي، ص: 56-57. وأما معرفة أهل الحل والعقد فيكون بالرجوع إلى الناس في كل إقليم من أقاليم الدولة. أي بالانتخاب، لأنه الأفضل على الرغم من عيوبه! نفس المصدر، ص: 48، فلم لا يكون اختيار الحاكم كذلك بالانتخاب من عامة الناس، بشرط أن تتوافر فيهم الشروط المطلوبة، وخصوصا أن التجارب السياسية المعاصرة تؤكد أن اختيار أهل الحل والعقد للرئيس عادة ما يكون معروف مسبقا بناء على انتمائهم الحزبي.

صوريا أو شكليا، غير معبر عن إرادة الأمة، ومعبرا فقط عن إرادة ومقاصد الحاكم<sup>(1)</sup>، وسيقدم في ولايته من يعينه على تحقيق مقاصده، ويؤثر تقديم من يقيم رياسته<sup>(2)</sup>، ويصبح واجهة تحفي وراءها كثيرا من عوامل الضعف والظلم، ولن يمكنهم القيام بأي مهمة تتعلق بمحاسبة الحاكم أو تقويمه فضلا عن عزله إذا انحرف أو استبد أو ظلم.

## ثانيا: بعض أدلة مشروعية حق الأمة في انتخاب أو اختيار أولياء الأمور

### 1- من القرآن الكريم

قال تعالى: { وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ } [ الشورى: 38]

وجه الدلالة من الآية السابقة:

كلمة " أمر " التي وردت في الآية السابقة تُشير إلى كافة الأمور ذات الطابع العام<sup>(3)</sup>، ومن ثم فإن الآية السابقة تدل على أن أمور المسلمين تُدار عن طريق الشورى، ولا شك أن انتخاب أولياء الأمور سواء كانوا حكاما أو من أهل الحل والعقد من الأمور الهامة التي تجري فيها المشاورة، وهو أمر يهم جميع المسلمين، ويتعلق بصميم شؤونهم، فيجب أن يكون لهم رأي فيمن يولى عليهم<sup>(4)</sup>، فالله تعالى في قوله { وأمرهم شورى بينهم } يدعو الجميع، رجالا ونساء، أغنياء وفقراء، علماء وأمينين، للمشاركة في الشورى، ويمدحهم عليها<sup>(5)</sup>، ومما يؤكد ذلك أن أمر الشورى في الآية ذكر في سياق الاستجابة لأمر الله تعالى وإقامة الصلاة والإنفاق أو الزكاة، فلا ينبغي أن يجعل أمر الشورى العامة وتدبير أمر الجماعة بيد قلة من أبناء الأمة، حتى وإن كانوا أكثر الناس تخصصا وثقافة في مجال عملهم.<sup>(6)</sup>

(1) في هذا المعنى الشورى في الإسلام مؤسسة آل البيت، 3/ 1195. الإسلام وحقوق الإنسان، د. القطب طلبية، ص: 551. الحرية السياسية في الإسلام، د. الفنجري، ص: 224. في الفقه السياسي الإسلامي مبادئ دستورية، فريد عبد الخالق، ص: 90.

(2) قال ابن تيمية: " لما غلب على أكثر الملوك قصد الدنيا دون الدين، قدموا في ولايتهم من يعينهم على تلك المقاصد، وكان من يطلب رئاسة نفسه، يؤثر تقديم من يقيم رئاسته. " السياسة الشرعية لابن تيمية ص: 21.

(3) منهاج الحكم في الإسلام ص: 89.

(4) الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان، ص: 25. المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، الشيخ أبو زهرة ص: 230.

(5) التعبير عن الإرادة السياسية، أحمد أولاد سعيد، ص 253-254.

(6) في هذا المعنى: فن الحكم في الإسلام، د. مصطفى أبو زيد فهمي، ص: 213، ط/ المكتب المصري الحديث.

وقال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ } [ النساء: 135 ]، وقال ﷺ: { اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ } [ الأعراف: 3 ]، وقال ﷺ: { الرَّزِيئَةُ وَالرِّبِّيُّ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ } [ النور: 2 ]، وقال ﷺ: { وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا } [ المائدة: 38 ]

وجه الدلالة من الآيات السابقة:

تدل الآيات السابقة على أن مسؤولية تنفيذ أحكام الشرع وإدارة شؤون الجماعة تتحملها أساسا جماعة المسلمين؛ فخطابات الشارع - تعالى - في الآيات السابقة وفي غيرها موجهة إلى جماعة المسلمين، ويتطلب ذلك أن يكون السلطان من حق الجماعة نفسها لتستعين به على تنفيذ ما هي مسؤولة عنه من تنفيذ أحكام الشرع وإدارة شؤونها وفق هذه الأحكام، ولكن عمليا لا يمكن للجماعة أن تباشر سلطاتها في تنفيذ ما هي مكلفة به شرعا بكل أفرادها، فتختار الجماعة من ينوب عنها في ذلك، وهذه الإنابة من خالص حقها؛ لأن المالك يحق له أن يوكل غيره فيما يملكه، والأمة أو جماعة المسلمين تملك السلطان، وتملك التوكيل فيه، وتملك انتخاب أولياء أمورها. (1)

## 2- السنة النبوية الشريفة

قال ﷺ: " أول من يبدل سنتي رجل من بني أمية " (2).

المراد بالحديث - والله أعلم - تغيير نظام اختيار الخليفة وجعله وراثية. (3)

ويؤيد هذا حديث عمر بن الخطاب: " إِنَّمَا كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ فِلْتَةً وَنَمَّتْ أَلَا وَإِنَّهَا قَدْ كَانَتْ كَذَلِكَ وَلَكِنَّ اللَّهَ وَقَىٰ شَرَّهَا وَلَيْسَ مِنْكُمْ مَنْ تُقَطَّعُ الْأَعْنَاقُ إِلَيْهِ مِثْلُ أَبِي بَكْرٍ مَنْ بَايَعَ رَجُلًا عَنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلَا يُبَايِعُ هُوَ وَلَا الَّذِي بَايَعَهُ تَعَرَّةً أَنْ يُقْتَلَ (4) . . " (5)

قوله كانت فلتة أي أنها كانت فجأة (6) أو أن في الكلام إضمار بمعنى أنها كانت فلتة من فتنه وقى الله شرها (7) لأنهم خافوا في التأخير من وقوع الفتنه (ولكن الله وقى شرها) أي كانت جديرة بوقوع الشرور؛

(1) الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان، ص: 26-27.

(2) سبق تخريجه ص: 290.

(3) سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها للألباني 329/4، ح 1749.

(4) أي حذرا من القتل، والمعنى أن من فعل ذلك فقد غرر بنفسه وبصاحبه وعرضهما للقتل. فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر. 150/12.

(5) صحيح البخاري 2503/6، ح 6442.

(6) الاستذكار لابن عبد البر 258/7. أيضا التمهيد 154/22. مصابيح الجامع لبدر الدين الدماميني، 536/9، ط/

دار النوادر، سوريا، 1430.

(7) كشف المشكل من حديث الصحيحين، جمال الدين الجوزي، 66/1، ط/ دار الوطن، الرياض.

لأنها كانت أول بيعة في الإسلام مع مخالفة الأنصار<sup>(1)</sup> أو أن المراد أن أبا بكر ومن معه تفلتوا في ذهابهم إلى الأنصار فبايعوا أبا بكر بحضرتهم<sup>(2)</sup> أو أنها وقعت من غير مشورة مع جميع من كان ينبغي أن يشاور، أو أن ابتداءها كان عن غير ملاء كثير، والشيء إذا كان كذلك يقال له الفلته، فيتوقع فيه ما لعله يحدث من الشر بمخالفة من يخالف في ذلك عادة<sup>(3)</sup>، ووقى الله شر ذلك بأن أطاع الناس كلهم أبا بكر؛ لأنه ليس في الناس من هو مثله أو أفضل منه، فلا يغتر أحد بذلك، ويباع أحدا بالإمارة دون مشورة الناس، كيلا يُعرض نفسه ومن بايعه للقتل.

والتحقيق أن قول عمر رضي الله عنه أن بيعة أبي بكر رضي الله عنه كانت فجأة هو مجرد وصف لموقف البيعة وليس له علاقة في أنها انعقدت في النهاية باختيار جميع الصحابة ومبايعتهم له.

### ثالثا: الوقائع الانتخابية في عصر النبوة

الواقع أن موضوع الانتخاب ومشاركة جميع المسلمين في الأمر السياسي العام تمت ممارسته عمليا أكثر من مرة في عهد الرسول ﷺ، فقد تم اختيار اثني عشر نقيبا يوم بيعة العقبة الثانية، وكذلك نجد أن الرسول ﷺ رفض قبول موافقة البعض على إرجاع سبي قبيلة هوزان بعد غزوة حنين حتى يسمع موافقة عرفاء الناس الذين ينوبون عنهم بعد تثبتهم من رأي جميع الناس، وهذه نشأة لانتخابات تحوي أهم ما في الانتخاب الحديث من الاختيار الحر.

### الواقعة الانتخابية الأولى: الانتخاب على نصرته النبي ﷺ في بيعة العقبة الثانية

قام سفير الإسلام الأول مصعب بن عمير ﷺ بدوره على أحسن وجه، ولقى الإسلام قبولا حسنا في المدينة، ودخلت جموع غفيرة في الإسلام عن اقتناع وحب واستعداد للتضحية في سبيله، وحز في نفوس الأنصار ما يلقاه الرسول ﷺ من صعاب هائلة، وما يعانیه المسلمون في مكة، فرحل إليه ﷺ منهم سبعون رجلا وامرأتان ليبايعوه ﷺ، فعن جابر بن عبد الله أن الأنصار سألت الرسول ﷺ: عَلَامَ تُبَايِعُكَ قَالَ تُبَايِعُونِي عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي النَّشَاطِ وَالْكَسَلِ وَعَلَى النَّفَقَةِ فِي الْعُسْرِ وَالْيُسْرِ وَعَلَى الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ

(1) الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري أحمد بن إسناعل الكوراني، 365/10، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1429.

(2) إرشاد الساري شرح صحيح البخاري القسطلاني، 22/10، ط/ المكتبة الأميرية، مصر، 1323هـ.

(3) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر، 150/12.

وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ وَعَلَى أَنْ تَقُولُوا فِي اللَّهِ لَا تَأْخُذْكُمْ فِيهِ لَوْمَةٌ لَائِمٌ وَعَلَى أَنْ تَنْصُرُونِي إِذَا قَدِمْتُ يَشْرِبُ فَتَمْنَعُونِي مِمَّا تَمْنَعُونَ مِنْهُ أَنْفُسَكُمْ وَأَزْوَاجَكُمْ وَأَبْنَاءَكُمْ وَلَكُمْ الْجَنَّةُ فَكُفُّوا نُبَايَعُهُ. "" (1)

النص السابق يؤكد أن ما حدث هو بيعة محددة المعالم وبنودها واضحة وهي السمع والطاعة في النشاط والكسل، والنفقة في اليسر والعسر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقيام في الله لا تأخذهم فيه لومة لائم، والنصر للرسول ﷺ وحمایته إذا قدم المدينة، أي أنها بيعة على اختيار الرسول ﷺ حاكما وقائدا للمدينة بدلا من زعمائهم المشركين، فضلا عن إيمانهم به رسولا ومبلغا عن ربه تعالى. (2)

### الواقعة الثانية: انتخاب النقباء الاثني عشر في بيعة العقبة الثانية

قال ﷺ: " أَخْرِجُوا إِلَيَّ مِنْكُمْ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا (3) يَكُونُونَ عَلَيَّ قَوْمَهُمْ فَأَخْرِجُوا مِنْهُمْ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا مِنْهُمْ تِسْعَةٌ مِنَ الْخَزْرَجِ وَثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوْسِ. . " (4)

يتضح ذلك من أمره ﷺ الأنصار أن ينتخبوا اثني عشر نقيبا لكي يمثلوهم ويتولوا أمرهم ويكونوا الصلة بينهم وبين الرسول، وضمان قومهم لغرض مناصرة الرسول ﷺ.

- لم يعين الرسول ﷺ النقباء وإنما ترك اختيارهم إلى الذين بايعوا، فالشورى توجب أن يختار الإنسان من يكفله ويقوم بأمره، ويلاحظ التمثيل النسبي في هذا الاختيار، فالذين حضروا البيعة من الخزرج ثلاثة أضعاف من حضرها من الأوس؛ ولذلك كان النقباء تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس. (5)

### الواقعة الثالثة: انتخاب الناس من يوصل رأيهم إلى الرسول ﷺ في مسألة رد سبي هوزان

كان من ضمن غنائم غزوة حنين سبي لقبيلة هوزان، ولم يرض الرسول ﷺ بموافقة بعض أصحابه أن يردوا السبي إلى قبيلة هوزان، وقال ﷺ: " إِنَّا لَا نَدْرِي مَنْ أَذِنَ مِنْكُمْ مِمَّنْ لَمْ يَأْذَنْ فَأَرْجِعُوا حَتَّى يَرْفَعَ إِلَيْنَا عُرْفَاؤُكُمْ (1) أَمْرُكُمْ"، فَرَجَعَ النَّاسُ فَكَلَّمَهُمْ عُرْفَاؤُهُمْ فَأَخْبَرُوهُمْ أَنَّهُمْ قَدْ طَيَّبُوا وَأَذِنُوا.. (2)

(1) مسند أحمد بن حنبل، 3/ 339، ح 14694، وصححه الشيخ الأرنؤوط. صحيح ابن حبان 14/ 172، ح 6274، وصححه الشيخ الألباني. المستدرک للحاکم 2/ 681، ح 4251.

(2) في هذا الاتجاه: التعبير عن الإرادة السياسية في النظام الإسلامي، أحمد أولاد سعيد، ص 61-63.

(3) والنقيب وهو كالعريف على القوم، المقدم عليهم، الذي يتعرف أخبارهم، و ينقب عن أحوالهم أي يفتش. . قيل للنقيب نقيب، لأنه يعلم دخيلة أمر القوم، ويعرف مناقبهم، وهو الطريق إلى معرفة أمورهم. لسان العرب 1/ 769-770.

(4) مسند أحمد 3/ 460، ح 15836. قال الأرنؤوط : حديث قوي، وهذا إسناد حسن.

(5) السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث، علي محمد محمد الصلابي، ص: 377، ط/ موقع المؤلف على الإنترنت

http://www.alsallaby.com/. أيضا الحرية السياسية في الإسلام للفتحي ص: 225-226.

ويظهر مما سبق أن العرفاء كالنواب ومثلي الشعب في العصر الحديث، وسواء أكان هؤلاء العرفاء قد اختيروا من قبل أو أنهم اختيروا في هذه الواقعة، فإن هذا انتخاب من عامة المسلمين لسلطة تمثله. (3)

### رابعاً: الوقائع أو الطرق الانتخابية في عصر الخلفاء الراشدين

تبيين منزلة الانتخاب وحق الأمة في اختيار أولياء أمورها في الإسلام بوضوح في عهد الخلفاء الراشدين، حيث إنه في هذه الفترة تم اختيار أربعة خلفاء للرسول ﷺ، وفي كل مرة كان يتم هذا الاختيار بطريقة تختلف عن سابقتها.

#### 1- طريقة الاختيار الحر

##### - اختيار أبي بكر الصديق ﷺ

تتجلى كثير من مظاهر الانتخابات في طريقة اختيار أبي بكر الصديق ﷺ خليفة للمسلمين، فقد قام بعض الأنصار ليؤكد أحقية الأنصار في خلافة الرسول ﷺ ورئاسة الدولة الإسلامية، فالأنصار هم السكان الأصليون للمدينة، وقد أووا المهاجرين، ونصروا الإسلام بأرواحهم وأموالهم، ولا يمكن أن ينكر أحد فضلهم وصبرهم وتضحياتهم وجهادهم، وقام بعض المهاجرين ليؤكد أنه ينبغي أن ننظر إلى الأمر بنظرة واسعة على مستوى الدولة الإسلامية، وليس من زاوية ظروف المجتمع المدني والعلاقة التاريخية بين المهاجرين والأنصار فقط، فإنه قد يترتب على خروج السلطة من قريش عواقب وخيمة؛ لأن العرب يمكن أن ترضى بقيادة قريش لمكانتهم فيهم، وأما لو تولها الأنصار فقد تقع انشقاقات خطيرة تؤدي إلى تفكك الدولة الإسلامية، وبعد أن استقر الأمر للمهاجرين، تم ترشيح أكثر من شخص لتؤول إليه السلطة، فرشح أبو بكر أحد اثنين، عمر وأبا عبيدة، ورشح عمر أبا بكر رضي الله تعالى عنهم أجمعين، ليستقر الأمر على أبي بكر ﷺ (4)؛ لأسباب

(1) قال ابن الأثير: " العرفاء: جمع عريف وهو القيم بأمر القبيلة أو الجماعة من الناس يلي أمورهم ويتعرف الأمير منه أحوالهم. " النهاية في غريب الأثر 218/3.

(2) صحيح البخاري، 897/2، ح 2402.

(3) التعبير عن الإرادة السياسية في النظام الإسلامي، أحمد أولاد سعيد، ص 64. الحرية أو الطوفان، د. حاكم المطيري، ص: 29.

(4) انظر تاريخ الخلفاء للسيوطي، ص 63، ط/ مطبعة السعادة، مصر. البداية والنهاية لابن كثير، 246/5، ط/ مكتبة المعارف، بيروت. تاريخ الأمم والرسول والملوك، الطبري، 235/2، ط/ دار الكتب العلمية بيروت. عصر الخلافة الراشدة، محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق منهج المحدثين، د. أكرم العمري، ص 47-50، ط/ مكتبة العبيكان. النظم الإسلامية، د. حسن إبراهيم حسن، د. علي إبراهيم حسن، ص: 19-20، ط/ مكتبة النهضة المصرية، الأولى، 1987م.



كثيرة منها <sup>(1)</sup>: رفقته للرسول في الهجرة وجهاده وبذله، وخلافته في الصلاة بالمسلمين في مرض الرسول ﷺ. . ، إلى غير ذلك من الأسباب التي لم يكن من ضمنها عشيرته، بني تميم، التي كانت من أضعف عشائر المهاجرين، ولم تكن في منزلة بني هاشم أو بني أمية.

يقول ابن تيمية: " والكلام هنا في مقامين: أحدهما في كون أبي بكر كان هو المستحق للإمامة، وأن مبايعتهم له مما يحبه الله ورسوله، فهذا ثابت بالنصوص والإجماع، والثاني أنه متى صار إماما فذلك بمبايعة أهل القدرة له. . . ولو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة لم يصير إماما بذلك، وإنما صار إماما بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة. . " <sup>(2)</sup>

إذن فقد تم هذا الاختيار أو الانتخاب مرتين، الأولى من كبار الصحابة في سقيفة بني ساعدة، والثانية من عامة المسلمين في المسجد، وذلك بكامل إرادة الأمة وبتعاقد واضح، فللحاكم الطاعة من المسلمين، وذلك مقابل التزامه بالشرعية، وإقراره بحق الأمة في رقابة أعماله وتقويمه إذا أساء، كما يظهر ذلك جليا من الخطبة التي خطبها أبو بكر ووضح فيها طبيعة علاقة الحاكم بالمحكومين <sup>(3)</sup>، ويظهر ذلك أيضا من صيغة البيعة التي اشترطها أبو بكر على الناس، فعن ابن العنيفة <sup>(4)</sup> قال: رأيت أبا بكر وهو يبائع الناس بعد رسول الله ﷺ فيجتمع إليه العصاة فيقول تبايعوني على السمع والطاعة لله ولكتابه ثم للأمر. فيقولون نعم فيبايعهم. . . " <sup>(5)</sup>

### - اختيار علي عليه السلام

بادر بعض المسلمين إلى مبايعة علي عليه السلام إثر مقتل عثمان رضي الله عنه فرفض بيعتهم، وقال: " لا حاجة لي في أمركم، أنا معكم فمن احترتم فقد رضيت به. . " <sup>(6)</sup>، وجاءه بعض المسلمين ليبايعوه في منزله فرفض

<sup>(1)</sup> لمزيد من التفاصيل عن إجماع أهل الحل والعقد من المهاجرين والأنصار على اختيار أبي بكر الصديق عليه السلام، وعلى موافقة ذلك الاختيار لما يحبه الله تعالى، ولما يحبه رسوله ﷺ راجع: شرح المقاصد في علم الكلام للتفتازاني، 2/286 وما بعدها، ط/ دار المعارف النعمانية، باكستان، 1981م.

<sup>(2)</sup> منهاج السنة النبوية لابن تيمية، 1/530.

<sup>(3)</sup> سبق ذكرها ص 119

<sup>(4)</sup> اسمه شرحبيل العنيفة الكندي، له صحبة وروى عن النبي ﷺ حديثا، وروى عن عائشة، وسمع أبا بكر الصديق عليه السلام، روى عنه ثابت بن الحجاج. إكمال الكمال، على بن هبة الله ابن ماكولا، 6/225، ط/ دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

<sup>(5)</sup> السنن الكبرى للبيهقي 8/146، ح 16339.

<sup>(6)</sup> تاريخ الأمم والرسول والملوك أو تاريخ الطبري، 2/696

وأصر أن تكون بيعته في المسجد، لتتضح الصورة، فمن شاء بايعه، ومن شاء عارضه، فبايعه المهاجرون والأنصار ثم بايعه الناس. (1)

## 2- طريقة موافقة الأمة على ترشيح الإمام لخليفته

### - اختيار عمر بن الخطاب

بداية يجب عند دراسة اختيار عمر خليفة للمسلمين مراعاة الظروف المحيطة بالدولة الإسلامية الفتية، وحالة الحرب المستعرة ضد المسلمين، وعلى الرغم من ذلك:

فإن أبا بكر الصديق طلب من الصحابة أن يؤمروا أحدا عليهم، ولكنهم لم يذهبوا إلى رأي معين، وردوا هذا الأمر إلى أبي بكر الصديق، الذي دعا كبار الصحابة واستشارهم في ترشيح عمر بن الخطاب للخلافة وبعد عدة مداوات، اتفقت كلمتهم على اختيار عمر بن الخطاب (2)، ثم بايعه المسلمون في المدينة ثم أخذت البيعة لعمر من ولاة الأقاليم (3)، فتمت البيعة العامة، وتم اختيار عمر رضي الله عنه بإجماع لم ينعقد لخليفة قبله ولا بعده (4).

ويرى بعض أهل العلم بناء على عهد أبي بكر لعمر أن مجرد العهد والاستخلاف طريقة من طرق ثبوت الإمامة، ولكن ما حدث هو مجرد ترشيح من أبي بكر الصديق يهدف إلى نصيحة الأمة وترشيد كبار الصحابة وأهل الحل والعقد، ولا تنعقد به الخلافة، وإنما تنعقد بعد موافقة أهل الحل والعقد، ثم موافقة المسلمين وهو ما تم لعمر رضي الله عنه. (5)

يقول شيخ الإسلام: " ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر إماما. . " (6)

### 3- طريقة الاختيار بين مرشحين

(1) فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل 573/2، مؤسسة الرسالة بيروت، الأولى، 1983م. تاريخ الطبري 696/2. أنساب الأشراف للبلاذري 302/1، ذخائر العقبى في مناقب ذي القربى، محب الدين الطبري، 111/1، ط/ دار الكتب المصرية. سمط النجوم العوالي، عبد الملك بن حسين، 555/2، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت.

(2) تاريخ ابن خلدون 86/2، ط/ دار إحياء التراث العربي. تاريخ الأمم والرسائل والملوك للطبري 352/2. البداية لنهاية 18/7، نظرية الإسلام وهدية ص 280. الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي 689/6. النظم الإسلامية ص 32. عصر الخلافة الراشدة، د. أكرم العمري، ص 55.

(3) انظر عصر الخلافة الراشدة / أكرم ضياء العمري ص: 8.

(4) عبقرية عمر للعقاد ص: 176، ط/ دار نضضة مصر، 1998م.

(5) عصر الخلافة الراشدة، د. العمري، ص 56، وفي نفس الاتجاه: التعبير عن الإرادة السياسية في النظام الإسلامي، أحمد أولاد سعيد، ص 68.

(6) منهاج السنة النبوية لابن تيمية، 530/1.

## اختيار عثمان ؓ

يتبين من بعض النصوص أن الناس كانوا يميلون إلى تولية عثمان ؓ بعد عمر ؓ، فقد روي عن حذيفة ؓ: سألتني عمر ؓ: من ترى قومك مؤمّرين بعدي، قلت: رأيت الناس قد أسندوا أمرهم إلى عثمان ؓ. (1)، وعن خارجة بن مضرب قال: حججت مع عمر ؓ فسمعت الحادي يحدو: إن الأمير بعده ابن عفان. (2)، وقد أكد ذلك عبد الرحمن بن عوف ؓ أحد أعضاء مجلس الشورى الستة (3) الذي عينهم عمر ؓ حين طعن، فقال لعلي ؓ بعد أن سأل الناس لمدة ثلاثة أيام: " يَا عَلِيُّ إِنِّي قَدْ نَظَرْتُ فِي أَمْرِ النَّاسِ فَلَمْ أَرَهُمْ يَعْذِلُونَ بِعُثْمَانَ. " (4)

لم يترك عبد الرحمن بن عوف ؓ أحدا إلا واستشاره، فأخذ عبد الرحمن يستشير رؤوس الناس وقاداتهم وأمراء الجند، ونهض يجمع رأي المسلمين جميعا، مثنى وفرادى، وجمعا وأشتاتا، سرا وجهرا، حتى خلس إلى النساء المخدرات في حجابهن، وحتى سال الولدان في المكاتب، وحتى سأل من يرد من الركبان والإعراب إلى المدينة في مدة ثلاثة أيام بلياليهن. (5)

ومن الواضح أن عمر بن الخطاب ؓ قد قصد باختياره لهؤلاء الستة أن يمارس المسلمون حقوقهم السياسية في أعلى مستوياتها، وهي اختيار رئيس الدولة وحاكمها، فقد كان يبدو أنه ؓ كان يفضل عليا، إذ روي أنه قال: " إن يولوها الأجلح ( عليا ) يسلك بهم الطريق، فقال له ابنه عبد الله: ما يمنعك يا أمير المؤمنين منه، قال: أكره أن أتحملها حيا وميتا. " (6)، ولكنه لم يفرضه على المسلمين، وكذلك لم يقيم بترشيح ابنه عبد الله ؓ في الستة برغم كفاءته وفضله، وكذلك سعيد بن زيد ؓ برغم أنه من العشرة المبشرين بالجنة؛ لأنه من قرابته.

(1) الطبقات الكبرى، لابن سعد، 333/3، دار صادر بيروت. أنساب الأشراف للبلاذري، 429/3. تاريخ مدينة دمشق 186/39، أبو القاسم علي بن الحسن / ط/ دار الفكر بيروت.

(2) تاريخ المدينة النبوية، ابن شبة النميري البصري، 127/2، ط/ دار الفكر. وإسناده صحيح، انظر عصر الخلافة الراشدة، أكرم بن ضياء العمري، هامش ص: 58، ط/ مكتبة العبيكان.

(3) وهم عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام رضي الله عنهم جميعا.

(4) صحيح البخاري 2634/6، ح 6781.

(5) البداية والنهاية لابن كثير 146/7. سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، محمد بن يوسف الصالحى الشامي، 277/11، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت.

(6) فتح الباري لابن حجر 68/7. تاريخ مدينة دمشق، أبو القاسم بن عبد الله الشافعي، 428/42، ط/ دار الفكر بيروت. الكامل في التاريخ، أبو الحسن الشيباني، 264/3، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت. تاريخ الإسلام، شمس الدين الذهبي، 639/3، ط/ دار الكتاب العربي، بيروت.

## ويتبين مما سبق:

- أن عصر الراشدين شهد وعيا سياسيا مشهودا لحق الأمة في انتخاب من يحكمها، وكانت أفعال وأقوال جميع الصحابة تدل دلالة واضحة أن الاختيار الحر للسلطة هو المنهج الإسلامي الصحيح، وامتنع الخلفاء جميعا عن توريث الحكم لذويهم،<sup>(1)</sup> على الرغم من فضلهم واستحقاقهم لهذا المنصب، وآثروا أن يتزكوا هذا الأمر للمسلمين جميعا يختارون من يشاءون بكل حرية.<sup>(2)</sup>

- أن آلية اختيار كل واحد من الخلفاء الراشدين كان مختلفا عن آلية اختيار الباقين، وكان متأثرا بالظروف التي أحاطت باختياره، مما يدل على أنه ليس هناك آلية معينة لإجراء هذا الاختيار، وليس هناك نظام محدد ينبغي حمل الناس عليه، بل ينبغي مراعاة ظروف الزمان والمكان.

## والخلاصة:

- أن آيات القرآن، والكثير من الأحداث والوقائع في سيرة الرسول ﷺ وسيرة الصحابة رضوان الله عليهم تؤكد مشروعية مشاركة عامة المسلمين في المسائل السياسية العامة.

- أن الانتخاب هو الطريق إلى تولية أولياء الأمور، سواء تم هذا الانتخاب من العامة للحاكم مباشرة، أو انتخب عامة المسلمين أهل الحل والعقد لينوبوا عنهم في اختيار الحاكم، وإن كنت أفضل انتخابه مباشرة.

- أن القول بأن أهل الحل والعقد معروفون، ولا يوجد حاجة لانتخابهم من قبل العامة، قول قد ينطبق على عصر صحابة الرسول ﷺ فقط الذين اختارهم الله تعالى لصحته ﷺ ولنصرة دينه، ولكن لا يمكن تحديد أهل الحل والعقد في عصرنا أو حتى في أي عصر بعد عصر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم بدون انتخابهم من العامة الذين تتحقق فيهم الشروط المطلوبة كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

- هذا وقد ثبت مشروعية قيام العامة بانتخاب أولياء أمورها، وأن الفقه الوضعي لم يسبق الفقه الإسلامي في هذه المسألة، فإن هناك فرقا شاسعا وتفوقا متميزا للشروط الواجب توافرها فيمن يتمتع بحق الانتخاب في النظام الإسلامي عنه في الأنظمة الوضعية.

(1) بل إنه كانت من سنة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما إقصاء القرابات حتى عن الولايات، إلا ما ندر، ولم يكن ذلك غالبا في سنة عثمان وعلي رضي الله عنهما ( لاحظ البداية والنهاية 311/7)، ولا ريب أنه على الرغم من فضل ومكانة جميع الخلفاء الراشدين، وأنهم كانوا يولون الكفاءات من القرابات، إلا أن سنة الخليفين الأولين أولى وأحكم .  
(2) في هذا الاتجاه: التعبير عن الإرادة السياسية ص: 171.

## المطلب الثاني: التكييف الشرعي لعملية التصويت أو الانتخاب

تُعد عملية الانتخاب في نظر الفقه الإسلامي شهادة للمرشح بالصلاحية والأهلية<sup>(1)</sup>، أي أنه يركبه لأداء مهامه على أساس توافر القوة والأمانة التي يلزم توافرها لأداء هذه المهام، وللشهادة عموماً منزلة عظيمة في الإسلام، لا يجوز التخلف عنها بدون عذر، ويجب اعتبار أحوال الشهود بخلوهم عما يوجب التهمة فيهم، ووجوب ما يوجب تيقظهم، لحفظ الأموال والأعراض والأنفس أن تنال بغير حق<sup>(2)</sup>، وكذلك ينبغي عدم التخلف عن القيام بالواجب الانتخابي بدون عذر، واعتبار أحوال المصوتين أو المنتخبين حتى لا يُولى من لا يستحق، وإليك الأدلة على ذلك من الكتاب والسنة:

### أولاً: القرآن الكريم

1- قال تعالى: { وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ } [الطلاق: 2]

إقامة الشهادة: أي إيقاعها مستقيمة لا عوج فيها، وقوله: " لله "، أي لأجل الله وامتنال أمره، لا لأجل المشهود له، ولا لأجل المشهود عليه، ولا لأجل منفعة الشاهد والإبقاء على راحته<sup>(3)</sup>.

2- قال تعالى: { وَلَا يَأْتِ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا } [البقرة: 282]

وجه الدلالة أنه نهي الله سبحانه وتعالى الشهود عن الامتناع عن أداء الشهادة عندما يدعون لذلك حيث تتعين، لأنها وسيلة لإقامة العدل وإحقاق الحق. . . ، وبما أن النهي عن الشيء أمر بضده و ضد الامتناع الأداء، لذا يكون النهي عن الامتناع عن أداء الشهادة أمراً بأدائها عند الدعوة إليها<sup>(4)</sup>.

وكذلك فإنه لا يجوز التخلف عن أداء الواجب الانتخابي كما لا يجوز السكوت عن الشهادة؛

لأن في كليهما تضييعاً للحق، وهو محرم، فإذا رسب القوي الأمين، وفاز من لا يستحق، أثم كل من أعرض عن التصويت بدون عذر، كما أنه إذا امتنع الجميع عن الإجابة إلى تحمل الشهادة أو أدائها عند طلب صاحب الحق أو عند خوف فوت الحق، أثموا جميعاً حيث تتعين الشهادة حينئذ في حقهم.

3- قال تعالى: { وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتِمٌ قَلْبُهُ } [البقرة: 283]

وجه الدلالة أن الله تعالى نهي الشاهد عن إخفاء الشهادة وعدم إظهارها، فيكون أمراً بالإظهار، لأن النهي يستلزم الأمر بالضد الذي لا يتحقق الامتناع إلا به وهو الإظهار، والأمر يفيد الوجوب، وبما أن

<sup>1</sup> في هذا الاتجاه: من فقه الدولة في الإسلام، د. يوسف القرضاوي، ص: 138.

<sup>(2)</sup> كشاف القناع للبهوتي 416/6، ط/ دار الفكر، بيروت.

<sup>(3)</sup> تفسير التحرير والتنوير للشيخ ابن عاشور، 28/ 310.

<sup>(4)</sup> حكم الشهادة تحملاً وأداءً، د. عبد الله بن محمد الزين، العدد السابع، ص: 249-250، مجلة البحوث الإسلامية، مجلة دورية تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، 1403هـ.

الوعيد الشديد المقترن بالنهي عن الكتمان لا يكون إلا عند الدعوة إلى الشهادة لإحياء الحق، أو عند الخوف من فوات الحق، لذا كان الأمر مفيدا للوجوب عند هاتين الحالتين. (1)

### ثانيا: السنة النبوية الشريفة

عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قَالَ: " بَايَعْنَا رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي الْعُسْرِ وَالْيُسْرِ وَالْمُنْشَطِ وَالْمَكْرَهِ وَعَلَى أَثَرِهِ عَلَيْنَا وَعَلَى أَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ وَعَلَى أَنْ نَقُولَ بِالْحَقِّ أَيْنَمَا كُنَّا لَا نَخَافُ فِي اللَّهِ لَوْمَةً لَائِمَةً. " (2).

وجه الدلالة:

أن الصحابة بايعوا الرسول صلى الله عليه وسلم على الالتزام بالقول الحق وتبليغه، والشهادة بالحق قول به سواء كان ذلك عند تحملها أو عند أدائها. (3)

اتفق العلماء على اشتراط العدالة في الشهود (4)، لقوله تعالى: { مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ } [البقرة: 2/282]، وقوله سبحانه: { وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ } [الطلاق: 65/2].  
والعدل في اللغة: هو المستقيم وضده المعوج. (5)

وفي الشرع: هو من قام بالواجبات، ولم يفعل الكبائر، ولم يصر على الصغائر. (6)

(1) حكم الشهادة تحملا وأداء، د. عبد الله بن محمد الزين، العدد السابع، ص: 255، مجلة البحوث الإسلامية.

(2) صحيح البخاري 2633/6، ح 6774. صحيح مسلم 6/16، ح 4874.

(3) حكم الشهادة تحملا وأداء، د. عبد الله بن محمد الزين، العدد السابع، ص: 254، مجلة البحوث الإسلامية.

(4) بدائع الصنائع، علاء الدين الكاساني الحنفي، 268/6. التفرع في فقه الإمام مالك، عبيد الله بن الحسين أبو القاسم بن الجلاب المالكي، 247/2، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1428هـ. الحاوي الكبير، شرح مختصر المزني، أبو الحسن البصري البغدادي الماوردي، 60/9، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1419هـ. المغني لابن قدامة، 70/9.

(5) القاموس المحيط للفيروزآبادي، ص: 1331.

(6) العدالة عند الحنفية: العدالة: من لم يطعن عليه في بطن ولا فرج فهو عدل. . وقيل من لم يعرف عليه جريمة في دينه فهو عدل. . وقيل: من غلبت حسناته سيئاته فهو عدل. . وقيل من يجتنب الكبائر وأدى الفرائض وغلبت حسناته سيئاته فهو عدل. بدائع الصنائع للكاساني، 268/6. أيضا شرح ميارة، أبو عبد الله محمد المالكي 82/1، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى. مجلة الأحكام العدلية، المادة 1705، ص 344، ط/ كراتشي. وأما العدالة عند المالكية فراجع: بداية المجتهد لابن رشد 346/2، ط/ دار الفكر بيروت. أيضا القوانين الفقهية لابن جزي، ص: 203. والعدالة عند الشافعية: الحاوي الكبير، الماوردي 149/17-151، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى. الكفاية في علم الرواية ص 80، ط/ المكتبة العلمية. نهاية المحتاج للرملي، 294/8، ط/ دار الفكر، 1984م. العدالة عند الحنابلة: لاحظ: المغني 169/10. كشف القناع للبهوتي 6/418. لاحظ أيضا: الفقه الإسلامي وأدلته 565/6. الموسوعة الفقهية الكويتية 298/29.

وما سبق هو ما أرححه كحد أدنى لحد العدالة المطلوبة في الشهود ، وهو من يؤدي واجبات الدين وينتهي عن الكبائر، ولا يصبر على صغيرة إصرارا يجعلها في حقه كبيرة، فالعدالة لها طرفان وواسطة، طرف أعلى في العدالة لا إشكال فيه كأبي بكر الصديق رضي الله عنه على سبيل المثال، وطرف آخر وهم مرتكبو الكبائر المحدودين فيها، وبينهما مراتب كثيرة.

**ومما سبق يتبين أن شرط العدالة في الفقه الإسلامي يختلف اختلافا بينا عن ما شرط في القانون من أنه لا يجوز أن يصوت من صدر ضده حكم في قضية مخلفة بالشرف، حيث أن الزنا وانتهاك عرض أنثى بموافقتها وشرب الخمر لا يُعد جريمة مخلفة بالشرف والأمانة قانونا، بينما لا تجوز شهادة من يُعرف عنه الزنا أو شرب الخمر أو غيرها من الكبائر إلا بعد توبته.**

## المقارنة بين موانع قبول الشهادة مطلقا في الفقه الإسلامي وبين موانع قبول القيام بالانتخاب أو التصويت

يمكننا أن نقسم موانع قبول الشهادة إلى قسمين: قسم مانع من جهة أنه يسقط العدالة، وقسم مانع من جهة عدم قبول الشهادة، مع بقاء العدالة، وإليك بإيجاز إسقاط موانع قبول الشهادة مطلقا على المنتخبتين أو المصويتين.

في البداية ذكر بعض الفقهاء موانع كثيرة جدا لقبول الشهادة، حتى وصفت بأنها يتعذر حصرها، حيث إنها كل وصف أو فعل يمكن أن يكون مضاد للعدالة أو للمروءة<sup>(1)</sup>، فلا تجوز شهادة من يفعل الفاحشة وما أشبهها من الكبائر، أو يصبر على الصغائر؛ لأنه يصيرها كبيرة، ولا تجوز شهادة من يترك صلاة الجمعة من غير عذر، ومن لا يحكم فرائض الوضوء والصلاة، ومن حبس ديناً فلم يقضه وهو غني، ومن فر من الزحف، ومن داوم على ترك المندوب المؤكد، كالوتر وركعتي الفجر وتحية المسجد، ومن يلتفت في صلاته يمينا ويسارا، ومن اعتاد الحلف بالطلاق، ومنه العصبية بأن يُغضَّ الرجلُ الرجلَ لأنه من بني فلان أو من قبيلة كذا، ومنه النميمة والخيانة والرشوة، ومنه الإدمان<sup>(2)</sup> على اللعب بالحمام والنرد والشطرنج، والأكل في السوق. . .<sup>(3)</sup> ، ومنه من كشف رأسه في موضع يعد فعله سوء أدب. . .<sup>(4)</sup>

<sup>(1)</sup> تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام ابن فرحون اليعمري، 186/1، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.

<sup>(2)</sup> المراد الإدمان في النية، يعني يفعل ذلك، ومن نيته أن يفعل ذلك إذا وجد. البحر الرائق 7/ 87.

<sup>(3)</sup> انظر تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام 186/1.

<sup>(4)</sup> البحر الرائق 7/ 90-92.

وواقعيًا لا يمكن تطبيق كل شروط العدالة أو المروءة السابقة على من يقوم بالانتخاب أو التصويت، وحيث إنه ينبغي ألا يُستبعد إلا من يستبعده القاضي المسلم بحكم قضائي، فإن القاضي لا يملك أن يسقط عدالة بعض الحالات السابقة لأكثر من سبب:

1- أن الكثير من الشروط السابقة - وخصوصًا ما يتعلق بأمور العبادات - يصعب أن تُثبت ببينة، ويملك صاحب الحجة أن يعتذر عن تقصيره فيها بأعذار متعددة أو يدعي قيامه بها حيث لا يراه الناس، ولا يملك قاض أن يحكم على إنسان بدون بينة، فضلًا عن أن المسألة لا تتعلق بشخص أو شخصين يشهدان في قضية، يمكن التحري عنهم، ولكنها تتعلق بملايين الناس الذين ينبغي أن يكون لهم حق التصويت، فكيف يمكن أن نتحرى عنهم جميعًا في نفس الوقت في وقت الانتخاب، ومن منهم تغير حاله ومن لم يتغير حاله.

2- أن تطبيق بعض شروط المروءة والعدالة السابقة يختلف من عصر إلى عصر، ومن بلد إلى بلد، فاللعب بالشطرنج والنرد - بدون قمار - والأكل في الأسواق وكشف الرأس . . الخ لا ترتبط على الدوام بأهل السفه ساقطي المروءة كما كان يمكن أن يكون في الماضي.

وقال الشيخ السعدي في تعليقه على قوله تعالى: { مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ } [البقرة: 282]، العدالة يشترط فيها العرف في كل مكان وزمان، فكل من كان مرضيًا معتبرًا عند الناس قبلت شهادته. <sup>(1)</sup>

3- شرط العدالة مطلوب في المنتخبين، ومطلوب كذلك في أولياء أمور المسلمين، ولا يُعقل أن يكون حد العدالة متماثل في كل منهما، ولذلك فأنا أرى أن المنطق والمصلحة يقضيان بأن حد العدالة المطلوب في المنتخبين هو الحد الأدنى، حتى نسمح لأكثر عدد من الناس أن يمارسوا حقوقهم في اختيار أولياء أمورهم؛ ولذلك فإن ترك الواجبات الذي فيها نوع خلاف مثل صلاة الجماعة، أو فعل المنهيات التي ليس مجتمعا عليها مثل سماع الأغاني وآلات اللهب، أو الإصرار على بعض الصغائر التي لا تُعد قاذحة في العدالة في عصرنا مثل شرب الدخان، لا أرى أن ذلك يُشكل مانعًا من الانتخاب.

ولذلك فأنا أرى أن إسقاط العدالة القانونية التي ينبغي توافرها سواء في المنتخبين أو في الشهود والحرمان من مباشرة الحقوق السياسية - بالإضافة إلى ما قرره المادة الثانية من قانون مباشرة الحقوق السياسية رقم 73 لسنة 1956 المعدلة بالقانون رقم 23 لسنة 1972 <sup>(2)</sup> - عموماً يكون:

<sup>(1)</sup> تفسير السعدي 119/1، ط/ مؤسسة الرسالة، بيروت، الأولى، 2000م.

<sup>(2)</sup> قررت المادة الثانية من قانون مباشرة الحقوق السياسية رقم 73 لسنة 1956 المعدلة بالقانون 173 لسنة 2005 أنه يحرم من مباشرة الحقوق السياسية:

- " المحكوم عليه في جنائية ما لم يكن قد رد إليه اعتباره. "



- المحكوم عليه بعقوبة الحبس في سرقة أو إخفاء أشياء مسروقة أو نصب أو إعطاء شيك لا يقابله رصيد أو خيانة أمانة أو غدر أو رشوة أو تفالس بالتدليس أو استعمال أوراق مزورة أو شهادة زور أو إغراء شهود أو هتك عرض أو إفساد أخلاق الشباب أو انتهاك حرمة الآداب أو تشرد أو جريمة ارتكبت للتخلص من الخدمة العسكرية أو الوطنية، أو المحكوم عليه لشروع منصوص عليه لإحدى الجرائم المذكورة، وذلك ما لم يكن الحكم موقوفاً تنفيذه أو كان المحكوم عليه قد رد إليه اعتباره. "

- المحكوم عليه بعقوبة سالبة للحرية في إحدى الجرائم المنصوص عليها في المواد من 41 إلى 51 من هذا القانون، وذلك ما لم يكن الحكم موقوفاً تنفيذه، أو كان المحكوم عليه قد رد إليه اعتباره.

واليك هذه الجرائم وعقوبتها كما نصت عليها المواد السابقة:

- يعاقب بالحبس مدة لا تزيد على خمس سنوات كل من استخدم القوة أو العنف مع رئيس أو أي من أعضاء لجنة الانتخاب أو الاستفتاء بقصد منعه من أداء العمل المنوط به أو إكراهه على أدائه على وجه خاص، ولم يبلغ بذلك مقصده.

فإذا بلغ الجاني مقصده، تكون العقوبة السجن، وتكون العقوبة السجن المشدد إذا صدر من الجاني ضرب أو جرح نشأت عنه عاهة مستديمة، وتكون العقوبة السجن المؤبد إذا أفضى الضرب أو الجرح إلى الموت (م41)

- يعاقب بالحبس مدة لا تزيد على سنتين كل من هدد رئيس أو أحد أعضاء لجنة الانتخاب أو الاستفتاء بقصد منعه من أداء عمله المكلف به، فإذا ترتب على التهديد أداء العمل على وجه مخالف تكون العقوبة الحبس (م42)

- يُعاقب بالحبس مدة لا تزيد عن سنتين وبغرامة لا تقل عن ألفي جنية ولا تجاوز خمسة الآلاف جنية أو بإحدى هاتين العقوبتين كل من أهان بالإشارة أو القول رئيس أو أحد أعضاء لجنة الانتخاب أو الاستفتاء أثناء تأدية وظيفته أو بسبب تأديتها. (م43)

- يُعاقب بالحبس مدة لا تقل عن سنتين كل من استخدم أياً من وسائل الترويع أو التخويف بقصد التأثير في سلامة سير إجراءات الانتخاب أو الاستفتاء، ولم يبلغ مقصده، فإذا بلغ مقصده تكون العقوبة الحبس مدة لا تقل عن سنتين ولا تزيد عن خمس سنين. (م44) . . . . .

- يُعاقب بالحبس مدة لا تقل عن سنتين كل من احتلس أو أخفى أو أفسد أحد جداول الانتخاب أو بطاقة الانتخاب أو الاستفتاء أو أية ورقة أخرى تتعلق بعملية الانتخاب أو الاستفتاء أو غير نتيجة العملية بأي وسيلة أخرى وذلك بقصد تغيير الحقيقة في نتيجة الانتخاب أو الاستفتاء أو بقصد ما يستوجب إعادة الانتخاب أو الاستفتاء أو تعطيله. (م46) . .

- يُعاقب بالحبس مدة لا تقل عن سنتين كل من خطف الصندوق المحتوى على بطاقات الانتخاب أو الاستفتاء أو أتلفه أو غيره أو عبث بأوراقه. (م50)

- يعاقب على الشروع في الجرائم المنصوص عليها في هذا القانون بالعقوبات المنصوص عليها للجريمة التامة. (م51).

6- " من سبق فصله من العاملين في الدولة أو بالقطاع العام لأسباب مخلة بالشرف، ما لم تنقض خمس سنوات من تاريخ الفصل إلا إذا كان قد صدر لصالحه حكم نهائي بإلغاء قرار الفصل أو التعويض عنه "

ويسري هذا الحكم على العاملين في الحكومة وإدارتها المحلية والهيئات العامة والقطاع العام والشركات التابعة له، ويشمل الفصل التأديبي وغير التأديبي، ولا يقوم الحرمان إذا كان الفصل لأسباب أخرى غير مخلة بالشرف.

- بإقامة حد من حدود الله تعالى عليه.
  - من تكرر اتهامه فأصبح محلاً للشبهات<sup>(1)</sup>.
- وإسقاط العدالة بناء على البند الأخير يتطلب التمييز بين متطلبات إسقاط العدالة في الشهادة أو في الانتخاب، وبين صدور الأحكام القضائية التي تعني الإدانة النهائية للمتهم.

### شرط العدالة بين السياسة والقضاء

- تحقيق شرط العدالة في الشهادة أو في الانتخاب لا علاقة له بمبدأ تحقيق العدالة القضائية، وهو أن المتهم بريء حتى تثبت إدانته؛ وذلك لأن العدالة من الناحية السياسية تعني ضرورة توافر حسن السمعة والبعد عن الشبهات، ولا يوجد ما يمنع من سن قانون لإسقاط عدالة من تحوم حوله الشبهات، وتكثر القرائن التي تدينه.

---

وإذا أردنا تقدير الحرمان من الحقوق السياسية استناداً إلى ارتكاب أحد الجرائم الانتخابية فالواقع أنه: يقوم كثير من الأفراد المحسوبين على أجهزة ومؤسسات الدولة بممارسة كثير من الأعمال التي تندرج تحت جرائم الانتخاب التي يُعاقب عليها القانون، وتؤدي إلى حرمان مقترفها من مباشرة حقوقه السياسية، مثل الضغوط على العاملين بغرض انتخاب مرشحين معينين، وتنوع هذه الضغوط بين الوعود ببعض الامتيازات أو المكافآت، وبين التهديد بإجراء عقوبات أو خصومات، ومثل ما تقوم به أجهزة الأمن من التدخل في سير العملية الانتخابية عبر الحيلولة بين الناخبين ومراكز الاقتراع، بإغلاق اللجان الانتخابية أو بالاعتداء على الناخبين بالضرب بالعصي وإلقاء القنابل المسيلة للدموع، أو بالتعرض للقضاة بمنعهم من القيام بدورهم الإشرافي على الانتخابات، أو للإعلاميين بمنعهم من القيام بدورهم في التغطية الإعلامية للانتخابات، وكذلك للمراقبين وللمندوبي المرشحين بمنعهم من حضور عمليات الفرز، وكذلك تتسبب أخطاء الكشوف الانتخابية، والجدال الانتخابية المعيبة في تعطيل مسار العملية الانتخابية، ولا تبذل الجهات المسؤولة سواء في لجنة الانتخابات أو وزارة الداخلية أي مجهود لإصلاحها

<sup>(1)</sup> في هذا الاتجاه: فقه الخلافة، د. عبد الرزاق السنهوري، هامش ص: 120. ط/ مؤسسة الرسالة، الرابعة، 2000م.

## الفصل الرابع: الحقوق والحريات

المبحث الأول: الحقوق والحريات بين نصوص الدساتير وبين التطبيق العملي

المطلب الأول- الحقوق والحريات الشخصية

المطلب الثاني- حريات الفكر والرأي

المطلب الثالث: حق التقاضي

المبحث الثاني: التأصيل الإسلامي للحقوق والحريات و ضماناتها.

المطلب الأول: التوحيد وتحرير الإنسان من الخضوع لغير الله تعالى

المطلب الثاني: البيان القرآني التفصيلي لأسباب الاستبداد أو أسباب التجبر ورفض الخضوع

لله تعالى

المطلب الثالث: الحريات الإنسانية حقوق في القوانين الوضعية. . فرائض وواجبات

و ضروريات في الشريعة الإسلامية

المطلب الرابع: الضمانات التشريعية للحقوق والحريات

## الفصل الرابع: الحقوق والحريات.

من المعلوم أنه لا يكاد ينفصل تناول الحريات - سياسية كانت أو غير سياسية - عن الديمقراطية؛ وقد درسنا مدى تحقق الحريات السياسية، وهي أن يحكم الشعب نفسه بنفسه، من خلال الديمقراطية ومقوماتها الأساسية وهي الأحزاب السياسية والانتخابات، وذلك عبر دراسة ما نُص عليه في الدستور والقوانين، وكيفية التطبيق العملي لهذه النصوص، ثم دراسة التعددية والأحزاب السياسية والانتخابات من المنظور الإسلامي، وهذا أوان دراسة باقي الحقوق والحريات المختلفة مثل الحريات الشخصية وحريات الفكر والرأي وعدد من الحقوق السياسية التي لم يسبق التطرق إليها، وستكون الدراسة - إن شاء الله تعالى - كذلك من ناحية النصوص وتطبيقاتها العملية وكذلك كيفية توجيه وضبط الإسلام لهذه الحقوق والحريات.

### تعريف الحريات العامة

الحرية في الفقه القانوني عموماً هي قدرة الإنسان على إتيان أي عمل لا يضر بالآخرين.<sup>(1)</sup> ويمكن تعريف الحريات العامة بأنها إمكانيات يتمتع بها الفرد بسبب طبيعته البشرية أو نظراً لعضويته في المجتمع<sup>(2)</sup>.

وذهب بعض الفقه إلى أن الحريات العامة عبارة عن: المراكز القانونية التي تُنظم تشريعياً والتي يُعترف فيها للأفراد بالحق في التصرف دون تمييز أو قهر.<sup>(3)</sup> أي أن الحريات العامة التي يتمتع بها الفرد في نظام ما، هي التي يحددها هذا النظام أو القانون في هذا البلد، وإذا لم يقر هذا النظام حرية ما، فليس للأفراد ممارستها، والواقع أن هذا التعريف يؤدي إلى تحديد الحريات والحقوق العامة طبقاً لأهواء السلطات الحاكمة، بينما الحريات العامة ينبغي أن تُعرف أو تتحدد وفقاً لما يعترف به القانون الطبيعي للأفراد من حقوق وحريات، اعترفت بها الأنظمة الوضعية أم لم تعترف بها<sup>(4)</sup>، وذلك حتى لا يتسخ لدى الأفراد جيلاً

(1) المادة الرابعة من الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان الصادر سنة 1789م.

(2) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 385.

(3) الفقيه كوليار، الحريات العامة، ص 25. انظر مبادئ القانون الدستوري، د. زين بدر فراج، ص 125. ويعرف "لوك" الحرية بأنها الحق في فعل شيء تسمح به القوانين، ويعرفها "مونتسيكو" بأنها الحق فيما يسمح به القانون، والمواطن الذي يبيح لنفسه ما لا يبيحه القانون لن يتمتع بحريته؛ لأن باقي المواطنين سيكون لهم نفس القوة. ويعرفها "روسو" بأنها طاعة الإرادة العامة. انظر هذه التعريفات وغيرها في: الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة، د. كريم كشاكين، ص: 25-26.

(4) مبادئ القانون الدستوري، د. زين بدر فراج، ص 125

بعد جيل - في حالة انتقاص حرياتهم وحقوقهم من خلال القوانين - أنهم لا حق ولا حرية لهم إلا ما نص عليه في القوانين فقط، ويظلون يسعون جاهدين لنيل حقوقهم وحرياتهم المغصوبة ولو بعد حين.

### - خصائص الحريات العامة

- تتميز الحريات العامة بأنها شاملة، حيث إنها تستغرق حياة الإنسان منذ مولده حتى وفاته، وبأنها متشابكة ومتداخلة، فالاستمتاع ببعض الحريات لا بد أن يمر باستعمال بعض الحريات الأخرى، فاستعمال حرية الأحزاب السياسية لا بد أن تتحقق عبر استعمال حرية الرأي وحرية الاجتماع، وكذلك بأنها متكافئة ومتضامنة، فالتعدي على إحدى الحريات، لا بد أن يؤدي إلى التعدي على حريات أخرى، وكذلك تتميز الحريات العامة بأنها نسبية، لأنها تتحدد في بلد ما، طبقا لما يسمح به القانون الوضعي في هذا البلد من حقوق أو حريات، فما يوجد من حريات في نظام ما، قد لا يوجد في نظام آخر.<sup>(1)</sup>

- وأخيرا تتميز الحريات أو الحقوق في القوانين الوضعية غالبا بأنها ذات مضمون سلبي لا إيجابي، بمعنى أن الدولة تلتزم فقط بعدم تعرضها للأفراد عند ممارستها، ولكن لا يجب على الدولة أن تتدخل لإجبار الأفراد على ممارسة حرياتهم أو حقوقهم العامة، فهي التزام من الدولة بالامتناع عن عمل، وليس التزاما بعمل.<sup>(2)</sup>

### - تنظيم الحريات العامة

- تختلف أساليب تنظيم الحريات العامة طبقا لأهمية أو خطورة النشاط المراد ممارسته، فأسلوب إباحة النشاط، يتم بمقتضاه ممارسة النشاط دون قيد أو تدخل من الإدارة، فلا يتطلب الحصول على ترخيص أو حتى مجرد إخطارها به، وأما أسلوب الإخطار، فبمقتضاه لا بد للأفراد من إخطار الإدارة بعزمهم على ممارسة النشاط قبل قيامهم به، وذلك لإتاحة الفرصة للإدارة لاتخاذ الإجراءات الكفيلة بالمحافظة على النظام العام أثناء ممارسة النشاط، ومثاله إخطار الإدارة بعقد اجتماع عام قبل عقده، وعند رفض الإدارة يجوز الطعن في قرارها أمام القضاء، وأما أسلوب الترخيص، فلا يجوز للفرد بمقتضاه ممارسة النشاط قبل الحصول على ترخيص من الإدارة، وليس فقط إخطارها، فإذا ما توافرت الشروط المطلوبة للحصول على الترخيص، لا يجوز للإدارة رفض منحها، وإلا طعن في قرارها أمام القضاء. وأما أسلوب حظر النشاط، فلا يجوز للفرد ممارسة النشاط كليا أو جزئيا، كحظر ممارسة الإضراب، عند الحظر الكلي للنشاط، أو كحظر الانتقال إلى أماكن معينة أو خلال فترات معينة، عند الحظر الجزئي للنشاط.<sup>(3)</sup>

(1) مبادئ القانون الدستوري، د. زين بدر فراج، ص 128

(2) الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي الإسلامي، د. عبد الحكيم العيلي، ص: 19. مبادئ القانون الدستوري، د.

زين بدر فراج، ص 124

(3) مبادئ القانون الدستوري، د. زين بدر فراج، ص 129-130.

## المبحث الأول: الدستور التفصيلي كوسيلة لتقليل الفجوة بين ضمانات الحقوق والحريات في الدساتير وبين التطبيق العملي.

### تمهيد:

- في ظل السلطات الواسعة والضخمة التي تتمتع بها الدولة الحديثة، أو تتمتع بها - بتعبير أوضح - السلطة التنفيذية، والتي يمكن أن تغري القائمين عليها بالانحراف عن الهدف الأساسي لهذه السلطة، وهو إقامة الحق ونشر الأمن والأمان بين الناس، لا يكون من سبيل إلى حماية الحقوق والحريات الفردية إلا بتشييد الضمانات اللازمة لهذا الغرض.

- وواضعو الدساتير عادة ما يضعون الأسس والمبادئ الأساسية التي تحكم الموضوعات الواردة في الدستور، ومن بين هذه الموضوعات، موضوع الحقوق والحريات، ثم يأتي دور السلطة التشريعية التي تسن القوانين التي تنظم بها المبادئ والأسس التي نُص عليها في الدستور، وأي نظام حكم مؤسس على الديمقراطية، لا بد وأن يحقق وسائل سياسية وقضائية، يكون من شأنها أن تكفل إعلاء الدستور وحماية أحكامه ضد أي اعتداء من جانب السلطة التشريعية أو من جانب السلطة التنفيذية.

- وتثبت التجارب الدستورية أن التطبيق العملي لأي نظام حكم كثيرا ما يخرج عما رسم له في نصوص الدستور، وأن السلطة التنفيذية تسيطر على السلطة التشريعية، وكذلك تُحصن نفسها من السلطة القضائية، فتصبح الوسائل السياسية والقضائية التي تحمي الدستور غير ذات جدوى، ويظهر انحراف السلطة التنفيذية بوضوح عادة في موضوع الحقوق والحريات الفردية، حيث تنص الدساتير دائما على ضماناتها، ثم تتجاوز القوانين التي تصدر لتنظيم هذه الحقوق والحريات نطاق تنظيمها إلى مصادرها وتقييدها.

- ولذلك فإن أفضل ضمانة لحماية الحقوق والحريات، هي ضمانة الرأي العام القوي، الذي تحرص - خوفا منه - السلطات الحاكمة على احترام الدستور والقانون، وهذا الرأي العام القوي لا يمكن أن يتكون في دول يعاني أفرادها من الفقر والجهل، والفقر منشغل تماما بتوفير لقمة العيش، والجاهل مغلوب على أمره بجهله، وإنما يتكون في الدول التي تخطط حاجز الفقر والجهل، وتمتع أفرادها بحرياتهم الأساسية من حرية الرأي وحرية الاجتماعات وحرية تكوين الجمعيات والنقابات وحرية الصحافة ووسائل الإعلام، والحكومات الاستبدادية التي تسعى إلى السيطرة على شعبيها تبذل قصارى جهدها في محاربة الأسباب التي تؤدي إلى تكوينه، فتعمل على انتشار الفقر والجهل - وإن كانت تدعي دائما أنها تحاربهما بكل الوسائل - وتعمل

على تقييد الحقوق والحريات الفردية - وإن كانت أيضا تدعي تمتع الجميع بهما، وأنها فقط تعمل على حماية المجتمع من الإرهاب والتطرف.<sup>(1)</sup>

- وحتى يأتي الزمن الذي يكون فيه الرأي العام في بلادنا قويا، فتحرص السلطات الحاكمة، خوفا منه، على احترام حقوق الأفراد وحرياتهم، فأنا أرى أنه ينبغي تعديل الأسلوب الذي يُحرر به الدستور إلى طريقة الدستور التفصيلي فيما يتعلق بباب الحقوق والحريات على وجه الخصوص.

- فإنه ينبغي، كلما أمكن، عند بيان كل حق أو حرية في الدستور من ذكر ثلاثة جوانب :  
الجانب الأول: بيان الحق أو الحرية.

الجانب الثاني: كيفية تنظيم هذا الحق أو هذه الحرية.

الجانب الثالث: إجراء شعبي معين إذا أصرت السلطات على انتهاك هذا الحق أو هذه الحرية.

### أهم الحقوق والحريات

في السطور القادمة، إن شاء الله تعالى، سيتضح السبب الذي دفعني إلى تبني هذا الاقتراح، وهو التناقض الفج بين ما يُنص عليه عادة في الدساتير من حقوق وحريات للأفراد وبين التطبيق العملي لهذه النصوص، ولذلك فأنا أرى أن يكون بيان كيفية تنظيم الحقوق والحريات في الدستور وليس القانون، وكذلك بيان إجراء شعبي يتفق واضعو الدستور عليه، ويُستفتى عليه الشعب - من الممكن أن يكون منوطا بالنقابات والجمعيات ومنظمات المجتمع المدني المتضررة من الانتهاك - إذا أصرت السلطات على انتهاك نصوص قطعية واضحة في الدستور، قد يعملان، إن شاء الله تعالى، على معالجة الفجوة بين النصوص الدستورية وبين تطبيقها على أرض الواقع، ويكون مؤشرا واضحا للسلطات على تفاقم الوضع، فتعمل على معالجته بدلا من تطوره إلى الثورة والدماء وما لا يعلم عقباه إلا الله تعالى.

هذا وإن كنت قد ركزت على دستوري مصر لسنة 1971 ولسنة 2014 كمثال لبيان هذا التناقض، فهذا لأنهما من ناحية قد تناولوا هذه الحقوق الدستورية بصورة مقبولة، ومن ناحية أخرى، فإن هذه النصوص تكاد تتماثل في ألفاظها في كافة الدساتير، وإن اختلفت أرقام بنودها أو البلاد التي حُررت فيها، وعلى وجه العموم فقد اخترت أن أقسمها كما يلي:

المطلب الأول: الحقوق والحريات الشخصية، ورأيت أن أركز على الحق في الأمن والحرية، وحرمة الحياة الخاصة، وحرية الإقامة والتنقل.

المطلب الثاني: حريات الفكر والرأي، وقد اخترت منها حرية الاجتماع والتظاهر، وحرية تكوين الجمعيات والمؤسسات الأهلية.

<sup>(1)</sup> استفدت المقدمة السابقة من النظام الدستوري المصري، د. سعد عصفور، ص 339 - 343.

المطلب الثالث: الحقوق السياسية، ورأيت أن أضع تحتها ما يتعلق بحقوق المواطنين تجاه السلطة القضائية، وهي حق التقاضي إلى القاضي الطبيعي المحايد، وحق المواطنين في عدم خضوع السلطة القضائية لأي سلطة أخرى بخلاف سلطة القانون؛ وحق المواطنين في استقلال النيابة العامة كوكيل عنهم غير تابع لأي سلطة أخرى؛ نظرا لأهمية هذه المسائل عموما، وتأثيرها الواسع في موضوع الحقوق والحريات، وأغلب الحقوق السياسية بخلاف تلك الحقوق بُحثت في مواضع أخرى من هذه الدراسة.

## المطلب الأول- الحقوق والحريات الشخصية في ظل دستوري 1971 و 2014<sup>(1)</sup>

نصت المادتان 41 من دستور 1970 و 54 من دستور 2014 أن " الحرية الشخصية حق طبيعي وهي مصونة لا تمس . . " وهذه الحقوق والحريات ليست مطلقة، ولكن لا بد أن يجرى عليها التقييد بقصد تنظيمها<sup>(2)</sup>، وتحديد الإطار المشروع الذي تُمارس فيه، بشرط ألا تتعدى هذه القيود حدود التنظيم إلى النيل من هذه الحريات ومن مقومات وجودها.<sup>(3)</sup>

### الفرع الأول- الحق في الأمن والحرية

يقصد به ما يجب أن يتمتع به الإنسان من ضمانات ضد الاعتقال أو الحبس أو العقوبات التعسفية.<sup>(4)</sup>

### أولا: في ظل دستور 1971

<sup>(1)</sup> دراسة دستور 2014 في هذا المطلب وفي كل المطالب القادمة إن شاء الله تعالى إضافة جديدة للرسالة ليست موجودة في الرسالة الأصلية.

<sup>(2)</sup> ومما يؤكد ذلك ما قرره المحكمة الدستورية العليا حيث قالت معلقة على نص دستور 1971 السابق " . . وهذا النص لا يعني أن الحرية الشخصية حق مطلق لا ترد عليه القيود، ذلك أن الإنسان لم يعرف هذه الحرية المطلقة إلا عندما كان يعيش فردا في العصور الأولى، فلما اقتضت ضرورات الحياة أن ينتظم في سلك الجماعة، أصبح كائنا اجتماعيا لا يستطيع العيش فردا، وقد اقتضاه ذلك أن يلتزم في تصرفاته وأفعاله وأقواله الأصول والقواعد التي تتوافق عليها الجماعة، ومن شأن هذه الأصول أن تحد من حريته، فتحول دون اعتدائه على غيره من أعضاء المجتمع، حتى يستطيع التمتع بمثل ما يتمتع به، والقانون هو الوسيلة الوحيدة لوضع هذه الحدود " حكم المحكمة العليا (الدستورية): الدعوى رقم 13 لسنة 5 ق. ع. د. - بتاريخ 18 يناير 1975، نقلا عن الوسيط في القانون الدستوري، د. جابر جاد نصار، ص 550.

<sup>(3)</sup> الوسيط في القانون الدستوري، د. جابر جاد نصار، ص 551.

<sup>(4)</sup> القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 396



**فصل دستور 1970 كثيرا من ضمانات الاعتقال أو الحبس حيث نصت المادة 41 أنه " .**  
فيما عدا حالة التلبس لا يجوز القبض على أحد أو تفتيشه أو حبسه أو تقييد حريته بأي قيد أو منعه من التنقل إلا بأمر تستلزمه ضرورة التحقيق وصيانة أمن المجتمع، ويصدر هذا الأمر من القاضي المختص أو النيابة العامة، وذلك وفقا لأحكام القانون. ويحدد القانون مدة الحبس الاحتياطي. "  
وأضافت المادة 42 أن " كل مواطن يقبض عليه أو يحبس أو تقييد حريته بأي قيد تجب معاملته بما يحفظ عليه كرامة الإنسان، ولا يجوز إيذاؤه بدنيا أو معنويا، كما لا يجوز حجزه أو حبسه في غير الأماكن الخاضعة للقوانين الصادرة بتنظيم السجون. وكل قول يثبت أنه صدر من مواطن تحت وطأة شيء مما تقدم أو التهديد بشيء منه يهدر ولا يعول عليه. "

على الرغم من الاهتمام الدستوري بالحق في الأمن والحرية، فإن عقوبة قيام أحد ممثلي السلطة بالقبض على أي شخص أو حبسه أو حجزه بدون وجه حق تافهة، ولا تتناسب مع ما تمثله من اعتداء خطير على الحقوق والحرية، حيث تنص المادة 280 من قانون العقوبات، المعدلة بالقانون 29 لسنة 1982 على أن " كل من قبض على أي شخص أو حبسه أو حجزه بدون أمر من أحد الحكام المختصين بذلك، وفي غير الأحوال التي تصرح بها القوانين واللوائح بالقبض على ذوي الشبهة، يعاقب بالحبس أو بغرامة لا تتجاوز مائتي جنية مصري " ومن العجيب قيام المشرع بتشديد العقوبة لمن يرتكب هذه الجريمة، وهو منتحل الصفة الرسمية العمومية، وجعله يعاقب بالسجن (م 282 )، على الرغم أن التشديد يصير أولى وألزم إذا وقعت هذه الجريمة من ممثلي السلطة، فهم يرتكبونها اعتمادا على سلطات وظيفتهم.<sup>(1)</sup>

**وكذلك جرم قانون العقوبات تعذيب المتهم لحمله على الاعتراف حيث نصت المادة 126 على أن**  
" كل موظف أو مستخدم عمومي أمر بتعذيب متهم أو فعل ذلك بنفسه لحمله على الاعتراف يعاقب بالإشغال الشاقة أو السجن من ثلاث سنوات إلى عشر سنوات وإذا مات المجني عليه يحاكم بالعقوبة المقررة للقتل العمد " ونصت المادة 129 على أنه " كل موظف أو مستخدم عمومي وكل شخص مكلف بخدمة عمومية استعمل القسوة مع الناس اعتمادا على وظيفته بحيث أنه أحل بشرفهم أو أحدث آلاما بأبدانهم يعاقب عليه بالحبس لمدة لا تزيد على سنة أو غرامة لا تزيد عن مائتي جنية " .

(1) أ. عبد الله خليل، القوانين المقيدة للحقوق المدنية والسياسية في التشريع المصري، 1993، ص 42، نقلا عن الوسيط في القانون الدستوري، د. جابر جاد نصار، ص 554.

ويلاحظ أنه لم تنص المادة على عقوبة الأمر بالتعذيب أو القيام بذلك إلا لحمل المتهم على الاعتراف، على الرغم من أن هناك أغراض أخرى للتعذيب مثل الحصول على معلومات أو مجرد عقابه على أمر ما أو فعل ذلك لإجبار أشخاص آخرين على تسليم أنفسهم، أو غير ذلك من الأغراض، كذلك لم تنص على عقاب من وافق على التعذيب أو علم به وسكت عنه.

**وإن كان المكان الطبيعي للضمانات والأحكام الدستورية السابقة هو قانون الإجراءات الجنائية، إلا أن المشرع الدستوري أراد أن يكفل لها، عند جميع سلطات الدولة، أعلى قدر من الحرمة والتوقير، وأن يرتفع بها من مستوى القانون العادي إلى النص الدستوري،<sup>(1)</sup> نظرا للانتهاكات الرهيبة للحريات وللحرمان التي كانت في الفترة التي سبقت وضع الدستور، حيث كانت الاعتقالات لأتفه الأسباب، وكان زوار الفجر يقبضون على الناس ويأخذونهم من ديارهم، ولا يعرف أحد عنهم شيئا، وكثر التعذيب والتنكيل في السجون والمعتقلات المصرية، وأثبت الطب الشرعي وقوعه بكل درجاته وأنواعه، كما أكدته المحاكم وشهود العيان، وكان بعضهم يموت من شدة التعذيب ويدفن في الصحراء، بدون حتى أن تثبت وفاته رسميا<sup>(2)</sup>**

**وعلى الرغم مما ذكر في دستور 1971 من نصوص تتعلق بالحقوق والحريات، إلا أنه:**

**كان في ظل قانون الطوارئ (قبل إلغائه بعد ثورة يناير 2011)، وما كانت تملكه السلطة التنفيذية من سلطة وضع القيود على حرية الأشخاص في الاجتماع والتنقل والإقامة، والقبض على المشتبه فيهم أو الخطيرين على الأمن واعتقالهم وتفتيش الأشخاص والأماكن دون التقيد بأحكام قانون الإجراءات الجنائية وذلك طبقا للمادة الثالثة من قانون الطوارئ، وكذلك ما تملكه السلطة التنفيذية من سلطة إنشاء محاكم استثنائية مثل محكمة أمن الدولة الجزئية- ومحكمة أمن الدولة العليا (طوارئ) للنظر في الجرائم التي تقع بالمخالفة لأحكام الأوامر التي يصدرها رئيس الجمهورية أو من يقوم مقامه (المادة 1/7 من قانون الطوارئ)، وإمكانية إدخال العنصر العسكري في تشكيل المحكمة (المادة 4/7 من قانون الطوارئ).**

(1) النظام الدستوري المصري، د. يحيى الجمل، ص 178. النظام الدستوري المصري، د. سعد عصفور، ص 353.

(2) راجع شيئا من الوقائع والأحداث التي تتعلق بهذه الأمور عند القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 396 - 400. والمصادر التي أحال إليها: - تحقيقات النيابة العامة رقم 124، 130، 131، 132، 133، 135 لسنة 1968 ع. ت.

- منطوق الحكم وحيثيات التحقيق في قضية كمشيش.

- تصريحات النائب العام الأسبق بجريدة أخبار اليوم في 26 أكتوبر، 2 نوفمبر، 9 نوفمبر عام 1974.

وكذلك ما تملكه السلطة التنفيذية من سلطة إحالة أي من الجرائم المنصوص عليها في قانون العقوبات أو أي قانون آخر إلى القضاء العسكري (المادة 6 من قانون الأحكام العسكرية).  
. . كل ذلك يشكل انتهاكا خطيرا للحقوق والضمانات التي حرص الدستور المصري على تأكيدها وفقا لما نصت عليه النصوص السابقة من الدستور.

**- وبناء على ما سبق فإن ظاهرة الاعتقال السياسي تُعد أحد أهم الانتهاكات للحق في الحرية والأمن،** حيث بلغ عدد المعتقلين في التسعينيات أكثر من 22 ألف معتقل، استنادا للمادة الثالثة من قانون الطوارئ، بموجب قرارات إدارية تصدرها وزارة الداخلية، وبالرغم من خطورة هذه المادة من قانون الطوارئ على الحريات الشخصية، فإنه من العجيب أن أجهزة الأمن أيضا تتعمد مخالفة المادتين الثانية والثالثة مكرر<sup>(1)</sup> من قانون الطوارئ وذلك بجرمان المعتقلين الذين حصلوا على أحكام نهائية بالإفراج عنهم من محكمة أمن الدولة "طوارئ"، حيث تقوم وزارة الداخلية بإعادة اعتقالهم بموجب قرارات إدارية متتالية، وذلك بدون أي اعتبار للأحكام القضائية التي يحصل عليها المعتقلون بالإفراج النهائي، حيث يتم الإفراج على الورق فقط بعد إخراج المعتقل من السجن المودع به، واحتجازه في أقرب قسم شرطة لمدة تتراوح بين أسبوع و أسبوعين، حتى يتم استصدار قرار اعتقال جديد و أعادته إلى السجن مره أخرى، وفي ذلك تعطيل وانتهاك خطير لحكم المادة 72 من دستور 1971 التي تنص على " تصدر الأحكام وتنفذ باسم الشعب، ويكون الامتناع عن تنفيذها أو تعطيل تنفيذها من جانب الموظفين العموميين المختصين جريمة يعاقب عليها القانون، وللمحكوم له في هذه الحالة حق رفع الدعوى الجنائية مباشرة إلى المحكمة المختصة"، وكذلك يدخل تحت طائلة المادة 123 من قانون العقوبات التي تنص على أنه " يعاقب بالحبس أو العزل كل موظف عمومي استعمل سلطة وظيفته في وقف تنفيذ الأوامر الصادرة من الحكومة أو أحكام القوانين واللوائح أو تأخير تحصيل الأموال والرسوم أو وقف تنفيذ حكم أو أمر صادر من المحكمة أو من أية جهة

---

<sup>(1)</sup> تنص المادة 3 مكررا من قانون الطوارئ أنه " يبلغ فوراً كل من يقبض عليه أو يعتقل وفقاً للمادة السابقة بأسباب القبض عليه أو اعتقاله. . . وللمعتقل ولغيره من ذوي الشأن أن يتظلم من القبض أو الاعتقال إذا انقضى ثلاثون يوماً من تاريخ صدوره دون أن يفرج عنه، ويكون التظلم بدون رسوم إلى محكمة أمن الدولة العليا المشكلة وفقاً لأحكام هذا القانون، وتفصل المحكمة في التظلم بقرار مسبب خلال خمسة عشر يوماً من تاريخ تقديم التظلم، وذلك بعد سماع أقوال المقبوض عليه أو المعتقل وإلا تعين الإفراج عنه فوراً، ولوزير الداخلية في حالة صدور قرار بالإفراج عنه أو في حالة عدم الفصل في التظلم في الموعد المنصوص عليه في الفقرة السابقة، أن يطعن على قرار الإفراج خلال خمسة عشر يوماً من تاريخ صدور القرار أو انقضاء الموعد المشار إليه، فإذا طعن وزير الداخلية على القرار، أحيل الطعن إلى دائرة أخرى خلال خمسة عشر يوماً من تاريخ تقديمه على أن يفصل فيه خلال خمسة عشر يوماً من تاريخ الإحالة، وإلا وجب الإفراج عن المعتقل فوراً، ويكون قرار المحكمة في هذه الحالة واجب النفاذ. . ."

مختصة . كذلك يعاقب بالحبس والعزل كل موظف عمومي امتنع عمدا عن تنفيذ حكم أو أمر مما يذكر بعد مضي ثمانية أيام من إنذاره على يد محضر إذا كان تنفيذ الحكم أو الأمر داخلا في اختصاص الموظف " وذلك مع عدم قيام رجال النيابة بدورهم في تقصى الأوضاع داخل أقسام الشرطة و أماكن الاحتجاز للوقوف على حقيقة وجود مواطنين محتجزين فيها بدون سند من القانون أو بدون وجه حق وذلك طبقاً للسلطة المخولة لهم بنص المادتين 42، 43 من قانون الإجراءات الجنائية؛ وذلك لأن أماكن الاحتجاز في أقسام الشرطة، وفقا للكتاب الدوري رقم 11 لسنة 1999 الصادر عن النائب العام، لا تخضع للتفتيش الدوري المفاجئ إلا عند تلقي عضو النيابة شكوى بوجود محبوسين بشكل غير قانوني، وبعد استئذان المحامي العام، وفي حالة انتقاله وضبطه محبوسين بشكل غير قانوني، فإن عليه أن يطلب من ضباط القسم إرسالهم إليه في النيابة، فإن امتنعوا عن ذلك، فإنه لا يملك إلا أن يرفع الأمر في مذكرة برأيه إلى المحامي العام الأول لنيابة الاستئناف ليتخذ فيها ما يراه مناسباً. (1)

**- وكذلك فإن القوانين الداخلية التي تحيل عليها النصوص الدستورية لتنظيم الحقوق والحريات تنص على بعض الاستثناءات مما يسمح معه بارتكاب تجاوزات واسعة، فقد أتاح نص المادة ( 34 ) من قانون الإجراءات الجنائية لضباط الشرطة استثناء من حالة التلبس - سلطة القبض على الأشخاص المشتبه فيهم بارتكابهم لإحدى الجرائم بشرط وجود دلائل كافية على ارتكاب ذلك الشخص لهذه الجريمة (2)، و قد كانت عبارة "دلائل كافية" في النص السالف كقيلة بارتكاب تجاوزات واسعة من رجال الشرطة في إلقاء القبض العشوائي على المواطنين، حيث إنها عبارة فضفاضة لا تتمتع بشمة ضوابط و يظل أمر تقديرها متروكا لضباط الشرطة وحدهم.**

**- ومن الملاحظ أيضا توسع أجهزة الأمن في إصدار أوامر الاعتقال لأفراد و جماعات ليس لهم أية انتماءات سياسية، وهو الاعتقال الجنائي - تمييزا له عن الاعتقال السياسي الذي يطول المشتبه في انتمائهم لجماعات سياسية - ويعود ذلك إلى ميل الأجهزة الأمنية للاعتماد المتزايد علي صلاحيات قانون الطوارئ دون وجود مبررات حقيقية، حيث تصدر أجهزة الأمن أوامر الاعتقال الجنائية، و هي في أغلب الأحيان تكون مسببة بعبارة " الخطورة على أمن المجتمع " ، و هي عبارة لا ضابط لها، وغالبا ما تستخدم هذه القرارات بحق بعض المواطنين للتغطية على احتجازهم بشكل غير قانوني لمدة طويلة دون العرض على**

(1) التقرير السنوي للمجلس القومي لحقوق الإنسان، 2004/2005، ص 144. وهو مجلس قومي حكومي كان في هذا الوقت تابعا لمجلس الشورى، ويتم تعيين أعضائه لمدة ثلاث سنوات بقرار من رئيس مجلس الشورى.

(2) نصت المادة 34 من قانون الإجراءات الجنائية أنه: " لمأمور الضبط القضائي في أحوال التلبس بالجنائيات أو الجنح التي يعاقب عليها بالحبس لمدة تزيد عن ثلاثة أشهر أن يأمر بالقبض على المتهم الحاضر الذي توجد دلائل كافية على اتهمه".

جهات التحقيق، هذا فضلا عن انعدام الرقابة الكلية للقضاء على إصدار مثل تلك القرارات، حيث ينتظر المعتقل 30 يوماً داخل السجن قبل التقدم للقضاء بالتظلم من أمر اعتقاله<sup>(1)</sup>، كما أن من حق وزير الداخلية أن يعترض على قرار القضاء بإلغاء أمر الاعتقال خلال 15 يوماً من صدوره يظل خلالها المعتقل في السجن مما يهدر الحرية الشخصية للمواطنين.<sup>(2)</sup>

- وإذا قيد دستور 1971 في المادة 41 السابقة طريقة التعامل مع كل مواطن يقبض عليه أو يحبس أو تقيّد حريته بأي قيد بأنه تجب معاملته بما يحفظ عليه كرامة الإنسان، وأنه لا يجوز إيذاؤه بدنياً أو معنوياً، وكذلك نص قانون الإجراءات الجنائية على حظر التعذيب (م40)، ونصت أيضاً الإعلانات والمواثيق الدولية، والتي وقعت عليها أغلب الدول ومنها مصر، أنه " لا يجوز لأي دولة أن تسمح بالتعذيب أو غيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة أو أن تتسامح فيه. ولا يسمح باتخاذ الظروف الاستثنائية، مثل حالة الحرب أو خطر الحرب أو عدم الاستقرار السياسي الداخلي أو أية حالة طوارئ عامة أخرى، ذريعة لتبرير التعذيب أو غيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة." <sup>(3)</sup>

إلا أن هناك العديد من الانتهاكات والتجاوزات التي تمارس بشكل كبير سواء داخل أقسام الشرطة أو مقار مباحث أمن الدولة، إما بغية الحصول على معلومات أو الرغبة في الحصول على اعترافات من المشتبه فيهم، ومما يساعد على استمرار هذه الانتهاكات عدم قيام أعضاء النيابة العامة بزيارات تفتيشية مفاجئة للأماكن التي يجري فيها احتجاز الأشخاص<sup>(4)</sup>، مع تقاعسها عن تحريك الدعوى الجنائية ضد

<sup>(1)</sup> المادة الثالثة مكرراً من قانون الطوارئ " . . وللمعتقل ولغيره من ذوي الشأن أن يتظلم من القبض أو الاعتقال إذا انقضى ثلاثون يوماً من تاريخ صدوره دون أن يفرج عنه "

<sup>(2)</sup> راجع فيما سبق التقرير السنوي لعام 2001 ولعام 2005، المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، الحق في الحرية والأمان الشخصي. حيث قدرت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان عدد المعتقلين حتى عام 2005 لأسباب سياسية - بعد قرارات الإفراج عن بعضهم خلال السنوات الأخيرة - بحوالي 16-18 ألف معتقل، ورصدت خلال عام 2001 فقط - من واقع كشف التظلمات بمكتب شؤون المعتقلين - صدور 12478 قرار اعتقال جنائي بحق المواطنين. <http://www.eohr.org/ar/report/>

<sup>(3)</sup> إعلان حماية جميع الأشخاص من التعرض للتعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة، المادة 3، اعتمد ونشر علي الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة (د-30) المؤرخ في 9 كانون الأول/ديسمبر 1975.

<sup>(4)</sup> المادة 42 من قانون الإجراءات الجنائية، والمادة 27 من قانون السلطة القضائية. وفي واقعة نادرة، قامت نيابة المنتزة بالإسكندرية بتاريخ 2005/3/29، الساعة الخامسة والنصف عصراً بالتفتيش المفاجئ على مقار الاحتجاز لقسم

المسؤولين المتورطين في أعمال التعذيب<sup>(1)</sup>، خصوصا المواطنين الذين اعتقلوا لأسباب سياسية، على الرغم من تقارير الطب الشرعي التي وثقت آثار التعذيب، وعدم إعلان النيابة العامة نتائج التحقيقات في حالات الوفيات التي تحدث نتيجة التعذيب<sup>(2)</sup>، وقد رصدت إحدى منظمات حقوق الإنسان خلال الفترة من 2000-2005، 156 حالة تعذيب، و 81 حالة وفاة موثقة بالتواريخ والأسماء وأرقام المحاضر توافرت لدي المنظمة شكوك قوية أنها نتيجة التعذيب.<sup>(3)</sup>

- ويلاحظ أن حالات القتل خارج نطاق القانون لم تكن تحدث فقط نتيجة التعذيب و إساءة المعاملة داخل السجون، ولكن تحدث ذلك أيضا نتيجة استخدام الرصاص الحي في فض المظاهرات، أو استخدامه أثناء الانتخابات البرلمانية، وقد كانت أغلب حالات انتهاك الحق في الحياة خلال عام 2005 قد حدثت برصاص قوات الشرطة نتيجة للمواجهات بين قوات الأمن والمواطنين الذين توجهوا لمقار اللجان الانتخابية للإدلاء بأصواتهم، وخصوصا في أثناء الانتخابات البرلمانية المرحلة الثالثة.<sup>(4)</sup>

ومن الملاحظ أيضا - حسب ما ورد في تقارير المنظمات المعنية بحقوق الإنسان - أن التعذيب لم يكن يقتصر على المعتقلين فقط، كما أن الاعتقال لا يقتصر على المطلوبين، وإنما يمتد إلى أسر وذوي المطلوبين أيضا، كما حدث - على سبيل المثال - في حملات الاعتقالات العشوائية الجماعية في شمال سيناء، حيث تم اعتقال نحو 3 آلاف شخص في أعقاب اتهام 9 مواطنين من سكان

---

ومباحث المنتزة، حال عدم وجود ضباط القسم، وضباط المباحث بديوان القسم، وقد أسفر التفتيش عن ضبط خمسة وخمسين مواطنا محجوزين دون وجه حق، المنظمة القومية لحقوق الإنسان، التقرير السنوي لعام 2005، ص 132.

<sup>(1)</sup> نصت المبادئ والقرارات الدولية على دور أعضاء النيابة العامة في ملاحقة الجرائم التي يرتكبها موظفون عموميون " يولى أعضاء النيابة العامة الاهتمام الواجب للملاحظات القضائية المتصلة بالجرائم التي يرتكبها موظفون عموميون، ولاسيما ما يتعلق منها بالفساد، وإساءة استعمال السلطة، والانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، وغير ذلك من الجرائم التي ينص عليها القانون الدولي، وللتحقيق في هذه الجرائم إذا كان القانون يسمح به أو إذا كان يتمشى مع الممارسة المحلية. " مبادئ توجيهية بشأن دور أعضاء النيابة العامة، المادة 15، اعتمدها مؤتمر الأمم المتحدة الثامن لمنع الجريمة ومعاملة المجرمين المعقود في هافانا من 27 آب/أغسطس إلى 7 أيلول/سبتمبر 1990.

<sup>(2)</sup> المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، التقرير السنوي لعام 2005، حالة حقوق الإنسان في مصر، الحق في الحرية الأمان الشخصي. <http://www.eohr.org/ar/annual/2005/setion2-3.shtml>

<sup>(3)</sup> المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، أقسام الشرطة في مصر، اضطهاد. . . تعذيب حتى الموت. <http://www.eohr.org/ar/report/2006/re0907.shtml>

<sup>(4)</sup> بلغت حالات الوفاة خلال عام 2005 17 حالة، منها ما يقرب من 11 حالة وفاة برصاص قوات الشرطة أغلبها أثناء الانتخابات البرلمانية المرحلة الثالثة. التقرير السنوي لعام 2005، المنظمة القومية لحقوق الإنسان، ص 122-127. أيضا المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، الحق في الحياة. <http://www.eohr.org/ar/report/>

شمال سيناء بأن لهم ضلع في ارتكاب عملية تفجيرات طابا، والقبض على 170 شخصاً وإصابة 22 مواطناً على خلفية أحداث محرم بك في مدينة الإسكندرية، والقبض على 600 مواطناً على خلفية أحداث "دمشاو" هاشم في محافظة المنيا، والقبض على 18 شخص وترويع أهالي قرية "سراندوا" بالبحيرة<sup>(1)</sup>، واعتقال عشرات من أسرة سجين فار من سجن المنصورة وتعرضهم للضرب والتعذيب.<sup>(2)</sup>

وأخيراً قد تضمن دستور 1971 حكماً بالغ الأهمية في حالة الاعتداء على الحرية الشخصية أو على حرمة الحياة الخاصة للمواطنين، وهو ما قرره المادة 57 أن "كل اعتداء على الحرية الشخصية أو حرمة الحياة الخاصة للمواطنين وغيرها من الحقوق والحريات العامة التي يكفلها الدستور والقانون<sup>(3)</sup> جريمة لا تسقط الدعوى الجنائية ولا المدنية الناشئة عنها بالتقادم، وتكفل الدولة تعويضاً عادلاً لمن وقع عليه الاعتداء."

وإذا كان من الصعب محاسبة المسؤولين عن الاعتداء على الحقوق والحريات جنائياً أو مدنياً طالما ظل هؤلاء في مناصبهم، فإن المادة السابقة بالغة الأهمية كما يقول الأستاذ الدكتور يحيى الجمل<sup>(4)</sup>: "ذلك أنه لا بد وأن يجعل صاحب كل سلطة - مهما علت سلطته - ... يعلم أن السلطة زائلة يوماً، وأنه سيقف عارياً عن السلطة أمام هذا النص ليجد نفسه في مواجهة جرم لا تسقط الدعوى الجنائية الناتجة عنه بالتقادم."<sup>(5)</sup>

(1) تقرير المنظمة المصرية لحقوق الإنسان حول ظاهرة العقاب الجماعي.

(2) المنظمة القومية لحقوق الإنسان، التقرير السنوي لعام 2005، ص 263

(3) وتحديدًا لحدود المادة 57 من الدستور حصر المشرع في القانون 37 لسنة 1972، الخاص بتعديل بعض النصوص المتعلقة بضمان حريات المواطنين في القوانين القائمة، الجرائم التي لا تسقط الدعوى الجنائية أو المدنية عنها بالتقادم في جرائم الاعتداء على الحرية التي يرتكبها المسؤولون في سلطة الدولة اعتماداً على سلطة وظائفهم؛ على الرغم من أن صياغة المادة 57 نصت على عدم سقوط الدعوى بالتقادم على الاعتداء على جميع الحقوق والحريات العامة المذكورة في الدستور؛ وذلك لأن جميع الجرائم الواردة في قانون العقوبات تحمي بشكل أم بآخر الحقوق والحريات العامة، ومن البديهي أن الدستور لا يقصد بحكم المادة 57 عدم تقادم الدعوى الجنائية في كل هذه الجرائم. القانون الدستوري، د. محمد حسنين عبد العال، ص 204

(4) الفقيه الدستوري وأستاذ القانون العام بكلية الحقوق جامعة القاهرة، وعميدها الأسبق، ووزير التنمية الإدارية الأسبق، وعضو محكمة التحكيم الدولية بباريس، ولد عام 1930م، وحصل على جائزة الدولة التقديرية في العلوم الاجتماعية من المجلس الأعلى للثقافة عام 1988، وله العديد من المؤلفات القانونية النافعة مثل: النظام الدستوري المصري، القضاء الدستوري، نظرية التعددية في القانون الدستوري، حماية القضاء الدستوري للحق في المساهمة للحياة العامة، وغيرها.

(5) النظام الدستوري المصري، د. يحيى الجمل، ص 182.

## ثانيا: في ظل دستور 2014

نصت المادة 54 على أنه " فيما عدا حالة التلبس، لا يجوز القبض على أحد، أو تفتيشه، أو حبسه، أو تقييد حريته بأى قيد إلا بأمر قضائي مسبب يستلزمه التحقيق.

ويجب أن يُبلغ فوراً كل من تقييد حريته بأسباب ذلك، ويحاط بحقوقه كتابة، ويُمكن من الإتصال بذويه ومحاميه فوراً، وأن يقدم إلى سلطة التحقيق خلال أربع وعشرين ساعة من وقت تقييد حريته.

ولا يبدأ التحقيق معه إلا فى حضور محاميه، فإن لم يكن له محام، نُدب له محام، مع توفير المساعدة اللازمة لذوى الإعاقة، وفقاً للإجراءات المقررة فى القانون.

ولكل من تقييد حريته، ولغيره، حق التظلم أمام القضاء من ذلك الإجراء، والفصل فيه خلال أسبوع من ذلك الإجراء، وإلا وجب الإفراج عنه فوراً.

وينظم القانون أحكام الحبس الاحتياطي، ومدته، وأسبابه، وحالات استحقاق التعويض الذى تلتزم الدولة بأدائه عن الحبس الاحتياطي، أو عن تنفيذ عقوبة صدر حكم بات بإلغاء الحكم المنفذة بموجبه.

وفى جميع الأحوال لايجوز محاكمة المتهم فى الجرائم التى يجوز الحبس فيها إلا بحضور محام موكل أو مُنتدب."

**وكذلك نصت المادة 55 من الدستور أنه " كل من يقبض عليه، أو يجبس، أو تقييد حريته تجب معاملته بما يحفظ عليه كرامته، ولا يجوز تعذيبه، ولا ترهيبه، ولا إكراهه، ولا إيذاؤه بدنياً أو معنوياً، ولا يكون حجزه، أو حبسه إلا فى أماكن مخصصة لذلك لائقة إنسانياً وصحياً... وتلتزم الدولة بتوفير وسائل الإتاحة للأشخاص ذوى الإعاقة. ومخالفة شىء من ذلك جريمة يعاقب مرتكبها وفقاً للقانون. وللمتهم حق الصمت. وكل قول يثبت أنه صدر من محتجز تحت وطأة شىء مما تقدم، أو التهديد بشىء منه، يهدر ولا يعول عليه."**

على الرغم من النصوص السابقة وكذلك على الرغم من إلغاء قانون الطوارئ ( بعد ثورة يناير 2011)، إلا أنه فى ظل دستور 2014 لم يتغير الأمر إلى الأحسن بأي حال من الأحوال، فظلت نفس الانتهاكات والتجاوزات، ولكن أُضيف إليها أمور أخرى، كما يتضح فى السطور التالية والتي نتناول فيها:

- بعض الانتهاكات التى ظهرت فى هذه الفترة، ولم تكن موجودة سابقاً مثل الحبس الاحتياطي المفتوح.
- بعض الانتهاكات التى تؤكد الاحصاءات المختلفة أنها تضاعفت بشكل غير مسبوق، مثل الاختفاء القسري، والتعذيب، وحالات الوفاة داخل أماكن الاحتجاز.



## الحبس الاحتياطي المفتوح:

- في 2 يونيو 2013، وبعد أكثر من عشرين سنة على تقديم طعن بعدم دستورية قرارات الاعتقال الإدارية، قضت المحكمة الدستورية برئاسة المستشار ماهر البحيري بعدم دستورية الفقرة الأولى من المادة 3 من قانون الطوارئ التي تُجيز الاعتقال والتفتيش دون التقييد بأحكام قانون الإجراءات الجنائية.<sup>(1)</sup>
- كانت المادة 143 من قانون الإجراءات الجنائية في فقرتها الأخيرة تنص قبل تعديلها في سبتمبر 2013 على يد رئيس الجمهورية المؤقت عدلي منصور أن مدة الحبس الاحتياطي لا تتجاوز ستة أشهر في الجنح، وثمانية عشر شهرا في الجنايات، وستين إذا كانت العقوبة الإعدام.
- ثم أصبحت بعد التعديل أنه يجوز لمحكمة النقض والجنايات أن تأمر بحبس المتهم احتياطيا لمدة 45 يوما قابلة للتجديد دون التقييد بالمدد المنصوص عليها في المادة 143، إذا كان الحكم صنادرا بالإعدام أو المؤبد، والمخاطبون هنا هم من صدرت ضدهم أحكام بالإدانة ولكن قبلت محكمة النقض الطعون على هذه الأحكام.
- أصبح الحبس الاحتياطي في الحالة السابقة بلا حدود وبلا سقف زمني، دون حكم محكمة، أي أنه أصبح اعتقالا بالقانون.
- وبدلا من ترسيخ دولة القانون وأن يكون المتهم بريئا حتى تثبت إدانته، أصبح المتهم مدانا حتى تثبت براءته، بل وأصبحنا أمام نمط مكرر من الاتهامات لكثير من المحبوسين يجعلهم متهمين أمام محكمة جنايات في جرائم تصل عقوبتها للإعدام أو المؤبد، وأصبح الحبس الاحتياطي بلا حدود وبلا أي سقف زمني قانونيا طبقا للتعديل.
- وكانت النتيجة- كما أعلن رئيس لجنة حقوق الإنسان بمجلس الشعب- أن حوالي 50% ممن يتواجدون بالسجون محبوسون احتياطيا بدون أحكام قضائية.<sup>(2)</sup>
- والآلاف منهم تجدد لهم النيابة الحبس بانتظام حتى تجاوزوا مدة الحبس الاحتياطي، سواء منهم من لا ينبغي أن يزيد حبسه احتياطيا على ستة أشهر أو ثمانية عشر شهرا أو سنتين بلا استثناء، بدون أي أدلة مادية ولكن بتهم هلامية غير واضحة المعالم، مثل التظاهر والتجمهر، التعدي على

<sup>(1)</sup> راجع هذا الحكم على الرابط التالي:

<http://akhbar.akhbarelyom.com/newdetails.aspx?g=6&id=134928>

<sup>(2)</sup> <http://www.almasryalyoum.com/news/details/1073341>

الشرطة ومنشآت الدولة، التحريض على العنف وإسقاط الدولة، أو الدعوة إلى إسقاط الدستور وقلب نظام الحكم، أو دعم جماعة الإخوان المسلمين ونشر أخبار كاذبة ضد الجيش والشرطة.

- وقد رصدت بعض المنظمات المعنية الآف الحالات التي تجاوزت مدة الحبس الاحتياطي في مختلف المحافظات. (1)

### الاختفاء القسري:

عندما تحدث الاعتقالات، ولا يُعلم شيئاً عن مكان المعتقلين، أو تُعلم أماكن احتجازهم ولكن بعد مرور فترة طويلة من القبض عليهم، يُسمى ذلك "الاختفاء القسري"، ويقصد به كما نصت الاتفاقية الدولية لحماية جميع الأشخاص من الاختفاء القسري (2) "الاعتقال أو الاحتجاز أو الاختطاف أو أي شكل من أشكال الحرمان من الحرية، يتم على أيدي موظفي الدولة، أو أشخاص أو مجموعات من الأفراد يتصرفون بإذن أو دعم من الدولة أو بموافقتها، ويعقبه رفض الاعتراف بجرمان الشخص من حريته أو إخفاء مصير الشخص المختفي أو مكان وجوده، مما يجرمه من حماية القانون.

"مادة 2

ونصت المادة 1 من الاتفاقية السابقة على أنه "لا يجوز تعريض أي شخص للاختفاء القسري، ولا يجوز التذرع بأي ظرف استثنائي كان، سواء تعلق الأمر بحالة حرب أو التهديد باندلاع حرب، أو بانعدام الاستقرار السياسي الداخلي، أو بأية حالة استثناء أخرى، لتبرير الاختفاء القسري." مادة 1.

وأما عن دستور 2014 فقد جرمت المادة 55 منه الاختفاء القسري ضمناً عندما نصت على وجوب "الحجز في أماكن مخصصة لذلك".

وكذلك جرمت كثير من المواد في قانون العقوبات وقانون الإجراءات الجنائية القسري، حيث نصت المادة 41 من قانون الإجراءات الجنائية على سبيل المثال: "لا يجوز حبس أي إنسان إلا في السجون المخصصة لذلك، ولا يجوز لمأمور أي سجن قبول أي إنسان فيه إلا بمقتضى أمر موقع عليه

(1) لمزيد من التفاصيل: حبس بلا حماية، كيف تحول الحبس الاحتياطي في غياب الطوارئ إلى أداة للعتاب السياسي، ط/ المبادرة المصرية للحقوق الشخصية، إبريل 2016، الأولى.

(2) انظر هـ\_\_\_\_\_ هذه الاتفاقية\_\_\_\_\_ على\_\_\_\_\_ رابط الت\_\_\_\_\_ الي:  
[https://www.ris.bka.gv.at/Dokumente/RegV/REGV\\_COO\\_2026\\_100\\_2\\_722392/COO\\_2026\\_100\\_2\\_7240\\_90.pdf](https://www.ris.bka.gv.at/Dokumente/RegV/REGV_COO_2026_100_2_722392/COO_2026_100_2_7240_90.pdf) . وكذلك انظر إن شئت نفس التعريف في "نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية"

من السلطة المختصة، وألا يقيه بعد المدة المحددة بهذا الأمر." وفي هذا الكفاية فيما يتعلق بالنصوص،  
أما عن الواقع فهو كما سنرى إن شاء الله تعالى:

- برزت بعد الأحداث التي تلت 30 يونيو 2013 جريمة الاختفاء القسري، أو اعتقال المواطنين واحتجازهم بمنأى عن أي حماية قانونية، كإضافة لقائمة انتهاكات حقوق الإنسان في مصر، كوسيلة لإرهاب المواطنين، وبث الرعب في النفوس.
- تُجرى عملية الاعتقال بمداهمة قوات الأمن المنازل، وتلقي القبض على المطلوبين بدون إبراز للهوية، أو تصريح النيابة، أو بيان سبب القبض عليهم، وعادة ما تفتش تلك القوات المنازل بشكل همجي، وتتلصق محتوياته وتستولى على أجهزة الهواتف و"اللاب توب" المحمولة، وغالبا ما يتم تعذيب المقبوض عليهم أثناء التحقيق، إما لكي يعترفوا بجرائم معينة، أو لكي يدلوا بمعلومات عن آخرين مطلوبين كذلك، ثم يمثلون أمام النيابة المختلفة على ذمة قضايا بتاريخ حديث، وليس تاريخ القبض عليهم
- وتوثق إحدى المنظمات المعنية برصد جرائم الاختفاء القسري مئات البلاغات إلى النائب العام سنويا، ومئات الحالات وفقا للمعايير الدولية، وقد تصل فيها فترات الاختفاء إلى عام كامل، وهناك بعض الحالات لم تظهر منذ أحداث الحرس الجمهوري والمنصة وفض رابعة والنهضة، وتشمل القوائم أطفالا تقل أعمارهم عن 18 عاما، وطالبات في الجامعة.<sup>(1)</sup>
- ومن الملاحظ أن المجلس القومي لحقوق الإنسان (منظمة تابعة للحكومة) بعد أحداث 30 يونيو يعتمد في رده على كل الشكاوى التي ترد إليه سواء من أسر الضحايا أو من منظمات حقوق الإنسان على تقارير وردود وزارة الداخلية التي تنفي وجود أي حالات للاختفاء القسري، وأنها مجرد إجراءات بوليسية اعتيادية تُمارس من أجل جمع الأدلة وانتزاع المعلومات لمنع الجريمة ومكافحة الإرهاب، على الرغم من أن هناك الكثير من الحالات التي ردت فيها الداخلية على المجلس بكشفها لأماكن إيداعها ببعض السجون على ذمة بعض القضايا، كانت جميعها مقبوض عليها سابقا من قبل الأجهزة الأمنية، ولم يستدل ذويهم على أماكن احتجازهم، وقاموا بإرسال التليغرافات إلى النائب العام ووزير الداخلية حتى يستعينوا بها في حالة تليفق اتهامات من قبل

<sup>(1)</sup> لمزيد من التفاصيل: التقرير السنوي لحملة أوقفوا الاختفاء القسري، من 1 أغسطس 2015 إلى منتصف أغسطس 2016. المفوضية المصرية للحقوق والحريات: <http://www.ec-rf.org/?p=1629>. أيضا "حصار القهر" لعام 2015، مركز النديم للعلاج والتأهيل النفسي لضحايا العنف <http://www.alnadeem.org/content/%D8%AD%D8%B5%D8%A7%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%82%D9%87%D8%B1-%D9%81%D9%8A-%D8%B9%D8%A7%D9%85-2015>.

الأجهزة الأمنية أثناء فترة الاختفاء القسري، وكذلك تقديم الشكاوى والبلاغات للنائب العام وللجهات القضائية، التي عادة ما تتعاضد أجهزة التحقيق عن فحصها، ويتم حفظ التحقيق.

- الواقع أن المعاناة الناتجة عن الاختفاء القسري تتعدى المعاناة الناتجة عن الاعتقال أو الحبس الاحتياطي المفتوح حيث أن الضحية عند الاختفاء القسري يكون محروما تماما من أي حماية قانونية عندما يتعرض للتعذيب أو لسوء المعاملة، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى تتعرض الأسرة لسبيل من العذاب والحيرة حول مصير ابنهم أو عائلتهم الوحيد المفقود، هل مات أو قُتل، وإذا كان ذلك فأين دُفن؟ وإذا كان حيا، فما هو مصيره؟ ولماذا لا يُحاكم؟ وكذلك تظل تشعر الأسرة بالرعب خوفا من اقتحام منزلهم مرة أخرى من قبل الأجهزة الأمنية، فضلا عن عمليات الابتزاز التي تتعرض لها كثير من الأسر البسيطة من قبل بعض الأفراد الذين يدعون قدرتهم على الوصول لمعلومات عن المفقودين نظير مبالغ مالية.<sup>(1)</sup>

### التعذيب وحالات الوفاة داخل أماكن الاحتجاز

- أصدرت إحدى مراكز حقوق الإنسان المعنية بالعلاج والتأهيل النفسي لضحايا العنف والتعذيب تقريرا لتوثيق "انتهاكات الشرطة" في النصف الثاني لعام 2014، والنصف الأول لعام 2015، ووصفت انتهاكات حقوق الإنسان خلال هذه الفترة "الأسوأ منذ تأسيسها سنة 1993"، حيث رصد التقرير 272 حالة وفاة بسبب تلك الانتهاكات وقعت في الشارع أو داخل السجون وأقسام الشرطة ومقرات أمن الدولة، فضلا عن 289 حالة تعذيب فردي و 27 حالة تعذيب جماعي 119 حالة اختفاء قسري.<sup>(2)</sup>

- وأما خلال عام 2015 فقد وثق المركز السابق أيضا 474 حالة وفاة بسبب انتهاكات الشرطة، و 700 حالة تعذيب، توفي من بينهم 39 أثناء التعذيب، و 464 حالة اختفاء قسري.<sup>(3)</sup>

- وفي خلال شهر واحد، هو شهر يناير 2016، وثق المركز بالروابط والاسماء والتواريخ ومكان الاحتجاز أو الاختفاء أو القتل: 195 حالة قتل، 42 حالة تعذيب، انتهت ثمانية منها بالوفاة،

<sup>(1)</sup> راجع إن شئت تقرير المفوضية المصرية للحقوق والحريات: المختفون قسريا، في انتظار انصاف العدالة.

<http://www.ec-rf.org/wp-content/uploads/2016/04/Enforced-disappearance-report-AR-design.pdf>

<sup>(2)</sup> انظر تقرير مركز النديم للعلاج والتأهيل النفسي لضحايا العنف والتعذيب، لتوثيق انتهاكات الشرطة، خلال النصف الثاني لعام 2014، والنصف الأول لعام 2015.

<sup>(3)</sup> انظر "حصاد القهر 2015" تقرير مركز النديم للعلاج والتأهيل النفسي لضحايا العنف والتعذيب.

60 حالة إهمال طبي، انتهت 11 منها بالوفاة، 20 حالة عنف شرطة جماعي، 66 حالة اختفاء قسري، 32 حالة ظهور بعد إختفاء.<sup>(1)</sup>

- وقد طالت هذه الانتهاكات حتى غير المصريين، مثل حالة باحث الدكتوراة الطالب الإيطالي جيوليو ريجيني، وهي حادثة شملت كل أنواع الانتهاكات من الاختفاء القسري إلى التعذيب إلى القتل على حد سواء.

### انتهاكات السجون

نظم القانون حقوق السجناء، فسمح للمحبوس احتياطيا للمحاكمة بزيارة أسبوعية، وللسجين المدان بزيارة كل أسبوعين مدتها 60 دقيقة<sup>(2)</sup>، وكذلك سمح لهم بكتابة 4 رسائل شهريا بحد أقصى، وإجراء مكالمات هاتفية لمدة 3 دقائق كحد أقصى مرتين في الشهر<sup>(3)</sup>، وأوجب أن يفتش الأطباء السجن وأن يعودوا النزلاء المرضى والمحبوسين انفراديا مرة في اليوم، وأن ينقلوا النزلاء المرضى إلى مستشفى السجن،<sup>(4)</sup> وألزم إدارة السجن بإمداد جميع السجناء بالحد الأدنى من لوازم الفراش والثياب وأغراض النظافة الشخصية، بما يشمل: سرير، فراش، وسادة، بطانية من الصوف (وبطانيتان في الشتاء) وأطباق وملعق بلاستيكية ومشط وصابونتين وغيارين من الثياب وثياب داخلية إذا لم يكن السجن قادرا على شراء لوازمه هذه<sup>(5)</sup>، وكذلك سمح للسجناء بساعة من التمارين الرياضية في الصباح وساعة أخرى في المساء، باستثناء أيام الجمعة والعطلات الرسمية<sup>(6)</sup>، وبجائزة كتب وصحف ومجلات على نفقتهم الخاصة.<sup>(7)</sup>

ولكننا إذا نظرنا إلى الواقع، فقد رصت منظمات حقوق الإنسان كثيرا من الحالات الموثقة للتعذيب داخل السجون، وعددا من الشكاوى التي قُدمت بخصوصها للنائب العام، ولا يُعاقب من ثبت قيامه

(1) انظر "حصار القهر لشهر يناير 2016" تقرير مركز النديم للعلاج والتأهيل النفسي لضحايا العنف والتعذيب.

(2) قرار وزارة الداخلية رقم 79 لسنة 1961 باللائحة الداخلية للسجون، المواد 60 و 64 و 71.

(3) قرار وزارة الداخلية رقم 79 لسنة 1961 باللائحة الداخلية للسجون، مادة 64. أيضا قانون 396 لسنة 1956 بتنظيم السجون، المادة 38. انترنت .

(4) قرار وزارة الداخلية رقم 79 لسنة 1961 باللائحة الداخلية للسجون، مادة 26 و 27.

(5) قرار وزارة الداخلية رقم 691 لسنة 1998 في شأن معاملة المسجونين، المادة 1.

(6) قرار وزارة الداخلية رقم 79 لسنة 1961 باللائحة الداخلية للسجون، المادة 85 مكرر.

(7) قانون رقم 396 لسنة 1956 بتنظيم السجون، المادة 30.

بالتعذيب، ولكن عادة من يُعاقب هو من تجرأ وتقدم بالشكوى<sup>(1)</sup>، ومن أبرز السجون التي يتعرض فيها السجناء للانتهاكات هو سجن طرة شديد الحراسة المسمى "العقرب".

إذا كان سجن العقرب- مثل بقية السجون في مصر- يتبع قطاع مصلحة السجون، فإن الكلمة العليا فيه والسيطرة الفعلية هي من نصيب أفراد جهاز الأمن الوطني، مباحث أمن الدولة سابقا. تُعطي القوانين المصرية عدة هيئات سلطة تفتيش السجون ومراقبتها:

- قانون السجون يُعطي المحافظين الحق في تفتيش السجون التي تقع ضمن أقاليمهم في أي وقت.<sup>(2)</sup>  
- كذلك يُعطي قانون السجون لقضاة التحقيق ورؤساء محاكم الاستئناف والمحاكم الابتدائية وممثليهم الحق في تفتيش السجون التابعة لنطاق ولايتهم،<sup>(3)</sup> وكذلك يمنح القانون النيابة العامة حق دخول أي مكان احتجاز في أي وقت حتى يتمكنوا من معرفة ما إذا كانت أوامر النيابة والقضاء تنفذ أم لا، ولضمان عدم حبس أي شخص بصورة غير قانونية.

الواقع أنه نادرا ما تقوم أي هيئة من الهيئات السابقة بتطبيق القانون والتفتيش على السجون- إلا في حالات استثنائية معدودة- وحتى عندما يطلب عضو نيابة من مصلحة السجون طلبا يتعلق بانتهاك حق سجناء، تتجاهل وزارة الداخلية هذا الطلب، ولا تعاقب النيابة الضباط الذين أحجموا عن تنفيذ أوامرها، ولذلك فإن كثيرا من الانتهاكات التي تحدث تتعدى في حقيقة الأمر أن تُوصف بأنها معاملة قاسية أو لاإنسانية، ولكنها ترقى في حقيقة الأمر إلى التعذيب، وإليك بعض الانتهاكات التي تقع عادة على السجناء السياسيين دون الجنائيين في سجن العقرب من أجل إرهابهم وإهانتهم:

- لا يحصل السجناء على أي زيارات من الأطباء، ولذلك يعاني السجناء المصابون بأمراض مزمنة ويحتاجون إلى علاج ومتابعة منتظمة معاناة كبيرة، وقد مات 6 منهم<sup>(4)</sup> بين مارس وأكتوبر

<sup>(1)</sup> لمزيد من التفاصيل على سبيل المثال: انتهاكات دستور لم يجف، تقرير الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان.

[https://anhri.net/?document\\_type=%D8%AA%D9%82%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%B1-%D9%88%D8%AF%D8%B1%D8%A7%D8%B3%D8%A7%D8%AA&paged=3](https://anhri.net/?document_type=%D8%AA%D9%82%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%B1-%D9%88%D8%AF%D8%B1%D8%A7%D8%B3%D8%A7%D8%AA&paged=3)

<sup>(2)</sup> قانون 396 لسنة 1956 بشأن تنظيم السجون، مادة 84.

<sup>(3)</sup> قانون 396 لسنة 1956 بشأن تنظيم السجون، مادة 85.

<sup>(4)</sup> منهم : فريد إسماعيل، النائب البرلماني السابق عن حزب الحرية والعدالة التابع للإخوان المسلمين. نبيل المغربي، ضابط مخبرات سابق متهم في قضية اغتيال الرئيس أنور السادات. عصام دربالة، رئيس مجلس شورى الجماعة الإسلامية، وقد وثق أخوه المستشار ناجي دربالة، النائب السابق لرئيس محكمة النقض، ظروف وفاته أثناء حبسه احتياطيا، حيث رفضت السلطات تزويد عصام دربالة بالأدوية المطلوبة رغم أوامر القاضي والنيابة العامة بذلك، ومات دربالة بعد ساعات من آخر جلسة محاكمة التي ظهر فيها شبه غائبا عن الوعي وغير قادر على وقف التبول. مذكرة المستشار ناجي دربالة بشأن تاريخ ومعاملة شقيقه عصام دربالة نقلا عن "حياة القبور" انتهاكات سجن العقرب في مصر، ص: 33، تقرير هيومن رايتس ووتش، سبتمبر 2016 .

2015 عندما منعت السلطات جميع الزيارات تقريبا. ولا يتم التحقيق في حالات الوفاة التي تحدث- كما هو الحال في بقية السجون كذلك- بواسطة أي لجان يمكن أن يشهد لها بالحياد والاستقلالية.

- لا يحصل السجناء على أدويتهم من صيدلية السجن، وكذلك لا تسمح إدارة السجن بدخول الأدوية من خارجه عند الزيارات بشكل منتظم، وإذا سمحت بدخول أدوية، لا تسمح إلا بدخول كميات قليلة.
- تُمارس الانتهاكات البدنية ويُودع السجناء في زنازين التأديب الضيقة جدا بما لا يكفي للرقاد، والتي ليس بها مياة جارية ولا كهرباء ولا مراحيض لأتفه الأسباب.
- حظر الزيارات يتم بشكل منتظم ومتعسف، سواء كانت زيارات للإقارب أو المحامين، على الرغم من أن القانون المصري يسمح بزيارات أسبوعية لنزلاء السجون قبل المحاكمات، وزيارة كل أسبوعين للسجناء المدانين، كما سبق، إلا أن القانون أيضا يسمح لسلطات السجون بمنع الزيارات لأسباب تتعلق بالأمن،<sup>(1)</sup> وكثيرا ما تُسجل الزيارات كأنها حدثت دون السماح للإقارب بالدخول.
- الحياة اليومية في سجن العقرب كأنها محنة مستمرة، حيث مساحات الزنازين ضيقة ويوجد بها عدد كبير من السجناء، يوجد بكل زنزانة نافذة صغيرة عالية تطل على ممر خارجي، أغلب الزنازين بدون أسرة، والنوم يكون على مصاطب خرسانية مرتفعة عن الأرض، ولا تسمح إدارة السجن بجيافة مواد للتنظافة الشخصية، وإذا هُربت بعض هذه المواد للسجناء تُصادر أثناء التفتيش الدوري للزنازين.<sup>(2)</sup>

والواقع أن كل ما سبق هو إفراز طبيعي جدا لنظام حكم:

- يطالب فيه "وزير العدل" بقتل عشرة آلاف من المنتمين لجماعة الإخوان المسلمين أو من حالفهم أو المتعاطفين معهم مقابل كل شهيد من رجال الشرطة أو الجيش.<sup>(3)</sup>
- ويكون فيه "رئيس لجنة حقوق الإنسان" بالبرلمان ضابط شرطة سابق، سبق اتهامه في قضية تعذيب شهيرة.<sup>(4)</sup>

<sup>(1)</sup> قانون 396 لسنة 1956 بشأن تنظيم السجون، مادة 42.

<sup>(2)</sup> راجع فيما سبق ولمزيد من التفاصيل: انتهاكات سجن العقرب في مصر، تقرير هيومن رايتس ووتش. تقرير سبتمبر 2016.

<sup>(3)</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=UbNxxg8DW2h0>

<sup>(4)</sup> لاحظ القائمة السوداء لضباط التعذيب في سلخانات مبارك والعدالي. أيضا <http://www.alarabyanews.com/250659>

## الفرع الثاني - حرمة الحياة الخاصة

### في ظل دستور 1971

قضى دستور 1971 أنه يحق للفرد أن يكون له حياته الخاصة وعلاقاته التي يرغب فيها أو أسراره التي لا يجب أن يطلع عليها الآخرون.

### - حرمة المسكن

من حق الإنسان إلا يقتحم عليه أحد مسكنه بغير رضاه، ولذلك قضى الدستور أن " للمسكن حرمة فلا يجوز دخولها ولا تفتيشها إلا بأمر قضائي مسبب وفقا لأحكام القانون. " (م44)

وكذلك هنا فإنه على الرغم من الاهتمام الدستوري بحرمة المسكن، فإن عقوبة قيام أحد ممثلي السلطة باقتحام منزل بغير الأحوال المقررة في القانون تافهة، ولا تتناسب مع ما تمثله من اعتداء خطير على الحقوق والحريات، حيث تنص المادة 128 من قانون العقوبات، المعدلة بالقانون 29 لسنة 1982 على أنه " إذا دخل أحد الموظفين أو المستخدمين العموميين أو أي شخص مكلف بخدمة عمومية، اعتمادا على وظيفته، منزل شخص من آحاد الناس بغير رضائه فيما عدا الأحوال المبينة في القانون أو بدون مراعاة القواعد المقررة فيه يعاقب بالحبس أو بغرامة لا تزيد على مائتي جنية. (1)

- والمسكن الذي يعنيه الدستور لا يقتصر على المنزل الذي يقيم فيه الشخص إقامة دائمة، وإنما ينصرف إلى كل مكان يقيم فيه الشخص، ولو كان بصفة عرضية، وسواء كان مالكا أو مستأجرا أو يقيم فيه على سبيل التسامح من مالكه. (2)

- وإذا كانت المادة 41 من الدستور تجيز تفتيش الشخص بغير أمر قضائي في حالة التلبس فقط، فإن المادة 44 لم تذكر مثل هذا الاستثناء، أي أنه لا يجوز دخول المسكن الخاص للشخص لتفتيشه إلا بأمر قضائي في كل حال. (3)

(1) الوسيط في القانون الدستوري، د. جابر جاد نصار، ص 556..

(2) النظم السياسية، د. ثروت بدوي، ص 374.

(3) ومما يؤكد ذلك ما قضت به المحكمة الدستورية " . . . فحاء نص المادة 44 من الدستور - المشار إليه - عاما مطلقا، لم يرد عليه ما يخصه أو يقيده، مما مؤداه أن النص الدستوري يستلزم في جميع أحوال تفتيش المساكن صدور الأمر القضائي المسبب؛ وذلك صونا لحرمة المسكن. . . وإذا كان نص المادة 44 من الدستور واضح الدلالة على عدم استثناء حالة التلبس من الضمانتين اللتين أوردتهما - أي صدور حكم قضائي، وأن يكون الأمر مسببا - فلا يحق القول باستثناء حالة التلبس من حكم هاتين الضمانتين، قياسا على إخراجهما من ضمانة صدور الأمر القضائي في حالة تفتيش



## - سرية المراسلات

من حق الإنسان أن يحترم الآخرون حرمة اتصالاته ومراسلاته، ويتضمن هذا الاحترام تحريم الإطلاع عليها، وكذلك يتضمن منع إعدامها أو إخفائها أو حتى إعلام الغير بوجودها. (1) ولذلك نص الدستور على أنه " لحياة المواطنين الخاصة حرمة يحميها القانون. وللمراسلات البريدية والبرقية والمحادثات التليفونية وغيرها من وسائل الاتصال حرمة، وسريتها مكفولة، ولا تجوز مصادرتها أو الإطلاع عليها أو رقابتها إلا بأمر قضائي مسبب ولمدة محددة ووفقا لأحكام القانون. " (م 45)

وعلى الرغم مما نص عليه دستور 1971 من حرمة الحياة الخاصة، فقد دأبت أجهزة الأمن على مراقبة وسائل الاتصالات المختلفة للمعارضين السياسيين، ومن العجيب أن أجهزة الأمن لا تخفي هذا الأمر ولا تجد حرجا في إعلانه، ففي شهر أكتوبر 2005 في برنامج "حالة حوار" الذي يبذعه التلفزيون المصري سأل مقدم البرنامج وزير الداخلية الأسبق " حبيب العادلي " عن رقابة الداخلية لتليفونات المواطنين والمعارضين السياسيين، فأجاب باستخفاف: "أيوه بنراقب. . . واللي خايف ما يتكلمش!" (2).

## لم يتغير الحال كثيرا تبعا لدستور 2014

نصت المادة 57 من دستور 2014 على أنه: " للحياة الخاصة حرمة، وهي مصونة لا تمس. وللمراسلات البريدية، والبرقية، والإلكترونية، والمحادثات الهاتفية، وغيرها من وسائل الاتصال حرمة، وسريتها مكفولة، ولا تجوز مصادرتها، أو الإطلاع عليها، أو رقابتها إلا بأمر قضائي مسبب، ولمدة محددة، وفي الأحوال التي يبينها القانون. كما تلتزم الدولة بحماية حق المواطنين في استخدام وسائل الاتصال العامة بكافة أشكالها ، ولا يجوز تعطيلها أو وقفها أو حرمان المواطنين منها، بشكل تعسفي، وينظم القانون ذلك."

على الرغم من النص السابق فإن حرمة الحياة الخاصة تُنتهك عيانا جهارا على بلا أدنى خوف من أي عقوبة.

---

الشخص أو القبض عليه، ذلك بأن الاستثناء لا يقاس عليه، كما أنه لا محل للقياس عند وجود النص الدستوري واضح الدلالة " حكم المحكمة الدستورية العليا، 2-6-1984، في القضية رقم 5 لسنة 4 ق ع، أحكام المحكمة الدستورية العليا - الجزء الثالث ص 67، نقلا عن الوسيط في القانون الدستوري، د. جابر جاد نصار، ص 555 - 556.

(1) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 402.

(2) <http://www.anhri.net/egypt/oneworld/2008/pr1217.shtml>

وعلى سبيل المثال لا الحصر، هناك عشرات البلاغات التي تقدم بها بعض نشطاء ثورة 25 يناير وبعض منظمات حقوق الإنسان<sup>(1)</sup> عندما أُنتهكت حرمة حياتهم الخاصة وحرمة محادثاتهم الهاتفية بعد أن سُجلت من قبل بعض الجهات، ثم أُذيعت على الفضائيات بواسطة بعض الإعلاميين. وهنا يحق لنا أن نتساءل عدة أسئلة:

- هل يُعقل أن يتم ذلك في أي دولة بها مجرد مسحة من سيادة القانون، ثم يمر مرور الكرام من جميع أجهزة الدولة المعنية؟ لماذا لم يتم التحقيق فيمن سجل هذه المكالمات بالمخالفة للقانون؟ ولماذا لم يُحاكم من نشر هذه التسجيلات على الملأ بالمخالفة للقانون؟
- هل يحق لنا- بناء على أننا في دولة نصت جميع دساتيرها على سيادة القانون- أن نعرف من سجل هذه التسجيلات، وهل سجل بناء على إذن قضائي أم لا؟
- الإدعاء أن النيابة سجلت هذه التسجيلات وأنها سمحت بتسريبها يُعد مخالفة للقانون، فلماذا لم ترد النيابة على هذه الإدعاءات وتكذيبها؟
- إذا كانت هذه التسجيلات تمت بعد الحصول على إذن النيابة، ورأى البعض أنها تكشف عن بعض المخالفات، فلماذا لم يحاكموا قضائيا بدلا من إذاعتها بهذه الطريقة؟

### الفرع الثالث: حرية الإقامة والتنقل:

#### أولا: في ظل دستور 1971

حمى دستور 1971 حرية الإقامة والتنقل في أكثر من مادة حيث نص على أنه " لا يجوز أن تحظر على أي مواطن الإقامة في جهة معينة ولا أن يلزم بالإقامة في مكان معين إلا في الأحوال المبينة في القانون. " (م 50) ونص أيضا على أنه " لا يجوز إبعاد أي مواطن عن البلاد أو منعه من العودة إليها. " (م 51) ونص على أنه " للمواطنين حق الهجرة الدائمة أو الموقوتة إلى الخارج، وينظم القانون هذا الحق وإجراءات وشروط الهجرة ومغادرة البلاد. " (م 53)

#### ثانيا: في ظل دستور 2014

كذلك حمى دستور 2014 حرية الإقامة والتنقل فنص على أن " حرية التنقل، والإقامة، والهجرة مكفولة، ولا يجوز إبعاد أي مواطن عن إقليم الدولة، ولا منعه من العودة إليه، ولا يكون منعه من مغادرة إقليم

---

(1) سُجل بالمخالفة للقانون كذلك لبعض رموز ثورة يناير، ووصل الأمر إلى تسجيل مكالمات رئيس أركان الجيش الأسبق سامي عنان.

الدولة، أو فرض الإقامة الجبرية عليه، أو حظر الإقامة في جهة معينة عليه، إلا بأمر قضائي مسبب ولمدة محددة، وفي الأحوال المبينة في القانون. " مادة 62

وحظر التهجير القسري بصيغة واضحة لا لبس فيها ولا غموض حيث نص على أنه: " يحظر التهجير القسري التعسفي للمواطنين بجميع صورته وأشكاله، ومخالفة ذلك جريمة لا تسقط بالتقادم. (مادة: 63)

وجرمت كثير من المواثيق الدولية التهجير القسري، فنصت نظام روما الإنساني للمحكمة الجنائية الدولية على سبيل المثال على أن "إبعاد السكان أو النقل القسري للسكان، متى ارتكب في إطار هجوم واسع النطاق أو منهجي موجه ضد أية مجموعة من السكان المدنيين، يشكل جريمة ضد الإنسانية." (مادة 7/1)<sup>(1)</sup>

### وعلى الرغم من النصوص السابقة فقد قامت :

- قوات الجيش بتهجير جميع الأهالي (عدد 1156 عائلة) بمنطقة الشريط الحدودي مع قطاع غزة في رفح بطول 14 كيلو متر ، وعمق 1000 متر، وبُرد ذلك بأنه أمر يتطلبه دواعي الأمن القومي لإقامة منطقة عازلة على طول الحدود مع غزة. ومن الواضح أن الدستور في تجريمه للتهجير القسري لم يستثن دواعي الأمن القومي أو غيره.
  - وكذلك قامت قوات الجيش بتهجير القبائل من مناطق في الشيخ زويد وكذلك مدينة العريش بحجة انطلاق المسلحين من منازلهم لتنفيذ الهجمات على قوات الجيش أو الشرطة، على الرغم من أن أغلب الهجمات يستخدم فيها المسلحون سيارات الدفع الرباعي - الهجوم على كمين الصفا على سبيل المثال - مما يعني أنهم لم يخرجوا من منازل المواطنين.<sup>(2)</sup>
- يترتب على التهجير القسري فقدان موارد الدخل والرزق، وزيادة البطالة زيادة كبيرة، وأن تعيش تلك الأسر في ظروف معيشية صعبة بدون خدمات صحية أو تعليمية، مع شعور بالغرابة للحياة في بيئة جديدة خالية من الشبكات الاجتماعية.<sup>(3)</sup> فضلا عن عددا كبيرا من الأسر المهجرة قد تواجه متاعب في صرف أي تعويضات محتملة؛ نظرا لأنهم لا يمتلكون الأراضي المقامة عليهم منازلهم قانونيا.

<sup>(1)</sup>التهجير القسري، ط/ مركز هردو لدعم التعبير الرقمي، ص:22. -[http://hrdoegypt.org/wp-](http://hrdoegypt.org/wp-content/uploads/2015/01/forced-migration.pdf)

[content/uploads/2015/01/forced-migration.pdf](http://hrdoegypt.org/wp-content/uploads/2015/01/forced-migration.pdf)

<sup>(2)</sup> بعد رفح والشيخ زويد : التهجير القسري يغزو العريش.

<sup>(3)</sup>التهجير القسري، ط/ مركز هردو لدعم التعبير الرقمي، ص: 31 .

## المطلب الثاني - حرية الرأي

نصت المادة 19 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه " لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير . ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقييد بالحدود الجغرافية "(1)

واتفاقا مع ما سبق نص دستور 1971 على أن " حرية الرأي مكفولة، ولكل إنسان التعبير عن رأيه ونشره بالقول أو الكتابة أو التصوير أو غير ذلك من وسائل التعبير في حدود القانون، والنقد الذاتي والنقد البناء ضمانا لسلامة البناء الوطني. " (م47)

**وكذلك نص دستور 2014 على أن " حرية الفكر والرأي مكفولة. ولكل إنسان حق حرية التعبير**

عن رأيه بالقول، أو الكتابة، أو التصوير، أو غير ذلك من وسائل التعبير والنشر " مادة 65

**- اختلاف الرأي أمر طبيعي بين الناس؛ نظرا لاختلاف طبائعهم وتكوينهم ومعارفهم**

**ومصالحهم، وكثيرا ما يصعب الترجيح بين الآراء المختلفة، وخصوصا إذا استهدفت جميعها الصالح العام، ويرجع ذلك إلى أنه لكل صاحب رأي وجهة نظر معينة، وينظر إلى الأمر من زاوية مختلفة عن الآخرين، ويعتقد أن رأيه هو الأفضل والأصح والأكثر تحقيقا للصالح العام، ويزداد الأمر صعوبة كلما ازدادت الحياة تعقيدا، ومن المصلحة أن يتحاور أصحاب الآراء المختلفة بكل حرية وعلى نطاق واسع، حتى يمكن معرفة أفضلها تحقيقا للصالح العام. (2)**

**تعتبر حرية الرأي أساسا لكثير من الحريات الفكرية الأخرى، فحرية الرأي وحرية التعبير عنه سواء**

عن طريق حرية العقيدة وأن يكون الإنسان حرا في أن يعتنق ما يشاء، وحرية ممارسة الشعائر التعبدية، أو عن طريق حرية الاجتماع، وما تتضمنه من حرية الأفراد في أن يتجمعوا في مكان واحد لفترة ما، ويعبروا عن آرائهم بحرية، أو عن طريق حرية تكوين الجماعات التي يكون لها وجود مستمر، وتستهدف غايات محددة، ويكون لها نشاط مرسوم مقدما، أو عن طريق حرية الإعلام، ويراد بها حرية التعبير عن الرأي في الكتب والجرائد والمجلات والندوات وغيرها من مجالات الإعلام المختلفة، فكل صور الحريات السابقة وغيرها من الحريات ترتد أساسا إلى حرية الرأي. (3)

(1) <http://www.un.org/ar/documents/udhr>

(2) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 410

(3) النظم السياسية، د. ثروت بدوي، ص 376.

وسندرس هنا فرعين لبيان مدى التوافق بين نصوص الدساتير وبين تطبيقها عمليا من خلال القانون.

الفرع الأول: حرية الاجتماع والتظاهر

الفرع الثاني: حرية تكوين الجمعيات.

## - الفرع الأول: حرية الاجتماع والتظاهر بين نصوص دستور 1971 والتطبيق

### العملي:

وتتمثل هذه الحرية في حق الشخص في الوجود في نفس المكان وفي نفس الوقت ولنفس الهدف مع غيره من الأشخاص<sup>(1)</sup>، وسواء كان ذلك الاجتماع في مكان مغلق أم في مكان غير مغلق، وسواء كان هذا الاجتماع ثابتا أم متحركا<sup>(2)</sup>.

وأجاز الدستور للمواطنين حق الاجتماع الخاص<sup>(3)</sup> في هدوء غير حاملين سلاحا ودون حاجة إلى إخطار سابق، ولم يجز لرجال الأمن حضور اجتماعات المواطنين الخاصة. وأما الاجتماعات العامة<sup>(4)</sup> والمواكب والتجمعات فهي مباحة في حدود القانون. (م54) ويرتبط الحق في التجمع السلمي بالحق في حرية الرأي والتعبير، ولا يُتصور وجود تجمع سلمي دون ممارسة حرية الرأي والتعبير (م 47)

ومن العجيب أن القانون الخاص بالتجمهر الذي أحال إليه دستور 1971 هو القانون رقم 10 لسنة 1914، الذي صدر تحت تأثير الظروف الاستثنائية التي أفرزتها الحرب العالمية الأولى، وإعلان الأحكام العرفية، بالإضافة إلى رغبة الاحتلال الإنجليزي في إخضاع البلاد لحكم مطلق يصادر الحريات ويعطي سلطات مطلقة لسلطة تنفيذية تابعة لهم تمكنهم من قمع الحركات الوطنية.

(1) الوسيط في القانون الدستوري، د. جابر جاد نصار، ص 564

(2) مبادئ القانون الدستوري، د. زين بدر فراج، ص 167.

(3) هو الذي يتم في مكان خاص ولا يحضره أحد إلا بناء على دعوة شخصية. القانون رقم 14 لسنة 1923.

(4) هي كل اجتماع في مكان أو محل عام أو خاص يستطيع دخوله أشخاص ليس بيدهم دعوة فردية شخصية، المادة الثامنة من القانون رقم 14 لسنة 1923. ويذهب بعض الفقه إلى أن الاجتماع المراد هنا هو العمدي، وليس التجمهر التلقائي ردا على حادث معين. د. مصطفى أبو زيد فهمي، القانون الدستوري، 217. وفي حين يرى البعض أنه يستوي أن يكون الاجتماع مدبرا محدد الموعد من قبل، أو أن يكون تجمهرا تلقائيا ردا على حادث معين. القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 457.

ويحق للسلطات بناء على القانون السابق عقاب أي تجمع لخمسة أشخاص على الأقل بالحبس مدة لا تزيد على ستة شهور، ولو تم ذلك عرضا وبغير اتفاق سابق، إذا رفض المتجمعون طاعة أمر السلطات بالتفرق، وكان من شأن هذا التجمع أن يهدد السلم العام (المادة 1)، ولا يشترط في هذا التجمع أن يكون موجها ضد الحكومة، أو لمقاومتها أو للاحتجاج على أعمالها، أو للإخلال بالأمن، ولكن على ما تراه السلطة من تهديده للسلم العام، مع عدم إذعان المتجمعين بالتفرق<sup>(1)</sup>، وكذلك إذا كان الغرض من التجمع منع تنفيذ القوانين أو اللوائح أو التأثير على السلطات في أعمالها (المادة 2)، ولا يشترط أن يكون من شأن هذا التجمع تكدير السلم العام أو أن يصدر أمر من السلطات بالتفرق عنه،<sup>(2)</sup> وإذا وقعت جريمة بقصد تنفيذ الغرض المقصود من التجمع، فإنه يتحمل مسؤوليتها جنائيا بصفتهم شركاء، جميع الأشخاص الذين يتألف منهم التجمع وقت ارتكاب هذه الجريمة، بشرط ثبوت علمهم بالغرض المقصود من التجمع. (المادة 3)

**ويرى الفقه أن القانون السابق يخالف المبادئ المسلم بها في المجال الجنائي؛ لأنه يعاقب على مجرد التجمع لذاته، مع أنه لا يعدو أن يكون من الأعمال التحضيرية التي لا عقاب عليها طبقا للمادة 45 من قانون العقوبات، التي نصت على أن الشروع المعاقب عليه هو البدء في تنفيذ فعل بقصد ارتكاب جنائية أو جنحة، وأنه لا يعتبر شروعا في الجنائية أو الجنحة " مجرد العزم على ارتكابها ولا الأعمال التحضيرية لذلك "، وكذلك يخالف المبادئ المسلم بها في المجال الجنائي؛ لأنه يوجب المسؤولية الجنائية عن الجرائم التي قد ترتكب تنفيذا للغرض المقصود من التجمع، لجميع الأشخاص المشتركين في التجمع، مجرد علمهم بالغرض من التجمع، ولم يكن لديهم قصد بارتكاب تلك الجرائم مع الفاعل الأصلي.**

**وأحال دستور 1971 تنظيم الاجتماعات العامة أيضا إلى القانون رقم 14 لسنة 1923، حيث نص أن على كل من يريد تنظيم اجتماع عام أن يخطر السلطات بذلك، قبل عقده بثلاثة أيام على الأقل، وأما الاجتماع الذي يتعلق بالانتخابات، فُتخطر السلطات قبل عقده بأربع وعشرين ساعة فقط (م2)، ولا بد أن يشتمل الإخطار على موضوع الاجتماع والغرض منه، والزمان والمكان المحددين له، وأسماء الأعضاء المشكلة منهم اللجنة المسؤولة عن تنظيم الاجتماع (م3)، ويجب أن يكون لكل اجتماع لجنة تُشكل من رئيس واثنين من الأعضاء على الأقل، تكون مسؤولة عن تنظيم الاجتماع، والمحافظة على النظام فيه، ومنع أي خروج على القوانين، والاحتفاظ للاجتماع بصفته المبينة في الإخطار (م6).**

(1) جلسة 1940/11/15، الطعن رقم 1864 لسنة 10 ق

(2) جلسة 1929/12/25، الطعن رقم 71 لسنة 10 ق

ويحق للإدارة أو للشرطة منع أي اجتماع إذا رأت أنه قد يترتب عليه اضطراب في النظام أو الأمن العام، بسبب الغاية من الاجتماع أو بسبب ظروف عقده الزمانية أو المكانية، أو لأي سبب آخر (م4)، وكذلك يحق للإدارة أو للشرطة حضور أي اجتماع لحفظ النظام والأمن ومنع أي انتهاك لحرمة القانون، وحق اختيار المكان الذي يستقر فيه، وكذلك يحق للإدارة فض الاجتماع إذا لم تؤلف لجنة للاجتماع، أو إذا لم تقم اللجنة بوظيفتها، أو إذا خرج الاجتماع عن الصفة المعينة له في الإخطار أو إذا أُلقيت في الاجتماعات خطب أو حدث صياح أو أنشدت أناشيد مما يتضمن الدعوة إلى الفتنة أو وقعت فيه أعمال أخرى من الجرائم المنصوص عليها في قانون العقوبات أو في غيره من القوانين أو إذا وقع اضطراب شديد (م7).

وتنسحب الأحكام المنظمة للاجتماعات العامة على كل أنواع الاجتماعات والمواكب والمظاهرات التي تقام أو تسير في الطرق أو الميادين العامة والتي يكون الغرض منها سياسياً (م9).

ويعاقب الداعون أو المنظمون للاجتماعات أو المظاهرات بدون إخطار أو بالرغم من الأمر الصادر بمنعها بالحبس مدة لا تزيد على ستة أشهر، ويعاقب المشتركون في اجتماعات أو مظاهرات لم يخطر عنها أو صدر الأمر بمنعها، ولم يستجيبوا للأمر الصادر بالتفرق بالحبس مدة لا تزيد على شهر، وكذلك يعاقب بالعقوبة نفسها من يشرعون في الاشتراك في اجتماعات أو مظاهرات صدر الأمر بمنعها (م11)

ويتضح مما سبق أن القانون السابق قد أعطى الإدارة سلطات مطلقة في منع الاجتماعات أو المظاهرات ابتداءً لأي سبب تراه، وكذلك سلطات مطلقة في فضها بدون وجود أسباب تؤدي إلى تهديد الأمن العام، مثل عدم تأليف لجنة منظمة للاجتماع أو عدم قيام اللجنة بوظيفتها، وفي المقابل فرض على حرية الاجتماعات أو المظاهرات قيوداً كثيرة، مثل ضرورة إخطار الإدارة سلفاً، وضرورة تشكيل لجنة مسؤولة عن تنظيم الاجتماع وعن أفعال الآخرين، وغالى في العقوبات المقررة على مخالفة أحكامه.<sup>(1)</sup>

والواقع أنه يجب أن ينص أي القانون على حق الأفراد في التظاهر وفي التجمع أو حضور الاجتماعات العامة مع تطبيق نظام الإخطار لتنظيم هذا الحق فقط وليس منعه ، وأن يقتصر دور رجال الشرطة في تأمين التظاهر أو التجمع ، وأن يكون المنع مستنداً إلى أسباب محددة، وليس أسباباً عامة، مع اعتبار عدم الرد موافقة ضمنية على التظاهر، وتحديد فترة زمنية للتظلم من قرار المنع أمام القضاء، وأخيراً

---

(1) راجع فيما سبق: النظام الدستوري المصري، د. سعد عصفور، ص 370 – 387. حماية الحقوق السياسية في القانون الدستوري المصري، د. ياسر حمزة، ص: 348-350

يمكن تخفيف العقوبات المقررة في حالة قيام مظاهرات بدون إخطار بشرط ألا ينتج عنها أعمال عنف، ويكتفى بغرامة مالية.<sup>(1)</sup>

### حرية الاجتماع والتظاهر بين نصوص دستور 2014 والتطبيق العملي:

نصت المادة 73 من دستور 2014 على " للمواطنين حق تنظيم الاجتماعات العامة، والمواكب والتظاهرات، وجميع أشكال الإحتجاجات السلمية، غير حاملين سلاحًا من أى نوع، بإخطار على النحو الذى ينظمه القانون. وحق الاجتماع الخاص سلمياً مكفول، دون الحاجة إلى إخطار سابق، ولا يجوز لرجال الأمن حضوره أو مراقبته، أو التنصت عليه."

أصدر رئيس الجمهورية المؤقت، رئيس المحكمة الدستورية الأسبق، المستشار عدلي منصور، القانون 107 لسنة 2013، المسمى بقانون التظاهر، والذي بإصداره أُلغى القانون رقم 14 لسنة 1923 المنظم للاجتماعات العامة والمظاهرات.

الواقع أن قانون التظاهر أبقى على معظم الأحكام الذي قررها القانون السابق، وأضاف إليها قيودا جديدة تجعله لا ينتهك فقط دستور 2014 ولكنه يعصف به عصفًا. وإذا كانت المادة الأولى منه نصت على كفالة حق التظاهر والدعوة والانضمام إليها، فإن هذا الحق فُرج تمامًا من مضمونه عبر تقييد المواطنين باشتراطات وقيود تعجيزية من ناحية، ومنح أجهزة الأمن سلطات تقديرية واسعة بدون أي قيود رقابية من ناحية أخرى، كما سيأتي إن شاء الله تعالى:

1- عرف القانون الاجتماع العام تعريفًا فضفاضًا أنه " كل تجمع لأفراد في كل مكان أو محل عام أو خاص يدخله أو يستطيع دخوله أى فرد دون دعوة شخصية مسبقة لا يقل عددهم عن عشرة.... " (مادة:2) فمن الممكن وفقا لهذا التعريف:

- اعتبار أي تجمع يزيد عن عشرة أشخاص لمناقشة أي موضوع في الشارع أو في أي مكان عام اجتماعا عاما، ويطبق عليهم العقوبة المقررة في حالة عدم تقديم إخطار مسبق.

- أن تكون الأحزاب السياسية وغيرها من الجماعات الراغبة في عقد اجتماعات مفتوحة داخل مقارها ملزمة بإخطار الداخلية والمخاطرة بحظر الاجتماع إن لم توافق الداخلية لأي سبب من الأسباب.

2- حظر ارتداء الأغطية التي تُخفي ملامح الوجه ( مادة 6) يشمل حظر النقاب، مما يحرم جميع المنتقبات من ممارسة حقهن في التظاهر، ويشكل قيودا على حرية الملبس وحرية المعتقد الديني.

<sup>(1)</sup> حماية الحقوق السياسية في القانون الدستوري المصري، د. ياسر حمزة، ص: 351.



- 3- قيد القانون حق التظاهر والتجمع السلمي بعدم الإخلال بالأمن أو النظام العام أو تعطيل الإنتاج أو تعطيل مصالح المواطنين أو إيذاؤهم أو تعريضهم للخطر أو الحيلولة دون ممارستهم لحقوقهم وأعمالهم أو التأثير علي سير العدالة أو المرافق العامة أو تعطيل حركة المرور أو تعريض الأرواح والممتلكات العامة والخاصة للخطر ( المادة 7). وهي قيود :
- لا يوجد لها مفهوم قانوني محدد وغير واضحة بذاتها وغير قطعية في دلالاتها، وتحتل تفسيرات متباينة يمكن أن تسمح للسلطات المختصة بتطبيق القانون بؤاد حق التظاهر وليس تنظيمه إذا أرادت، هذا من ناحية.
  - ومن ناحية أخرى فإن المخاطبين بتلك العبارات المبهمة لا يعلمون مسبقا حقيقة وذاتية الأفعال التي يتعين عليهم تجنبها، ومن ثم افتقدت قاعدة التجريم شرط الإنباء بها وبمحتواها.
  - فضلا عن أن الصياغة السابقة تفتح الباب أمام التحكم والأهواء والتفاوت في التطبيق من قبل القائمين على تطبيق النصوص سواء كانوا رجال الأمن أو رجال القضاة، فمنهم من يقدر فعلا ما إخلالا بالأمن أو النظام العام، أو تعطيلاً لمصالح المواطنين، ومنهم من يقدر غير ذلك، مما يجعلها تنصف بالغموض والتجهيل والالتباس على الناس.
- 4- فضلا عن أن حظر المظاهرات التي تعطل الانتاج يجعل مطالبة العمال بحقوقهم أمر مجرماً لأنه سيترتب عليه تعطيل الانتاج (مادة 7).
- 5- حظر القانون الاعتصام ضمناً عندما أوجب تجديد ميعاد بدء ونهاية المظاهرة (المادة 8).
- 6- أوجب قانون التظاهر اخطار قسم الشرطة، وأن يكون الاخطار كتابة وأن يسلم باليد أو عن طريق إنذار على يد محضر، (المادة 8) ، ولم يوضح أي إجراءات يمكن أن تُتخذ في حالة رفض قسم الشرطة استلام الإخطار..
- 7- وكذلك أوجب أن يُذكر فيه بالإضافة إلى تحديد زمان ومكان التظاهر أو الاجتماع ، وبيان الغرض منه، وبيانات الداعين للتظاهر أو الاجتماع، كما كان في القانون السابق، تحديد خط سير التظاهرة وموعد بدايتها ونهايتها والمطالب والشعارات التي يرفعها المشاركون (مادة 8)، ولم يكن كل ذلك مشروطاً في القانون السابق، فضلاً عن أنه قيوداً كبيراً لأنه يمكن أن يكون في المظاهرة شعارات تلقائية أو عفوية وكذلك عدة مسارات تخرج من جهات وأماكن مختلفة، مما يسهل تجريم أو منع أي مظاهرة لمخالفتها شروط الإخطار.
- 8- على الرغم من النص الواضح الذي ألزم به دستور 2014 المشرع أن ينظم هذا الحق من خلال الإخطار وليس الترخيص، إلا أن القانون في مادته رقم 10:
- منح وزير الداخلية وأجهزة الأمن الحق في منع أي تجمع سلمي عند وجود مجرد معلومات عن نية المشاركين في التجمع مخالفة المادة السابعة، وهي أسباب لا يسهل التيقن من صحتها هذا من

ناحية، ومن ناحية أخرى يعني أن وزارة الداخلية مخولة بالرقابة على ممارسة حق التظاهر مع تقديم الإخطار، وليس بعد حدوث المظاهرة وقيام أحد المتظاهرين أو بعضهم بانتهاك القانون خلال المظاهرة.

- بدلا من أن تقوم الداخلية بتقديم ما يثبت صحة تحرياتها للمحكمة، ثم يكون قرار المنع من قاض ليراقب صحة اعتراضها، ألزم القانون طالب التظاهر بإثبات عدم صحة تحريات لا يعلم عنها شيئا من الأساس.

- فيكون على المتضرر اللجوء لقاضي الأحكام الوقتية دون تحديد أن يتم الفصل قبل ميعاد المظاهرة، ولكن اكتفى القانون بعبارة عامة وهي أن يكون ذلك "على وجه السرعة"، مما يعني أن الإخطار تحول إلى ما يشبه الإذن والترخيص، على الرغم من تسميته في القانون بالإخطار، ولكن العبارة بالمعاني والمقاصد وليس بالألفاظ والمباني.

9- أباح القانون في المادة 13 استخدام الشرطة للقوة المميتة في حالة الدفاع المشروع عن النفس، وهو ما يُعرف عادة في القوانين المصرية بعبارات فضفاضة تمنح الشرطة سلطة تقديرية لاستخدام القوة المميتة في ظروف لا تستدعيها بأي حال من الأحوال.

10- ألزمت المادة 15 من القانون المحافظين بتحديد مناطق كافية داخل كل محافظة تباح فيها الاجتماعات العامة والمواكب والتظاهرات السلمية دون التقييد بالإخطار، ولم تُحدد أي منطقة في أي محافظة حتى كتابة هذه السطور.

11- عاقبت المادة (19) من القانون بالحبس مدة لا تقل عن سنتين ولا تجاوز خمس سنين ، وبالغرامة التي لا تقل عن خمسين ألف جنيه ولا تجاوز مائة ألف جنيه ، أو بإحدى هاتين العقوبتين ، كل من خالف الحظر المنصوص عليه في المادة السابعة من هذا القانون، وهي عقوبة :

- من ناحية شأها الغلو وعدم التناسب والبعد عن العدالة، ومن ناحية أخرى سلبت القاضي كل قدرة على النزول بعقوبة الحبس إلى ما دون السنتين، أو النزول بعقوبة الغرامة إلى ما دون الخمسين ألف جنيه وبالتالي احتل التعادل بين العقوبة المقررة وطبيعة الجريمة التي تعلق بها، وكذلك انتفي التفريد الذي يجريه القاضي للعقوبة وفقا لظروف الجريمة تخفيفا وتشديدا.

- وكذلك حملت الآلاف من الشباب صغير السن مبالغ مالية هائلة، لا علاقة لها بأحوال معظم المصريين، في شكل غرامات يدفعها أهالي هؤلاء الشباب، حتى رصدت بعض المراكز البحثية

غرامات هذا القانون خلال ثلاث سنوات من تطبيقه بأكثر من 128 مليون جنية جاءت كنتيجة لأكثر من سبعة وثلاثين تحرك أمني وقضائي ضد أشخاص على خلفية تطبيق هذا القانون .<sup>(1)</sup>

## الفرع الثاني: حرية تكوين الجمعيات بين الدستور والتطبيق العملي

أولاً: في ظل دستور 1971

نصت المادة 55 من الدستور على أنه " للمواطنين حق تكوين الجمعيات على الوجه المبين في القانون، ويحظر إنشاء جمعيات يكون نشاطها معادياً لنظام المجتمع أو سرياً أو ذا طابع عسكري. " وكذلك نصت المادة 56 من الدستور أن " إنشاء النقابات والاتحادات على أساس ديمقراطي حق يكفله القانون، وتكون لها الشخصية الاعتبارية. وينظم القانون مساهمة النقابات والاتحادات في تنفيذ الخطط والبرامج الاجتماعية، وفي رفع مستوى الكفاية ودعم السلوك الاشتراكي بين أعضائها وحماية أموالها. وهى ملزمة بمساءلة أعضائها عن سلوكهم في ممارسة نشاطهم وفق موثيق شرف أخلاقية، وبالدفاع عن الحقوق والحريات المقررة قانوناً لأعضائها. "

وبناء على ما سبق، فإن حق تكوين الجمعيات بالمعنى الواسع يعني حرية تشكيل جماعات منظمة لها وجود مستمر على خلاف الاجتماعات التي تكون مؤقتة، وهذه الجمعيات تستهدف غايات محددة قد تكون سياسية، وفي هذه الحالة تأخذ الجمعية شكل الحزب السياسي، وتخضع لأحكام قانون الأحزاب السياسية، وقد تكون مهنية، وفي هذه الحالة تأخذ الجمعية شكل النقابات، وقد تستهدف أغراضاً أخرى قد تكون تعاونية أو خيرية أو دينية أو ثقافية.<sup>(2)</sup>

ويتعلق بحرية تكوين الجمعيات ناحيتان رئيسيتان، الأولى جنائية تتعلق بمدى مشروعية تكوين الجمعية ابتداءً، والثانية مدنية تتعلق بحياة الجمعية القانونية نشأة وانقضاء، وفي كل من الناحيتين

<sup>(1)</sup> انظر فيما سبق: حق التظاهر والتجمع السلمي في القانون المصري والإتفاقيات الدولية مع دراسة نقدية للقانون 107 لسنة 2013 الخاص بتنظيم التظاهرة. <http://www.bilakoyod.com/2014/03/27/18882/>. أيضاً: طعن بعدم دستورية قانون التظاهر، طارق العوضي - <http://ecesr.org/wp-content/uploads/2014/09/%D8%B7%D8%B9%D9%86-%D8%AF%D8%B3%D8%AA%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%A9-%D9%82%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B8%D8%A7%D9%87%D8%B1.docx.pdf> تعليق مؤسسة حرية الفكر والتعبير على مشروع قانون التظاهر. <http://afteegypt.org/wp-content/uploads/2013/02/afte001-13-02-2013.pdf> دفتر أحوال، حالات القبض والاستيقاف والاتهام على خلفية قانون التظاهر في مصر خلال ثلاث سنوات - تقرير شامل. [https://daftarahwal.wordpress.com/2016/09/28/arrests-accusations-protest-law-fullreport](https://daftarahwal.wordpress.com/2016/09/28/arrests-accusations-protest-law-fullreport/)

<sup>(2)</sup> النظم السياسية، د. ثروت بدوي، ص 377. الوسيط في القانون الدستوري، د. جابر جاد نصار، ص 566.

يجد المشرع نفسه بين اعتبارين متعارضين، وهما الاعتبار الفردي أو الحرية، والاعتبار الجماعي أو النظام، والمسلك التشريعي السليم هو الذي يفلح في التوفيق بين هذين الاعتبارين، فالمبالغة في الإطلاق بدعوى الحرية تعرض كيان الجماعة لخطر الفوضى، كما أن الإسراف في التقييد بدعوى النظام يهدد شخصية الفرد وحرية<sup>(1)</sup>. كما سنرى في السطور التالية:

### بعض الملاحظات على قانون الجمعيات رقم 84 لعام 2002 السابق

**1- توسع القانون في الأسباب التي يتم من أجلها حظر إنشاء الجمعيات فنصت المادة ( 11 )** علي أنه يحظر أن يكون من بين أغراض الجمعية أو أن تمارس نشاطاً يهدد " الوحدة الوطنية أو مخالفة النظام العام أو ... أي نشاط سياسي أو نقابي مقصور ممارسته على الأحزاب السياسية والنقابات". وأوجد من بين أسباب الحظر، أسباب واسعة وفضفاضة يمكن أن تؤلها أو تفسرها السلطات كيما تشاء مثل " تهديد الوحدة الوطنية أو مخالفة النظام العام. . "

**2- نظام الترخيص كقيد على تأسيس الجمعيات الأهلية، (المادة6)** ولا يخفى أن نظام الترخيص يعد قيدياً يجعل تأسيس الجمعيات خاضعاً لمشيئة السلطة الإدارية، خلافاً لمبدأ الإخطار الذي يعنى أن حق التأسيس لا يحتاج إلى ترخيص أو إذن مسبق.

**3- قيد القانون أنشطة الجمعيات،** حيث حظرت المادة ( 25 ) من اللائحة التنفيذية للقانون، تنفيذاً لما نصت عليه المادة 11 من القانون، أي نشاط نقابي تقتصر ممارسته علي النقابات وفقاً لقانون النقابات، وأيضا حظرت علي الجمعيات المطالبة بحقوق أصحاب مهنة معينة في مواجهة أصحاب الأعمال، والمادة السابقة اعتبرت الدفاع عن حقوق الفئات المستغلة اقتصادياً، والمهملة من جانب الحكومة، بمثابة جريمة يُعاقب فاعلها.

### 4- ضوابط تمويل الجمعيات من الخارج أو الداخل

نصت المادة 17 من القانون على أنه لا يجوز أن تحصل أي جهة على أموال من شخص أجنبي أو جهة أجنبية أو من يمثلها في الداخل إلا بإذن من وزير الشؤون الاجتماعية، وبناء على ذلك اشترطت المادة (57) من اللائحة التنفيذية للجمعيات لجمع تبرعات من الخارج تقديم طلب للجهة الإدارية المختصة مبيناً فيه النشاط أو الأنشطة أو المشروع الذي تخصص له حصيلة التبرع، والطريقة المقترحة لجمع المال، والمدة التي تطلب التصريح لها بجمعه، والنطاق الجغرافي بهذه الدعوى.

<sup>(1)</sup> النظام الدستوري المصري، د. سعد عصفور، ص 390-391.

**5- أجاز القانون حل الجمعيات بموجب قرار إداري، حيث نصت المادة 92 من اللائحة التنفيذية للقانون، تنفيذا لما نصت عليه المادة 42 منه، على أنه يجوز لوزارة الشؤون الاجتماعية حل الجمعيات عند التصرف في أموال الجمعية وتخصيصها في غير الأغراض التي أنشئت من أجلها أو الحصول على أموال من جهة خارجية أو إرسال أموال إلى جهة خارجية بالمخالفة لحكم القانون، أو ارتكاب مخالفة جسيمة للقانون أو النظام العام أو الآداب، وكذلك عند الانضمام أو الاشتراك أو الانتساب إلى ناد أو جمعية أو هيئة مقرها خارج جمهورية مصر العربية بالمخالفة لحكم القانون أو ثبوت أن حقيقة أغراضها استهداف أو ممارسة نشاط من الأنشطة المحظورة في المادة (11) من القانون.**

**والواقع أن حل الجمعيات بموجب قرار إداري، يترتب عليه إضعاف المجتمع المدني، وانضوائه تحت هيمنة السلطات، وهو أمر لا يجب أن يتم إلا بحكم قضائي، بالإضافة إلى أن حل الجمعية أو معاقبتها بأسرها نتيجة خطأ شخص، وهو رئيس مجلس الإدارة أو خطأ مجلس الإدارة يخالف المادة 66 من الدستور التي قضت بأن " العقوبة شخصية "، ولا يتحمل العقوبة إلا من أدين بارتكابها. <sup>(1)</sup>**

### **ثانيا: في ظل دستور 2014**

#### **ألزم دستور 2014 أن يكون:**

- تأسيس الجمعيات والمؤسسات الأهلية بالإخطار فقط، حيث نص على أن " للمواطنين حق تكوين الجمعيات والمؤسسات الأهلية على أساس ديمقراطي، وتكون لها الشخصية الاعتبارية بمجرد الإخطار، وتمارس نشاطها بحرية..". (المادة 75)
- حل الجمعيات كذلك لا يكون إلا بحكم قضائي وليس بقرار إداري، حيث نص على أنه " ..ولا يجوز للجهات الإدارية التدخل في شؤونها، أو حلها أو حل مجالس إدارتها أو مجالس أمنائها إلا بحكم قضائي". (المادة 75)، خلافا لقانون الجمعيات السابق الصادر سنة 2002 الذي ينص على ضرورة الترخيص المسبق من الحكومة، وأجاز حلها بقرار إداري دون حكم قضائي.
- ولم يجز " لأى قانون ينظم ممارسة الحقوق والحريات أن يقيدتها بما يمس أصلها وجوهرها..". (مادة 92)
- وألزم " الدولة بالاتفاقيات والعهود والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان التي تصدق عليها مصر، وتصيح لها قوة القانون بعد نشرها وفقاً للأوضاع المقررة. " (المادة 93).

<sup>(1)</sup> انظر فيما سبق: المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، حالة حقوق الإنسان في مصر، التقرير السنوي لعام 2003، الحق في تكوين الأحزاب والنقابات والجمعيات. أيضا المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، بعد صدور اللائحة التنفيذية لقانون الجمعيات الجديد رقم 84 لعام 2002، قانون الجمعيات الجديد، تأميم العمل الأهلي في مصر.

على الرغم من كل النصوص السابقة التي حاول فيها دستور 2014 - بكل وضوح- أن يتغلب بها على معوقات العمل الأهلي التي كانت في ظل دستور 1971 والقانون السابق رقم 84 لسنة 2002، إلا أن القانون الجديد نجح نجاحا باهرا ليس فقط في أن يجعل شروط تأسيس الجمعيات أكثر صعوبة من القانون القديم، ولكن كذلك في أن يحول الجمعيات والمؤسسات الأهلية من كيان منفصل يتولى الرقابة المجتمعية على أنشطة الحكومة، إلى قسم إداري تابع لها، يحق لها اختيار من يترشحون لمجلس إدارته، وإرسال مراقبين لمتابعة أنشطته والاطلاع على سجلاته وفحص أعماله، ورفض السماح له بتلقي تبرعات- خارجية أو داخلية- ومراقبة أوجه انفاقه مراقبة تامة، ورفض قيامه بأي بحوث ميدانية أو استطلاعات... الخ، وإليك البيان:

1- إذا كان من المفترض أن تتشكل الجمعية أو المؤسسة بمجرد الاخطار، إلا أن القانون أجاز، في خلال 30 يوما من الاخطار، للوزير المختص أن يوقف تسجيل الجمعية لأسباب- كالعادة- فضفاضة قابلة لأكثر من تفسير، مثل أن يكون من بين أنشطة الجمعية نشاطا محظورا أو مؤثما، وفق قانون العقوبات أو أي قانون آخر، أو عدم استيفاء البيانات، ولا يكون أمام الجمعية إلا تصويب الأمر الذي أوقف التسجيل، أو الطعن أمام المحكمة خلال ستين يوما. (المواد 7 و 8 و 9). هذا والأصل أن تتأسس الجمعيات بمجرد إرادة مؤسسيها، ويكون الإعلان عن تأسيسها بإخطار الجهات المسؤولة، بدون تدخل من سلطة إدارية أو قضائية، وأما ما ورد في المادة السابقة من الطعن على القرار الإداري أمام المحكمة، فهو يجعل العبء على الراغب في العمل الأهلي باللجوء للقضاء لإثبات أن نشاطه غير محظور، وليس على من وجه هذا الاتهام أن يثبت صحة اتهامه، فضلا عن أن إجراءات الطعن تأخذ وقتا طويلا أمام القضاء، مما يفرغ مبدأ الإخطار من مضمونه، ويجعله أقرب إلى التصريح الصريح.

2- نص القانون بأنه يجب على كل الجمعيات والمؤسسات الأهلية التي " تمارس أعمالها وأنشطتها في المناطق الحدودية التي يصدر بتحديدتها قرار من رئيس مجلس الوزراء الحصول على ترخيص بتنفيذ تلك الأعمال من الجهة الإدارية... " ( المادة 13 ) ، وهذا يشمل مناطق ومدن شاسعة، وأخل بمبدأ المساواة وميز بين سكان هذه المناطق وبقية المناطق في الخضوع لأحكام القانون.

3- وأوجب القانون تقديم عشرات البيانات التفصيلية التي تجعل عملية التسجيل معقدة وبيروقراطية جدا، وتمكن الإدارة من وقف التسجيل بحجة أنها غير مستوفاة كل البيانات، وتتضمن وجوب تقديم ما يسمى " بالنظام الأساسي للجمعية" ويحتوي على مجالات عمل الجمعية وأغراضها وطبيعة نشاطها وأهدافها ووسائل تحقيقها وموارد الجمعية والتصرف فيها

وأجهزتها ونظام العضوية وأسماء الأعضاء المؤسسين، ويرفق به كذلك صحيفة الحالة الجنائية للأعضاء المؤسسين وإقرار ذمة مالية لهم، بالإضافة إلى سداد عشرة آلاف جنية، على الرغم من أنه من المعلوم أن منظمات المجتمع المدني أو الأهلي منظمات غير هادفة للربح.

4- أنشأ القانون جهازا قوميا، (الجهاز القومي لتنظيم عمل المنظمات الأجنبية غير الحكومية)، ويتضمن في عضويته ممثلين لوزارات الخارجية، الدفاع، العدل، الداخلية، التعاون الدولي، الوزارة المختصة ( حاليا وزارة التضامن الإجتماعي)، ممثل لجهاز المخابرات العامة، ممثل للبنك المركزي، ممثل لوحدة غسيل الأموال، وممثل للرقابة الإدارية. (مادة 72) تقريبا له الكلمة العليا في كل أعمال الجمعيات الأهلية سواء أهلية أو أجنبية، وواضح من تمثيل وزارات الدفاع والداخلية والمخابرات في هذا الجهاز، وضع الجهات الأمنية في الواجهة رسميا وصراحة، بعد أن كان التدخل الأمني في الماضي من وراء الستار.

5- فيما يتعلق بالنشاط، " لممثلي الجهة الإدارية والجهاز الذين يصدر بتحديدهم قرار من الوزير المختص أو رئيس الجهاز بحسب الأحوال دخول مقر أى من الجمعيات والمؤسسات والاتحادات والمنظمات والكيانات الخاضعة لأحكام هذا القانون أو فروعها لمتابعة أنشطتها والاطلاع على سجلاتها وفحص أعمالها من الناحية الإدارية والمالية والفنية للتحقق من مطابقتها لأحكام هذا القانون... " (مادة 27)، وكذلك لممثلي الجهة الإدارية حق الاعتراض على أي قرار داخلي تتخذه الجمعية أو المؤسسة الأهلية ( مادة 31) هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإنه لا يجوز للجمعيات والمؤسسات الأهلية:

- العمل إلا " وفقا لخطة الدولة واحتياجاتها التنموية وأولوياتها " (1) (مادة 14)
- إجراء " استطلاعات الرأي أو نشر أو إتاحة نتائجها أو إجراء الأبحاث الميدانية أو عرض نتائجها" بدون موافقة الجهاز القومي ( مادة 14)
- أن يكون لها أي نشاط سياسي (2) أو حزبي أو نقابي (مادة 14)
- إبرام اتفاق بأى صيغة كانت مع جهة أجنبية داخل أو خارج البلاد قبل موافقة الجهاز به، وكذلك أى تعديل يطرأ عليه. " (مادة 14)

(1) مما يمثل تقييدا كبيرا للعمل الأهلي.

(2) مما يعني أنه لا يجوز لمنظمات المجتمع المدني مراقبة الانتخابات أو حث المواطنين على المشاركة فيها؛ لأن ذلك من قبيل العمل السياسي.

• " فتح مقرات أو مكاتب تابعة لها في أى من محافظات الجمهورية تخضع لإشرافها المباشر... بخلاف مقرها الرئيسي إلا بعد موافقة كتابية مسبقة من الوزير المختص " (مادة 21)

• أن "تنضم أو تنتسب أو تشارك في ممارسة نشاط أهلى لا يتنافى مع أغراضها مع جمعية أو هيئة أو منظمة محلية أو أجنبية" بدون الحصول على ترخيص من الجهة الإدارية، وإذا كان النشاط مع منظمة أجنبية يُضاف موافقة الجهاز. (مادة 19)

6- فيما يتعلق بالتمويل والانفاق، لا يجوز للجمعيات والمؤسسات الأهلية:

• تلقي أي تبرعات محلية بدون موافقة الوزارة المختصة، وتكون تلك الموافقة قبل جمع التبرعات بثلاثين يوما... "ولا يجوز قبول أموال نقدية تزيد قيمتها على عشرة آلاف جنيه إلا بموجب شيك بنكى، أو بموجب إيداع عبر أحد البنوك الخاضعة لرقابة البنك المركزى." (المادة 23)

• أن تنفق أي أموال بدون تقديم كشوف دورية للجهة الإدارية. (مادة 23)

• الحصول على أي تمويل سواء " أشخاص طبيعيين أو اعتبارية مصريين أو أجانب من خارج البلاد، أو من اشخاص طبيعيين أو اعتباريين أجانب من داخل البلاد.." بدون موافقة الجهاز القومي ويعتبر عدم رده في خلال ستين يوما عدم موافقة على هذا التمويل. (مادة 24)

• "أن ترسل أو تحول أموالا أيا كانت طبيعتها إلى أشخاص أو منظمات في الخارج إلا بعد إخطار الجهاز والحصول على الموافقة الكتابية بذلك". (مادة 24)

• أن تنفق على أغراضها أو تتلقى أي أموال بأي طريق بخلاف حسابها البنكى المعتمد. (مادة 22)

7- تحكم المحكمة بعزل مجلس الإدارة عند مخالفة أي حكم من الأحكام السابقة. (مادة 42)، ولها كذلك أن تحكم بحل الجمعية (مادة 43)

8- أما المنظمات الأجنبية، فقد أجاز لها القانون العمل في مصر لمدة 3 سنوات فقط قابلة للتجديد، بعد الحصول على تصريح مسبق من " الجهاز القومي لتنظيم عمل المنظمات غير الحكومية الأجنبية" (المادة 59)، بعد دفع رسوم قدرها ثلاثمائة ألف جنيه (مادة 61) ولا بد لها كذلك من الحصول على تصريح مسبق إذا أرادت:

• إرسال أو نقل أو تحويل أى أموال أو تبرعات إلى أى شخص أو منظمة أو هيئة أو مؤسسة أو جهة في الداخل أو الخارج. (مادة 64)



- الاستعانة بالأجانب سواء في صورة خبراء أو عاملين دائمين أو مؤقتين أو متطوعين.  
(مادة 66)

9- وتقوم المنظمات الأجنبية بالعمل في مصر بما يتوافق مع خطة الحكومة التنموية، ولا تقوم بعمل ذي طابع سياسي أو يضر بالنظام والآداب والصحة العامة (المادة 62)، ويمكن للوزير أن يقوم بتجميد أنشطة المنظمة أو سحب تصريحها في أي وقت، إذا خالفت أحكام القانون (المادة 68).

10- أوجب القانون على كل الجمعيات والمؤسسات المسجلة الانضمام إلى اتحاد إقليمي واحد في كل محافظة، يهدف إلى " إنشاء قاعدة بيانات له تدرج فيها الجمعيات والمؤسسات الأهلية داخل المحافظة يقوم بتحديثها دوريا" وكذلك متابعة كافة أنشطتها (المادة 82)، وتنضم هذه الاتحادات القليمية إلى اتحاد عام، يكون مقره القاهرة، يهدف أساس إلى أن يكون ممثلا للعمل الأهلي " لدى الجهات الحكومية وغير الحكومية على المستوى الوطني والإقليمي والدولي". (مادة 85)، بدون أي اعتبار لاختلاف الأنشطة أو الأهداف لكل جمعية أو مؤسسة.

11- أجاز القانون للجهة الإدارية وقف نشاط المنظمة لمدة تصل إلى عام، بعد توجيه انذار ( مادة 26) لأسباب كثيرة، منها إذا لم تحتفظ الجمعية " في مركز إدارتها بالوثائق والمكاتبات والسجلات الخاصة بها وكذا الإشعارات والخطابات البنكية، " أو إذا لم تحتتم " هذه السجلات من الجهة الإدارية قبل استعمالها" مادة 25، ولم يوضح القانون سبل التظلم والظعن على هذا القرار الإداري من السلطة التنفيذية.

12- أجاز القانون للجهة الإدارية " ولكل ذي صفة" أن يطلب من المحكمة عزل مجلس الإدارة وتعيين بديل، أو حل الجمعية ووقف نشاطها، ولم يحدد جهات معينة، مما يوسع نطاق أجهزة الدولة التي تستطيع تحريك الدعوى ضد الجمعيات والمؤسسات الأهلية. (1)

---

(1) راجع فيما سبق: لماذا نرفض قانون الجمعيات الجديد؟ قانونية تقييد الحق في التنظيم، تقرير مؤسسة حرية الفكر والتعبير. [https://afteegypt.org/publications\\_org/2016/11/22/12639-afteegypt.html](https://afteegypt.org/publications_org/2016/11/22/12639-afteegypt.html) ملاحظات "القومي لحقوق الإنسان" على قانون الجمعيات الأهلية الجديد التي أرسلها إلى مجلس النواب. <http://www.almasryalyoum.com/news/details/1051902>. توصيات المنظمة المصرية لحقوق الإنسان بخصوص مشروع قانون الجمعيات الأهلية الجديد. <http://www.elwatannews.com/news/details/1436231>.

13- وأما العقوبات على مخالفة أحكام القانون، فهي لا تحتاج إلى تعليق، وإليك بعضها: " يعاقب بالحبس الذى لا تقل مدته عن سنة، ولا تزيد على خمس سنوات، وبغرامة لا تقل عن خمسين ألف جنيه ولا تزيد على مليون جنيه ... كل من تلقى أو أرسل بصفته رئيسًا أو عضوًا فى جمعية أو مؤسسة أهلية أو أى كيان يمارس العمل الأهلى بالمخالفة لأحكام هذا القانون سواء كانت هذه الصفة صحيحة أو مزعومة، أموالا من جهة أجنبية أو قام بجمع التبرعات بالمخالفة لأحكام هذا القانون .... عاون أو شارك منظمة أجنبية فى ممارسة نشاط أهلى فى مصر دون الحصول على تصريح من الجهاز... نشأ أو أدار كيانا تحت أى مسمى وبأى شكل غير شكل الجمعيات والمؤسسات الأهلية المنشأة وفقا لأحكام القانون يقوم بنشاط من أنشطة هذه الجمعيات والمؤسسات دون أن يتبع الأحكام المقررة فيه " ( المادة 87)

14- "يعاقب بالحبس الذى لا تزيد مدته عن سنة، أو بالغرامة التى لا تقل عن عشرين ألف جنيه ولا تزيد عن خمسمائة ألف جنيه.... كل من امتنع عمداً عن تمكين الجهة الإدارية من متابعة وفحص أعمال الجمعية... أو نقل المقر إلى مكان بخلاف المخاطر به ... أو أجرى أو شارك فى إجراء بحوث ميدانية أو استطلاعات رأى فى مجال العمل الأهلى دون الحصول على موافقات الجهات المعنية قبل إجرائها " (المادة 88)

وأخيرا فإذا كان المجتمع المدني أو الأهلى بجمعياته ونقاباته ومؤسساته هو المجتمع المنظم؛ فهو دائما أقرب إلى أفراد الشعب، وأكثر معرفة بمطالبهم ومشكلاتهم، فينقلها إلى الدولة حتى تصوغ السياسات والقوانين الناجحة على أساسها، لذلك فإن تحجيم المجتمع الأهلى وإخضاعه للدولة يُفقدتها امتدادا واتساعا هائلا تستقي منه المعلومات عن مطالب الشعب من مصادرها الحقيقية، وليس عبر ترجمة الأجهزة الأمنية وتفسيرها لهذه المطالب... ومن الواضح أن الهدف من القانون السابق هو حلقة من حلقات إخضاع المجتمع المدني وتجمعاته ومبادراته للدولة حتى تصبح هي كل شئ، ولكن عادة المجتمع لا يخضع، بل ينشئ تجمعاته خارج إطار القانون، فيصبح عندنا مجتمع أهلى عشوائي غير منظم، لا تستطيع الدولة أن تسيطر عليه مهما كانت سطوة أجهزتها. (1)

(1) قانون لهدم العمل الأهلى المنظم، د. إبراهيم عوض. جريدة الشروق، السبت 3 ديسمبر 2016..

## المطلب الثالث: الحقوق السياسية

تتضمن الحقوق السياسية الحقوق المتعلقة بالعدالة، والحق في كفالة التقاضي إلى القاضي الطبيعي، وهي حقوق يحدث عادة فيها الإشكال عند النزاع بين الدولة والأفراد. وبناء على ذلك ستناول في السطور القادمة إن شاء الله تعالى:

- 1- كيف يُنتهك حق المواطنين في اللجوء إلى قاضيهم الطبيعي، على الرغم مما تنص عليه الدساتير عادة من أن حق التقاضي حق مصون ومكفول للناس جميعا.
- 2- وكيف يمكن للدولة أن تستغل قضية الحرب على الإرهاب لنقض كل ضمانات الحقوق والحريات الشخصية المنصوص عليها في الدستور نفسه بمادة دستورية واحدة فقط.
- 3- وكيف يمكن أن تتوسع القوانين في محاكمة من تشاء من المدنيين أمام قاضي عسكري.
- 4- وكيف يمكن أن تُستغل نظرية أعمال السيادة في تحصين قرارات السلطة من رقابة القضاء.
- 5- وكيف يمكن أن تحصن الدولة رجالها من المثل أمام القانون عند ارتكابهم للجرائم المختلفة أثناء تأدية وظائفهم.
- 6- وكيف يمكن للدولة أن يكون لها الكلمة العليا في هذا الموضوع عن طريق العصف باستقلال السلطة القضائية، وكذلك استقلال النيابة العامة التي هي من المفترض أن تكون وكيلا للمواطنين مستقلا عن كل السلطات.

### الفرع الأول: حقوق المواطنين في كفالة حق التقاضي إلى قاضيهم الطبيعي.

قضت المادة 68 من دستور 1971 " التقاضي حق مصون ومكفول للناس كافة، ولكل مواطن حق اللجوء إلى قاضيهم الطبيعي، وتكفل الدولة تقريب جهات القضاء من المتقاضين وسرعة الفصل في القضايا. ويحظر النص في القوانين على تحصين أي عمل أو قرار إداري من رقابة القضاء. "

وبذلك أوجب دستور 1971 أن يكون لكل منازعة قاض يفصل فيها، وألا يحال بين المواطن وبين اللجوء إلى القضاء، ولا يثور إشكال عند حدوث المنازعات بين الأفراد العاديين وبعضهم البعض، ولكن يحدث الإشكال عند حدوث النزاع بين الأفراد وبين الدولة<sup>(1)</sup>.

وبدون كفالة حق التقاضي، أي حق الأفراد في اللجوء إلى القضاء لعرض مظالمهم، والحصول على حقوقهم كاملة غير منقوصة طبقا للقانون، وكذلك حقهم في المثل أمام القاضي الطبيعي المحايد لا المحاكم

<sup>(1)</sup> النظام الدستوري المصري، د. يحيى الجمل، ص 293

الاستثنائية التي تعكس وجهة نظر الذي أمر بتشكيلها خصيصا لمحاكمة معينة، لا يمكن أن تتحقق سيادة القانون، ولا يمكن القول بخضوع الدولة للقانون.

### تقدير التطبيق العملي لضمانة كفالة حق التقاضي

أولاً: دراسة المادة 179 من دستور 1971 وكيفية تحويلها حالة الطوارئ من حالة استثنائية إلى حالة دائمة

نصت المادة 179 من دستور 1971 بعد تعديلها على أن " تعمل الدولة على حماية الأمن والنظام العام في مواجهة أخطار الإرهاب، وينظم القانون أحكاماً خاصة بإجراءات الاستدلال والتحقيق التي تقتضيها ضرورة مواجهة هذه الأخطار ، وبحيث لا يحول الإجراء المنصوص عليه في كل من الفقرة الأولى من المادة 41 والمادة 44 والفقرة الثانية من المادة 45 من الدستور دون تلك المواجهة، وذلك كله تحت رقابة القضاء. ولرئيس الجمهورية أن يحيل أية جريمة من جرائم الإرهاب إلى أية جهة قضاء منصوص عليها في الدستور أو القانون. "

والمادة السابقة تنقض حق المواطنين في اللجوء إلى قاضيهم الطبيعي، وكذلك تنقض كل ضمانات ومظاهر الحريات الشخصية المنصوص عليها في الدستور بلا استثناء. كما يتضح من النقاط التالية:

- قدمت المادة السابقة حماية دستورية لانتهاك حق المواطنين في اللجوء إلى قاضيهم الطبيعي إذ أجازت لرئيس الجمهورية إحالة ما يشاء من الجرائم إلى ما يشاء من الجهات القضائية المنصوص عليها في الدستور أو القانون ، وذلك يفتح بلا شك باباً للتمييز بين المواطنين وإحلالاً بمبدأ المساواة أمام القانون؛ فقد يحال البعض إلى قضاء عادي، والبعض الآخر إلى قضاء عسكري، دون أن تستند هذه الإحالة إلى أساس موضوعي يبرره<sup>(1)</sup>، فضلاً عن أن ذلك يُهدر مبدأ استقلال القضاة بإقحام السلطة التنفيذية في أعمال السلطة القضائية، ويخالف مبدأ الفصل بين السلطات.<sup>(2)</sup>

- قدمت المادة السابقة حماية دستورية لانتهاك الحقوق والحريات للمواطنين والمتفق عليها في كل التشريعات القانونية في العالم كله، فأجازت للسلطة التشريعية أن تصدر قانوناً لمكافحة أخطار الإرهاب، تنظم فيه ما تشاء من الأحكام والإجراءات الخاصة بالاستدلال والتحقيق دون حاجة للأمر القضائي المنصوص عليه في المواد 41 و44 و45 من الدستور اللاتي قضين بأن الحرية الشخصية حق طبيعي ولا

(1) نظام الحكم في دستور 1971، د. رفعت عيد سيد، ص: 601-602.

(2) المستشار أحمد مكي، نائب رئيس محكمة النقض في تصريحات لسويس إنفو، <http://www.swissinfo.ch/ara/detail/content.html?cid=5826198>

يجوز القبض على أحد إلا بأمر من القاضي أو النيابة، وأن للمساكن حرمة لا يجوز دخولها وتفتيشها إلا بأمر قضائي مسبب، وأنه لا يجوز مراقبة المراسلات والبرقيات وغيرها من وسائل الاتصال إلا بأمر قضائي مسبب ولمدة محددة، وبناء على ذلك يجوز لسلطات الأمن أن تعتقل أو تقبض أو تفتش أو تتجسس كما تشاء دون أي ضمانات قضائية.<sup>(1)</sup>

- ويضعف من خطورة المادة السابقة التعريف المعيب والفضفاض للإرهاب<sup>(2)</sup>، وعدم وجود معنى وحدود للجريمة الإرهابية على نحو منضبط، ولا يخفى ما في هذا من قهر للحريات الشخصية للمواطنين عند تعسف السلطات وتنكيلها بمن تشاء من المعارضين ممن لا يقومون بأي أعمال عنف أو إرهاب.

- الرقابة القضائية المنصوص عليها في المادة لا تحقق للأفراد ضمانات حقيقية ضد تعسف السلطة التنفيذية؛ لافتقارها الطابع الوقائي، فاللجوء إلى القضاء سيكون بعد أن تقوم السلطات بإجراءات لا تتحقق فيها الظروف التي توجب العمل بقانون مكافحة الإرهاب، وسيحتاج ذلك إلى وقت ونفقات، وقد تتأخر الحماية القضائية إلى ما بعد استنفاد الإجراء المطعون فيه لأغراضه<sup>(3)</sup>.

ويؤكد ذلك أن هناك رقابة قضائية لاحقة في قانون الطوارئ، ولم يفعل ذلك شيئاً يذكر في وجه الانتهاك المنهجي للحقوق والحريات الشخصية.<sup>(4)</sup>

---

<sup>(1)</sup> الأستاذ الدكتور يحيى الجمل في تصريحات لسويس إنفو. . 14 . <http://www.swissinfo.ch/ara/detail/content.html?cid=5826198>

<sup>(2)</sup> انظر المادة 86 من قانون العقوبات، حيث نصت على أنه يقصد بالإرهاب في تطبيق أحكام هذا القانون كل استخدام للقوة أو العنف أو التهديد أو الترويع، يلجأ إليه الجاني تنفيذاً لمشروع إجرامي فردي أو جماعي، بهدف الإخلال بالنظام العام أو تعريض سلامة المجتمع وأمنه للخطر، إذا كان من شأن ذلك: الأشخاص أو إلقاء الرعب بينهم أو تعريض حياتهم أو حرياتهم أو أمنهم للخطر، أو إلحاق الضرر بالبيئة، أو بالاتصالات أو المواصلات أو بالأموال أو بالمباني أو بالأماكن العامة أو الخاصة أو احتلالها أو الاستيلاء عليها أو منع أو عرقلة ممارسة السلطات العامة أو دور العبادة أو معاهد العلم لأعمالها، أو تعطيل تطبيق الدستور أو القوانين أو اللوائح.

<sup>(3)</sup> نظام الحكم في دستور 1971، د. رفعت عيد سيد، ص: 600.

<sup>(4)</sup> أ. حسام بيجت، مدير المبادرة المصرية للحقوق الشخصية، <http://www.anhri.net/egypt/eipr/2007/pr0218.Shtml>

والواقع أن الاقتصار على بيان الأضرار المترتبة على مثل هذه المواد الدستورية والقانونية يترتب عليه زيادة تخويف الناس وعزوفهم عن المشاركة في الحياة السياسية، ولذلك ينبغي أن يُضاف إلى ما سبق بيانه من أخطارها وأضرارها، التذكير بأن الخوف إنما يكون من الله تعالى فقط، وأن العاقبة للمتقين الصالحين، وأن لنا فيمن سبقونا الأسوة الحسنة في الصبر ومواجهة المظالم، وأنه لو اجتمع أهل الأرض على أن يضربوا أحداً ما ضره إلا بإذن الله تعالى، ولو اجتمعوا على أن ينفعوه ما نفعوه إلا بإذن الله تعالى.

## ثانيا: دراسة القوانين التي تُجيز محاكمة المواطنين أمام القاضي العسكري بدلا من القاضي الطبيعي في ظل دستور 1971.

الأصل في القضاء العسكري أنه القضاء الذي يختص بنظر المنازعات التي يدخلها عنصر عسكري، وتتولى التحقيق والادعاء أمامه النيابة العسكرية، وقد وسع القانون<sup>(1)</sup> من اختصاص القضاء العسكري بصورة كبيرة جدا، دون أن يحيطه بالضمانات القضائية اللازمة، ليشمل ما يلي:

- كافة الجرائم التي يرتكبها العسكريون، ولو كانت هذه الجرائم عادية كجرائم القتل التي يرتكبها أحد العسكريون خارج نطاق عمله.

- جميع الجرائم التي ترتكب ضد أحد العسكريين بسبب تأدية وظيفته، ولو وقعت من أحد المدنيين.

- كل الجرائم التي تقع في أماكن عسكرية أو على معدات عسكرية، ولو كانت الجريمة عادية ارتكبها شخص غير عسكري.

- الجرائم المنصوص عليها في البابين الأول والثاني من الكتاب الثاني من قانون العقوبات، وهي الجنايات والجناح المضرة بأمن الحكومة من جهة الداخل أو الخارج.

- وفي حالة الطوارئ كل الجرائم التي يرى رئيس الجمهورية إحالتها إلى القضاء العسكري، وذلك بصرف النظر عن مرتكبي هذه الجرائم.

- الجرائم التي ترى السلطات القضائية العسكرية دخولها في اختصاصها. بمعنى أنها صاحب القول الفصل في فض تنازع الاختصاص على الرغم من كونها طرفا في النزاع، وعلى الرغم من وجود المحكمة الدستورية العليا التي تختص بالفصل في مسائل تنازع الاختصاص.

### تقدير إقامة المحاكم العسكرية<sup>(2)</sup>

(1) القانون رقم 25 لسنة 1966 المعدل بالقرار بقانون رقم 82 لسنة 1968 والقرار بقانون رقم 5 لسنة 1970.

(2) بدأت الحكومة في استخدام المحاكم العسكرية في أوائل التسعينيات، بعد أن صدرت بعض الأحكام العارضة القليلة من محاكم أمن الدولة العليا طوارئ سببت إحراجا للحكومة، على الرغم من السلطات الواسعة جدا لرئيس الجمهورية على هذه المحاكم، فعلى سبيل المثال برأت محكمة الطوارئ الشيخ عمر عبد الرحمن و48 من أتباعه عندما تبين للمحكمة أن اعترافاتهم انتزعت منهم تحت تأثير التعذيب. . . . ، وفي المحاكمة التي أجريت للمتهمين باغتيال رئيس مجلس الشعب رفعت المحجوب رفضت هيئة القضاء الدعوى بعد أن تبين لها أن الاعترافات انتزعت تحت التعذيب، وفي البداية كانت الدعاوى المخالة إلى المحاكم العسكرية تختص بمتهمين في قضايا الإرهاب، وفي خلال سنوات قليلة أحالت الحكومة مدنيين إلى المحاكم العسكرية بسبب الانتماء إلى جماعة الإخوان المسلمين. القضاة والإصلاح السياسي، الدور السياسي للمحكمة

- إقامة القضاء العسكري على النحو السابق يُعد انتهاكا صارخا للحقوق الطبيعية للمواطن، وخاصة حقه في محاكمة عادلة ومنصفة أمام القاضي الطبيعي، حيث إن محاكمة المواطنين المدنيين المتهمين بتهم خيانة مؤتمة بقانون العقوبات وغيره من القوانين العادية، بناء على المادة السادسة من القانون رقم 25 بشأن الأحكام العسكرية، يمثل خرقا واضحا للمادة 68 من الدستور المصري الصادر سنة 1971، والتي تنص على حق كل مواطن في اللجوء إلى قاضيه الطبيعي.<sup>(1)</sup>

- قيام رئيس الجمهورية، - قبل تعديل الدستور سنة 2007 - استنادا إلى حالة الطوارئ بإحالة ما يشاء من الجرائم التي يعاقب عليها قانون العقوبات أو أي قانون آخر، إلى القضاء العسكري كان ينطوي على إخلال صارخ بأحكام الدستور، والواقع أن هذه الإحالة لم تعد انتهاكا لأحكام الدستور بعد تعديله<sup>(2)</sup>، ولكنها ستظل بالرغم من ذلك انتهاكا لحق المواطن في أن يحاكم أمام قاضيه الطبيعي.

- ما نصت عليه المادة الأولى من قانون المحاكم العسكرية أن المحاكم العسكرية إحدى إدارات القيادة العليا للقوات المسلحة، يعني أن القضاء العسكري يخضع لقوانين الخدمة العسكرية و التي من أهم خصائصها الانضباط والطاعة، وذلك يتنافى مع خضوع القاضي للقانون وحده، مما يؤكد أنه لا تتوفر في القضاء العسكري مواصفات أو ضمانات القاضي الطبيعي، بل إنها لا تعدو إلا أن تكون مجلسا عسكريا لا يمت للقضاء بأي صلة.

- وما نصت عليه المادة الثانية من هذا القانون أنه يتولى الإدارة العامة للقضاء العسكري مدير ضابط مجاز في الحقوق يتبع وزير الدفاع مباشرة، يعني أنه لا يشترط في القاضي العسكري أن يكون مجازا من الحقوق، وأن هذا الشرط يتعلق بمدير الإدارة العامة للقضاء العسكري فقط، فضلا عن أن تبعيته مباشرة لوزير الدفاع يُعد خرقا فاضحا للمادة 166 من الدستور التي نصت على أن القضاة مستقلون لا سلطات عليهم في قضائهم لغير القانون، ولا يجوز لأي سلطة التدخل في القضايا أو في شؤون العدالة.

---

الدستورية بين المبادئ والممارسة، د. تامر مصطفى، ص:324، ط/مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، الأولى، 2006م.

<sup>(1)</sup> جاءت المادة 20 من مشروع دستور سنة 1954 الذي أعدته لجنة الخمسين ورفضه رجال الثورة أكثر وضوحا وتفصيلا، إذ نصت على أنه " لا يحاكم أحد إلا أمام القضاء العادي، وتحظر المحاكمة أمام محاكم خاصة أو استثنائية، ولا يحاكم مدني أمام المحاكم العسكرية ".

<sup>(2)</sup> لم يعد إحالة رئيس الجمهورية ما يشاء من الجرائم التي يعاقب عليها القانون يشكل انتهاكا للدستور بعد أن تم تعديل المادة 179 منه سنة 2007 ونصت على أنه " . . . لرئيس الجمهورية أن يحيل أية جريمة من جرائم الإرهاب إلى أية جهة قضاء منصوص عليها في الدستور أو القانون. "

- قضاة المحاكم العسكرية يعينون لمدة سنتين قابلة للتجديد بقرار من وزير الدفاع وهو ما يتعارض مع مبدأ عدم قابلية القضاة للعزل.

- خرج قانون الأحكام العسكرية على المبادئ العامة المنصوص عليها في قانون الإجراءات الجنائية بالنسبة للمحاكمات الغيابية من بطلان ما تم من إجراءات المحاكمة وكذا الحكم إذا قدم المتهم نفسه أو قبض عليه قبل إتمام محاكمته غيابيا أو قبل سقوط العقوبة<sup>(1)</sup>، وكذلك لم ينص القانون العسكري على أقصى مدة للحبس الاحتياطي على خلاف قانون الإجراءات الجنائية الذي نص على أن أقصى مدة للحبس الاحتياطي هي ستة أشهر<sup>(2)</sup>.

- القضاة العسكريين يخضعون لكافة قوانين الخدمة العسكرية؛ وهو ما يعني أن القاضي العسكري هو ضابط أولا وأخيرا، وأنه يخضع لكل ما يخضع له الضباط من أحكام عسكرية، بما يجعله عرضة للتدخل في عمله.<sup>(3)</sup>

- مما سبق يتبين أن إقامة القضاء العسكري على النحو السابق يُعد اعتداء صارخا على مبدأ وحدة القضاء، واعتداء صارخا على الضمانات التي يجب توافرها لأي جهة قضائية<sup>(4)</sup>.

وقد قامت الحكومة بتعديل قانون المحاكم العسكرية بالقانون رقم 16 لسنة 2007 م بهدف إضفاء بعض المصادقية والاستقلالية على القضاء العسكري، فنصت المادة 3 على أن قضاة المحاكم العسكرية مستقلون، ولا سلطان عليهم في قضائهم إلا القانون، وأضيف للمادة الرابعة أن " المحكمة العليا للطعون العسكرية مقرها القاهرة. . وتختص هذه المحكمة دون غيرها بنظر الطعون المقدمة من النيابة العسكرية أو من المحكوم عليه في الأحكام النهائية التي تصدرها كافة المحاكم العسكرية في جرائم القانون العام على العسكريين أو المدنيين.

(1) مادة 77 قانون الأحكام العسكرية

(2) مادة 143 إجراءات جنائية

(3) تقرير المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، " الحق في المحاكمة العادلة والمنصفة"، التقرير السنوي لعام 2005. وكذلك اللجوء للمحاكم الاستثنائية للإفلات من القضاة المستقلين، أ. حافظ أبو سعدة، موقع المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.

<http://www.eohr.org/ar/annual/2005/setion2-7.shtml>

(4) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 354 - 356.



وهذه التعديلات ليس لها أي تأثير في كون المحاكم العسكرية مخالفة صارخة لحق المواطن في اللجوء إلى قاضيه الطبيعي، ومحاولة إضفاء المصادقية على القضاء العسكري يؤكد اتجاه السلطة التنفيذية للاستمرار في اللجوء لهذا القانون في المستقبل.<sup>(1)</sup>

ولذلك يرى بعض الفقهاء " أن القضاء العسكري لا يعتبر جهة قضائية بالمعنى الصحيح، كما لا تعتبر القرارات الصادرة منه من قبيل الأحكام القضائية، وإنما هي قرارات صادرة من سلطة عسكرية<sup>(2)</sup> "

(1) حماية الحقوق السياسية في القانون الدستوري المصري، د. ياسر حمزة، ص: 439.

(2) النظرية العامة للقانون، د. سمير عبد السيد تناغو، 548، نقلا عن القانون الدستوري، د. ماجد الحلوة، ص 356. وقد رصدت بعض منظمات حقوق الإنسان عدد القضايا التي نظرت أمام القضاء العسكري في الفترة من عام 1992 حتى عام 2000 فبلغت 34 قضية، صدرت فيها أحكاما بالإعدام بحق 92 متهما و أحكاما بالحبس بحق 644 متهما و أحكاما بالبراءة بحق 297 متهما ظل عدد كبير متهم في السجن بقرار إداري ( اعتقال )، وإليك بعض الملاحظات التي صاحبت هذه المحاكمات.

- السرعة الهائلة التي كان يجري بها نظر القضايا المختلفة، ففي قضية العائدون من أفغانستان التي صدر فيها الحكم بإعدام ثمانية متهمين لم تستغرق المحاكمة أكثر من 35 يوما، واستمعت هيئة المحكمة لمرافعة ستة عشر محاميا في يوم واحد، و في قضية ضرب السياحة استغرقت المحاكمة 28 يوما و انتهت إلى صدور سبعة أحكام بالإعدام، وفي القضية رقم 19 لسنة 1992 المعروفة باسم قضية زينهم استغرقت المحاكمة 22 يوما و صدر الحكم بإعدام اثنين من المتهمين، استمعت المحكمة فيها إلى 25 شاهدا في يوم واحد و لم تستغرق سوى أربع جلسات فقط، وكذلك لم تستغرق محاكمة المتهمين بمحاولة قلب الحكم ( تنظيم ال 19 ) أكثر من 25 يوما و صدر فيها حكمان بالإعدام، بينما استغرقت قضية الشوقيين 59 يوما و صدر الحكم فيها بإعدام أربعة متهمين و استغرقت طلائع الفتح - الجزء الأول - التي صدر فيها الحكم بإعدام ثمانية متهمين 67 يوما، وكانت أكثر القضايا سرعة في صدور أحكامها هي الخاصة بمحاكمة المتهمين بمحاولة اغتيال وزير الأعلام التي استغرقت 19 يوما و انتهت إلى صدور ستة أحكام بالإعدام، وكذلك قضية اغتيال الضابط على خاطر بالإسكندرية التي لم تستغرق أكثر من 10 أيام و انتهت إلى إعدام المتهم الوحيد فيها.

- لم يتمكن المحامون في العديد من القضايا من الحصول على مهلة كافية للإطلاع و دراسة ملف الدعوى لإعداد دفاعهم حيث لم تزد هذه المهلة عن أسبوع واحد في معظم القضايا و تقلصت في بعضها إلى أربعة أيام فقط كما حدث في قضية زينهم التي رفضت فيها هيئة المحكمة تسليم هيئة الدفاع نسخة من ملف القضية بادعاء أن الدعوى بها أسماء شخصيات رسمية وأنه يتعين على الدفاع الإطلاع عليها في المحكمة، كذلك لم تسمح هيئة المحكمة في القضية رقم 20 لسنة 1993 ( محاولة قلب نظام الحكم - تنظيم ال 19 ) للمحامين بالإطلاع إلا في قاعة المحكمة ذاتها، وتقدم بعض أعضاء هيئة الدفاع عن المتهمين في قضية ضرب السياحة باحتجاج لهيئة المحكمة لعدم استجابتها لطلباتهم بمد مهلة الخمسة الأيام المقررة للإطلاع على ملف القضية الذي يضم نحو أربعة آلاف صفحة، فضلا عن ذلك فقد سجل المحامون في قضية ضرب السياحة وفي قضية طلائع الفتح وفي قضية محاولة قلب نظام الحكم ( تنظيم ال 19 ) أن الملفات ليست كاملة ولا مرتبة.

- أخيرا وهو من أهم النقاط: أنه من المعلوم أنه لا يجوز الاعتداء بالاعتراف، ولو كان صادقا، متى ثبت أنه غير صحيح كما إذا وقع تحت تأثير الإكراه، إلا أن المحاكم العسكرية لا تعبر القاعدة السابقة أدنى اهتمام، إذ أثبت العديد من المتهمين

ويقول أستاذنا الدكتور نصر فريد واصل: " القاضي الذي ينتظر تلقي الوحي من السلطات العليا فليس بقاض على التحقيق، وإنما هو كما قال ابن أبي حمزة: من كان لا يقضي إلا بما أمره به من ولاة، فليس بقاض على الحقيقة، وإنما هو خادم رسالة، أي مبلغ أو بوق. " (1)

ثالثاً: دراسة بعض القوانين التي تمنع المحاكم من نظر بعض الدعاوى تبعا لنظرية أعمال

### السيادة

على الرغم مما نص عليه الدستور من أنه يحظر النص في القوانين على تخصيص أي عمل أو قرار إداري من رقابة القضاء<sup>(2)</sup>، فإن الدولة تلجأ إلى العمل على إصدار قوانين تمنع الأفراد من اللجوء إلى القضاء، حتى لا يصدر الحكم ضد الدولة، وهو ما يسمى بتحصين القرارات والأعمال الإدارية من رقابة القضاء، ولفظ "التحصين" يعني حظر الطعن في القرار أو العمل الإداري أمام أي جهة من جهات القضاء<sup>(3)</sup>.

وقد صدرت قرارات بقوانين تمنع المحاكم من نظر الدعوى المتعلقة بقرارات معينة أصدرها رئيس الجمهورية أو المتصلة بتطبيق قانون معين قبل صدور دستور 1971، وكذلك نصت بعض القوانين على حرمان القاضي من نظر الطعون المتعلقة بأعمال السيادة<sup>(4)</sup> بعد صدور دستور 1971.

- فعلى سبيل المثال صدر المرسوم بقانون رقم 187 لسنة 1952 بمنع جميع جهات القضاء من النظر في طلبات إلغاء أو وقف تنفيذ قرارات الاستيلاء على الأراضي والأطيان بمقتضى قانون الإصلاح الزراعي، والرسوم بقانون 181 لسنة 1952 في شأن فصل الموظفين بغير الطريق التأديبي، والقانون رقم 600 لسنة 1953 بشأن الإحالة إلى المعاش قبل بلوغ السن المقررة لترك الخدمة، والقانون رقم 174 لسنة

---

في القضايا السابقة للمحكمة تعرضهم للتعذيب، وأن اعترافاتهم جاءت وليدة هذا التعذيب، وأشار بعضهم إلى أن بعض الشهود من ضباط مباحث أمن الدولة هم من قاموا بتعذيبهم. لاحظ فيما سبق: اللجوء للمحاكم الاستثنائية للإفلات من القضاة المستقلين، أ. حافظ أبو سعدة، موقع المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.

(1) السلطة القضائية ونظام القضاء في الإسلام، الدكتور نصر فريد واصل، ص: 219، ط/ المكتبة التوفيقية.

(2) المادة 68 من الدستور

(3) مبادئ القانون الدستوري، د. زين بدر فراج، ص 305

(4) نظرية أعمال السيادة: تقوم على أن السلطة التنفيذية تتولى وظيفتين، إحداها بوصفها سلطة حكم، والأخرى بوصفها سلطة إدارية، وتخرج الأعمال التي تقوم بها بوصفها سلطة حكم عن ولاية القضاء، وهي الأعمال التي تتعلق بسيادة الدولة الداخلية والخارجية، وتدخل تحت ولاية القضاء الأعمال التي تقوم بها السلطة التنفيذية بوصفها سلطة إدارة، وهي الأعمال الإدارية. القضاء الدستوري في مصر، د. يحيى الجمل، ص 116. ويعرفها بعض الفقه بأنها أعمال إدارية ولكنها ذات صبغة سياسية واضحة؛ وهي الأعمال التي تتصل بعلاقة الحكومة بالبرلمان، أو بعلاقتها بالدول الأخرى، وبعض الأعمال التي تتصل بأمن الدولة وسلامتها. القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 378

1957 في شأن التظلم من قرارات لجان ضبط القوات المسلحة، والقانون رقم 184 لسنة 1958 في شأن تنظيم الجامعات، والذي ترتب عليه منع الطلاب من الطعن في القرارات والأوامر الصادرة من الهيئات الجامعية في شؤون طلابها<sup>(1)</sup>، والقرار بقانون رقم 31 لسنة 1963 بمنع الموظفين من الطعن القضائي في القرارات الصادرة بفصلهم بغير الطريق التأديبي، أي فصل الموظف إداريا بغير ثبوت تهمة أو ذنب محدد في حقه، باعتبار هذه القرارات من أعمال السيادة.<sup>(2)</sup>

- وبعد صدور دستور 1971، نص قانون مجلس الدولة على حرمان القاضي الإداري من نظر الطعون المتعلقة بأعمال السيادة<sup>(3)</sup>، وكذلك نص قانون السلطة القضائية على حرمان المحاكم من النظر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في أعمال السيادة<sup>(4)</sup>.

### تمهيد في مفهوم نظرية أعمال السيادة وتطورها:

**نظرية أعمال السيادة تُعد استثناء من مبدأ المشروعية، وثغرة تؤدي إلى تحصين أعمال السلطة التي ينطبق عليها هذا الوصف، بحيث لا يجوز الطعن فيها بالإلغاء أو المطالبة بالتعويض عن الأضرار التي ترتبت عليها<sup>(5)</sup>، وحتى الآن لم يتمكن المشرع في أي زمان أو مكان من تحديد الحد الفاصل بين أعمال السلطة التنفيذية الخاضعة لرقابة القضاء، وتلك الخارجة عنه، فقام في بعض الدول بوضع قائمة بالأعمال التي يرى منع القضاء من نظرها، وهو حل قاصر؛ لأن العبارات التي يستخدمها ليست جامعة أو مانعة، ولذلك من أراد أن يقف على حقيقة الحلول الخاصة بهذه المشكلة عليه ألا يقتصر على عبارات المشرع، وإنما يجب عليه استقراء الأحكام القضائية لمعرفة جهدها في سبيل تأكيد بعض هذه الحلول ونفي البعض**

(1) النظم السياسية في العالم المعاصر، د. سعاد الشرقاوي، ص 349.

(2) ودفع بعدم دستورية القرار بقانون السابق أمام المحكمة الإدارية العليا، ولكنها رفضت هذا الدفع واحتجت بأنه "يجوز تعديل الاختصاص القضائي لمجلس الدولة زيادة ونقصا بذات الأداة التي أنشئت هذا الاختصاص، وهي القانون، وأن وصف القانون رقم 31 لسنة 1963 لبعض أعمال الحكومة بأنها أعمال سيادة، هو وسيلة لإخراجها من اختصاص مجلس الدولة، فهو تعديل لهذا الاختصاص بطريقة غير مباشرة مما يملكه المشرع" الحكم الصادر في الطعن رقم 1139 لسنة 7 ق، مجموعة السنة التاسعة ص 600، ثم صححت المحكمة العليا الحكم السابق وقضت بعدم دستورية القرار بقانون المذكور، واعتباره كأن لم يكن نظرا لمخالفته للمبادئ المقررة لحق التقاضي، ولحق المساواة بين المواطنين؛ حيث إن القرار بقانون حرم طائفة معينة من حق التقاضي. النظام الدستوري المصري، د. سعد عصفور، ص 423 - 424. أيضا النظم السياسية في العالم المعاصر، د. سعاد الشرقاوي، ص 349.

(3) المادة 11 من القانون رقم 47 لسنة 1972

(4) المادة 17 من القانون رقم 46 لسنة 1972.

(5) النظم السياسية في العالم المعاصر، د. سعاد الشرقاوي، ص 347.

الآخر، ومع ذلك فإن إسناد هذه المهمة إلى القضاء يبعث على الخوف من ناحيتين، الأولى أنه لو أسرف في أعمال رقابته على جميع أعمال السلطة التنفيذية، يخرج من اختصاصه الطبيعي، ويجعل نفسه سلطة عليا له حق الإشراف على أعمال تركها القانون لغيره، والثانية أنه لو ضعف أو تحاذل في بسط تلك الرقابة، يضع لاختصاصه حدودا ليس لها مبرر من القانون، ويعرض حقوق الأفراد ومصالحهم لخطر الاعتداء أو الضياع<sup>(1)</sup>.

**وإليك باختصار أهم معايير التفرقة بين أعمال السيادة وباقي أعمال السلطة التنفيذية تبعا لمراحل تطورها.**

- في البداية كانت نظرية أعمال السيادة تعني في فرنسا أن هناك بعض أعمال تصدر عن باعث سياسي أو تمس السياسة العليا، وهذه الأعمال لا تخضع لرقابة القضاء العادي أو القضاء الإداري، ولا يمكن المطالبة بإلغائها أو التعويض عن الأضرار المترتبة عليها.<sup>(2)</sup>

- ثم تطور قضاء مجلس الدولة الفرنسي من قضاء محجوز أو متوقف على تصديق رئيس الدولة إلى قضاء بات، واقتضى أو استلزم هذا التطور أن يترك مجلس الدولة الفرنسي بعض الأعمال أو القرارات الصادرة من السلطة التنفيذية بمنأى عن رقابته، أي أن نظرية أعمال السيادة هي الثمن الذي قدمه مجلس الدولة لقاء منحه سلطة الحكم البات<sup>(3)</sup>، وحكم مجلس الدولة الفرنسي، بعد أن أصبح قضاء باتا، أن الباعث السياسي لا يكفي لاعتبار العمل من أعمال السيادة، بحيث تفلت من كل رقابة قضائية، وأعدت قائمة لأعمال السيادة من واقع أحكام القضاء الإداري الفرنسي،<sup>(4)</sup> تدور حول ثلاث محاور رئيسية:

المحور الأول يتضمن الأعمال التي يمتنع القضاء عن نظرها خشية تضارب موقفه مع موقف البرلمان منها، وتشمل المراسيم الخاصة بدعوة البرلمان إلى الانعقاد لدور غير عادي وحل مجلس النواب، وتأجيل دور الانعقاد العادي، ودعوة الناخبين لأعضاء المجلسين، وكذلك مساهمة الحكومة في الحق التشريعي، وكذلك الأعمال الممهدة لانتخاب أعضاء الهيئات التشريعية، وأما المحور الثاني فيتضمن الأعمال التي يمتنع القضاء عن نظرها بقصد تقوية الحكومة في بعض المواقف، وتدور حول التدابير الخاصة بالأمن الداخلي والخارجي

---

(1) القضاة والإصلاح السياسي، الأعمال السياسية أو أعمال السيادة أمام قاضي القانون العام. . ذريعة الإفلات من المساءلة الأمنية، المستشار ماهر أبو العينين، ص 158-159، ط/ مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، الأولى، 2006م.

(2) النظم السياسية في العالم المعاصر، د. سعاد الشرقاوي، ص 347

(3) القضاة والإصلاح السياسي، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، المستشار ماهر أبو العينين، ص 160.

(4) النظم السياسية في العالم المعاصر، د. سعاد الشرقاوي، ص 348.

للدولة، كالتدابير التي تتخذ أثناء الحروب، أو التدابير التي تتخذ للمحافظة على أمن الدولة الداخلي أثناء الاضطرابات، وأما المحور الثالث فيتضمن الأعمال التي يمتنع القضاء عن نظرها خشية إثارة صعوبات دبلوماسية في وجه الحكومة مثل المعاهدات والاتفاقيات الدولية والمسائل التي تتعلق بسيادة الدولة الإقليمية. ويلاحظ أن ما يتعلق بمحالات المحور الأول، فإن الحكومة ممثلة في رئيس الدولة لا تملك سلطة مطلقة من كل قيد؛ إذ كفل لها الدستور إجراءات معينة ومواعيد ثابتة، مما يعني أن مخالفة الحكومة للدستور أمر محتمل الوقوع، وإنما يرجع سبب إفلات ما قد يحدث من مخالفات دستورية إلى أسباب خاصة تاريخية سياسية، حيث إن البرلمان يملك من القوة السياسية والوسائل الدستورية ما يستطيع به دفع الأذى عن نفسه، كما أن القضاء ليس من شأنه الخوض في مسائل سياسية تؤدي به إلى التنازع مع الهيئة التي تمثل الشعب صاحب السلطات جميعاً<sup>(1)</sup>، هذا من ناحية، ولكن من ناحية أخرى فإن الأعمال الخاصة بسير المجلسين ومساهمة الحكومة في العمل التشريعي لا تعد في الواقع من أعمال السيادة؛ لأنها تتعلق بالوظيفة التشريعية التي يباشرها رئيس الدولة أثناء قيامه باختصاصه التشريعي طبقاً لنصوص الدستور، وفي حدود المسؤولية الوزارية بواسطة الوزراء، وبالتالي فإننا لسنا بصدد أعمال صادرة عن رئيس السلطة التنفيذية كحق يمنحه إياه الدستور، وتكون العلاقة مقصورة على سلطتين فقط، ومجلس الدولة ليس قاضي الفصل بين السلطات المختلفة، ولكنه يختص بالعلاقة التي تثور بين السلطة التنفيذية والأفراد فحسب، وأما الأعمال الخاصة بالانتخابات، فإن عدم اختصاص مجلس الدولة بنظرها لا يرجع إلى نظرية أعمال السيادة، ولكن يرجع إلى تفسيره لنصوص الدستور من حيث اختصاص مجلس البرلمان المطلق بنظر شرعية انتخاب أعضائه وصحة عضويتهم، ومع ذلك فإن المنازعات القانونية التي يثيرها العمل الممهد للانتخابات لا يقتصر على مراكز المرشحين القانونية التي يفصل فيها البرلمان عن طريق الفصل في شرعية الانتخاب، وإنما تمتد إلى حقوق الناخبين أنفسهم في التصويت.<sup>(2)</sup>

### مدى دستورية النص على حرمان المحاكم من نظر الطعون المتعلقة بأعمال السيادة

إذا كانت أعمال السيادة مجرد أعمال أو قرارات صادرة من السلطة التنفيذية، أي أنها أعمال أو قرارات إدارية فإن النصين السابقين في قانون مجلس الدولة وقانون السلطة القضائية غير دستوريين لمخالفتها لصريح نص المادة 68 من الدستور أنه "يحظر النص في القوانين على تحصين أي عمل أو قرار إداري من

<sup>(1)</sup> راجع فيما سبق أعمال السيادة في القانون المصري والمقارن، د. حافظ هريدي، ص 143 وما بعدها نقلاً عن القضاة والإصلاح السياسي، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، المستشار ماهر أبو العينين، ص 161-162.

<sup>(2)</sup> نظرية أعمال السيادة، د. عبد الفتاح ساير داير، ص 496، نقلاً عن القضاة والإصلاح السياسي، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، المستشار ماهر أبو العينين، ص 160.

رقابة القضاء " وللمادة 64 أن " سيادة القانون أساس الحكم في الدولة " وللمادة 65 " تخضع الدولة للقانون، واستقلال القضاء وحصانته ضمانان أساسيان لحماية الحقوق والحريات "، ولأنه لا يجوز حرمان القاضي الإداري أو العادي من النظر في أي طعن يختص به دون قيد دستوري.<sup>(1)</sup>

وأما القول بأن النص الدستوري يتعلق بعدم جواز تحصين أي عمل أو قرار إداري من رقابة القضاء، وأعمال السيادة لا تصدر عن الجهة الإدارية بوصفها عملاً أو قراراً إدارياً، وإنما هي أعمال سياسية، فهو قول يتضمن تحايلاً على النص الدستوري؛ لأننا لا نستطيع أن نحدد طبيعة العمل الصادر من الجهة الإدارية مسبقاً، ولكن يخضع الأمر إلى اتجاه القاضي الإداري، فعليه أولاً أن يفصل في اختصاصه، وما دام العمل أو القرار صادراً من السلطة الإدارية فهو مختص به وفقاً للنص الدستوري، بالإضافة إلى أن القول بإمكانية تكييف هذه الأعمال على أنها صادرة من السلطة الإدارية بوصفها سلطة سياسية، يؤدي إلى إمكان تحصين هذه الأعمال من رقابة القضاء بنص تشريعي يضيفي الصفة السياسية على بعض القرارات الإدارية مثلما حدث من قبل، ولكن مادامت أعمال السيادة يتكفل بتحديدتها القضاء، فإن المشرع الدستوري وجه خطاباً إلى السلطة التشريعية بالألا تحصن أي عمل أو قرار صادر من السلطة الإدارية.<sup>(2)</sup>

ولذلك فإن نظرية أعمال السيادة أيا كان مجال تطبيقها وصمة في جبين المشروعية، وتعد استثناء حقيقياً على مبدأ خضوع الدولة للقانون؛ لأنها تؤدي إلى عدم خضوع بعض الأعمال التشريعية أو الإدارية للرقابة القضائية، التي تعد الضمانة الأساسية للخضوع للقانون خضوعاً حقيقياً لا صورياً.<sup>(3)</sup>

وقد ذهب الفقه منذ زمن إلى أن نظرية أعمال السيادة والنص عليها في القوانين يخالف الدستور، ولو لم ينص صراحة على عدم جواز تحصين أي عمل أو قرار إداري من رقابة القضاء، كما كان الحال في دستور سنة 1923، وذلك للأسباب التالية:

1- أن المشرع لا يملك وضع قيد على الولاية الكاملة للسلطة القضائية؛ لأن الدستور يعتبر القضاء سلطة قائمة بذاتها مثلها مثل السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، وهي سلطة مطلقة لا تتوقف على إرادة سلطة أخرى، ولا يصح تقييدها في مباشرة وظائفها إلا بما يرد في الدستور نفسه من القيود .

---

(1) القانون الدستوري، د. ماجد الحلوي، ص 344 - ص 379. مبادئ القانون الدستوري، د. زين بدر فراج، ص 306.

(2) القضاء والإصلاح السياسي، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، المستشار ماهر أبو العينين، ص 177-178.

(3) القضاء والإصلاح السياسي، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، المستشار ماهر أبو العينين، ص 192.

2- وأنه لا يوجد في الدستور شيء اسمه أعمال السيادة، بل توجد ثلاث سلطات متساوية لكل منها وظيفة، وهذه السلطات مصدرها الأمة، فإذا كانت هناك سيادة فإنها تكون بالنص الصريح للأمة وليس للسلطة التنفيذية.<sup>(1)</sup>

رابعاً- القيود التي فرضها المشرع على مقاضاة الموظفين العموميين ورجال الضبط في الجرائم التي تقع منهم أثناء تأدية وظيفتهم أو بسببها.

- أسبغت السلطة التنفيذية حمايتها على الموظفين والمستخدمين العموميين ورجال الضبط القضائي<sup>(2)</sup>، فقامت بموجب القانون رقم 121 لسنة 1956 بتعديل بعض أحكام قانون الإجراءات الجنائية، وجعلت الحق في رفع الدعوى الجنائية ضد الموظف أو المستخدم العام أو أحد رجال الضبط لجرمة وقعت أثناء تأدية وظيفتهم أو بسببها، مقصوراً على النائب العام والمحامي العام ورئيس النيابة<sup>(3)</sup>، استثناء من

(1) أعمال السيادة في التشريع المصري، المستشار محمد عبد السلام، مقال في مجلة مجلس الدولة، نقلاً عن المستشار/ د. ماهر أبو العينين، القضاة والإصلاح السياسي، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ص 176-177.

(2) يدخل تحت نطاق مأموري الضبط القضائي أعضاء النيابة العامة ومعاونوها ومديرو وضباط إدارة المباحث العامة بوزارة الداخلية وفروعها بمديريات الأمن، ومديرو الإدارات والأقسام ورؤساء المكاتب والمفتشون والضباط وأمناء الشرطة والكونسبتلات والمساعدون، ورؤساء نقط الشرطة والعمد ومشايخ البلد ومشايخ الخفراء، وباحثات الشرطة العاملات بمصلحة الأمن العام وفي شعب البحث الجنائي بمديريات الأمن، وضباط مصلحة السجون، ومديرو الإدارة العامة لشرطة السكة الحديد والنقل والمواصلات وضباط هذه الإدارة، وقائد وضباط أساس هجانة الشرطة ومفتشو وزارة السياحة، وكذلك مديرو أمن المحافظات ومفتشو مصلحة التفتيش العام بوزارة الداخلية لهم أن يؤديوا الأعمال التي يقوم بها مأمورو الضبط القضائي في دوائر اختصاصهم. المادة 23 من قانون الإجراءات الجنائية الحالي رقم 150 لسنة 1950.

وأجازت المادة السابقة كذلك لوزير العدل أن يصدر قراراً بالاتفاق مع أي وزير مختص بتحويل بعض الموظفين صفة مأمور الضبط القضائي بالنسبة إلى الجرائم التي تقع في دوائر اختصاصهم، تكون متعلقة بأعمال وظيفتهم، مثل مفتشو الصحة والأغذية، وموظفو الأحياء، ورجال مجمع البحوث الإسلامية.

ويترتب على ذلك أنه توجد أكثر من سلطة اتهم تشارك النيابة العامة سلطتها الأصلية، وتحيل إليها البلاغات والشكاوى، وتقوم النيابة العامة، في كثير من الأحيان، بإحالة هذه القضايا والبلاغات إلى المحكمة المختصة دون فحص وتمحيص مع الالتزام بالقيود والوصف الذي تراه وتفرضه هذه السلطة، مما يؤدي إلى اكتظاظ المحاكم وزيادة عدد القضايا، وإلقاء عبء تحقيق هذه الدعاوى على القضاء. النيابة العامة وكيل عن المجتمع أو تابع للسلطة القضائية، عبد الله خليل، المحامي بالنقض، ص 65 - 66، ط/ مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، الأولى، 2006م.

(3) أجاز الدستور (م72) فقط للمحكوم له عند الامتناع عن تنفيذ الأحكام أو تعطيل تنفيذها من جانب الموظفين العموميين المختصين، حق رفع الدعوى الجنائية مباشرة إلى المحكمة المختصة.

الأصل العام. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، تم تعديل المادة 210 من قانون الإجراءات الجنائية بأن نص على عدم جواز الطعن على الأمر الصادر بالأمر وجه لإقامة الدعوى الجنائية، إذا كان الأمر صادراً في تهم موجهة ضد موظف أو مستخدم عام أو أحد رجال الضبط لجرمة وقعت منه أثناء تأدية وظيفته أو بسببها، استثناء من الأصل العام الذي يجيز للمدعي بالحقوق المدنية الطعن في الأمر الصادر من النيابة العامة، بالأمر وجه لإقامة الدعوى أي كان نوع الجريمة، ومن ناحية ثالثة، تم تعديل المادة 232 من قانون الإجراءات الجنائية بأن نص بعدم جواز قيام المدعي بالحقوق المدنية برفع الدعوى إلى المحكمة بتكليف خصمه مباشرة بالحضور، أي بطريق الادعاء المباشر، في حالة ما إذا كانت الدعوى موجهة ضد موظف أو مستخدم عام أو أحد رجال الضبط لجرمة وقعت منه أثناء تأدية وظيفته أو بسببها.

- وبالإضافة إلى ما سبق فقد أوجبت التعليمات القضائية للنائب العام إرسال القضايا التي يتهم فيها ضباط الشرطة بارتكاب جنائية أو جنحة إلى النائب العام المساعد مشفوعة بالرأي، وهو يقوم بدوره بإرسالها إلى المكتب الفني للنائب العام للتصرف فيها، إما تقديمها للمحاكمة الجنائية أو إرسالها للمساءلة التأديبية<sup>(1)</sup>، بل إن تلك التعليمات أوجبت على أعضاء النيابة عند ورود بلاغ ضد أحد ضباط الشرطة لأمر وقع منه أثناء تأدية وظيفته أو بسببها أن يبادر بسؤال الشاكي أو شهوده، ثم ترسل الأوراق إلى المحامي العام أو رئيس النيابة لاستطلاع الرأي في سؤال الضابط والاستمرار في التحقيق وفقاً لما يبين من جدية الدعوى<sup>(2)</sup>، أي أن عضو النيابة لا يستطيع استجواب أي ضابط شرطة دون الحصول على موافقة وإذن من المحامي العام أو رئيس النيابة، وكذلك لا يستطيع عضو النيابة القبض على ضابط الشرطة أو حبسه احتياطياً إلا بعد استطلاع رأي المحامي العام أو رئيس النيابة الكلية<sup>(3)</sup> قبل اتخاذ هذا الإجراء.<sup>(4)</sup>

(1) المادة رقم 568 مكرر من التعليمات القضائية للنائب العام - القسم الأول.

(2) المادة رقم 558 مكرر من التعليمات القضائية للنائب العام - القسم الأول.

(3) المادة رقم 562 مكرر من التعليمات القضائية للنائب العام - القسم الأول.

(4) راجع فيما سبق النيابة العامة وكيل عن المجتمع أو تابع للسلطة القضائية، عبد الله خليل، المحامي بالنقض، ص 71 - 73، ط/ مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، الأولى، 2006م.



## الفرع الثاني: حقوق المواطنين في استقلال السلطة القضائية وعدم خضوعها للسلطة التنفيذية أو السلطة التشريعية

تُعد مكانة القضاء في أي بلد معياراً لمدى سيادة القانون في هذا البلد، ولا يتم استقلال القضاء إلا بخضوع رجال القضاء للقانون وحده، وبعدم تدخل السلطة التنفيذية أو السلطة التشريعية في سير القضاء وأحكامه<sup>(1)</sup>، وبكفالة الحياة الكريمة التي تجعلهم بمنأى عن الاستجابة لأي مؤثرات مادية.<sup>(2)</sup>

ولذلك فقد نص الدستور على أن " السلطة القضائية مستقلة " <sup>(3)</sup> وأن " القضاة مستقلون، لا سلطان عليهم في قضائهم لغير القانون، ولا يجوز لأية سلطة التدخل في القضايا أو في شؤون العدالة. " <sup>(4)</sup>

### تقدير التطبيق العملي لاستقلال السلطة القضائية

#### أولاً- مظاهر تدخل واعتداء السلطة التنفيذية على السلطة القضائية

##### 1- العزل كصورة من صور تدخل السلطة التنفيذية في سير القضاء

يُعد أبرز صور تدخل السلطة التنفيذية في سير القضاء هو قيامها بعزلهم، وقد تعرض رجال القضاء في مصر لهذا النوع من الاعتداء من جانب السلطة التنفيذية في عام 1955 عندما عُزل مستشارون، وعلى رأسهم الدكتور عبد الرازق السنهوري، من القضاء الإداري تحت ستار إعادة تشكيل المجلس، وكذلك صدرت قرارات جمهورية عام 1969 بعزل ما يقرب من مائتين قاضٍ بحجة إعادة تشكيل الهيئات القضائية، حيث تم إعادة تعيين أعضاء هذه الهيئات، ومن لم يذكر اسمه في قرار إعادة التعيين يُعد مفصولاً<sup>(5)</sup>.

<sup>(1)</sup> النظام الدستوري المصري، د. يحيى الجمل، ص 291-292.

<sup>(2)</sup> النظام الدستوري المصري، د. سعد عصفور، ص 266. ويعلق المستشار هشام البسطاوي على هذه النقطة " ولكم أن تتخيلوا مدى استقلالنا إذا علمتم أن مرتبي المنصوص عليه في القانون لا يساوي 5% من المرتب الذي أتقاضاه بالفعل، بينما بقية المرتب، أي ما نسبته 95% من المرتب يقرره وزير العدل في صورة بدلات أو قرارات وزارية، فهل يمكن أن يوجد قاضٍ مستقل وإرادة حرة يمكنه أن يوافق على ذلك؟ " نزهة الانتخابات واستقلال القضاء، تقديم المستشار يحيى الرفاعي، إعداد سيد ضيف الله، ص 36.

<sup>(3)</sup> المادة 165 من الدستور

<sup>(4)</sup> المادة 166 من الدستور

<sup>(5)</sup> القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 348. مبادئ القانون الدستوري، د. زين بدر فراج، هامش ص 311.

وحتى لا تتكرر الانتهاكات السابقة، نص دستور 1971 على أن " القضاة غير قابلين للعزل، وينظم القانون مساءلتهم تأديبياً " (1)، فإذا أحل القاضي بواجبات وظيفته، تتم مساءلته أمام القضاء نفسه وتطبيقا للنص السابق أصبح تأديب القضاة بجميع درجاتهم من اختصاص مجلس تأديب يشكل من رئيس محكمة النقض رئيسا، وعضوية أقدم ثلاثة من رؤساء محاكم الاستئناف، وأقدم ثلاثة من مستشاري محكمة النقض (2).

## 2- سيطرة السلطة التنفيذية على الموازنة المالية للسلطة القضائية

تسيطر السلطة التنفيذية ممثلة في وزارة العدل على كل ما يتعلق بالشؤون المالية للسلطة القضائية، ولا يخفى أن ذلك من أهم العوامل التي تعصف باستقلال القضاة.

## 3- تبعية التفتيش القضائي لوزارة العدل

تنص المادة 78 من قانون السلطة القضائية على أنه " تشكل بوزارة العدل إدارة للتفتيش القضائي على أعمال القضاة والرؤساء بالمحاكم الابتدائية " ويتولى التفتيش القضائي تقييم عمل القضاة تمهيدا لترقيتهم، وتحقيق الشكاوى التي تقدم ضد القضاة، ويقترح توقيع الجزاء عليهم، ويتولى كذلك إعداد مشروع الحركة القضائية بما تحويه من ترقيات وتنقلات وانتدابات، وإحاق التفتيش القضائي بوزارة العدل يعني تحكيم ممثل السلطة التنفيذية في مستقبل ومصير القضاة.

## 4- اقتصار تشكيل مجلس القضاء الأعلى على العناصر المعينة بحكم وظائفهم

المعين من قبل السلطة العليا لا يعبأ عادة إلا بإرضاء من يملك عزله أو إبقائه في منصبه، بخلاف المنتخب فإنه يسعى إلى أن يكون موضع ثقة واحترام من قام بانتخابه، ولذلك فإن دخول العناصر المنتخبة لمجلس القضاء الأعلى مما يعزز من استقلال القضاء، وعلى العكس فإن الاقتصار في تشكيل مجلس القضاء الأعلى على العناصر المعينة - وخصوصا إذا تمت تقوية سلطاته سواء بنقل تبعية التفتيش القضائي أو موازنة السلطة القضائية له - " يمكن أن يحوله إلى طاغوت يتحكم في القضاة دون أن يملكو لذلك دفعا ".

## 5- إشراف وزير العدل على المحاكم والقضاة وتوقيع الجزاء عليهم

تنص المادة 93 من قانون السلطة القضائية على أنه " لوزير العدل حق الإشراف على جميع المحاكم والقضاة " وتنص المادة 94 منه على أنه " . لوزير العدل حق تنبيه الرؤساء بالمحاكم الابتدائية وقضاؤها بعد

(1) المادة 168 من الدستور

(2) المادة 98 من قانون السلطة القضائية

سماع أقوالهم على أن يكون لهم - إذا كان التنبيه كتابة - حق الاعتراض أمام المجلس "، وقيام وزير العدل بتوقيع جزاء التنبيه، وهو جزاء يترتب عليه آثار خطيرة في حق القاضي منها تأجيل الترقية والحرمان من الندب والإعارة، يعد من أهم صور تدخل السلطة التنفيذية في شؤون السلطة القضائية.<sup>(1)</sup>

## 6- عدم تنفيذ السلطة التنفيذية للأحكام القضائية من أبرز صور التعدي على السلطة القضائية

يعد عدم تنفيذ الأحكام القضائية بشأن الانتخابات موقفا ثابتا من جانب السلطة التنفيذية ولجنة الانتخابات، حيث يتم منع بعض مرشحي المعارضة من تقديم أوراق ترشيحهم، فيلجأ البعض إلى محاكم القضاء الإداري التي تصدر الأحكام القضائية بإلزام وزارة الداخلية ولجنة الانتخابات بقبول أوراق الترشيح، واعتبار امتناع جهة الإدارة عن قبول أوراق الترشيح قرارا سلبيا مخالفا للقانون<sup>(2)</sup>، إلا أن السلطة التنفيذية تمتنع عن تنفيذ هذه الأحكام.

فيلجأ بعض المرشحين إلى القضاء لوقف الانتخابات بعدم تنفيذ الأحكام القضائية، وتصدر الأحكام القضائية بإيقاف الانتخابات<sup>(3)</sup>، إلا أن السلطة التنفيذية تطعن على هذه الأحكام أمام محاكم مدنية غير مختصة، بهدف التحايل وعدم تنفيذ الأحكام القضائية الصادرة ضدها، ويتم بذلك إهدار المثات من الأحكام القضائية من قبل السلطة التنفيذية<sup>(4)</sup>.

## 7- تحصين القرارات الإدارية من الرقابة القضائية

نصت المادة 68 من الدستور - كما سبق - على أنه " يحظر تحصين أي عمل أو قرار إداري من رقابة القضاء ".

وكان من المفترض أن تكون المادة السابقة سبيلا إلى الحق في الطعن على كافة الأعمال والقرارات الإدارية غير المشروعة، نص الدستور نفسه في مادته 76 بعد تعديلها سنة 2007م على تحصين قرارات لجنة الانتخابات الرئاسية من الخضوع للرقابة القضائية بقوله: " . وتكون قراراتها نهائية ونافذة بذاتها غير قابلة للطعن عليها بأي طريق وأمام أي جهة. " . " وهذا المسلك معيب، فالدستور غايته حماية الحقوق

<sup>(1)</sup> راجع فيما سبق القضاة والإصلاح السياسي، كيف يضمن قانون السلطة القضائية مشروعية الاعتداء على استقلال القضاء، المستشار محمود رضا الحضيري، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ص 103 - 111.

<sup>(2)</sup> راجع على سبيل المثال: الحكم رقم 4356 لسنة 8 ق والصادر من محكمة القضاء الإداري بالمنوفية بجلسته 2007/5/31. الحكم رقم 5715 لسنة 8 ق، قضاء إداري الإسكندرية بجلسته 2008/3/15، نقلا عن حماية الحقوق السياسية في القانون الدستوري المصري، د. ياسر حمزة، ص: 402-403، ط/ دار النهضة العربية، 2009م.

<sup>(3)</sup> راجع حكم محكمة القضاء الإداري بالمنوفية رقم 4549 لسنة 8 ق بجلسته 2007/6/10

<sup>(4)</sup> حماية الحقوق السياسية في القانون الدستوري المصري، د. ياسر حمزة، ص: 402-404

والحريات، ليس فقط بإقرارها، وإنما أيضا بتوفير آليات وأدوات ضمانها، ولا غرو أن الحماية القضائية أبرز هذه الأدوات، الأمر الذي يجعل النص الدستوري في وضعه الحالي يتناقض والغاية المرجوة منه. " (1)

وكان من المفترض في تشكيل تلك اللجنة الهامة أن يكون قمة في الحيادية، وأن يكون تشكيلها من العناصر القضائية غير الخاضعة لأي من السلطة التنفيذية أو السلطة التشريعية، حيث إن جوهر عمل هذه اللجنة هو التحقق من مطابقة العملية الانتخابية الرئاسية للنصوص الحاكمة لها، وهذا هو لب العمل القضائي، وإن رأى البعض وجود أي اعتبارات سياسية توجب وجود شخصيات سياسية عامة في تشكيل اللجنة، فإنه يجب أن يكون عدد العناصر القضائي غالبا على العنصر السياسي، وأن يتصف العنصر السياسي بالحيادية، وأن لا يكون له صلة بالمرشحين أو بأي حزب من الأحزاب (2)، ولكن الواقع مختلف عن الأماني:

فهذه اللجنة تضم في تشكيلها رئيس المحكمة الدستورية العليا ورئيس محكمة استئناف القاهرة وأقدم نواب رئيس المحكمة الدستورية العليا وأقدم نواب رئيس محكمة النقض وأقدم نواب رئيس مجلس الدولة بالإضافة إلى خمسة من الشخصيات العامة، يختار ثلاثة منهم مجلس الشعب، ويختار الاثنان الباقيين مجلس الشورى بناء على اقتراح مكتب كل من المجلسين (3).

- ومن المعلوم أن لرئيس الدولة سلطة شبه مطلقة في اختيار رئيس المحكمة الدستورية العليا، بجانب دوره في تعيين أعضائها (4)، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، من المعلوم أن مكتب مجلس الشعب وكذلك مكتب مجلس الشورى يتكون من رئيس المجلس والوكيلين، ولا تصدر قرارات كل منهما إلا بموافقة رئيس المجلس، مما يعني في النهاية أن المتحكم في اختيار الشخصيات العامة هما رئيسا مجلسي الشعب والشورى، وهما عادة من أقطاب الحزب الحاكم، ورئيسه هو رئيس الدولة ورئيس السلطة التنفيذية (5).

---

(1) القانون الدستوري، الكتاب الأول، المبادئ الدستورية العامة وتطبيقاتها في مصر، د. فتحي فكري، ص: 501، سنة 2008-2009.

(2) نظام الحكم في دستور 1971، د. رفعت عيد سيد، ص: 147، ط/ دار النهضة العربية، 2009م

(3) المادة 76 من الدستور

(4) نظام الحكم في دستور 1971، د. رفعت عيد سيد، ص: 150. لاحظ المادة الخامسة من القانون رقم 48 لسنة 1979 الخاص بالمحكمة الدستورية العليا.

(5) القانون الدستوري، الكتاب الأول، المبادئ الدستورية العامة وتطبيقاتها في مصر، د. فتحي فكري، ص: 500، ط/ سنة 2009/2008. أيضا. نظام الحكم في دستور 1971، د. رفعت عيد سيد، ص: 149.

## ثانيا: مظاهر تدخل السلطة التشريعية في شؤون السلطة القضائية

### 1- نص الدستور على أنه " يحدد القانون الهيئات القضائية واختصاصاتها وينظم طريقة

تشكيلها، ويبين شروط وإجراءات تعيين أعضائها ونقلهم " (1)

مقتضى النص السابق أن السلطة التشريعية هي التي تقوم بتحديد الهيئات القضائية কিفما شاءت، ومن المعلوم أن السلطة التشريعية في مصر تُعد جزءا من السلطة التنفيذية، حيث يرأس رئيس الجمهورية الحزب الحاكم، الذي يسيطر على الأغلبية البرلمانية في مجلس الشعب، وبالطبع يدين أعضاء مجلس الشعب المنتمين للحزب الحاكم، كما يدين كل أعضاء الحزب بالولاء لرئيس الجمهورية، ومن ثم فإنه لا يصعب سن أي قانون ينتقص من ضمانات القضاء، ولذلك فإنه يلزم أن يُنص في الدستور نفسه على عدد الهيئات القضائية الموجودة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإنه لتحقيق الاستقلال المنشود للسلطة القضائية، فإنه يجب أن تقوم الهيئات القضائية بنفسها بإصدار القواعد المبنية لطريقة تشكيلها وشروط وإجراءات تعيين أعضائها ونقلهم، (2) فالتسليم للمشروع بسلطة تنظيم حق التقاضي، وبسلطة تعديل الاختصاص المقرر للقضاء يفضي إلى تقييد شديد لحق التقاضي، قد يفضي إلى مصادرته، وإلى انتقاص الولاية المقررة لجهات القضاء الأصلية، وانتزاعها لصالح هيئات إدارية أو محاكم استثنائية. (3)

### 2- وكذلك فإن أغلب النصوص الدستورية التي نصت على الكثير من المبادئ التي تضمن

استقلال القضاء، أتاحت للسلطة التشريعية التدخل في عمل السلطة القضائية من خلال عبارات معينة مثل: " وفقا لأحكام القانون "، " يحدد القانون . . . "، " ينظم القانون . . . "، " يبين القانون . . . "، (4) وهو الأمر الذي يمكن السلطة التنفيذية من أن تسلب بالقانون الحقوق والضمانات الدستورية للقضاة استنادا إلى أغليبتها في البرلمان.

(1) المادة 167 من الدستور

(2) مبادئ القانون الدستوري، د. زين بدر فراج، ص 303

(3) النظام الدستوري المصري، د. سعد عصفور، ص 421

(4) وبناء على ذلك أتاحت السلطة التشريعية للسلطة التنفيذية " السيطرة على المقدرات المالية للقضاة ليقفوا منها موقف العوز والحاجة والاستجداء، ثم تفتح لنفسها باب ندب بعضهم لأعمال غير قضائية بمقابل مالي تقدره وتحدده وحدها، كما تتيح لها اختيار رؤساء المحاكم الابتدائية وتبعية التفتيش القضائي للسيطرة على الجمعيات العمومية للمحاكم الابتدائية، فتضمن تفويضها لرئيس المحكمة في اختيار قاض معين لنظر قضية بعينها، وتتجاهل حق القضاة في تكوين جمعياتهم ونواديبهم ليمارسوا من خلالها حقوق التعبير والاجتماع والدفاع عن مصالحهم واستقلالهم، وتفتح أبواب تحقيق ومحاكمة استثنائية أو خاصة خارج نطاق القضاء الطبيعي، وتسمح بمحاكمة المدنيين أمام محاكم عسكرية، وغير ذلك من

- ويتخذ هذا التدخل كذلك صورة قانون يقضي بمشروعية قرار إداري سبق وأن أصدر القضاء الإداري حكما بإلغائه، وحدث ذلك عندما صدر حكم المحكمة الإدارية العليا بإلغاء القرار الإداري الذي قضى بعدم قبول أوراق ترشيح أحد أعضاء مجلس الشعب<sup>(1)</sup> في انتخابات الإعادة، وكانت عضويته قد أسقطت بسبب رسالة أرسلها إلى رئيس الجمهورية السابق السادات، اعتبرها المجلس تهجما غير لائق على الرئيس، يفقد النائب الثقة والاعتبار، فقامت الحكومة بإعداد مشروع قانون يقضي بعدم إمكان ترشيح العضو الذي أسقطت عضويته خلال نفس الفصل التشريعي، على أن يسري هذا الحكم بأثر رجعي يمتد إلى بداية الفصل التشريعي الذي صدر فيه القانون، ووافق البرلمان بالطبع على مشروع القانون السابق، وبذلك حُرم النائب السابق من التقدم لانتخابات الإعادة، وأصبح حكم القضاء لا قيمة له.<sup>(2)</sup>

**3- يُعد عدم تنفيذ الأحكام القضائية أيضا أبرز صور التدخل في عمل السلطة القضائية،** ويحدث ذلك من جانب السلطة التشريعية كما يحدث من جانب السلطة التنفيذية، فإنه كلما يظهر أي احترام للأحكام القضائية من جانب السلطة التشريعية عند قبول محكمة النقض الطعن في صحة عضوية أحد ممثلي الحزب الحاكم، مهما كانت حجم التجاوزات الهائلة والخطيرة التي يشهدها في العملية الانتخابية، ومهما كان عدد هذه الطعون ولو كان بالمئات.

### وإليك أهم مقومات استقلال السلطة القضائية

1- أن يناط بالقاضي الطبيعي وحده الفصل في الأفضية والمنازعات، فلا تُشكل محاكم خاصة لأنواع معينة من القضايا<sup>(3)</sup> أو لطوائف خاصة من الأشخاص، يدخل في تشكيلها عناصر غير متخصصة من

---

صور انتهاك نصوص الدستور. . . " انظر التعديلات الدستورية، ورشة العمل الأولى، المستشار هشام البسطويسى، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ص 39.

(1) العضو كمال الدين حسين

(2) النظام الدستوري المصري، د. سعد عصفور، ص 223-228. مبادئ القانون الدستوري، د. زين بدر فراج، هامش ص 309. نظام الحكم في دستور 1971، د. رفعت عيد سيد، ص: 368-369.

(3) ومن العجيب والطريف أن الرئيس الأسبق جمال عبد الناصر لم يكن يعد تشكيل المحاكم الخاصة تدخلا في شؤون القضاة، إذ يقول ما نصه " حقيقة إحنا لم نتدخل في القضاء منذ سنة 1952 حتى الآن، وكانت عندنا قاعدة إن إحنا إذا تدخلنا في القضاء، وحاولنا نقول للقضاء احكم بكذا، وده أرقبه أو أقرب ده أو أبعد ده، أبقي هدمت عمل أساسي في البلد، واستقر الرأي على أنه إذا كان فيه قضية سياسية بنعمل إحنا قضية سياسية، ونعمل إحنا أنفسنا قضاة، وبنحكم زي ما إحنا عاوزين، ونبعد القضاة عنهم، ولا نتدخل في القضاء. . . " الاجتماع الأول للجنة العامة للمواطنين من أجل المعركة في 1970/4/11، نقلا عن القضاة والإصلاح السياسي الصدام بين النظام الناصري والقضاة، المستشار أحمد مكي، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ص 88.

الموظفين والعسكريين تعينهم السلطة التنفيذية، يفتقدون الحيدة ويسهل تأثرهم بالمؤثرات الشخصية، وكذلك لا يُقحم غير المتخصصين في أي يتعلق بأعمال القضاء ؛ لأنهم يفتقدون التأهيل القانوني اللازم، ويسهل التأثير عليهم.

2- أن تخضع أجهزة السلطة العامة للرقابة القضائية، وألا تكون أفعالها محصنة من المسؤولية عندما تدخل في علاقات مع الأفراد العاديين أو عندما تقوم مراكز قانونية معينة بينها وبين العاملين فيها من الموظفين والعمال.

3- أن تحاط إجراءات تعيين القضاة بواسطة السلطة التنفيذية بضمانات تجعل هذا التعيين في الواقع بيد السلطة القضائية نفسها، ومن ناحية أخرى أن يكون ترقية القضاة ونقلهم وتأديبهم وعزلهم بيد الجهة القضائية وحدها،<sup>(1)</sup> هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه لا يتم ذلك إلا بوضع قواعد عامة مجردة منضبطة تجعل كل واحد يعرف موقفه تماما بغير حاجة إلى اللجوء إلى وساطة أو التقرب ممن بيده الأمر، ولو كان من بيده الأمر مجلس القضاء الأعلى.<sup>(2)</sup>

---

(1) الأنظمة السياسية المعاصرة، د. يحيى الجمل، ص 118 - 121. الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا، ص 371-373.

(2) القضاة والإصلاح السياسي، المستشار محمود الحصري، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ص 109. وتنازع أو تملك أكثر من جهة التدخل في شؤون القضاة رسمياً، وهذه الجهات هي وزارة العدل التي تستند في تدخلها في شؤون القضاة إلى القانون، وهي تعد تمثل السلطة التنفيذية في نظام القضاء، والجهة الثانية هي مجلس القضاء الأعلى، ويتم تشكيله من المعينين من رؤساء بعض المحاكم العليا، والنائب العام، ورئيس محكمة النقض هو رئيس مجلس القضاء الأعلى، والجهة الثالثة هي المجلس الأعلى للهيئات القضائية، ويرأسه رئيس الجمهورية، وينيب عنه وزير العدل في حالة عدم حضوره، يضم المجلس رؤساء جهات قضائية مثل مجلس الدولة والمحكمة الدستورية العليا، ورؤساء جهات أخرى أسماها القانون جهات قضائية مثل رئيس هيئة قضايا الدولة وهي التي تتولى الدفاع عن الحكومة في القضايا التي ترفع عليها، ومدير النيابة الإدارية وهي التي تتولى التحقيق لحساب الحكومة مع تابعيها، وبالإضافة إلى النائب العام وهو يتبع وزير العدل مباشرة، ونص الدستور على هذا المجلس في المادة 173..، وهناك جهة أخرى غير رسمية، تُعد بحق، الأكثر تعبيرا عن هموم وآمال القضاة، والأكثر ديمقراطية في تشكيلها، والأكثر دفاعا عن استقلال القضاة، وهي نادي القضاة، وقد قام النادي بإعداد مشروع قانون السلطة القضائية لتحقيق استقلال حقيقي للسلطة القضائية، وكذلك مشروع قانون مباشرة الحقوق السياسية لضمان الإشراف القضائي الحقيقي على الانتخابات، وقام بعقد بعض الندوات والمؤتمرات، ومن أهمها مؤتمر العدالة الأول سنة 1986، وقام بإعداد تقارير للجان تقصي الحقائق، ومن أهم هذه التقارير، تقرير لجنة تقصي الحقائق المكلفة من قبل الجمعية العمومية للنادي لبحث مدى الإشراف القضائي على استفتاء تعديل الدستور في 25 مايو 2005، بالإضافة إلى عقد الجمعيات العمومية للنادي التي تعد أهم تجمع ديمقراطي للنادي. راجع إن شئت لمزيد من التفاصيل عن إسهامات

4- أن يخضع القضاة في مناصبهم لنظام إداري ومالي يحفظ استقلالهم، ويمكنهم من مقاومة الضغوط التي تمارس عليهم.

5- أن يحظر على القضاة ممارسة السياسة كمرتبطين بأحزاب أو تنظيمات سياسية؛ لأن الانتماء السياسي يجعل القضاة خاضعون للقيادات الحزبية والسياسية، وملتزمون بسياسة الحزب وقراراته؛ مما يؤثر على حيده القضاة، ويجعلهم يقضون وفقا للآراء والميول السياسية، فضلا عما يؤدي إليه تغيير الاتجاه السياسي في الدولة من إقصاء القضاة ذوي الولاء للنظام القديم، وتعيين قضاة ذوي ولاء للنظام الجديد؛ مما يشيع الفرقة بين القضاة، ويخلق جوا من النفاق والتسابق على المناصب السياسية.<sup>(1)</sup>

### الفرع الثالث: حقوق المواطنين في استقلال النيابة العامة كوكيل عنهم غير تابع لأي سلطة أخرى

النائب العام هو الوكيل عن الهيئة الاجتماعية في مباشرة تحريك الدعوى الجنائية ومتابعة سيرها حتى يصدر فيها حكم بات، وولايته تشمل على سلطتي التحقيق والاتهام.

ويلاحظ أن النائب العام يعين بقرار من رئيس الجمهورية من بين نواب رؤساء محاكم الاستئناف " وعددهم بالمئات "، أو مستشاري محكمة النقض " وهم حوالي ثلاثمائة مستشار " أو المحامين الأول على الأقل، دون اشتراط موافقة مجلس القضاء الأعلى، خلافا لتعيين النائب العام المساعد والمحامي العام الأول وباقي أعضاء النيابة العامة، الذي يتم بقرار من رئيس الجمهورية بعد موافقة مجلس القضاء الأعلى<sup>(2)</sup>.  
وجميع من يختار من بينهم رئيس الجمهورية نائبا عاما، قد سبق لوزير العدل اختيارهم لمناصبهم؛ نظرا لتحكمه في النيابة العامة.<sup>(3)</sup>

### وظائف النائب العام

---

نادي القضاة في الدفاع عن استقلال القضاة، " دور نادي القضاة في تعزيز استقلال القضاة والإصلاح السياسي " القضاة والإصلاح السياسي، أ. عاطف شحات، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ص 362 وما بعدها.  
<sup>(1)</sup> الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البناء، ص 368-374. انظر أيضا في هذا السياق مشروع القانون المقدم من نادي القضاة بغرض الإصلاح القضائي الذي أقره قضاة مصر في جمعيتهم العمومية التي انعقدت في 18 يناير سنة 1991.

<sup>(2)</sup> قانون السلطة القضائية رقم 46 لسنة 1972 المادة 119، بعد تعديله بالقانون رقم 142 لسنة 2006.

<sup>(3)</sup> نزاهة الانتخابات واستقلال القضاة، د. سليم العوا، تقديم المستشار يحيى الرفاعي، إعداد سيد ضيف الله، ص 20.



يأشر النائب العام بنفسه أو بتوكيل منه رفع الدعوى الجنائية ضد الموظفين أو المستخدمين العموميين أو رجال الضبط عن الجرح التي تقع منهم أثناء تأدية وظائفهم أو بسببها، وطلب إعادة النظر في الأحكام النهائية، واستئناف الأحكام الصادرة في الدعوى الجنائية من المحكمة الجزئية في مواد الجرح والمخالفات، والطعن بطريق النقض لمصلحة القانون في الأحكام الانتهائية أيا كانت المحكمة التي أصدرتها، وله إصدار أمر وقتي بمنع المتهم أو زوجه أو أولاده من التصرف في أموالهم أو إدارتها عند الضرورة، وله طلب الحصول على أمر محكمة الاستئناف بالإطلاع على أية بيانات أو معلومات تتعلق بالحسابات أو الودائع أو الأمانات أو الخزائن بالبنوك أو المعاملات المتعلقة بها، أو الأمر بذلك مباشرة إذا تعلق ذلك بجرائم الإرهاب، ويختص أيضا بالإشراف القضائي والإداري على النيابة العامة ومأموري القبض القضائي.<sup>(1)</sup>

يتم تعيين أعضاء النيابة العامة بالتبادل مع رجال القضاء في الدرجات المقابلة لدرجاتهم بدءا من وكيل النيابة من الفئة الممتازة والتي تعادل درجة قاضى، وتدرج وظائف أعضاء النيابة العامة على النحو التالي، النائب العام، النائب العام المساعد، محامي عام أول، محامي عام، رئيس نيابة أ، رئيس نيابة ب، وكيل نيابة من الفئة الممتازة، وكيل نيابة، مساعد نيابة، معاون نيابة.

#### معايير التعيين في النيابة العامة وتقديرها

- تضمن قانون السلطة القضائية رقم 46 لسنة 1972 بعض الشروط الطبيعية المتعلقة بالجنسية والسن والمؤهل وعدم الحكم على المرشح بأي حكم من المحاكم أو مجالس التأديب يكون مخلا بالشرف، وحسن سير وسمعة المرشح، ولكن خلا من وضع أي أسس أو معايير موضوعية يجب أن تلتزم بها الجهة التي تقوم بالتعيين، حيث لم يشترط اجتياز اختبار معين للتعيين في الوظيفة، إلا في حالة التعيين مباشرة في وظيفة مساعد، وأن يكون التعيين في وظيفة النائب العام وفي الوظائف الأخرى من بين رجال النيابة العامة.

- لم يشترط القانون أي شروط تتعلق باختبارات الذكاء أو المعرفة بالقانون أو أي اختبارات خاصة بالنزاهة المهنية والرغبة في العمل الشاق واتخاذ القرار بناء على المداولات واللياقة النفسية أو إجراء المقابلات الشخصية أو ضرورة التدريب السابق في إحدى الأكاديميات القضائية.

- قبول الحاصلين على تقدير "مقبول" بأعداد هائلة عند التعيين عموما في الهيئات القضائية التي تضم مجلس الدولة وهيئة قضايا الدولة والنيابة العامة والنيابة الإدارية، واستبعاد الحاصلين على تقديرات

---

<sup>(1)</sup> النيابة العامة وكيل عن المجتمع أو تابع للسلطة القضائية، عبد الله خليل، المحامي بالنقض، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ص 15-20.

عالية، وذلك بالمخالفة لنصوص اللوائح الداخلية، فعلى سبيل المثال تشترط المادة 75 للقبول بمجلس الدولة أن يكون المتقدم من الحاصلين على تقدير "ممتاز" في ليسانس الحقوق، ثم الحاصلين على درجة " جيد جدا " ثم الحاصلين على درجة " جيد "، والمخالفة لما هو معلوم من أنه لا يجب النظر أساسا في صلاحية أصحاب التقدير الأدنى، إلا إذا شُغلت الوظائف بالحاصلين على التقدير الأعلى، وأن تعيين الحاصلين على تقدير مقبول في الوظائف القضائية مرتبط بوجود وظائف لم تُشغل بأصحاب التقديرات الأعلى.<sup>(1)</sup>

## العوامل المؤثرة في استقلال النيابة العامة

### 1- الندب وأثره على استقلال النيابة العامة

- أجازت المادة 62 من قانون السلطة القضائية لوزير العدل ندب عضو النيابة مؤقتا للقيام بأعمال قانونية أو قضائية غير عمله أو بالإضافة إلى عمله بعد موافقة مجلس القضاء الأعلى، ولم يضع القانون أي قواعد موضوعية لكفالة ضمانات الاستقلال والحيدة عن التبعية للجهة الإدارية المنتدبة، ولم يشترط موافقة عضو النيابة القضائية المنتدب على الندب، والندب كما هو وسيلة ترغيب، من الممكن أن يصبح وسيلة ترهيب للتنكيل بعضو النيابة.

- إدارة التفتيش القضائي بالنيابة العامة هي المسؤولة عن عملية تقييم أعضاء النيابة العامة لمعرفة درجة كفاءتهم، وتحديد ترقيةاتهم، وهي ملحقه بمكتب النائب العام وخاضعة لإشرافه، وعلى الرغم من ذلك يتم ندب أعضاء التفتيش القضائي للنيابة العامة، سواء من كان منهم على درجة مستشار رئيس محكمة استئناف القاهرة أو المحامين العاميين الأول أو المحامين العاميين، إلى مكتب شؤون أمن الدولة، وذلك بالإضافة لعملهم، على الرغم من أن هذا المكتب مُنشأ طبقا لقانون حالة الطوارئ رقم 162 لسنة 1958، وهو المختص بالتصديق على أحكام محاكم أمن الدولة طوارئ وهو يتبع رئيس الجمهورية بصفته الحاكم العسكري، وهو يُعد إخلالا بحيدة واستقلال هؤلاء الأعضاء؛ نظرا لتبعيةهم المباشرة للسلطة التنفيذية، وفي نفس الوقت اختصاصهم بتقييم أداء أعضاء النيابة العامة.

### 2- مخصصات النيابة العامة

- أشار التقرير الوطني للنيابة العامة في جمهورية مصر العربية المقدم للبرنامج الإنمائي للأمم المتحدة أن عدد أعضاء النيابة العامة عام 2002 بلغ 3071 عضوا، وبلغ إجمالي رواتبهم السنوية 240 مليون جنية تقريبا، وبلغت المخصصات الرسمية للنيابة العامة طبقا للقانون والموازنة الرسمية شاملا العلاوات والبدلات

<sup>(1)</sup> النيابة العامة وكيل عن المجتمع أو تابع للسلطة القضائية، عبد الله خليل، المحامي بالنقض، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ص 38-42.

خمسة مليون ونصف تقريبا، مما يعني أن الفرق بين المخصص الرسمي طبقا للقانون وما ورد في التقرير الوطني للنيابة العامة يبلغ 234.5 مليون جنية تقريبا، مما يدفع إلى التساؤل عن ماهية البنود التي تم توفير هذه المبالغ وتخصيصها للنيابة العامة خارج جداول المخصصات والمرتبات الواردة في القانون، بالإضافة إلى المكافآت التي يحصل عليها قيادات النيابة العامة من التفتيش القضائي للنيابة من خلال عملية الندب إلى مكتب شؤون أمن الدولة أو إلى وظائف أخرى، وهذا لا يعني أن عضو النيابة لا يجب أن يتقاضى رواتب ومخصصات تليق بمكانته وتحفظ هيئته، ولكن بشرط أن يتم تقرير ذلك بموجب القانون داخل إطار موازنة مستقلة للسلطة القضائية أو للنيابة العامة، وبشرط التوزيع العادل لهذه المخصصات بدون أن تكون منحة من السلطة التنفيذية إن شاءت أعطت وإن شاءت منعت.

### 3- تأديب أعضاء النيابة العامة

على الرغم من أن تأديب أعضاء النيابة العامة أصبح من اختصاص مجلس يشكل من رئيس محكمة النقض رئيسا، وعضوية أقدم ثلاثة من رؤساء محاكم الاستئناف، وأقدم ثلاثة من مستشاري محكمة النقض<sup>(1)</sup>، أقدم رؤساء محاكم الاستئناف من غير أعضاء مجلس القضاء الأعلى رئيسا، وعضوية أقدم قاضيين بمحكمة النقض، وأقدم نائبي رئيس محكمة الاستئناف، إلا أن الدعوى التأديبية يمكن أن تقام أيضا من النائب العام من تلقاء نفسه أو بناء على اقتراح وزير العدل ممثل السلطة التنفيذية، بناء على تحقيق جنائي أو إداري، مع إعطاء وزير العدل الحق في اختيار قاضي التحقيق الجنائي أو الإداري من أحد نواب رئيس محكمة النقض أو رئيس محكمة الاستئناف، والحق في وقف عضو النيابة الذي يجرى معه التحقيق عن العمل بمجرد بدء إجراء التحقيق معه، وحتى تنتهي إجراءات المحاكمة!

### 4- سلطات وزير العدل على أعضاء النيابة

لم يتغير الحال بعد تعديل قانون السلطة القضائية بالقانون رقم 142 لسنة 2006 من تبعية النيابة العامة للسلطة التنفيذية، حيث نص التعديل على أن " أعضاء النيابة يتبعون رؤساءهم والنائب العام، ووزير العدل حق الرقابة والإشراف الإداري على النيابة العامة وأعضائها"<sup>(2)</sup>، فتعيين النائب العام يتم بقرار منفرد من رئيس الجمهورية، ووجود سلطة الإشراف الإداري لوزير العدل، ممثل السلطة التنفيذية، على أعضاء النيابة، تُجيز له إخضاعهم لتبعيته الإدارية، وبالإضافة إلى ذلك فقد ظل تعيين محل إقامة أعضاء النيابة

(1) المادة 98 من قانون السلطة القضائية رقم 46 لسنة 1972.

(2) المادة 125 من تعديل قانون السلطة القضائية رقم 142 لسنة 2006.

العامة، ونقلهم وندبهم للعمل في غير النيابة الكلية التابعين لها، بقرار من وزير العدل<sup>(1)</sup>، ولم تقنن أسس أو قواعد عامة يتم عن طريقها تعيين محل الإقامة أو النقل<sup>(2)</sup>.

## 5- النيابة العامة والوظيفة القضائية ( الجمع بين سلطتي الاتهام والتحقيق )

من المعلوم أن سلطة الاتهام تختلف عن سلطة التحقيق، إذ أن سلطة الاتهام هي تحريك الدعوى الجنائية، ثم تجميع الأدلة التي تساند الاتهام وتدعيمها لدى القضاء، ويمثل الاتهام دور الادعاء في الدعوى الجنائية، مما يعني أنها تتصف بطابع تنفيذي إداري، باعتبارها تمثل سعي الدولة إلى تطبيق القانون، وأما سلطة التحقيق الابتدائي فهي التنقيب عن أدلة الدعوى جميعا، ما كان منها ضد مصلحة المتهم، وما كان في مصلحته، ثم الترجيح بينها في حيدة تامة، واتخاذ قرار بمدى كفاية الأدلة لإحالة المتهم إلى المحاكمة، ومن ثم فهذه الوظيفة للتحقيق الابتدائي تخلع على أعماله الصفة القضائية.

وتقوم النيابة العامة مباشرة التحقيق الابتدائي في مواد الجرح والمخالفات، طبقا للأحكام المقررة لقاضي التحقيق أساسا، وأما قاضي التحقيق فيقوم بمهمة التحقيق استثناء بناء على طلب النيابة العامة، حيث أنها التي تقرر مدى الحاجة إلى ندب قاض للتحقيق<sup>(3)</sup>، أو بناء على طلب وزير العدل، إذا رشح مستشارا لتحقيق قضية بعينها.

## تحليل جمع عضو النيابة بين سلطتي الاتهام والتحقيق

- الغالب أن قيام شخص واحد بالجمع بين اختصاصين متعارضين، يؤدي إلى أن يتأثر أحدهما بالآخر، والذي يحدث أن سلطة الاتهام تؤثر في سلطة التحقيق.

- تبعية عضو النيابة، السابق بيانها، وإن كانت قد تتلاءم مع وظيفة الاتهام، إلا أنها لا تتفق مع وظيفة التحقيق؛ لأنها مرحلة هامة للفصل في مدى صحة الاتهام، واتخاذ بعض الإجراءات الماسة بالحرية الشخصية، وهو أمر يتطلب استقلالاً كاملاً، ولا يجوز لمن يقوم به أن يتلقى تعليمات من أحد بشأن

(1) المادة 121 من القانون رقم 46 لسنة 1972.

(2) النيابة العامة وكيل عن المجتمع أو تابع للسلطة القضائية، عبد الله خليل، المحامي بالنقض، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ص 44 - 55.

(3) المادة 64 من قانون الإجراءات الجنائية

مضمون عمله القضائي الذي يمارسه. <sup>(1)</sup> ، وبناء على ذلك فإن هناك بعض التساؤلات التي تحتاج إلى إجابات، منها :

- هل يخضع عضو النيابة المحقق للقواعد التي تنظم عمل النيابة العامة بوجه عام، أم يخضع لتلك القواعد التي تنظم عمل القضاء؟

- إذا كان من المقرر عدم جواز رد النيابة العامة، لأنها في الأصل خصم في الدعوى، فهل يجوز رد عضو النيابة عند ممارسته سلطة التحقيق؟

3- إذا كان القانون يمنع القاضي من نظر الدعوى، وينص على عدم صلاحيته لمباشرتها، مجرد أنه سبق له إبداء الرأي فيها، أو كان لزوجته أو لمطلقاته التي له منها ولد، أو أقاربه أو أصهاره على عمود النسب، خصوصاً قائمة مع أحد الخصوم في الدعوى، فهل تؤثر هذه الحالات على صلاحية عضو النيابة المحقق؟ بفرض غض النظر عن كونه هو خصماً أصلاً في الدعوى؟<sup>(2)</sup>

**- لم يسلم القضاة الذين يندوبون لتحقيق وقائع معينة من فرض الرقابة والإشراف على عملهم،**

حيث أعطى القانون لرئيس المحكمة سلطة الإشراف عليهم، تحت ذريعة حثهم على القيام بأعمالهم بالسرعة اللازمة، وعلى مراعاة المواعيد المقررة في القانون <sup>(3)</sup>، وأعطى القانون بدوره لوزير العدل سلطة واسعة في الإشراف والتدخل في شؤون قضاة ورؤساء المحاكم الابتدائية <sup>(4)</sup>، فيملك وزير العدل ندب رؤساء المحاكم الابتدائية دون اشتراط موافقة مجلس القضاء الأعلى، وله ندب الرؤساء والقضاة للعمل بغير محاكمهم، وله ندبهم للقيام بأعمال قضائية أو قانونية غير عملهم، أو بالإضافة إلى عملهم، وهو الذي يضع لائحة التفتيش القضائي، ويملك إعادة قرارات الجمعيات العامة للمحاكم الابتدائية للتداول فيها مرة أخرى، وله حق تنبيه الرؤساء بالمحاكم الابتدائية كتابة أو شفاهة، وله طلب وقف القاضي عن مباشرة أعمال وظيفته، وطلب إقامة الدعوى التأديبية عليه، وطلب إحالته إلى المعاش أو نقله إلى وظيفة أخرى غير قضائية أو إحالته إلى المعاش لأسباب صحية، وتتبع إدارة التفتيش القضائي وزير العدل، على الرغم من أنها تتولى

<sup>(1)</sup> شرح قانون الإجراءات الجنائية، د. محمود نجيب حسني، 1988، ص 622. د. إسماعيل محمد سلامة - الحبس الاحتياطي - دراسة مقارنة - 1983، نقلاً عن النيابة العامة وكيل عن المجتمع أو تابع للسلطة القضائية، أ. عبد الله خليل، المحامي بالنقض، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ص 91-93.

<sup>(2)</sup> الجمع بين سلطتي الاتهام والتحقيق من آفات العدالة، المستشار السابق الأستاذ سمير حافظ، منتدى المحامين العرب.

<sup>(3)</sup> المادة 74 من قانون الإجراءات الجنائية.

<sup>(4)</sup> المادة 93 من القانون رقم 46 لسنة 1972 بشأن السلطة القضائية.

تقدير أهلية القضاة وكفائتهم، وتتولى التحقيق فيما ينسب إليهم<sup>(1)</sup>. مما يعني أن قضاة المحاكم الابتدائية الذين يتولون أعمال قضاة التحقيق تابعين إداريا وفعليا للسلطة التنفيذية ممثلة في وزير العدل.

- وكذلك أعطى القانون لوزير العدل الحق في أن يطلب من محكمة الاستئناف ندب مستشار لتحقيق جريمة معينة أو جرائم من نوع معين، على أن يكون الندب بقرار من الجمعية العمومية، إلا أن تفسيراً للنياحة العامة ورد في المادة 635 من تعليمات النيابة تجاهل الشرط السابق وجعل هذا الحق لوزير العدل منفرداً، بدون تدخل الجمعية العمومية للمحكمة.<sup>(2)</sup>

### تقدير أثر العوامل السابقة على وظيفة واستقلال النيابة العامة

- يظهر قيام النيابة العامة بدورها أو تخاذلها عنه، عند تحقيق موقفها من قضايا المعارضين السياسيين للسلطة الحاكمة، وموقفها من قضايا التعذيب، ويرى البعض أن النيابة العامة تلعب دوراً سياسياً في تقنين تصرفات السلطة، وخصوصاً دور نيابة أمن الدولة العليا فيما يتعلق بالملاحقات الجزائية في الجرائم ذات الصبغة السياسية، وحماية رجال الشرطة المنسوب إليهم إساءة استعمال السلطة سواء في جرائم التعذيب أو الحجز دون وجه حق، عن طريق الاكتفاء بإحالتهم إلى المحاكمة التأديبية أو حفظ المحضر.

- على الرغم من أن النيابة العامة هي الجهة المسؤولة عن التفتيش على السجون وأماكن الاحتجاز<sup>(3)</sup>، والتأكد من عدم وجود مخالفات للقانون والاستماع إلى شكاوى المسجونين<sup>(4)</sup>، وبحيث يكون هذا التفتيش مرة واحدة في الشهر على الأقل دون إعلان مسبق لإدارات السجون حتى تتمكن النيابة من معرفة ما يجري داخلها<sup>(5)</sup>، إلا أن شهادات الكثير من المعتقلين لفترات طويلة تفيد أنهم لم يلتقوا قط بأعضاء النيابة العامة رغم تعرضهم لسوء المعاملة.

- وكذلك أنط القانون النيابة العامة بالتحقيق في شكاوى التعذيب، إلا أنه يلاحظ تخلي النيابة عن هذه المسؤولية، كما يتضح من النقاط التالية:

1- عدم إعلان النيابة العامة نتائج التحقيقات في حالات الوفيات التي تحدث نتيجة التعذيب<sup>(6)</sup>.

(1) راجع المواد رقم 9، 11، 36، 58، 62، 78، 87، 91، 94، 97، 99، 129 من القانون السابق.

(2) راجع فيما سبق: النيابة العامة وكيل عن المجتمع أو تابع للسلطة القضائية، أ. عبد الله خليل، المحامي بالنقض، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ص 104-105.

(3) المادة 27 من قانون السلطة القضائية

(4) المادة 42 من قانون الإجراءات الجنائية

(5) المادة 85 من قانون تنظيم السجون والمادة 1747 من تعليمات النائب العام.

(6) لمزيد من التفاصيل: موقع المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، انتهاكات حقوق الإنسان، الحق في الحياة، التقارير السنوية

2- تقاعس النيابة عن تحريك الدعوى الجنائية ضد المسؤولين المتورطين في أعمال التعذيب، خصوصا المواطنين الذين اعتقلوا لأسباب سياسية، على الرغم من تقارير الطب الشرعي التي وثقت آثار التعذيب.

3- التراخي في عرض الأشخاص الذين يدعون تعرضهم للتعذيب على الطب الشرعي حتى تختفي آثاره على أجسادهم.

4- أنها تكتفي في أحسن الأحوال بإثبات آثار التعذيب في محاضرها، دون أن تقدم مبررا لوجود هذه الآثار المثبتة بتقارير طبية شرعية في عدد كبير من الحالات.

5- وما يظهر تقصير النيابة في التحقيق في وقائع التعذيب، ما حدث على سبيل المثال في القضايا أرقام 1304، 1305 لسنة 1986 جنائيات المعادي، 3522 لسنة 1986 جنائيات عابدين عندما صدر الحكم ببراءة ضباط الشرطة المتهمين بالتعذيب، على الرغم من أن الحكم السابق لم ينف وقوع التعذيب، ولكن الضحايا عجزوا عن تحديد أي من المتهمين قاموا بتعذيبهم، ونعت المحكمة على النيابة تقصيرها في التحقيق في وقائع التعذيب، وكذلك أشارت حيثيات الحكم في قضية التنظيم الناصري المسلح، القضية رقم 496 لسنة 1987 إلى عدم اطمئنان المحكمة إلى محاضر تحقيقات النيابة التي أفرغت فيها اعترافات المتهمين.<sup>(1)</sup>

6- وجدير بالذكر ما شدد عليه ممثل وزارة الداخلية باللجنة الخماسية بالمجلس القومي لحقوق الإنسان بشأن عدم إرسال مخاطبات تخص المعتقلين وظروف اعتقالهم، أو إرسال مخاطبات بشأن ادعاءات الأفراد ومنظمات الإنسان بحدوث عمليات تعذيب لهم، للنائب العام ووزارة العدل، حيث إن هذه الجهات تقوم بإحالة جميع هذه المخاطبات والشكاوى إلى وزارة الداخلية باعتبارها جهة الاختصاص الأصيل في هذا الشأن<sup>(2)</sup>، مما يؤكد عدم وجود أي تحقيقات تقوم بها النيابة العامة في ادعاءات التعذيب، وتخليها عن اختصاصها بالتحقيق في هذه الجرائم.

**والخلاصة أنه على الرغم من وضوح عيوب الجمع بين سلطتي التحقيق والادعاء في يد النيابة العامة، فإن جميع الحكومات تتقاعس عن معالجة أسبابها الرئيسية المتمثلة في ضعف الإمكانيات**

---

<sup>(1)</sup> راجع فيما سبق تقرير المنظمة المصرية لحقوق الإنسان - جريمة بلا عقاب - التعذيب في مصر، نقلا عن النيابة العامة وكيل عن المجتمع أو تابع للسلطة القضائية، أ. عبد الله خليل، المحامي بالنقض، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ص 132 - 134.

<sup>(2)</sup> تقرير المجلس القومي لحقوق الإنسان، عام 2004، ص 242، موقع المجلس على شبكة الإنترنت. أيضا النيابة العامة وكيل عن المجتمع أو تابع للسلطة القضائية، أ. عبد الله خليل، المحامي بالنقض، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ص 162.

وعدم وجود العدد اللازم من القضاة لتطبيق نظام قاضي التحقيق، وبذلك يتضح السبب الحقيقي لبقاء هذا الوضع المعيب، وهو العصف بضمانة من ضمانات الحرية، وضمان سيطرة النظم الحاكمة على مقدرات العباد ببقاء هذه السلطات الواسعة في أيد تابعة لها، تتحكم في تعيينها، وتعمل على رقابتها والإشراف عليها.<sup>(1)</sup>

وجدير بالذكر أن مشروع الدستور الذي وضعه لجنة الخمسين سنة 1954 قد أحاط الحقوق والحرريات العامة ببعض الضمانات الأساسية الهامة:

- أول هذه الضمانات ضمانة تشريعية؛ حتى لا يُهدر القانون الذي يصدر لتنظيم ممارسة أي حق من الحقوق أصل هذا الحق وتُعطّل ما نص عليه الدستور، فنصت المادة 49 على أنه "في الأحوال التي يجيز فيها هذا الدستور للمشرع تحديد حق من الحقوق العامة الواردة في هذا الباب (الباب الثاني: الحقوق والحرريات العامة) أو تنظيمه، لا يترتب على هذه الإجازة المساس بأصل ذلك الحق أو تعطيل نفاذه"

- وأما الضمانة الثانية فهي ضمانة قضائية إذ نصت المادة 129 على أنه "يتولى النيابة العمومية نائب عام يندب من بين المستشارين بموافقة مجلس القضاء. وفي مواد الجنايات والجرائم السياسية وجرائم الرأي والصحافة وغيرها من الجرائم التي يحددها القانون يتولى التحقيق قضاة".

- وأما الضمانة الثالثة فهي ضمانة تتعلق بتنقيح الدستور في المستقبل، إذ نصت المادة 194 على عدم جواز اقتراح تعديل الأحكام الخاصة بمبادئ الحرية والمساواة التي يكفلها الدستور أو اقتراح تعديل شكل الحكومة الجمهوري النيابي البرلماني عند رغبة رئيس الجمهورية أو أحد المجلسين اقتراح تنقيح أو تعديل الدستور.<sup>(2)</sup>

---

(1) الجمع بين سلطتي الاتهام والتحقيق من آفات العدالة، المستشار السابق الأستاذ سمير حافظ، منتدى المحامين العرب.  
(2) مشروع دستور 1954 كأساس للإصلاح السياسي والدستوري، نحو دستور مصري جديد، أ. صلاح عيسى، ص: 124-125، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2005م.



## المبحث الثاني: التأصيل الإسلامي للحقوق والحريات وضماناتها

حقوق الإنسان وحرياته في النظم الوضعية، يقوم الإنسان بتحديد المسموح منها والممنوع وفق ما تمليه أهواؤه ونزواته وشهواته، مما يعني أن مساحة الحرية قد تتسع أحيانا وقد تضيق أحيانا بحسب ما يعتقد الإنسان الذي يتولى التشريع أن فيه المصلحة، بينما الحرية في النظام الإسلامي، يتولى الله تعالى - المنزه عن كل نقص، المتصف بكل كمال، العالم بأحوال العباد وما يناسبهم وما يحتاجونه - يتولى سبحانه تحديد المسموح منها والممنوع، مما يعني أن مساحة الحرية تتسم بالثبات والاستقرار، وما كان يجوز للإنسان قبل ألف وأربعمائة سنة، هو نفسه ما يجوز له الآن، وهو ما سيجوز له إلى قيام الساعة.

ويترتب على ذلك أن حقوق الإنسان وحرياته تأتي في النظم الوضعية بعد القانون والدستور اللذان يقرران تلك الحقوق والحريات، أما حقوق الإنسان وحرياته في الإسلام فتسبق وجود السلطة أساسا؛ لأنها لا تُستمد من الدستور أو القانون، وإنما تقررها شريعة سماوية أسمى وأعلى من الدساتير والقوانين، ولا تكتسب تلك الدساتير والقوانين شرعيتها إلا في حدود التزامها بالشرعية التي تهيمن على المجتمع،<sup>(1)</sup>

وإليك ترتيبا لضمانات الحقوق والحريات في الإسلام يوضح أن تلك الضمانات لا يمكن أن تقارن بأي وجه من الوجوه بأي ضمانات في الأنظمة الوضعية، فهي تبدأ أولا: بتحرير الإنسان من الخضوع لغير الله تعالى، ثم ثانيا ببيان أسباب الاستبداد حتى يمكن توقيه، وثالثا يرفعها الإسلام من مجرد أنها حقوق إلى أنها فرائض وواجبات، ثم رابعا يحصنها تشريعا من كل جانب، وإليك تفصيل الإجمال السابق:

### المطلب الأول: التوحيد وتحرير الإنسان من الخضوع لغير الله تعالى

عرف البعض الحرية بأنها: " إرادة الإنسان وقدرته على ألا يكون عبدا لغير الله سبحانه وتعالى "<sup>(2)</sup>. وفي الحقيقة هذه هي قمة الحرية، فبالتوحيد فقط يتم تحرير الإنسان من استعباد كل الطواغيت والقوى المادية والظواهر الطبيعية التي طالما استعبدته على مر التاريخ<sup>(3)</sup>، ولذلك فإن منهج الحرية في الإسلام بأنه

(1) لاحظ في نفس الاتجاه: الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، الشاوي، ص: 100. المواطنة في الفكر الغربي، دراسة نقدية من منظور إسلامي، د. عثمان بن صالح العامر، قسم الدراسات الإسلامية بكلية المعلمين بجائل، السعودية. مجلة ج دمشق، المجلد التاسع عشر، العدد الأول، 2003، ص: 259. العدالة الاجتماعية في ضوء الفكر الإسلامي المعاصر، د. محمد أحمد عبد الغني، ص: 560.

(2) الإسلام وحقوق الإنسان، د. القطب طبلية، ص: 296. ط/ دار الفكر العربي / 1984.

(3) هل الإسلام هو الحل، د. محمد عمارة، 130.

يبدأ بتحرير الإنسان من أي عبودية لغير الله تعالى، ومن الخضوع لغير الله تعالى، فما من أحد يميته ويحييه، إلا الله تعالى، وما من أحد يملك له ضرا ولا نفعاً، إلا الله تعالى. (1)

فإذا تحرر المسلم من شعور العبادة والخضوع لعبد من عباد الله تعالى، لا يشعر بالخوف على الحياة، فالحياة بيد الله تعالى، وليس لمخلوق قدرة على أن يُنقص هذه الحياة ساعة أو بعض ساعة، قال تعالى: { وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا } [ آل: عمران: 145 ]، وقال تعالى: { قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ } [ ب التوبة: 51 ]، فلم إذن يجبن المسلم أو يخاف، والحياة والأجل، والنفع والضرر بيد الله دون سواه.

وكذلك لا يشعر بالخوف على الرزق، قال تعالى: { قُلْ أَعْتَبِرِ اللَّهَ اتَّخَذُ وَإِيَّا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ } [ الأنعام: 14 ]، وقال تعالى: { قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ } [ يونس: 31 ]

فلا يجوز أن يكون طلب الرزق سبباً لإذلال رقاب الناس؛ لأن رزقهم بيد الله تعالى وحده، ولا يملك أحد من عباده أن يقطع رزق إنسان، ولا أن يضيق عليه في الرزق شيئاً، وهذا لا ينفي الأخذ بالأسباب، ولكنه يقوي القلب، ويجعل الفقير يواجهه من يظن أن بيده رزقه بكل قوة وشجاعة، ولا يبيع دينه أو عزته لكي يحتفظ برزقه. (2)

وكذلك لا يشعر بالخوف على المكانة، قال تعالى: { قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ } [ آل عمران: 26 ]، وقال تعالى: { مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا } [ فاطر: 10 ]، فمن كان يريد العزة فإنها جميعها لله وحده، فليطلبها منه بطاعته تعالى، فإن من أطاعه أعطاه العزة في الدنيا والآخرة. أما الذين يعبدون غير الله تعالى لينالوا العزة بعبادتهم، والذين يتخذون الكافرين أو الفاسقين أولياء من دون المؤمنين، يبتغون عندهم العزة، فإنهم في ضلال وعمى عن الحق؛ لأنهم يطلبون العزة من محل الذل (3).

(1) العدالة الاجتماعية في الإسلام، سيد قطب، 33-34.

(2) العدالة الاجتماعية في الإسلام، سيد قطب، 36-37.

(3) أضواء البيان، 6/280.

## المطلب الثاني: البيان القرآني التفصيلي لأسباب الاستبداد أو أسباب التجبر ورفض الخضوع لله تعالى

أفاض القرآن في بيان الأسباب أو الدوافع التي تدفع الحكام إلى الطغيان وممارسة الظلم والعدوان على الرعية؛ حتى يمكن توقي ذلك، سواء بتشريع كل ما يمكن أن يمنع ظهوره ابتداء من باب الوقاية- فإنك إذا عرفت أسباب المرض بوضوح، يمكنك أن تتجنبه - أو بتيسير القضاء عليه حال ظهوره بمواجهة أسبابه، أو بإقامة الحجّة على كل من يتسبب في ظهوره، لكي يعلم أنه سيحمل نصيباً من ذنوب كل المظالم التي يترتب عليها الاستبداد.

وعموماً فإن أسباب الطغيان والاستبداد ترجع إلى قسمين رئيسيين: قسم يرجع إلى ذات الحكام وطبيعتهم، وقسم يرجع إلى من يحيط بالحكام.

### القسم الأول: الدوافع والأسباب الذاتية للحكام

#### - ضعف الإيمان باليوم الآخر وبالحساب

أهم الدوافع التي تتعلق بهذا القسم ضعف الإيمان باليوم الآخر وبالحساب، فهو لا يبالي بما يقوم به من قهر أو بطش، ولا يتصور أنه سيكون هناك حساب وعقاب على ما يبدد من ظلم واعتداء قال تعالى: { وَقَالَ مُوسَىٰ إِنَِّّي عَدْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ } [ غافر: 27].

وقال تعالى في بيان استكبار فرعون وجنوده: { وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِعَيْزِ الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ إِنِّيٰنَا لَا يُرْجَعُونَ } [ القصص: 39]

وذكر بعض أهل العلم بعض الدوافع الأخرى مثل: <sup>(1)</sup>

- الشعور بالاستغناء عن الآخرين، وعادة ما تكون الثروة هي سبب هذا الشعور؛ لأنه يترتب على وجودها وجود القوة وكثرة الأعوان، قال تعالى: { كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ } [ العلق: 6-7].

- التكبر والغرور والاستبداد بالرأي، فيرى أن كل ما يصدر عنه صواب، وأنه ينبغي للآخرين الاستسلام والخضوع وتقبل ما ذهب إليه؛ وذلك لأنه ما يأمرهم إلا بما يرى لنفسه أن فيه الحق والصواب والنفع والرشاد، قال تعالى: { قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ } [ غافر: 29].

<sup>(1)</sup> الطغيان السياسي وسبل تغييره من المنظور القرآني، د. عمر عبد الرحمن اسبيندري ص: 109-134.

وقد كذب فرعون فيما قال، فقد كان يعتقد صدق موسى، وقال للناس أنه كاذب، وكان يضلهم ويقول لهم انه طريق الحق والرشاد<sup>(1)</sup>.

- **الحرص على الملك**، حيث يجمع بالملك كل ما يريده من العلو والجاه والمال وما إلى ذلك من شهوات الدنيا التي تجلب الناس على حبها والانجذاب نحوها بشده، قال تعالى: { قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَلْفِتَنَّا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمِنِينَ }، أي يكون لكما الملك والعظمة والعلو والطاعة<sup>(2)</sup>، ويقال للملك الكبرياء لأنه أعظم ما يطلب في الدنيا<sup>(3)</sup>.

والواقع أن الدوافع السابقة كلها ترجع أساسا إلى الدافع الأول، وهو ضعف الإيمان باليوم الآخر وعدم الاكتراث بحساب الله تعالى.

## القسم الثاني: الدوافع الخارجية

### 1- البطانة السيئة

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَا بَعَثَ اللَّهُ مِنْ نَبِيٍّ وَلَا اسْتَخْلَفَ مِنْ خَلِيفَةٍ إِلَّا كَانَتْ لَهُ بَطَانَتَانِ بَطَانَةٌ تَأْمُرُهُ بِالْمَعْرُوفِ وَتَحُضُّهُ عَلَيْهِ وَبَطَانَةٌ تَأْمُرُهُ بِالشَّرِّ وَتَحُضُّهُ عَلَيْهِ فَالْمَعْصُومُ مَنْ عَصَمَ اللَّهُ تَعَالَى. (4)

وجه الدلالة:

في الحديث الحث على اتخاذ الوزراء والبطانة الصالحة، ومن سعادة الحاكم صلاح بطانته، ومن شقاوته فساد بطانته<sup>(5)</sup>، لأنها تبذل كل جهدها في إفساد أمره.

وتعد البطانة السيئة سبب من أهم أسباب الطغيان؛ حيث تستفيد هذه الطبقة من النظام الطاغوتي، فتعمل دائما على إطالة عمر هذا النظام حرصا على مصالحها وترفها وسيطرتها على البلاد، وإبقاء على ما يضمن لها ممارسة استكبارها على من هم أسفل منها، وإن كانت هذه الطبقة في نفس الوقت مستعبدة ذليلة أمام الطاغية، وفي سبيل ذلك تنوب عن الطاغية في ممارسة الإرهاب والبطش على من تحتها، وتقوم بتدبير المكائد والخطط للإيقاع بالمصلحين ودعاة تحرير الشعوب؛ وذلك لأن الطاغية فرد واحد لا يستطيع

(1) تفسير ابن كثير 142/7. أضواء البيان للشنقيطي 386/6-387. التفسير المنير للزحيلي، ط/ دار الفكر المعاصر، دمشق، الثانية، 24/115.

(2) النكت والعيون للماوردي، 2/445، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت.

(3) تفسير القرطبي 8/367. تفسير اللباب لابن عادل، 10/384، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى.

(4) صحيح البخاري 6/2632، ح 6773.

(5) تطريز رياض الصالحين، فيصل بن عبد العزيز آل مبارك، ح 648.

متابعة كل الأمور إلا من خلال أعوانه، وهكذا إلى أن ينزل الأمر إلى مستوى الشارع العام، فهناك طبقات متتالية من البطانة، وكل رأس له بطانته وهكذا<sup>(1)</sup>.

قال تعالى: { وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَدْرُكَ وَآهَتَكَ قَالَ سَنُقَتِّلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ } [ الأعراف: 127 ].  
فهذه الطبقة ترفض الإصلاح، بل وتحرض الحاكم على المصلحين<sup>(2)</sup>؛ لأن إصلاح الواقع معناه ذهاب سلطانها ومصالحها<sup>(3)</sup>، فتدفعه دفعا إلى المزيد من الطغيان، عن طريق التملق والنفاق، فتتقرب إليه بما يغضب الله تعالى ويرضيه، وتمدحه بما ليس فيه، وتتذلل إليه لتحقيق أهدافها النفعية مثل جمع المال وإحراز الجاه، وتفني شخصيتها تماما في شخصيته.

قال تعالى: { وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ \* إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلِئِهِ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ } [ هود: 96-97 ].

فترك الملأ الحق المؤيد بالمعجزات القاهرة، ويتبع الضلالة والطغيان من غير بيان أو رشاد أو بحث؛ وذلك لقلّة عقلهم وفرط جهالتهم وعدم استبصارهم<sup>(4)</sup>.

## 2- طاعة بعض الرعية وتبعتها المطلقة للحاكم

الاستبداد لا يبدأ من المستبد، وإنما من المجتمع الذي يسمح لنفسه بالألا يمارس نعمة من أفضل النعم التي أنعمها الله عليه، وهي نعمة الإرادة والحرية، ويأبى إلا أن يكون عبدا لبشر مثله<sup>(5)</sup>.  
قال تعالى: { وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبْرَاءَنَا فَأَصَلُّوْنَا السَّبِيلِ } [ الأحزاب: 67 ].  
إذا كان دور الرعية ينحصر في الطاعة، فلا داعي إلى أن يقوم الحاكم بأخذ موافقتها، أو حتى استشارتها، ما دام أنها لم ولن تعترض عليه، حتى في أخطر الحالات وأسوء الاحتمالات.

وقال تعالى: { فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ } [ الزخرف: 54 ].  
ويأتي الحكم من القرآن على هذه الرعية الصامتة الميتة الذليلة بالفسق والخفة والطيث<sup>(6)</sup>.

(1) الطغيان السياسي وسبل تغييره من المنظور القرآني، د. عمر عبد الرحمن اسبينداري، ص: 81-82

(2) تفسير الرازي، مفاتيح الغيب، 14/ 172. تفسير البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي 4/ 296. تفسير السعدي 1/ 300.

(3) الطغيان السياسي وسبل تغييره من المنظور القرآني، ص: 85.

(4) أنوار التنزيل وأسرار التأويل أو تفسير البيضاوي، 3/ 259.

(5) الطغيان السياسي، ص: 164.

(6) الطغيان السياسي، ص: 163.

ولا ريب أن الطاعة المطلقة للحاكم لا تؤدي إلى شقاء المستضعفين فحسب؛ لأنهم كانوا مختارين في طاعتهم، فانتفى عذرتهم واستحقوا العقاب، ولكن توفر الأجواء لاتساع نطاق جرائم المستكبرين، وتجعل منهم طغاة قصر الزمن أو طال.

قال **عَلَلَالا**: { حَتَّى إِذَا أَذَارُكُوا فِيهَا جَمِيعاً قَالَتْ أَخْرَاهُمْ لِأَوْلَاهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَأَتِيهِمْ عَذَاباً ضِعْفاً مِّنَ النَّارِ قَالَ لِكُلِّ ضِعْفٌ وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ \* وَقَالَتْ أَوْلَاهُمْ لِأَخْرَاهُمْ فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ } [الأعراف: 38-39].

وتكون النتيجة أن القادة والزعماء الظالمين سيضعف لهم العذاب لضلالهم وإضلالهم من هم تحت أيديهم من الضعفاء، وهذه الرعية سيتضاعف لها العذاب أيضا لضلالها ولأنها كانت لجبنها وتحاذلها وخوفها سببا في زيادة ضلال قادتهم وزعمائهم. (1)

### 3- خوف بعض الرعية وجبنها

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: " لَا يَمْنَعَنَّ أَحَدُكُمْ هَيْبَةُ النَّاسِ أَنْ يَقُولَ فِي حَقِّ إِذَا رَأَاهُ، أَوْ شَهِدَهُ أَوْ سَمِعَهُ ". (2)

هيبة الناس، أي عظمتهم وشوكتهم ومخافتهم ومهابتهم، أن يقول بحق، أي من أن يتكلم به أو يأمر به (3).

والواقع أن الخوف لا يمنع فقط الناس من مواجهة الظلم والاستبداد، بل يمنعهم من الإيمان بالله تعالى وبرسوله، قال تعالى: { فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ عَلَى خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَنْ يَفْتِنَهُمْ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ } [يونس: 83]، فأكثر الرعية عاينت انتصار الحق على الباطل في يوم الزينة، ومع ذلك لم تعلن تأييدها للحق لسيطرة الخوف عليها وتمكنه منها، والقللة هي التي آمنت مع خوفها من فرعون وبطشه الشديد، ولم يصددها هذا الخوف عن الإيمان والصدع بالحق، وهذا من الثناء عليهم. (4)

وعادة ما يغذي الطاغية هذا الخوف والجبن باللجوء إلى استخدام البطش والإرهاب، ويستخدم وسائل شتى مثل التهديد والتخويف بالنفي والتشريد: قال تعالى: { قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ } [الأعراف:

(1) التعاون والاشتراك في جيوش غير المسلمين، محمد السعيد النحاس، رسالة ماجستير، ص: 127، بتصرف، ط/ دار التقوى، الأولى، 2006م.

(2) سنن ابن ماجه، 1328/2، ح4007، وصححه الألباني.

(3) تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي، للمباركفوري، 357/6.

(4) تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور 11 / 259.

[88]، أو التهديد والتخويف بالسجن والتعذيب، قال تعالى: { قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لِأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ } [ الشعراء: 29]، وذلك حتى يحكم إخضاعه واستعباده للرعية.

ولا يخشى الطاغية شيئاً كخشيتها من يقظة الشعوب، ولا يكره أحداً ككرهه الداعين إلى الوعي واليقظة، ومن يريدون إيقاظ الغافلين.

#### 4- خروج بعض الرعية عن منهج الله سبحانه وتعالى.

الرعية التي تسمح لنفسها بالخروج عن حدود الله تعالى، لا يمكن أن تمنع الحاكم من تعدي حدوده، قال تعالى: { وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ } [الأعراف: 102]، والرعية التي يتصف أكثرها بعدم الوفاء بالعهد مع الله ومع أنبيائه، كيف يفى الحاكم بالعهد معها، وهو إقامة العدل وإحقاق الحقوق، وهو مجرد فرد من أفراد تلك الكثرة التي لا تفى بالعهد.<sup>(1)</sup>

وكذلك عادة ما يغذي الطاغية الفساد الخلقي؛ لأن الإنسان الحر صاحب الخلق الرفيع هو الوحيد الذي يفكر في تغيير الواقع المفروض عليه من قبل الطاغية<sup>(2)</sup>، والاستبداد يضطر الناس إلى استباحة الكذب والخداع والتحيل والنفاق والتذلل. . الخ<sup>(3)</sup>، وهم يبررون ذلك بتبريرات شتى، ويعتبرون النفاق سياسة، والتحيل كياسة، والدناءة لطف، والنذالة دماثة<sup>(4)</sup>.

قال تعالى: { فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ } [ الزخرف: 54]

### المطلب الثالث: الحريات الإنسانية حقوق في القوانين الوضعية.. فرائض وواجبات

#### وضروريات في الشريعة الإسلامية

- أفرد علماء الإسلام المباحث المستقلة والمطولة في بيان الضرورات التي لا بد منها لحفظ مقاصد الشريعة، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال، والتي يؤول حال الأمة إلى فساد عظيم في الدنيا وخسران مبین في الآخرة عند عدم مراعاتها، وذلك قبل قرون عديدة من المواثيق والإعلانات التي صاغها الآخرون - حول بعضها فقط - كمجرد حقوق.<sup>(5)</sup>

(1) الطغيان السياسي وسبل تغييره من المنظور القرآني، د. عبد الرحمن عمر اسبينداري، ص: 150.

(2) الطغيان السياسي وسبل تغييره من المنظور القرآني، ص: 201.

(3) طبائع الاستبداد للكواكبي ص: 91، بدون دار نشر، وهي طبعة على نفقة محمد شفيق الكتيبي.

(4) طبائع الاستبداد ص: 69.

(5) هل الإسلام هو الحل، د. محمد عمارة، ص: 135.

- وسبب ذلك هو أن مقتضى الإسلام أن غاية الوجود الإنساني هي ابتغاء وجه الله تعالى وإنفاذ كلمته؛ ولذلك فإن الكثير من حقوق الإنسان فيها حق الله تعالى، وكل تكليف لا يخلو من تعبد؛ إذ يفتقر إلى نية الامتثال لأمر الله تعالى ونهيه، وبذلك فإن كثيرا من الحقوق تعدي نطاق الحق إلى نطاق الواجب. (1)

- فالحرريات الفردية والسياسية التي تُعتبر أساسا - في الإعلانات والمواثيق الدولية - حقا من الحقوق، قد تصبح في الإسلام واجبا إذا اقتضت مصلحة الجماعة ذلك.

**والفرق بين الحقوق والواجبات: أن الحقوق ما يجوز فعلها ولا يعاقب على تركها<sup>(2)</sup>، أو أن الحقوق هي التي من حق الفرد أو الجماعة أن يتنازل عنها أو عن بعضها<sup>(3)</sup>، بينما الواجب هو " ما طُلب على وجه اللزوم فعله بحيث يأثم تاركه "، فمغزى الحق سلمي فقط مؤداه أنه لا يجوز منع صاحب الحق من استعمال حقه متى توافرت الشروط المقررة لاستعماله، وأهمها ألا يسيء صاحب الحق استعمال حقه. بينما الواجب ذو مضمون إيجابي يتميز به عن الحق، مؤداه يجب على المكلف القيام بأدائه وإلا كان آثما مستحقاً للعقاب<sup>(4)</sup>، وعلى سبيل المثال:**

- الحفاظ على الحياة ليس مجرد حق، يمكن للإنسان أن يلغيه أو يتصرف في حياته كما يشاء، وإنما هو فريضة إلهية وتكليف شرعي واجب، ويأثم المفرط في الحياة، ولو كان باختياره وإرادته.

- والعمل ليس مجرد حق، وإنما واجب على المسلم، إذ طلب المال الحلال وتعمير الكون عبادة وقرينة إلى الله تعالى.

- والعلم ليس مجرد حق، وإنما هو فريضة على كل مسلم، ويأثم الذي يختار الجهل.

- وكذلك المشاركة في العمل العام والجهر بالرأي ليس مجرد حق، ولكنه واجب يلتزم المسلم بأدائه حتى يحمي نفسه ومجتمعه من الضرر الذي تسببه طائفة أخرى من المجتمع، وهو جزء من إقامة فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(1) الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا، ص: 451.

(2) التشريع الجنائي الإسلامي، د. عبد القادر عودة، 471/1.

(3) الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات لا حقوق، د. محمد عمارة، ص: 15.

(4) الحرية في أصولها الإسلامية، د. محمد سليم العوا، ص: 7، مقالات المؤتمر السادس للفكر الإسلامي، طهران 1408هـ. مع ملاحظة أن الحق الذي يجوز لصاحبه أن ينتفع به ويتمتع بمزاياه، لا بد وأن يقابله واجب والتزام على جهة أو على آخر يؤديها.



- والشورى التي تتضمن المعارضة والتعددية في إطار الشريعة ليس مجرد حق، وإنما ضرورة لمقاومة نظم الاستبداد<sup>(1)</sup>.

والإسلام لا يقف عند الرفض القاطع لخضوع الإنسان لغير الله تعالى، ولم يقف عند جعل الحريات الإنسانية واجبات وفرائض وضرورات بدلا من كونها مجرد حقوق عند الآخرين، ولكنه يُشرع لحياة الأفراد الواقعية ما يكفل الضمانات المطمئنة، ويؤمنهم من كل اعتداء، سواء من الأفراد مثلهم، أو من الحكام. فليس للحاكم على رعيته من سلطان إلا في حدود القانون الإلهي الذي يخضع له الجميع، حكاما ومحكومين، ولا يمكن تحقق الحرية الكاملة من كل عبودية أرضية إلا عند قيام الدولة على شريعة الدين وقانونه، ولن تتحقق الكرامة المطلقة، ولن تتحقق المساواة المطلقة، ولن تتحقق المصالح المطلقة، ما دام جماعة من البشر يشرعون لجماعة من البشر، ولا يخضع الفرد للقانون، وهو يشعر بجرمته كاملة، وبعزته كاملة، ومصالحته كاملة، إلا عندما تُستمد التشريعات من شريعة الله تعالى.<sup>(2)</sup>

### المطلب الرابع: أهم الضمانات التشريعية للحقوق والحريات.

مر بنا كيف صان الإسلام الحرية السياسية بأن جعل أمر المسلمين شورى بينهم، يختارون من يحكمهم، وفرض عليهم أن يراقبونه ويحاسبونه ويعزلونه إذا اقتضى الأمر، إذ أنه ليس في الإسلام من ذاته مصنونة لا تُمس، والجميع أمام الشرع سواء، وكل يُخطئ ويصيب، وكفل لهم الإسلام - كما سبق - حق التعددية السياسية والمعارضة وإنشاء الأحزاب وتداول السلطة، وكذلك صان الإسلام الحرية السياسية بأن أوجب على المسلمين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مما يُسهل على الناس إبداء آرائهم ومبادئهم في أعمال وتصرفات الحكام<sup>(3)</sup>، وهذان الأصلان العظيمان - الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - يعدان في الإسلام - كما سبق - فريضتين واجبتين على العباد وليس مجرد حقوق يمكن أن يتنازل عنهما الفرد، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، فقد مر بنا أيضا الكثير من ضمانات الحقوق والحريات المنصوص عليها في الدساتير، وأثبتت التجارب العملية أنه يسهل التنصل منها في ظل عدم وجود قانون أعلى سماوي تعالى

<sup>(1)</sup> في هذا الاتجاه: الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات لا حقوق، د. محمد عمارة، ص: 14 وما بعدها. أيضا هل الإسلام هو الحل، د. محمد عمارة، ص: 135. الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البناء، ص: 452. الحرية في أصولها الإسلامية، د. محمد سليم العوا، ص: 7.

<sup>(2)</sup> في هذا الاتجاه: السلام العالمي، سيد قطب، ص: 64-65.

<sup>(3)</sup> المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، أبو زهرة، ص: 277.

واضعه عن الميل أو الهوى أو الحاجة إليه لتخضع له رقاب العباد كما هو الحال في القوانين الوضعية، ولذلك يسمح عادة الحكام بوضعها، وهم غير مؤمنين بها؛ لأنه يسهل عليهم تجاوزها وانتهاكها، وأما ضمانات الحقوق والحريات في ظل الشريعة، فإنه لا يسهل تجاوزها ولا انتهاكها لوضوحها، وإذا حدث هذا التجاوز، لا يستطيع الحاكم حينئذ أن يتحايل ويدعي أنه يطبق شريعة رب العالمين. وإليك باختصار أهم الضمانات التشريعية للحقوق والحريات، مما لم نتعرض له سابقاً:

## أولاً: الحق في الأمن والحرية

مر بنا كيف تُفصل الدساتير الضمانات ضد التعذيب والاعتقال وغيرهما من العقوبات التعسفية تفصيلاً، وكيف مع ذلك تسمح القوانين بوضع القيود المختلفة على هذه الضمانات، وتتوسع السلطات في الاتهام وفي القبض العشوائي على المواطنين عند وجود ما يسمى "دلائل كافية"، وكيف يمكن أن يكون الاعتقال في ظل قانون الطوارئ، ومن بعده الحبس الاحتياطي المفتوح بلا حدود أو سقف زمني. وإليك في السطور القادمة- إن شاء الله تعالى- بعد بيان معنى التهمة لغة واصطلاحاً، موقف الفقه الإسلامي من الحق في الأمن والحرية، وما يتمتع به المواطنون من ضمانات ربانية ونبوية ضد الاعتقال والحبس، وكيفية تطبيقها من قِبَل الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين رضي الله عنهم وأرضاهم، وكيفية التعامل مع الأشخاص الذين تحوم حولهم التهمة في ارتكابهم لجرم معين، وأهم الحقوق التي منحها الإسلام لهم.

التهمة لغة: تفبد الظن والشك وعدم اليقين.

والتُّهْمَةُ أصلها الوُهْمَةُ من الوَهْم، ويقال أَتَّهَمْتُهُ افْتِعال منه، يقال أَتَّهَمْتُ فلاناً على بناء افْتَعَلْتُ، أي أدخلتُ عليه التُّهْمَةَ، .. والاسم التُّهْمَةُ بالتحريك... التُّهْمَةُ الظُّنُّ تاؤه مبدلةً من واو... وأتَّهَمَ الرجل وأتَّهَمَهُ وأُوهِمَهُ أدخلَ عليه التُّهْمَةَ أي ما يُتَّهَمُ عليه.. (1) أي أن اتهمه بكذا أدخل عليه التهمة وظنها به، وفي قوله شك في صدقه. (2)

تعريف التهمة اصطلاحاً:

التهمة في مجمل كلام الفقهاء: "إخبار بحق لله أو لآدمي على مطلوب تعذرت إقامة الحجة الشرعية عليه في غالب الأحوال". والحبس استيثاقاً بتهمة هو: "تعويق ذي الريبة عن التصرف بنفسه حتى يبين أمره فيما ادعى عليه من حق الله أو الآدمي المعاقب عليه". ويقال له أيضاً حبس الاستظهار ليكتشف به

(1) لسان العرب 12/ 643. أيضاً تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري، 6/ 243.

(2) المعجم الوسيط، 2/ 1060

ما وراءه." وذهب جمهور الفقهاء إلى مشروعية حبس التهمة، واعتبروه من السياسة العادلة إذا تأيدت التهمة بقرينة قوية، أو ظهرت أمارات الريبة على المتهم، أو عرف بالفجور.<sup>(1)</sup>

### كيفية توفيق الشريعة الغراء بين مصلحة المجتمع وأمنه، وبين وحقوق وحرية أفراده:

من المعلوم أن مصلحة المجتمع وأمنه يقضي بأن تكون سلطات الدولة ملزمة في حال وقوع الجريمة أن تعمل كل جهدها للكشف عن الجناة، وإنزال العقوبة المناسبة في حقهم، وإلا تدهور الأمن وقوية شوكة المجرمين وأهل الشرور، هذا من ناحية. ولكن من ناحية أخرى، هل تُقبل أي دعوى اتهام، أم أن هناك شروط أو قيود في الإسلام عند توجيه الاتهام للآخرين؟

أولاً: الأصل براءة الذمة

وذلك تطبيقاً للقاعدة المعروفة "اليقين لا يزول بالشك"<sup>(2)</sup>، والمراد أن الأشياء يحكم ببقائها على ماهي عليه حتى يتيقن خلاف ذلك، ولا يضر الشك الطارئ<sup>(3)</sup>، فالأصل والظاهر واليقين هو براءة ذمة المتهم مما نُسب إليه، وهذا الحق ينشأ من لحظة اتهامه والقبض عليه كنتيجة لوجوده في مكان أو في حالة تدعو للريبة والاشتباه، ويمتد معه في جميع مراحل الدعوى حتى يثبت خلافه، ولا يزول بالاتهام أو الشك حتى تكون البينة.

ثانياً: لا تقبل تهمة في الإسلام بلا قرينة

القرينة لغة: تكون بمعنى المصاحبة والملازمة. قال في لسان العرب: القَرِينَةُ فَعِيلَةٌ مِنَ الْاِقْتِرَانِ وَقَدْ اُقْتَرَنَ الشَّيْئَانِ وَتَقَارَنَا وَجَاؤُا قُرَانِي أَي مُقْتَرِنِينَ... وَقَارَنَ الشَّيْءُ الشَّيْءَ مُقَارَنَةً وَقِرَانًا اقْتَرَنَ بِهِ وَصَاحِبَهُ... وَفِي الْحَدِيثِ مَا مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَكَلَّ بِهِ قَرِينُهُ أَي مَصَاحِبُهُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَالشَّيَاطِينِ.<sup>(4)</sup> وأما شرعاً: فهي كل أمانة ظاهرة تقارن شيئاً خفياً، فتدل عليه.<sup>(5)</sup> أو هي الإمارة التي ترجح أحد الجوانب عند الاشتباه.<sup>(6)</sup>

(1) لاحظ فيما سبق: الموسوعة الفقهية الكويتية، 292/16، والمصادر التي أشارت إليها.

(2) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص: 56. الأشباه والنظائر للسيوطي ص: 52، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت.

(3) أصول الفقه على منهج أهل الحديث، زكريا بن غلام، ص: 133.

(4) لسان العرب 331/13.

(5) الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي، 5802/7، ط/ دار الفكر، دمشق، الرابعة.

(6) الموسوعة الفقهية الكويتية، 302/4.

وأما القرينة القطعية، فقد عرفت بها مجاة الأحكام العدلية أنها: " الأمانة البالغة حد اليقين." (1) قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ} [الحجرات:6]

وقال تعالى " {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ} [الحجرات:12] نهي الله تعالى المؤمنين عن كثيرٍ من الظن، وهو التهمة والتخون للناس في غير محله؛ لأن بعض ذلك يكون إثماً محضاً، (2) والنهي هنا عن التهمة التي لا سبب لها يوجبها، كمن يتهم بتهمة ولم يظهر عليه ما يقتضي ذلك. (3)

ولذلك فإنه لا تقبل تُهمة في الإسلام بلا قرينة؛ لأن الاتهام بلا مسوغ يلحق الضرر بالمتهم في كرامته وسمعته وشرفه، ويترتب عليها أيضاً أضرار مادية واجتماعية، فالظن نوعان: نوع راجح مستند إلى دليل، وظن مرجوح، لا يستند إلى دليل، وأباححت الشريعة الظن الأول، وحرمت الثاني، وهي التهمة بلا قرينة.

ثالثاً: عبء الإثبات يقع على المدعي

- قال ﷺ: " البينة على من ادعى، واليمين على من أنكر." (4) فالأصل في الإنسان براءة الذمة من التهم، وأن "المتهم بريء حتى تثبت إدانته"، ومن ادعى غير ذلك عليه أن يأتي ببينة تغير حكم البراءة.

- وذكر ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه في خطابه لأبي موسى الأشعري: " البينة على من ادعى واليمين على من أنكر...، ومن ادعى حقاً غائباً أو بينة فاضرب له أمدا ينتهي إليه، فإن جاء ببينة أعطيته بحقه، فإن أعجزه ذلك استحلت عليه القضية." (5)

ومن ناحية أخرى، فإنه لا يجوز بناء على أصل براءة الذمة من الاتهام أن يُجلى سبيل من قويت الإمارة على اتهامه، واشتهر بالفساد في الأرض؛ لأن ذلك مخالف للسياسة الشرعية التي تهدف إلى مصلحة المجتمع وأمنه، ولكن يُنظر إلى حاله، ودرجة التهمة في حقه. (1)

(1) مجلة الأحكام العدلية، ص:353.

(2) تفسير ابن كثير، 377/7.

(3) تفسير القرطبي، 331/16.

(4) سنن الدارقطني، 3/110، ح98. سنن البيهقي الكبرى، 10/252، ح20989.

(5) سنن البيهقي الكبرى، 10/150، ح20324.

## موقف الشريعة من الوسائل المتخذة ضد المتهم للتوصل إلى حقيقة إدانته أو براءته:

الفقهاء السابقين الذين أجازوا " الحبس الاحتياطي " للمتهم، إنما أجازوه فقط في التهم الجنائية بشروط مرتبطة ببعض تتعلق بقوة التهمة في جانب المتهم، بداية بحال الشخص، إذا كان مشهورا عنه أنه من أهل الشر والفجور ، ولا بد أن يضاف إلى ذلك نوع القرينة من حيث قوتها وضعفها، بحيث تكون القرينة قوية، وإليك بعض المسائل التي تتعلق ببحثنا:

**أولاً: لا يجوز توقيف المتهم أو حبسه أو مساءلته ابتداء ما لم تكن التهمة تصرفا محرما أساسا في نظر الشارع، فلا يجوز في الإسلام ابتداء مساءلة شخص ما إذا طالب بتعددية سياسية حقيقية، أو بإجراء انتخابات حرة نزيهة، أو انتقد الحاكم علنا، أو عبر عن رأيه وأفكاره بحرية، وما إلى ذلك من الحقوق والحريات التي وضحنا وجوبها وليس فقط جوازها في الإسلام.**

**ثانيا: وبناء على ذلك فإذا كان المدعى عليه ليس من أهل التهمة، كما لو كان رجلا معروفا عنه أنه من أهل الصلاح، فإن الذي يعزر هو المتهم له، قال أبو الحسن الطرابلسي " أَنْ يَكُونَ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ بِذَلِكَ بَرِيئًا لَيْسَ مِنْ أَهْلِ تِلْكَ التُّهْمَةِ كَمَا لَوْ كَانَ رَجُلًا صَالِحًا مَشْهُورًا، فَهَذَا النَّوعُ لَا يَجُوزُ عُقُوبَتُهُ اتِّفَاقًا، وَأَمَّا الْمُتَّهَمُ لَهُ بِذَلِكَ فَيُعَاقَبُ صِيَانَةً لِسُلْطَةِ أَهْلِ الشَّرِّ وَالْعُدْوَانِ عَلَى أَعْرَاضِ الْبُرْءِ الصُّلَحَاءِ. " (2)**

وقال ابن تيمية: " الذي عليه جمهور الفقهاء في المتهم بسرقة ونحوها أن ينظر في المتهم : ... فإن كان معروفا بالبر لم يجز مطالبته ولا عقوبته . وهل يخلف ؟ على قولين للعلماء . ومنهم من قال : يعزر من رماه بالتهمة... " (3) ، ومن باب أولى، فإن تضمين ومعاقبة من يتسبب في إطالة حبس الأبرياء بدون حاجة أوجب في الإسلام. (4)

## ثالثا: الإكراه على الإقرار بالتهمة المجردة من أي قرائن لا يعتد به قولاً واحداً

(1) لاحظ أحكام المتهم في الفقه الإسلامي مقارنة بالقانون الوضعي، نزار رجا سبتي صبرة، ص: 26، رسالة ماجستير من جامعة النجاح الوطنية، فلسطين.

(2) معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من أحكام، ص: 178. أيضا تبصرة الحكام في أصول الأفضية والأحكام لابن فرحون، 156/2، ط/ مكتبة الكليات الأزهرية، 1406هـ

(3) مجموع الفتاوى، 234/34. أيضا 236/34. الطرق الحكمية لابن القيم، ص: 146.

(4) أحكام السجن ومعاملة السجناء في الإسلام، د. حسن أبو غدة، ص: 107، رسالة دكتوراة، ط/ دار المنار، 1407هـ.

الإكراه لغة: الكَرْهُ بالفتح المشقة، وبالضم القهر، وقيل بالفتح الإكراه وبالضم المشقة، و"أَكْرَهُتُهُ" على الأمر "إِكْرَاهًا" حملته عليه قهرا، يقال فعلته "كَرْهًا" بالفتح أي "إِكْرَاهًا".<sup>(1)</sup>

الإكراه شرعا: اسم لفعل يفعله المرء بغيره، فينتفي به رضاه، أو يفسد به اختياره.<sup>(2)</sup> أو هو حمل الغير على ما يكره بالوعيد الشديد.<sup>(3)</sup>

والمقصود بالرضا: هو الارتياح إلى فعل الشيء والرغبة به، والمقصود بالاختيار: هو ترجيح فعل الشيء على تركه أو العكس.<sup>(4)</sup>

قال تعالى: { مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ. } [النحل: 106]

تدل الآية الكريمة على أنه لا يعتد بإظهار الكفر عند الإكراه على ذلك؛ لأن الإكراه قرينة قاطعة على أن كفره تقية ومصانعة، وأنه في حقيقة الأمر لا يزال مسلما،<sup>(5)</sup> وإذا ثبت ذلك في قضايا الكفر والإيمان، فيكون أصلا يلحق به كل ما دونه، فلا يعتد بأي إقرار قد نتج عن أي شكل من أشكال الإكراه.

عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: أَخَذَ الْمُشْرِكُونَ عَمَّارَ بْنَ يَاسِرٍ فَلَمْ يَتْرُكُوهُ حَتَّى سَبَّ النَّبِيَّ ﷺ، وَذَكَرَ آلَهُمْ بِخَيْرٍ ثُمَّ تَرَكُوهُ، فَلَمَّا أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: مَا وَرَاءَكَ؟ قَالَ: شَرٌّ يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا تَرَكْتُ حَتَّى نَلْتُ مِنْكَ، وَذَكَرْتُ آلَهُمْ بِخَيْرٍ قَالَ: كَيْفَ بَجِدَ قَلْبَكَ؟ قَالَ: مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ قَالَ: إِنَّ عَادُوا فَعُدُّ. <sup>(6)</sup>

دل الحديث على أنه لا يترتب أي حكم من الأحكام على من أكره بغير حق على قول؛ لأنه صدر منه وهو غير راض عنه، فلا يؤخذ به في أحكام الدنيا ولا أحكام الآخرة،<sup>(7)</sup> فإذا لم يعتد بالإكراه في إظهار الكفر القولي أو العملي، فما دونه أولى.

(1) المصباح المنير، ص: 274. أيضا لسان العرب 534/13.

(2) المبسوط للسرخسي، 38/24.

(3) التوقيف على مهمات التعريف، ص: 84.

(4) الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي، 3063/4، ط/ دار الفكر، دمشق.

(5) التحرير والتنوير لابن عاشور، 237/13.

(6) المستدرک على الصحيحين، للحاكم النيسابوي، 389/2، ح 3362 سنن البيهقي الكبرى، 208/8، ح 16673.

(7) جامع العلوم والحكم، لابن رجب الحنبلي، ص: 377.

عن ابن عباس عن الرسول ﷺ عندما نزل قوله تعالى { رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ } [البقرة: 286] قَالَ: " قَدْ فَعَلْتُ. " (1)

فالمكره لو كلف بما أكره به، ؤتبت على أحكامه لكان حمل ما لا طاقة له به (2)، ومثله أيضا ما يلي.

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: " إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنُّ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنَّسْيَانَ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ. " (3)

وبناء على ما سبق فقد أجمع أهل العلم على بطلان الإقرار والاعتراف من المتهم عند تعذيبه، وأنه لا يعتد به؛ لأن الاتهام أساسا مجرد من أي قرينة، " والاقرار إنما ثبت به المقر به لوجود الداعي الى الصدق وانتفاء التهمة عنه، فإن العاقل لا يتهم بقصد الاضرار بنفسه، ومع الإكراه يغلب على الظن أنه قصد باقراره دفع ضرر الإكراه، فانتفى ظن الصدق عنه فلم يقبل. " (4)

قال صاحب المبسوط: " لم ينقل عن أحد من المتقدمين من أصحابنا - رحمهم الله - صحة الإقرار مع التهديد بالضرب والحبس في حق السارق وغيره... " (5)

وقال صاحب المغني: " لا نعلم من أهل العلم خلافا في أن إقرار المكره لا يجب به حد... " (6)

#### رابعا: توعد الإسلام من يعذبون الناس بغير حق وعيدا شديدا

تعذيب الناس بغير حق طغيان وتكبر، وصفة لكل جبار قاس غليظ نسي أن فوقه القوي العزيز، وعلى هؤلاء أن يذكروا قدرة الله تعالى عليهم كلما تحدثهم نفوسهم بقدرتهم على ظلم الآخرين.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: " صِنْفَانِ مِنَ أَهْلِ النَّارِ لَمْ أَرَهُمَا قَوْمٌ مَعَهُمْ سِيَاطٌ كَأَذْنَابِ الْبَقَرِ يَضْرِبُونَ بِهَا النَّاسَ ..... " (7)

(1) سنن الترمذي 221/5، ح 2992. سنن النسائي الكبرى 307/6، ح 11059. وصححه الألباني

(2) السيل الجرار للشوكاني، 341/2، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1405 هـ.

(3) صحيح ابن حبان، 202/16، ح 7219، وصححه الألباني.

(4) المغني لابن قدامة، 10 / 166.

(5) البسوط للسرخسي، 275/7.

(6) المغني لابن قدامة، 10 / 166. أيضا المبدع لأبي إسحاق الحنبلي، 75/9، ط/ المكتب الإسلامي، 1400 هـ.

(7) صحيح مسلم 168/6، ح 5704.

الضاريون هم أعوان والى الشرطة ونحوه، وهم الجلادون،<sup>(1)</sup> يضربون بها الناس ممن اتهم بنحو سرقة ليصدق في إخباره بما سرق... وربما أفضى بهم الهوى وما جبلوا عليه من المظالم إلى إهلاك المضروب أو تعظيم عذابه... قال القرطبي: وبالجملة هم سخط الله عاقب الله بهم شرار خلقه غالباً، نعوذ بالله من سخطه<sup>(2)</sup> وقيل هم الطوافون على أبواب الظلمة، الساعون بين أيديهم، يطردون الناس عنها بالضرب، يغدون أي يصبحون في غضب الله، ويروحون أي يمسون في سخط الله، أي الذي هو أشد من غضب الله؛ لتكرار هذا الأمر منه واستمرار صدور هذا الفعل عنه،... فإنهم يقدمون أمر أميرهم على أمر الله ورسوله، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وقيل المعنى يصبحون يؤذون الناس ويروعونهم ولا يرحمون عليهم، فغضب الله تعالى عليهم، ويمسون يتفكرون فيما لا يرضى عنهم الله تعالى من الإيذاء والروع.<sup>(3)</sup> فهذا الصنف إنما وجبت النار لهم كما أخبر الرسول ﷺ من أجل ظلمهم وتعذيبهم واستطالتهم على الناس بالضرب بهذه السياط وغيرها،<sup>(4)</sup>

وفي رواية أخرى عن أبي هريرة أنه ﷺ قال: "يُوشِكُ أَنْ تَطَالَتِ بِكَ مُدَّةٌ أَنْ تَرَى قَوْمًا فِي أَيْدِيهِمْ مِثْلُ أَذْنَابِ الْبَقَرِ يَغْدُونَ فِي غَضَبِ اللَّهِ وَيَرُوحُونَ فِي سَخَطِ اللَّهِ"<sup>(5)</sup>

وعَنْ أَبِي أُمَامَةَ قَالَ ﷺ: "سَيَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ شَرْطَةٌ، يَغْدُونَ فِي غَضَبِ اللَّهِ، وَيَرُوحُونَ فِي سَخَطِ اللَّهِ، فَإِيَّاكَ أَنْ تَكُونَ مِنْ بَطَانَتِهِمْ."<sup>(6)</sup>

الشَّرْطَةُ فِي السُّلْطَانِ مِنَ الْعَلَامَةِ وَالْإِعْدَادِ، وَرَجُلٌ شَرْطِيٌّ وَشَرْطِيٌّ مَنْسُوبٌ إِلَى الشَّرْطَةِ، وَالْجَمْعُ شَرْطٌ، سَمُوا بِذَلِكَ لِأَنَّهُمْ أَعَدُّوا لِدَلِكِ وَأَعْلَمُوا أَنفُسَهُمْ بِعَلَامَاتٍ،<sup>(7)</sup> وَهُمْ نَحْبَةُ أَصْحَابِ السُّلْطَانِ الَّذِينَ يَقْدِمُهُمْ عَلَى سَائِرِ الْجُنْدِ، يَغْدُونَ فِي غَضَبِ اللَّهِ، وَيَرُوحُونَ فِي سَخَطِ اللَّهِ، أَي يَغْدُونَ بِكَرَةِ النَّهَارِ وَيَرُوحُونَ

<sup>(1)</sup> شرح النووي على مسلم، 190/17. الديباج على مسلم للسيوطي، 163/5، ط/ دار ابن عفان. التيسير بشرح الجامع الصغير للمناوي، 2، 185، ط/ مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، 1408 هـ .

<sup>(2)</sup> فيض القدير للمناوي، 208/4، ح5045. أيضا الفتح الرباني، الساعاتي، 322/1 .

<sup>(3)</sup> مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، على أبو الحسن القاري، 2301/6، ح3523، ط/دار الفكر، بيروت، 1400 هـ.

<sup>(4)</sup> إكمال المعلم شرح صحيح مسلم للقاضي عياض، 332/6 .

<sup>(5)</sup> صحيح مسلم 8/155، ح7374.

<sup>(6)</sup> المعجم الكبير للطبراني، 8/136، ح7632.

<sup>(7)</sup> لسان العرب 7/329.



آخره وهم في غضبه وسخطه، فإياك أن تكون من بطانتهم، أي احذر أن تكون منهم، وبطانة الرجل صاحب سره وداخله أمره وصفيه الذي يقضي حوائجه ثقة به. (1)

قال الرسول ﷺ: " فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ وَأَبْشَارَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا.." (2)

فإذا كان خدش البشرة محرماً تحريماً مضاعفاً ثلاث مرات بجرمة الزمان والمكان، فكيف بما يزيد عليه من الضرب والتعذيب، وأي مصلحة مظنونة تتأتى بالضرب معارضة بمصلحة عصمة الأنفس من أن يعاقب الشخص دون ثبوت جناية عليه.

مَرَّ هِشَامُ بْنُ حَكِيمٍ بْنِ حِزَامٍ (3) عَلَى أَنَاسٍ مِنَ الْأَنْبَاطِ (4) بِالشَّامِ قَدْ أُقِيمُوا فِي الشَّمْسِ فَقَالَ مَا شَأْنُهُمْ قَالُوا حُسُوا فِي الْجَزِيَّةِ. فَقَالَ هِشَامٌ أَشْهَدُ لَسَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: "إِنَّ اللَّهَ يُعَذِّبُ الَّذِينَ يُعَذِّبُونَ النَّاسَ فِي الدُّنْيَا." (5)

عد الصحابي الجليل مجرد إقامة الناس - وقد كانوا غير مسلمين - في الشمس نوعاً من أنواع التعذيب الذي يعذب الله تعالى فاعله يوم القيامة في النار، فكيف بأنواع التعذيب الوحشية التي يمارسها بعض الطغاة في هذا الزمان

**لا يقتصر التوعد الشديد على التعذيب بل امتد إلى مجرد الترويع ولو بالهزل.**

عن أبو هريرة قال ﷺ: " مَنْ أَسَارَ إِلَى أَخِيهِ بِحَدِيدَةٍ فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَلْعَنُهُ حَتَّىٰ وَإِنْ كَانَ أَخَاهُ لِأَبِيهِ وَأُمَّهُ " (6)

(1) فيض القدير للمناوي، 128/4-129، ح 4770.

(2) صحيح البخاري، 2593/6، ح 6667.

(3) هشام بن حكيم بن حزام بن حويلد بن أسد بن عبد العري بن قصي القرشي الأسدي، قال ابن سعد: كان مهيباً، وقال الزهري: كان يأمر بالمعروف في رجال معه. الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر، 538/6. أسلم يوم الفتح، وعاش كالسائح لم يتخذ أهلاً ولا كان له ولد، يتنقل ومعه نفر من أهل الشام للاصلاح والنصيحة والترغيب بالخير والزجر عن الشر، ليس لاحد عليهم إمارة. الأعلام للزركلي، 86/8. توفي أول خلافة معاوية. سير أعلام النبلاء، 52/3.

(4) الفلاحون من العجم، تطريز رياض الصالحين، فيصل بن عبد العزيز النجدي، 898/1، ح 1606، ط/ دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، 1423 هـ .

(5) صحيح مسلم 32/8، ح 6824.

(6) صحيح مسلم 33/8، ح 6832.

وفي رواية أخرى أنه قال ﷺ: " لَا يُشِيرُ أَحَدُكُمْ إِلَى أَخِيهِ بِالسَّلَاحِ فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي أَحَدُكُمْ لَعَلَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ فِي يَدِهِ فَيَقَعُ فِي حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ." (1)

في الحديث السابق تأكيد حرمة المسلم، والنهي الشديد عن ترويعه وتخويفه والتعرض له بما قد يؤذيه، ونهيه ﷺ عن ذلك ولو كان المرؤ يشير بالسلاح إلى أخيه من أبيه وأمه مبالغة في إيضاح عموم النهي، وأنه حتى ولو كان من يفعل ذلك غير متهم؛ لأن الشقيق لا يقصد قتل شقيقه غالباً، أو كان متهماً، أو كان هازلاً ولاعباً أو غير ذلك؛ لأن ترويع المسلم حرام بكل حال (2)، ويؤكد ذلك لعن الملائكة له؛ لأن لعن الملائكة لا يكون إلا بالحق، ولا يستحقه إلا فاعل المحرم (3)، وهذا اللعن والطرء من رحمة الله تعالى يتعلق بما قد يُفْضِي إلى المحذور، وإن لك يكن المحذور محققاً (4).

فإذا استحق اللعن والطرء من رحمة الله من يشير فقط بالحديدة لاعباً وهازلاً، فكيف بمن يعذب بها متعمداً قاصداً، ولا حول ولا قوة إلا بالله تعالى.

**كذلك توعد الله تعالى من يعذب الحيوان، فكيف بمن يعذب البشر بغير حق.**

عن ابن عمر قال رسول الله ﷺ: " دَخَلَتْ امْرَأَةٌ النَّارَ فِي هِرَّةٍ رَبَطَتْهَا فَلَمْ تُطْعِمَهَا وَلَمْ تَدَعَهَا تَأْكُلْ مِنْ خَشَاشِ الْأَرْضِ." وفي رواية أخرى (5) "... حَتَّى مَاتَتْ هَزْلاً." (6)

**الذين يعذبون الناس مطرودون من رحمة الله تعالى**

قال صلى الله عليه وسلم: "إِنَّمَا يَرْحَمُ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الرَّحْمَاءَ." (7) فمن لا يرحم عباد الله تعالى ويعذبهم بغير حق في الدنيا، لا يرحمه الله، ويعذبه في الدنيا والآخرة.

(1) صحيح مسلم 34/8، ح 6834.

(2) شرح النووي على مسلم 170/16. أيضا فتح الباري شرح صحيح البخاري 25/13. إكمال المعلم شرح صحيح

مسلم للقاضي عياض، 46/8. التيسير بشرح الجامع الصغير للمناوي 771/2.

(3) طرح التثريب في شرح التقريب، أبو الفضل العراقي، 184/7، ط/ دار إحياء التراث العربي.

(4) عمدة القاري شرح صحيح البخاري للعيني، 187/24، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت..

(5) صحيح البخاري، 1205/3، ح 3140.

(6) صحيح مسلم 98/8، ح 7158.

(7) صحيح البخاري، 431/1، ح 1224.

وإذا حرم الله على المسلم أن يظلم أخاه، وأمره بفك كربه<sup>(1)</sup>، فكيف بمن يتفنون في

تكريب المؤمنين وتحزينهم

عن ابن عمر، قال رسول الله ﷺ: "المُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ، لَا يَظْلِمُهُ، وَلَا يُسْلِمُهُ، وَمَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ، كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ، وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ، فَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ كَرْبَةً مِنْ كَرْبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ." (2)

وإذا سمى الله تعالى منعه لنفسه عن الظلم تحريماً، فكيف بتحريمه تعالى على عباده أن يظلموا بعضهم بعضاً.

عَنْ أَبِي ذَرٍّ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، عَنِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَالَ: "يَا عِبَادِي، إِنِّي حَرَمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي، وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا، فَلَا تَظَالَمُوا..." (3)

قوله تعالى " حرمت الظلم على نفسي " أي تقدست وتعاليت عليه، وعلى الرغم من أن الظلم مستحيل منه سبحانه وتعالى؛ لأنه يكون ممن يتعدى الحدود ويتجاوز المراسيم، والله تعالى ليس فوقه أحد يجد له حداً أو يضع له رسماً حتى يكون سبحانه وتعالى متجاوزاً لذلك ظالماً، وكيف يجاوز الله تعالى حداً، وليس فوقه من يطيعه؟ وكيف يتصرف تعالى في غير ملك، والعالم كله في ملكه وسلطانه؟ إلا أن الله تعالى سمى تقدسه عن الظلم بلفظ التحريم الذي يقتضي المنع والكف عنه<sup>(4)</sup>؛ حتى يكون ذلك عبرة ومنهاجا يقتضي به بنو البشر فيمتنعون كذلك عن الظلم.

خامساً: اتفق الفقهاء على أنه إذا كان هناك قرينة ضد متهم مجهول الحال لا يُعرف بئر ولا

فجور، فإنه لا يجوز ضربه، بل يكتفى بحبسه ( الحبس الاحتياطي في القوانين الحديثة) والتحقيق معه حتى يتبين حاله.

قال الطرابلسي: " ... أَنْ يَكُونَ الْمُتَّهَمُ مَجْهُولَ الْحَالِ عِنْدَ الْحَاكِمِ وَالْوَالِي لَا يَعْرِفُهُ بَيْرٌ وَلَا فَجُورٌ، فَإِذَا ادَّعَى عَلَيْهِ تَهْمَةً فَهَذَا يُجْبَسُ حَتَّى يَنْكَشِفَ حَالُهُ، هَذَا حُكْمُهُ عِنْدَ عَامَّةِ عُلَمَاءِ الْإِسْلَامِ..." (5)

(1) الكَرْبُ عَلَى وَزْنِ الضَّرْبِ، مَجْزُومٌ الْحُزْنُ وَالْعَمُّ الَّذِي يَأْخُذُ بِالنَّفْسِ، وَجَمْعُهُ كُرُوبٌ، وَكَرْبُهُ الْأَمْرُ وَالْعَمُّ يَكْرِبُهُ كَرَبًا اشْتَدَّ عَلَيْهِ فَهُوَ مَكْرُوبٌ وَكَرِيبٌ. لسان العرب 711/1.

(2) صحيح البخاري، 862/2، ح 2310. صحيح مسلم، 18/8، ح 6743.

(3) صحيح مسلم 16/8، ح 6737.

(4) شرح النووي على صحيح مسلم، 384/8. إكمال المعلم شرح صحيح مسلم للقاضي عياض، 22/8.

(5) معين الحكام، ص: 179.

فالأصل أن يعامل كل إنسان بما يحفظ كرامته، ومجرد الاتهام لا يبيح التعذيب أو الاعتداء على كرامته وإنسانيته.

سادسا: المتهم المعروف بالفجور والفساد وقويت في حقه التهمة والقريظة، فهو كذلك لا يجوز ضربه وتعذيبه، واستدلوا على ذلك بما يلي:

1: قوله ﷺ في امرأة اشتهر عنها السوء والفجور، ولكن لم تقم عليها بينة ولا اعترفت: "لَوْ كُنْتُ رَاجِمًا أَحَدًا بَغَيْرِ بَيِّنَةٍ لَرَجَمْتُهَا..."<sup>(1)</sup> "فما يُظن أو يشاع بين الناس محتمل للخطأ والغلط، فلم يعذبها حتى تقرر، على الرغم من اتهامها وشهرتها بالسوء والفجور.

2: كذلك لاعن ﷺ بين رجل وإمرأته، وقال إن أتت بالطفل على وصف كذا، فهو للزوج، وأن أتت به على وصف كذا فهو لمن زُمت به، وأتت به على الوصف الذي يكره<sup>(2)</sup>، وهو مع ذلك قد يكون كما أخبر ﷺ الرجل الذي قال له وُلد لي غلام أسود: "عَسَى أَنْ يَكُونَ نَزْعُهُ عِرْقًا."<sup>(3)</sup> أي اجتذبه إليه أصل في نسبه، فأشبهه به وظهر لونه عليه<sup>(4)</sup>، فيكون هناك احتمال يحتمل أن يأتي بهذا الوصف بدون زنا، ولم يضربها أو يعذبها حتى تقرر بما فعلت.

3: عَنِ التُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ<sup>(5)</sup>، أَنَّهُ رَفَعَ إِلَيْهِ نَفْرًا مِنَ الْكَلَاعِيِّينَ<sup>(6)</sup>، أَنَّ حَاكَةَ<sup>(7)</sup> سَرَقُوا مَتَاعًا، فَحَبَسَهُمْ أَيَّامًا، ثُمَّ خَلَّى سَبِيلَهُمْ، فَأَتَوْهُ فَقَالُوا: خَلَيْتَ سَبِيلَ هَؤُلَاءِ بِأَلَا امْتِحَانٍ<sup>(1)</sup> وَلَا ضَرْبٍ، فَقَالَ التُّعْمَانُ: "مَا

<sup>(1)</sup> صحيح البخاري، 2513/6، 6463 صحيح مسلم 210/4، ح 3833. واللفظ له.

<sup>(2)</sup> هناك روايات كثيرة، وعلى سبيل المثال في صحيح مسلم انظر: 208/4، ح 3828. 209/4، ح 3830..

<sup>(3)</sup> صحيح البخاري، 2511/6، ح 6455. صحيح مسلم 211/4، ح 3939. واللفظ له.

<sup>(4)</sup> الديباج على مسلم للسيوطي، 125/4.

<sup>(5)</sup> النعمان بن بشير بن سعد بن ثعلبة الخزرجي الانصاري، (2-65 هـ) أبو عبد الله: أمير، خطيب، شاعر، من أجلاء الصحابة... شهد صفين مع معاوية. وولي اليمن لمعاوية،... ثم بايع النعمان لابن الزبير، وتمرد أهل حمص، فخرج هاربا، فاتبعه خالد بن خلي الكلاعي فقتله، وهو أول مولود ولد في الانصار بعد الهجرة. الإصابة 440/6. الأعلام للزركلي، 36/8.

من أهل المدينة..

<sup>(6)</sup> الكلاعيين نسبة إلى ذي كلاع بفتح كاف وخفة لأم قبيلة من اليمن. حاشية السندي على النسائي. 66/8.

<sup>(7)</sup> الحاكة: جمع حائك قال الجوهري: حاك الثوب يحوكة حوكا وحياكة نسجه فهو حائك، وقوم حاكة وحوكة أيضا. عون المعبود، 31/12.

شِئْتُمْ إِنْ شِئْتُمْ أَضْرِبْتُمْ، فَإِنْ أَخْرَجَ اللَّهُ مَتَاعَكُمْ فَذَآكَ، وَإِلَّا أَخَذْتُ مِنْ ظُهُورِكُمْ مِثْلَهُ، قَالُوا: هَذَا حُكْمُكَ؟ قَالَ: هَذَا حُكْمُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَرَسُولِهِ ﷺ. " (2)

النعمان بن بشير يَكْنِي أَنَّهُ لَا يَجِلُّ ضَرْبَهُمْ، فَإِنَّهُ لَوْ جَازَ، لَجَازَ ضَرْبَكُمْ أَيْضًا قِصَاصًا.... والحديث فيه دليل على أَنَّهُ لَا يَجُوزُ امْتِحَانُ السَّارِقِ بِالضَّرْبِ بَلْ يَجْبَسُ. (3)

4: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: جَاءَتْ جَارِيَةٌ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَالَتْ: إِنَّ سَيِّدِي اتَّهَمَنِي فَأَقْعَدَنِي عَلَى النَّارِ حَتَّى احْتَرَقَ فَرْجِي، فَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: هَلْ رَأَى ذَلِكَ عَلَيْكَ؟ قَالَتْ: لَا، قَالَ: فَأَعْتَرَفْتَ لَهُ بِشَيْءٍ؟ قَالَتْ: لَا، قَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: عَلَيَّ بِهِ، فَلَمَّا رَأَى عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الرَّجُلَ، قَالَ: أَتَعَدَّبُ بِعَذَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ اتَّهَمْتُهَا فِي نَفْسِهَا، قَالَ: رَأَيْتَ ذَلِكَ عَلَيْهَا؟ قَالَ الرَّجُلُ: لَا، قَالَ: فَأَعْتَرَفْتَ لَكَ بِذَلِكَ؟ قَالَ: لَا، قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ لَمْ أَسْمَعْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «لَا يُقَادُ مَمْلُوكٌ مِنْ مَالِكِهِ وَلَا وَلَدٌ مِنْ وَالِدِهِ» لَأَقْدَمْتُهَا مِنْكَ، فَبَرَزَتْهُ وَضَرَبَتْهُ مِائَةً سَوْطٍ، ثُمَّ قَالَ: أَذْهَبِي فَأَنْتِ حُرَّةٌ لِرُوحِهِ اللَّهِ.. " (4)

ووجه الدلالة من الحديث السابق أن عمر رضى الله عنه ضرب الرجل وكاد يقتص منه؛ لأن الرجل عاقب الجارية على مجرد الظن والتهمة، فدل على منع تعذيب المتهم. (5)

5: قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: "لَيْسَ الرَّجُلُ أَمِينًا عَلَى نَفْسِهِ إِذَا أَجَعْتَهُ، أَوْ أَوْثَقْتَهُ، أَوْ ضَرَبْتَهُ." (6)  
أي هو ليس بطائع عند خوف هذه الأشياء، وإذا لم يكن طائعا كان مكرها.. (1)

(1) امتحان أي مساءلتهم والتشديد في مناقشتهم. ذخيرة العقبي في شرح المجتبى. 362/36، دار آل بروم للنشر والتوزيع، 1424هـ.

(2) سنن النسائي 66/8، ح4874. وحسنه الألباني سنن أبي داود، 235/4، ح4384. ورجال هذا الحديث كلهم رجال الصحيح كما قال في ذخيرة العقبي في شرح المجتبى، 361/36-362. وضعفه أيضا بعض أهل العلم، انظر التحبير لإيضاح معاني التيسير، محمد بن إسماعيل الصنعاني، المعروف بالأمر، 588/3-589، ط/ مكتبة الرشد، الرياض، 1433هـ.

(3) عون المعبود شرح سنن أبي داود، 32/12. حاشية السندي على النسائي 66/8.

(4) المستدرک على الحاكم، 409/4، ح8101، وقال الذهبي في التلخيص: حديث صحيح. سنن البيهقي الكبرى، 36/8، 15726.

(5) المتهم، معاملته وحقوقه في الفقه الإسلامي، بندر بن فهد السويلم، ص: 104، ط/ جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، الأولى، 1408هـ.

(6) مصنف عبد الرزاق، 193/10، ح18792. السنن الكبرى للبيهقي، 588/7، ح15107..

## 6: أقوال الفقهاء.

إليك بعض أقوال الفقهاء التي تعضد الأدلة السابقة:

لخص الإمام الغزالي<sup>(2)</sup> القول في هذه المسألة وأجاد، فقال رحمه الله ردا على من قال أن المصلحة داعية إلى الضرب بالتهم في السرقة والقتل وما يجري خفية وغيلة، فإن الجاني لا يقر على نفسه مختارا، وإقامة الحجج والبيانات على ما يجري في ظلم الليل ممتنع؛ ولا سبيل آخر إلى إيصال الحقوق إلى أصحابها، فقال رحمه الله تعالى:

- أن هذه المصلحة تعارض بمصلحة تقابلها، وهي أن الأموال والنفوس معصومة، ومن عصمته النفوس ألا يعاقب إلا جان، وإن الجنائية تثبت بالحجة، وإذا انتفت الحجة، انتفت الجنائية، وإذا انتفت الجنائية، استحالت العقوبة،.. والمتهم قد يكون بريئا، وضربه تفويت لعصمته لأمر موهوم، وإن كانت مصلحة ذي المال في ضربه؛ رجاء أن يكون هو الجاني، فمصلحة المتهم في الكف عنه وترك الإضرار به، وليست مصلحة الأول بأولى من مصلحة الثاني.... وفي ذلك من الفساد ما لا يعلمه إلا الله تعالى، وفتح الدعوى على كل من يضمم المرء عليه حقدًا.
- وإن قيل لا يُضرب من ظهرت عدالته، وإنما يُضرب متهم بأمثال تلك التهمة... فيُرد على ذلك بأنه لا يجوز ضربه بناء على جرمته السابقة التي عُرف بها وعُوقب عليها، ولا يجوز أن يُعاقب بما يُتوهم عليه، وليس من ضرورة أن كل من سرق شيئا، أنه يسرق أمثاله.
- ويُعضد ذلك أن الجنائيات كثرت على عهد الصحابة، من السرقة وغيرها، ولم يُنقل عنهم أبدا إلا الحكم بافقرار أو بالحجة أو باليمين، وأما العقوبة بالتهمة، فلم يفعلها منهم أحد... فعلم أنهم امتنعوا عن المؤاخذة بالتهم؛ بناء على مصلحة عصمة النفوس، وأنه لا يعاقب إلا جان.<sup>(3)</sup>
- سئل مالك رحمه الله تعالى: "أرأيت إن أقر بشيء من الحدود بعد التهديد أو القيد أو الوعيد أو السجن أو الضرب، أيقام عليه الحد أم لا؟ فقال: من أقر بعد التهديد أقيم، فالوعيد والقيد والسجن والضرب تهديد كله وأرى أن يقال.<sup>(4)</sup>"

(1) المبسوط للسرخسي، 51/24.

(2) محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الاسلام، (450-505هـ): فيلسوف، متصوف، له نحو مئتي مصنف. سير أعلام النبلاء، 323/19. الأعلام للزركلي، 22/7.

(3) راجع فيما سبق: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، أبو حامد الغزالي، تحقيق، د. حمد الكبيسي، ص: 228-334، ط/ مطبعة الإرشاد، بغداد، 1390هـ. بتصرف.

(4) المدونة، الإمام مالك بن أنس، 548/4-549، ط/ دار الكتب العلمية، الأولى، 1415هـ.

- وقال السرخسي: " ولو أن قاضيا أكره رجلا بتهديد ضرب أو حبس أو قيد حتى يقر على نفسه بحد أو قصاص، كان الإقرار باطلا؛ لأن الإقرار متمثل بين الصدق والكذب، وإنما يكون حجة إذا ترجح جانب الصدق على جانب الكذب، والتهديد بالضرب والحبس يمنع رجحان جانب الصدق... ولم ينقل عن أحد من المتقدمين من أصحابنا - رحمهم الله - صحة الإقرار مع التهديد بالضرب، والحبس في حق السارق، وغيره... " (1)
  - قال ابن حزم: " مسألة : الامتحان في الحدود وغيرها بالضرب أو السجن أو التهديد؟ لا يحل الامتحان في شيء من الأشياء بضرب ولا بسجن ولا بتهديد لأنه لم يوجب ذلك قرآن ولا سنة ثابتة ولا إجماع.. " (2) ، وهو من باب الإكراه التي لا يستقيم معه أي إقرار. قال ﷺ: " إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنِّ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنَّسِيَانَ، وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ. " (3) بل عد بعض الفقهاء مجرد السجن والقيود والوعيد من باب الإكراه (4) الذي لا يستقيم معه إقرار.
  - قال الأذري: " الولاية في هذا الزمان يأتيهم من يتهم بسرقة أو قتل أو نحوها فيضربونه ليقر بالحق، ويراد بذلك الإقرار بما ادعاه خصمه، والصواب أن هذا إكراه سواء أقر في حال ضربه أم بعده وعلم أنه إن لم يقر بذلك لضرب ثانيا... " (5)
  - وقال أبو زهرة: " لا تعتبر الإقرارات الصادرة تحت تأثير الإكراه صحيحة ... لأن الإكراه أيا كانت صورته جريمة، والجريمة لا يصح أن تعتبر مثبتة لحق من الحقوق لمن ارتكبتها... " (6)
  - وقال البوطي: " الحق الذي عليه كل الأئمة الأربعة وجمهور الباحثين والعلماء، أنه لا يجوز تعذيب المتهم الذي لم تثبت عليه الجريمة بيينة شرعية كافية، حملا له على الإقرار، فالمتهم بريء ما لم تثبت جرمته. " (7)
- 7: المعقول
- ثبت بيقين حرمة عرض الآدمي وحرمة بدنه وحرمة تعذيبه، وما ثبت بيقين لا يزول بالشك الذي ينتج عن إقرار مشكوك فيه لشخص مكره غير مختار.

(1) المبسوط للسرخسي، 70/24.

(2) المحلى لابن حزم 141/11.

(3) سنن ابن ماجه، 659/1، ح 2045، وصححه الألباني.

(4) المحلى لابن حزم، 143/11، المبسوط للسرخسي، 51/24، وقائل هذا الكلام هو شريح القاضي.

(5) مغني المحتاج، الخطيب الشربيني، 241-240/2.

(6) أصول الفقه لأبي زهرة، ص: 358-359.

(7) فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة، د. محمد سعيد رمضان البوطي، ص: 271، ط/ دار الفكر، دمشق، الخامسة والعشرون، 1426هـ.

- أنه لو كانت القرينة المرجحة لجانب الاتهام- قانونا- تؤيد عقوبة المتهم عقوبة تعزيرية، فلا معنى ولا حاجة لإكراه المتهم على الاعتراف أو الإقرار بالجريمة.
- إظهار الحق أمر واجب، ولكن لا ينبغي أن يكون بوسائل غير مشروعة، وخصوصا في زماننا الذي تعددت فيه الوسائل الحديثة لإثبات الحقوق بخلاف الأزمنة السابقة. فإنه يسهل إثبات الحقوق والكشف عن الجرائم على سبيل المثال عن طريق بصمة الأصابع، والبصمة الوراثية، وغيرها من الوسائل والأجهزة الحديثة.
- تعذيب المتهم للإقرار بالتهمة قد يكون سببا في بعض الأحيان في إقرار بعض المجرمين بجرائمهم، وقد يكون ذريعة لبعض عديمي الضمير غير الأسوياء إلى تلفيق التهم للأبرياء دون أدلة أو بينات، فالأولى المنع من هذه الوسيلة لما يترتب عليها من مفساد، حيث أنه من المقرر أن درء المفساد مقدم على جلب المصالح.<sup>(1)</sup>

سابعا: أجاز بعض الفقهاء<sup>(2)</sup> امتحان أو ابتلاء المتهم المعروف بالفجور والفساد وبفعل ما يُتهم

به، وقويت في حقه القرينة، واستدلوا بما يلي:

حديث النبي ﷺ أنه أمر الزبير أن يضرب ابن أبي الحقيق عندما أثبتت القرائن خيانتة له وأنه أخفى المال الذي صالحه الرسول ﷺ عليه حتى يظهره. فعن ابن عمر رضي الله عنهما: " أن رسول الله ﷺ، قَاتَلَ أَهْلَ خَيْبَرَ حَتَّى أَجْبَأَهُمْ إِلَى قَصْرِهِمْ فَعَلَبَ عَلَى الْأَرْضِ، وَالزَّرْعِ، وَالنَّخْلِ، فَصَالِحُوهُ عَلَى أَنْ يُجْلَوْا مِنْهَا وَلَهُمْ مَا حَمَلَتْ رِكَابُهُمْ، وَلِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ الصَّفْرَاءُ وَالْبَيْضَاءُ، وَيَخْرُجُونَ مِنْهَا، فَاشْتَرَطَ عَلَيْهِمْ أَنْ لَا يَكْتُمُوا وَلَا يُعَيَّبُوا شَيْئًا، فَإِنْ فَعَلُوا، فَلَا ذِمَّةَ لَهُمْ وَلَا عِصْمَةَ، فَعَيَّبُوا مَسْكَ فِيهِ مَالٌ وَحُلِيِّ الْحَيِّ بْنِ أَخْطَبٍ، كَانَ احْتَمَلَهُ مَعَهُ إِلَى خَيْبَرَ، حِينَ أُجْلِيَتِ النَّضِيرُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِعَمِّ حَيِّ: مَا فَعَلَ مَسْكُ حَيِّ الَّذِي جَاءَ بِهِ مِنْ النَّضِيرِ؟، فَقَالَ: أَذْهَبْتَهُ النَّفَقَاتِ وَالْحُرُوبِ، فَقَالَ ﷺ: الْعَهْدُ قَرِيبٌ وَالْمَالُ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ، فَدَفَعَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى الزُّبَيْرِ بْنِ الْعَوَّامِ فَمَسَّهُ بِعَدَابٍ... " <sup>(3)</sup>

(1) لاحظ فيما سبق: مجلة الجامعة الإسلامية، سلسلة الدراسات الإسلامية، د. مازن مصباح صباح، د. نعيم سمارة

المصري، المجلد 19، العدد الأول، ص: 546-553 يناير 2011

(2) مجموع الفتاوى، 400/35. وأيد ابن القيم ونقل عنه الفتوى السابقة، انظر الطرق الحكمية ص: 151. تبصرة الحكام لابن فرحون، 157/2.

(3) صحيح ابن حبان، 607/11، ح 5199، حسنه الأبايني، وصححه الأرئوط. أيضا سنن البيهقي الكبرى، 137/9، ح 18168.



أمر الرسول ﷺ الزبير بن العوام ﷺ أن يعذب الرجل حتى يدل على المال، فهكذا يدل الحديث على جواز تعذيب المتهم.

قال صاحب نيل الأوطار أنه في الحديث: " دليل على جواز تعذيب من امتنع من تسليم شيء يلزمه تسليمه وأنكر وجوده، إذا غلب في ظن الإمام كذبه، وذلك نوع من السياسة الشرعية." (1)

يُنَاقِشُ الاستدلال بالحديث السابق:

أن الأمر مبني على الحقيقة، وليس التهمة؛ ذلك أن النبي ﷺ قد علم أن الرجل يكذب في قوله أن المال قد أهلكته النفقات والحروب، وكفى بعلمه ﷺ دليلاً، فلا يقاس عليه المتهم الذي لا يُعلم صدقه من كذبه، وبذلك يكون قد ثبت في حق هذا الرجل العصيان الذي يوجب التعذيب، فيجب منعه من ذلك بالضرب حتى يخرج المال. فضلاً عن أنها حادثة وقعت في حالة حرب، فلا يقاس عليها ما يحدث في أوقات السلم. (2)

وعن علي ﷺ أنه قال: " بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنَا وَالزُّبَيْرُ وَالْمِقْدَادُ بْنُ الْأَسْوَدِ قَالَ انْطَلِقُوا حَتَّى تَأْتُوا رَوْضَةَ خَاحٍ فَإِنَّ بِهَا ظِعِينَةً وَمَعَهَا كِتَابٌ فَخُذُوهُ مِنْهَا، فَانْطَلِقْنَا تَعَادَى بِنَا خَيْلَنَا حَتَّى انْتَهَيْنَا إِلَى الرَّوْضَةِ فَإِذَا نَحْنُ بِالظُّعِينَةِ، فَقُلْنَا: أَخْرِجِي الْكِتَابَ، فَقَالَتْ: مَا مَعِي مِنْ كِتَابٍ، فَقُلْنَا: نُخْرِجَنَّ الْكِتَابَ أَوْ لِنُلْفِيَنَّ الثِّيَابَ فَأَخْرَجَتْهُ مِنْ عِقَاصِهَا." (3)

يدل الحديث على جواز أن يُهدد المتهم بما يحمله على تسليم ما معه، والتهديد بالتعذيب يُعد نوعاً من التعذيب وهو يجوز استعماله إذا قامت قرينة تدل على الاتهام يُنَاقِشُ الاستدلال بالحديث السابق:

أن هذه المرأة ليسن متهمة، بل ثبت يقينا جرميتها بناء على خبر النبي ﷺ، " ظِعِينَةً وَمَعَهَا كِتَابٌ فَخُذُوهُ مِنْهَا، " وهذا الخبر أقوى من أي اعتراف أو إقرار، فلا يقاس عليها من حامت حوله التهم مجرد ظنون وشكوك من إناس غير معصومين، وكذلك هناك فرق بين إلقاء الثياب كسبيل وحيد للوصول إلى الكتاب الذي بحوذتها إذا أصرت على موقفها، وبين الأمر بالتعذيب، فالأول واجب لأنه من مستلزمات تنفيذ أمر الرسول ﷺ. (4)

(1) نيل الأوطار للشوكاني، 8 / 59، ط/ دار الحديث، القاهرة.

(2) المتهم ومعاملته وحقوقه في الفقه الإسلامي، بندر بن فهد، ص: 115..

(3) صحيح البخاري، 3/ 1095، ح 2845..

(4) فقه السيرة النبوية، د. البوطي، ص: 271.

قال ابن تيمية: " القسم الثالث: أن يكون المتهم معروفا بالفجور: مثل المتهم بالسرقة إذا كان معروفا بما قبل ذلك، والمتهم بقطع طريق إذا كان معروفا به، والمتهم بالقتل أو كان أحد هؤلاء معروفا بما يقتضي ذلك، فإذا جاز حبس المجهول فحبس المعروف بالفجور أولى، وما علمت أحدا من أئمة المسلمين المتبعين من قال إن المدعى عليه في جميع هذه الدعاوى يحلف ويرسل بلا حبس ولا غيره من جميع ولاية الأمور، فليس هذا على إطلاقه مذهب أحد من الأئمة، ومن زعم أن هذا على إطلاقه وعمومه هو الشرع فهو غلط غلطا فاحشا.. " (1)

وقال الشاطبي: "... لا يعذب أحد بمجرد الدعوى بل مع اقتتان قرينة تحيك في النفس وتؤثر في القلب نوعا من الظن..." (2)

من الواضح أن أصحاب هذا القول يرون استعمال الضرب في حالة وجود قرينة قوية كوسيلة لرد الحقوق إلى أصحابها، والمصلحة تقتضي ذلك إذا لم يوجد وسيلة أخرى حتى يقر المتهم بالحق الذي اعتصبه.

#### خلاصة القول في مسألة تعذيب المتهمين

- الذي يتضح من المناقشات السابقة أن عموم الأدلة السابقة من الكتاب والسنة تُحرم تعذيب المتهم سواء كان الاتهام مجردا أو مقترنا بقرائن، وبذلك يكون تعذيب المتهم ليقر بالتهمة حرام، ولا يعتد بأي إقرار يصدر عنه. وحقيقة لم تسلم جميع أدلة من يقولون بجواز تعذيب المتهم الذي يوصف بالفجور والفساد من المعارضة، وبناء على ذلك فإنه لم يرد ما يخص تلك الأدلة، فيبقى العام على عمومه.

- يجوز الضرب كعقوبة إذا عُلم أن الحق عنده، ولكنه يجحده ويمنعه عن طالبه، وهو تطبيق لحديث ضرب الزبير رضي الله عنه لعم حبي بن أخطب، وتهديد علي رضي الله عنه للطعينة التي أرسلها حاطب بن ابي بلتعة رضي الله عنه.

قال ابن تيمية: " فأما ضرب المتهم إذا عرف أن المال عنده وقد كتمه وأنكره ليقر بمكانه، فهذا لا ريب فيه؛ فإنه ضرب ليؤدي الواجب من التعريف بمكانه كما يضرب ليؤدي ما عليه من المال الذي يقدر على وفائه... " ثم ذكر الحديث السابق وقال: " وهذا أصل في ضرب المتهم الذي علم أنه ترك واجبا أو فعل محرما. " (3)

(1) مجموع الفتاوى، 400/35.

(2) الاعتصام للشاطبي، 120/2، ط/ المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.

(3) مجموع الفتاوى، 406/35-407. أيضا الطرق الحكمية ص: 153.

- وختاماً أقول لكل من يقول بجواز تعذيب المتهمين، وأن يكون ذلك قانوناً، إنه ينبغي أن يُشرع بجانب ذلك أن كل من يطلب حقه أو أي حق من حقوق العباد عن طريق تعذيب المتهمين الذي يشك فيهم، أنه إذا وصل إلى حقه فذاك، وإذا لم يصل وكان تعذيبه ظلماً، فإنه يجب أن يتقصر منه وينال نفس التعذيب، وسنرى إذا كان سيوافق على تعذيب المتهمين ابتداءً أم سيرفض تعذيبهم، ويبذل جهده، ويبحث عن وسائل أخرى، والله تعالى أعلى وأعلم.

## ثانيا: حق النقد العلني:

عَنْ تَمِيمِ الدَّارِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ « الدِّينُ النَّصِيحَةُ » قُلْنَا لِمَنْ قَالَ « لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلَا ئِمَّةَ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ. » (1)

و عن طارق بن شهاب قال ﷺ: " أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةٌ حَقٌّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ. " (2)

وواضح أن الحديث السابق يحض على الإعلان بالنقد، وليس الإسرار به؛ لأن في الإعلان التعرض لبطش الحاكم الظالم، والتضحية بالنفس في سبيل الله تعالى، عكس الإسرار الذي لا يترتب عليه غالبا القتل ولا شديد الأذى؛ وفي الإعلان تخويف الحاكم الجائر من تشجيع المجاهر بالإنكار لغيره على الإنكار أيضا مما يؤدي إلى ارتداعه عن الظلم (3).

## - الإسلام لا يعطي الحاكم حصانة

تعاقب عادة القوانين كل من يجهر بالقول السيئ للحاكم، ولكن الإسلام يرفض أن يُعطي الحاكم هذه الحصانة إذا ثبت أن الذم أو القول السيئ جاء نتيجة ظلم منه.

قال تعالى: { لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا } [ النساء:

[148

أي أن الله تعالى يُعاقب على جميع الأقوال السيئة مثل الشتم والقذف والسب ونحو ذلك، ولكنه تعالى رخص للمظلوم أن يجهر بالقول السيئ على ظالمه من غير أن يكذب عليه أو يزيد على مظلّمته؛ لأن ذلك دفاع عن نفسه، ولكي يشفي غضبه، فلا يلجأ إلى السيف أو إلى البطش باليد (4)، والحاكم في ذلك مثله مثل أي فرد آخر.

وقد طبق الرسول ﷺ هذا الأمر على نفسه، فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ ﷺ يَتَقَاضَاهُ فَأَغْلَظَ، فَهَمَّ بِهِ أَصْحَابُهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ دَعُوهُ فَإِنَّ لِصَاحِبِ الْحَقِّ مَقَالًا. " (5).

أي لا تبطشوا بمن طلب دينه فأغلظ، فإن لصاحب الحق صولة الطلب وقوة الحجة (1)، فله أن يتشدد في المطالبة، ويشكو غيره ويرافعه إلى الحاكم ويعاتب عليه (2).

(1) صحيح مسلم 1/ 53، ح 205.

(2) مسند أحمد 4/ 315، ح 18850، وصحح إسناده الشيخ الأرنؤوط. سنن النسائي، 4/ 435، ح 7834، وصححه الشيخ الألباني.

(3) الحسبة على الحاكم ووسائلها في الشريعة الإسلامية، الشيخ حامد العلي، ص: 20.

(4) تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور، ص: 6/ 5-6. تفسير السعدي 1/ 212.

(5) صحيح البخاري، 2/ 809، ح 2183. صحيح مسلم 5/ 54، ح 4194.

## ثالثاً: حماية حياة الأفراد الخاصة.

### حرمة المسكن:

بلغت حرمة المسكن في الشريعة الإسلامية مبلغاً لم تبلغه أعرق التشريعات الحديثة، ويتضح ذلك مما يلي:

قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ. فَإِنْ لَمْ يَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ } [الحجرات: 27-28]

وعن عبد الرحمن بن عوف: "أنه حرس مع عمر بن الخطاب رضي الله عنهما ليلة بالمدينة فبينما هم يمشون شب لهم سراج في بيت، فانطلقوا يؤمنونه حتى إذا دنوا منه إذ باب مجاف على قوم لهم فيه أصوات مرتفعة ولغط، فقال عمر رضي الله عنه وأخذ بيد عبد الرحمن: أتدري بيت من هذا، قلت: لا قال: هذا بيت ربيعة بن أمية بن خلف، وهم الآن شرب فما ترى، قال عبد الرحمن: أرى قد أتينا ما نهى الله عنه ولا تجسسوا فقد تجسسنا، فانصرف عنهم عمر رضي الله عنه وتركهم." (3)

فالأصل أن من أغلق عليه باب داره وتستر ببيطانه أنه لا يجوز الدخول عليه بغير إذنه لتعرف المعصية أو البحث عنها، (4) ولكن صيانة لحقوق المجتمع، يجوز البحث وتفتيش المساكن:

- إذا كان التلبس بالمعصية ظاهراً من غير تجسس، وذلك حذراً من فوات ما لا يستدرك من انتهاك المحارم وارتكاب المحظورات، وذلك من باب أن الضرورات تبيح المحظورات، ولكن بشرط أن يكون ذلك بما يحفظ للإنسان كرامته، فلا يجوز ترويعه، أو ترويع أهله، مع مراعاة حرمة المنزل، وحرمة من يسكن فيه من استئذان وغض البصر، وعدم العبث بمحتويات المنزل أو سرقتها.

(1) التيسير بشرح الجامع الصغير للمناوي، 339/1.

(2) تحفة الأحوزي 4/ 455. شرح النووي على مسلم، 38/ 11.

(3) مصنف عبد الرزاق 10/ 231، ح 18943. المستدرك للحاكم 4/ 419، ح 8136، وقال الحاكم النيسابوري: هذا حديث صحيح الإسناد و لم يخرجاه، وعلق عليه الذهبي في التلخيص وقال: صحيح. سنن البيهقي الكبرى، 8/ 333، ح 17403. مكارم الأخلاق، الخرائطي، 1/ 112. جامع الأحاديث للسيوطي، 26/ 182. كنز العمال ح 8827

(4) التشريع الجنائي الإسلامي، ص: 504.

- أو كانت الجريمة خطيرة، وكانت التهمة قوية في حقه، وكان الهدف الفعلي هو كشف الحقيقة لحفظ مصلحة المجتمع وأمنه، وليس حفظ أركان الأنظمة المستبدة.

### النهي عن التجسس

نهت الشريعة عن التجسس للوقوف على عورات الناس واكتشاف ما يخفونه منها، بل وأمرت بالستر، وإليك بعض الأدلة على ذلك من القرآن والسنة:

أولاً: القرآن الكريم

قال تعالى: { وَلَا تَجَسَّسُوا } [ الحجرات: 12 ]

ثانياً: السنة النبوية الشريفة

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ وَلَا تَحَسَّسُوا وَلَا تَجَسَّسُوا. . . (1) "

وجه الدلالة: النهي في " لا تجسسوا " نهي عام يدخل فيه جميع أنواع التجسس سواء أكان لكشف العورات، أم لحب الاستطلاع والتطفل، أم لخدمة جهة من الجهات، ويشمل الحاكم والمحكوم، وكل إنسان في المجتمع سواء حمل صفة رسمية أم صفة شخصية. (2) فيشترط للنهي عن المنكر أن يكون المنكر ظاهراً بغير تجسس أو تفتيش، فإذا توقف إظهار المنكر على التجسس أو التفتيش لم يجز إظهار المنكر. (3)

وَعَنْ مُعَاوِيَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، يَقُولُ: "إِنَّكَ إِنْ اتَّبَعْتَ عَوْرَاتِ النَّاسِ أَفْسَدْتَهُمْ أَوْ كِدْتَ أَنْ تُفْسِدَهُمْ." (4)، وفي رواية " أَعْرَضُوا عَنِ النَّاسِ، أَمْ تَرَأَنَّكَ إِنْ اتَّبَعْتَ الرَّيْبَةَ فِي النَّاسِ أَفْسَدْتَهُمْ أَوْ كِدْتَ تُفْسِدُهُمْ." (5)

وجه الدلالة: قوله ﷺ " أعرضوا عن الناس "، أي لا تتبعوا أحوالهم، ولا تبحثوا عن عوراتهم، وقوله ﷺ: " اتبعت الريبة في الناس " أي التهمة فيهم لتعلمها وتظهرها أفسدتهم، لوقوع بعضهم في بعض بنحو غيبة، أو لحصول تهمته لا أصل لها، أو هتك عرض ذوي الهيئات المأمور بإقالة عثرتهم، وقد يترتب على التفتيش

(1) صحيح البخاري 1976/5، ح 4849. صحيح مسلم 10/8، ح 6701

(2) حماية الحياة الخاصة في الشريعة الإسلامية، محمد رakan الدغمي، ص: 36، أيضاً ص: 63، ط/دار السلام، 1985م.

(3) التشريع الجنائي الإسلامي، عبد القادر عودة، ص: 502-503..

(4) سنن أبي داود 4/ 423، ح 4890، وقال الألباني: صحيح. صحيح ابن حبان 72/13، ح 5760.

(5) المعجم الكبير للطبراني 19/ 365، ح 859.

من المفاسد ما يربو على تلك المفسدة التي يراد إزالتها، والحاصل أن الشارع ناظر إلى الستر مهما أمكن والخطاب لولاية الأمور. . . (1)

وقال الغزالي (2) أنه لا يجوز للمحتسب أن يسترق السمع على دار غيره ليسمع صوت الأوتار ولا أن يستنشق ليدرك رائحة الخمر ولا أن يمس ما في ثوبه ليعرف شكل المزمار ولا أن يستخبر من جيرانه ليخبروه بما يجري في داره. . . (3)

وسئل أحمد بن حنبل عن الرجل " يسمع حس الطبل والمزمار، ولا يعرف مكانه؟ فقال: وما عليك؟ وقال: ما غاب فلا تفتش عليه. " (4)

فكل ما لم يظهر من المحظورات مما لا يتعدى ضررها للآخرين، لا يجوز التجسس ولا انتهاك الأستار للكشف عنها (5)، ولو كان الذي يقوم بهذا العمل من الرجال المكلفين بمراقبة الآداب العامة، أو المكلفين بحماية الأمن والنظام أو لمصلحة سياسية (6).

#### - تعدت الشريعة النهي عن التجسس إلى الأمر بالستر

الواقع أن الشريعة لم تحرم فقط التجسس للوقوف على عورات الناس واكتشاف ما يخفونه منها أو للوصول إلى أسرار المسلمين، ولكنها أمرت بالستر والحفاظة على عورات الناس، ونصوص السنة في ذلك كثيرة منها:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: " لَا يَسْتُرُ عَبْدٌ عَبْدًا فِي الدُّنْيَا إِلَّا سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. " (7)

(1) فيض القدير للمناوي 1/ 559، ح 1153.

(2) محمد بن محمد بن محمد بن أحمد أبو حامد الغزالي الطوسي ( 450-505 ) فيلسوف، متصوف، له نحو مئتي مصنف ، ويلقب بزین الدین وبمحنة الإسلام ، أحد أئمة الشافعية في التصنيف والترتيب والتعريب والتعبير والتحقيق والتحرير. طبقات الشافعية لابن كثير، ص: 533، ط/ مكتبة الثقافة الدينية، 1413 هـ . الأعلام للزركلي ط/ دار العلم للملايين، بيروت ، الخامسة .

(3) إحياء علوم الدين للغزالي، 2/ 329.

(4) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للخلال، ص: 84.

(5) في هذا المعنى: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص: 395. الأحكام السلطانية للماوردي ص: 283.

(6) حماية الحياة الخاصة في الشريعة الإسلامية، محمد راكان الدغمي، ص: 65. ط/دار السلام ، 1985م.

(7) صحيح مسلم 8/ 21، ح 6760

وقال ﷺ في قصة رجم معاذ ﷺ: " وَاللَّهِ يَا هَزَالُ <sup>(1)</sup>، لَوْ كُنْتَ سَتَرْتَهُ بِشَوْبِكَ، كَانَ خَيْرًا مِمَّا صَنَعْتَ بِهِ. " <sup>(2)</sup> وذلك أن هزالا أمره أن يأتي النبي ﷺ ليخبره.

قيل لِعُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ ﷺ <sup>(3)</sup>: إِنَّ لَنَا جِيرَانًا يَشْرِبُونَ الْحَمْرَ، وَأَنَا دَاعِ الشَّرْطِ لِيَأْخُذُوهُمْ، فَقَالَ عُقْبَةُ: وَيْحَكَ، لَا تَفْعَلْ، وَلَكِنْ عِظْهُمْ وَهَدِّدْهُمْ، قَالَ: إِنِّي نَهَيْتُهُمْ، فَلَمْ يَنْتَهُوا، وَإِنِّي دَاعِ الشَّرْطِ لِيَأْخُذُوهُمْ، فَقَالَ عُقْبَةُ: وَيْحَكَ، لَا تَفْعَلْ، فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، يَقُولُ: "مَنْ سَتَرَ عَوْرَةَ مُؤْمِنٍ، فَكَأَنَّمَا اسْتَحْيَى مَوْءُودَةً فِي قَبْرِهَا." <sup>(4)</sup>

ويظهر أمر الستر جليا في كثير من روايات الصحابة عن رسول الله ﷺ، فعلى سبيل المثال في رواية سبقت عن امرأة زنت، قال ابن حجر: " ولم أقف على اسم المرأة المذكورة فكأنهم تعمدوا إبهامها سترا عليها.. " <sup>(5)</sup>

وفي رواية عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ أَنَّ رَجُلًا أَصَابَ مِنْ امْرَأَةٍ قُبْلَةً فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرَهُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ آيَةَ الصَّلَاةِ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفَا مِنْ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهَبْنَ السَّيِّئَاتِ.. " <sup>(6)</sup> كذلك قال ابن حجر: "... ولم أقف على اسم المرأة المذكورة، ولكن جاء في بعض الأحاديث أنها من الأنصار.. " <sup>(7)</sup>

#### – النهي عن التجسس على المستورين الذين لا يُعرفون بشيء من المعاصي من باب أولى

وقد تبين حرص الشريعة الشديد على الأمر بالستر وعدم تتبع العورات ونهيها الواضح عن التجسس لكشف ما لا يظهر من المحظورات من أفعال أهل الريب مما لا يتعدى ضرره للآخرين، فكيف يكون الحكم فيمن يقومون بتتبع ما لا يظهر من عورات – ليس المجرمين وأهل الريبة – ولكن المستورين الذين لا يُعرفون

<sup>(1)</sup> هزال بن يزيد بن ذئاب بن كليب بن عامر بن جذيمة بن مازن الأسلمي قال بن حبان له صحبة. الإصابة في تمييز الصحابة، 6/ 536.

<sup>(2)</sup> مسند أحمد 5/ 216، ح 21940، وقال المحقق صحيح لغيره، وهذا إسناد حسن. سنن البيهقي الكبرى، 8/ 330، 17384.

<sup>(3)</sup> عقبة بن عامر بن عيس بن عمرو بن عدي بن جهينة الجهني الصحابي المشهور روى عن النبي ﷺ كثيرا.. كان قارئاً عالماً بالفرائض والفقهاء فصيح اللسان شاعراً كاتباً وهو أحد من جمع القرآن. الإصابة في تمييز الصحابة، 4/ 520.

<sup>(4)</sup> كتاب الأدب المفرد للبخاري، ص: 266، ح 758، ط/ دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1409هـ، وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة ح 1265، وقال المرفوع ثابت دون قوله: "في قبرها".

<sup>(5)</sup> فتح الباري شرح صحيح البخاري، 12/ 181.

<sup>(6)</sup> صحيح البخاري 1/ 196، ح 503.

<sup>(7)</sup> فتح الباري لابن حجر 2/ 8.



بشيء من المعاصي، وحتى الصالحين وأهل التقوى، حتى يعرفوا أخبارهم أو ينفذوا إلى نقطة ضعف ما ليتسنى لهم السيطرة عليهم.

قال تعالى: { إِنَّ الَّذِينَ يُجِبُونَ أَنْ تَشِيَعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ } [النور:19]

والمراد: إشاعة الفاحشة على المؤمن المستتر فيما وقع منه، أو أُهِّمَ به وهو بريء منه. (1)  
وعَنْ أَبِي بَرْزَةَ الْأَسْلَمِيِّ (2) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ " يَا مَعْشَرَ مَنْ آمَنَ بِلِسَانِهِ وَلَمْ يَدْخُلِ الْإِيمَانُ قَلْبَهُ لَا تَعْتَابُوا الْمُسْلِمِينَ وَلَا تَتَّبِعُوا عَوْرَاتِهِمْ فَإِنَّهُ مَنْ اتَّبَعَ عَوْرَاتِهِمْ يَتَّبِعِ اللَّهُ عَوْرَتَهُ وَمَنْ يَتَّبِعِ اللَّهُ عَوْرَتَهُ يَفْضَحْهُ فِي بَيْتِهِ. " (3).

وجه الدلالة: واضح أن من يفعل ذلك سيجازيه الله ﷻ بسوء صنيعه، ويفضحه، ويكشف مساويه، ولو كان في بيته مخفيا من الناس (4)، والجزاء من جنس العمل.

### أجازات الشريعة للدولة الكشف والبحث و التجسس في بعض الأحوال

الواقع أن الضرورة قد تقضي أحيانا بأن تتجسس الدولة، ولذلك استثنت الشريعة بعض الأحوال من النهي السابق، وذلك عندما:

1- يكون في ترك التجسس انتهاك حرمة يفوت تداركها، مثل أن يُعلم عن طريق الثقات بأن رجلا خلا برجل ليقنته، أو بامرأة ليزني بها، فيجوز التجسس والبحث والكشف حذرا من فوات ما لا يستدرك من انتهاك المحارم وارتكاب المحظورات، وأما ما كان دون ذلك في الريبة فلا يجوز التجسس عليه ولا كشف الأستار عنه (5)، ومما يدل على ذلك:

ما ورد عَنْ زَيْدِ بْنِ وَهَبٍ قَالَ أَتَى ابْنَ مَسْعُودٍ فَقِيلَ هَذَا فُلَانٌ تَقَطَّرُ لِحْيَتُهُ حَمْرًا فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: " إِنَّا قَدْ تَهَيَّأْنَا عَنِ التَّجَسُّسِ وَلَكِنْ إِنْ يَظْهَرُ لَنَا شَيْءٌ نَأْخُذُ بِهِ. " (6)

(1) جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي، ص: 340.

(2) صاحب النبي ﷺ، نضلة بن عبید علی الأصح، أسلم قديما، وشهد فتح مكة، وقال الحاكم: توفي سنة أربع وستين. سير أعلام النبلاء، 43/3 .

(3) سنن أبي داود 270/4، ح 4880، وقال الألباني حسن صحيح. أيضا سنن الترمذي 378 / 4، ح 2032. المعجم الكبير للطبراني 11 / 186، ح 11444.

(4) عون المعبود، 13، 153.

(5) الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص: 296.

(6) سنن أبي داود 272/4 ح 4890، وصححه الشيخ الألباني. سنن البيهقي الكبرى، 8 / 334، ح 17404.

- 2- يكون التجسس على أهل الريب والمجرمين لمعرفة الجاني، فقد أباحت الشريعة للمسؤولين عند الضرورة ووجود الإشارات الدالة على ارتكاب المحظورات أو جناية لا يُعرف فاعلها التجسس. (1)
- 3 - يكون البحث والتحري عن من كان مشتهرا بالمعاصي، معلنا بها، لا يُيالي بما ارتكب منها، فهذا الفاجر المعلن يجوز التحري والبحث عن أمره لثقام عليه الحدود. (2)

### رابعاً: حرية التعبير عن الرأي والفكر

حرية التعبير عن الرأي تعني " تمتع الإنسان بكامل إرادته في الجهر بما يراه صواباً، ومحققاً النفع له وللمجتمع، سواء تعلق بالشئون العامة أو الخاصة. " (3)

وهو أصل يتفرع منه شرعية وجود المعارضة، وسيتم بحثها، إن شاء الله تعالى، عند دراسة التعددية السياسية في الإسلام، ويتفرع منه حرية الفكر والبيان، حيث دعا الإسلام إلى استعمال الفكر والعقل في كثير من النصوص القرآنية، مثل قوله تعالى: { إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ آيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ } [آل عمران:190]، وكذلك في نهايات كثير من آيات القرآن منها قوله تعالى: { إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ } [الرعد:3] ، وقوله تعالى: { كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ } [يونس:24]، وبين القرآن كيفية التعامل مع صاحب الرأي المخالف، وأنه يكون بالحسنى في قوله تعالى: { ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ } [النحل:125]، وأكدت ذلك كله السنة النبوية وترجمته إلى واقع عملي في كثير من الأحاديث، منها: " لا تكونوا إمعة .. " (4) ، والإمعة: هو الذي لا رأي له ولا عزم، فهو يتابع كل أحد على رأيه، ولا يثبت على شيء. (5)، وكذلك فإن حض الرسول ﷺ أصحابه على الاجتهاد، الذي عادة ما يُفرض إلى وقوع الاختلاف في الرأي، هو مظهر من مظاهر إقرار حرية الرأي، وإليك باختصار كيفية تنظيم الدولة الإسلامية لما يتعلق بحرية الفكر والبيان والاعتقاد.

أ: لا يجوز للدولة حمل رعيته على فهم واحد للنصوص غير القطعية المتعلقة بالعقيدة

- (1) التجسس وأحكامه في الشريعة الإسلامية، ص: 152، نقلاً عن حماية الحياة الخاصة في الشريعة الإسلامية، ص: 68.
- (2) جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي، ص: 340.
- (3) مجمع الفقه الإسلامي، منظمة المؤتمر الإسلامي، الدورة التاسعة عشرة، 1430هـ، قرار رقم 176 (2/19) بشأن حرية التعبير عن الرأي: ضوابطها وأحكامها.
- (4) سنن الترمذي، 364/4، ح 2007، وقال الترمذي حديث حسن غريب، ضعفه الشيخ الألباني.
- (5) لسان العرب، 3/8. النهاية في غريب الحديث والأثر، ص: 164.

- تتولى الدولة حفظ الأحكام وبيان تعاليم الشريعة، وصيانتها عن الانحرافات الفكرية والعملية، وذلك باستخدام كل ما يتوفر لها من وسائل، كالتعليم والإرشاد في مدارسها وجامعاتها، وعن طريق وسائل الإعلام، وإرسال الدعاة والمعلمين والعلماء، وبنصب الأئمة والوعاظ في المساجد، ونشر الكتب الشرعية واث المعارف الإسلامية إلى غير ذلك.

- وعلى الرغم مما سبق، فإنه يرد في الكتاب والسنة نصوص يحتمل تأويلها عدة أوجه، وينجم عن ذلك ظهور بعض فرق متنازعة في بعض الأمور الاعتقادية الواردة بالنصوص الشرعية، مع إقرار الجميع بأن مرجعهم الكتاب والسنة، والواجب في هذه الأحوال التي يكون فيها الفهم مبنيا على تأويل سائغ لنص شرعي، سواء كان مصيبا أو مخطئا، مبتدعا أو مبنيا على اجتهاد مبذول ممن توافرت له وسائله، أن يعذر المسلمون بعضهم بعضا، ولا يحسن للدولة حمل الرعية بالوسائل القسرية على فهم واحد من الأفهام المشتركة التي تحملها النصوص، كما لا يحسن للدولة أن تجبر الناس بالقوة على ترك ما تعبدوا به من عقائد وأحكام متنازع فيها؛ لما قد ينجم عن ذلك من شق وحدة المسلمين وتمزيق شملهم وإشاعة البغضاء بينهم.<sup>(1)</sup>

قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا . } [ الحجرات: 12 ]، فليس من عمل الحكومة أن تتحسس أفكار الناس، وأن تحاول السيطرة على عقولهم، وأن تحاسبهم على معتقداتهم، ما دامت هذه الأفكار والمعتقدات لا تنقلب إلى عمل يضر بكيان الدولة ماديا أو أدبيا، فإذا انقلبت الفكرة السيئة إلى عمل، كان ذلك تجاوزا لحرية الرأي، وأصبح عملا ضارا بالمجتمع يقع تحت سلطان الحكومة<sup>(2)</sup>.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " ولا يجوز تكفير المسلم بذنوب فعله ولا بخطأ أخطأ فيه كالمسائل التي تنازع فيها أهل القبلة. . . والخوارج المارقون الذين أمر النبي ﷺ بقتالهم، قاتلهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب أحد الخلفاء الراشدين، واتفق على قتالهم أئمة الدين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، ولم يكفرهم علي بن أبي طالب وسعد بن أبي وقاص وغيرهما من الصحابة - رضي الله عنهم - بل جعلوهم مسلمين مع قتالهم، ولم يقاتلهم علي ﷺ حتى سفكوا الدم الحرام وأغاروا على أموال المسلمين، فقاتلهم لدفع ظلمهم وبغيهم لا لأنهم كفار، ولهذا لم يسب حریمهم ولم يغنم أموالهم، وإذا كان هؤلاء الذين ثبت ضلالهم بالنص والإجماع لم يكفروا مع أمر الله ورسوله بقتالهم، فكيف بالطوائف المختلفين الذين اشتبه عليهم الحق في مسائل غلط فيها من هو أعلم منهم؟ فلا يحل لأحد من هذه الطوائف أن تكفر الأخرى، ولا تستحل دمهآ ومالهآ، وإن كانت فيها بدعة محققة. . " <sup>(3)</sup>

<sup>(1)</sup> العَدَالَةُ الاجْتِمَاعِيَّة فِي ضَوْءِ الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ الْمَعَاوِر، د. محمد أحمد عبد الغني، ص: 572-573.

<sup>(2)</sup> موسوعة النظم والحضارة الإسلامية، د. أحمد شلي، 3/ 126.

<sup>(3)</sup> مجموع الفتاوى لابن تيمية، 3/ 282-283.

وقال الشاطبي: ". . وأيضاً فحين ظهر معبد الجهني<sup>(1)</sup> وغيره من أهل القدر لم يكن من السلف الصالح لهم إلا الطرد والإبعاد والعداوة والمهجران، ولو كانوا خرجوا إلى كفر محض، لأقاموا عليهم الحد المقام على المرتدين، وعمر بن عبد العزيز أيضاً لما خرج في زمانه الحزبية<sup>(2)</sup> بالموصل أمر بالكف عنهم. . وذلك لأننا وإن قلنا إنهم متبعون الهوى، ولما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، فإنهم ليسوا بمتبعين للهوى بإطلاق ولا متبعين لما تشابه من الكتاب من كل وجه، ولو فرضنا أنهم كذلك لكانوا كفاراً، إذ لا يتأتى ذلك من أحد في الشريعة إلا مع رد محكماتها عنادا وهو كفر، وأما من صدق الشريعة ومن جاء بها، وبلغ فيها مبلغاً يظن به أنه متبع للدليل بمثله، لا يقال إنه صاحب هوى بإطلاق بل هو متبع للشرع في نظره. . ." (3)

### ب: حرية الفكر والرأي والاعتقاد لا يعني حرية الردة عن الإسلام

الردة والارتداد لغة: الرجوع، ومنه المرتد.<sup>(4)</sup>

اصطلاحاً: كفر بعد إسلام تقرر بالنطق بالشهادتين مع التزام أحكامهما ... بصريح أو لفظ يقتضيه أو فعل يتضمنه .. ومثال اللفظ المقتضي للكفر أن يجحد ما علم من الدين بالضرورة.<sup>(5)</sup>

قال تعالى: { وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ } [البقرة: 217]

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال ﷺ: " مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ. " (6)

قال ابن قدامة بعد أن ذكر الآية والحديث السابقين: المرتد هو الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر. . ، وأجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتد -إذا أصر على رده بعد استتابته -، وروي ذلك عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ومعاذ وأبي موسى وابن عباس وخالد وغيرهم ولم ينكر ذلك فكان إجماعاً.<sup>(7)</sup>

(1) معبد بن عبد الله بن عليم الجهني البصري ( . . - 80 هـ ) : أول من قال بالقدر في البصرة، سمع

الحديث من ابن عباس وعمران بن حصين رضي الله عنهما، وغيرهما، حضر يوم التحكيم، وخرج مع ابن الأشعث على الحجاج. الأعلام للزركلي، 264/7 .

(2) نسبة إلى قرية من قرى الكوفة تُسمى بحُرُوزَاءَ. اجتمع فيها من خرج على سيدنا علي ﷺ من الخوارج، وبها سموا الحزبية. تاريخ يعقوبي 2/ 191، ط/ دار صادر بيروت.

(3) الاعتصام للشاطبي، 2/ 186.

(4) تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن عبد الرازق، الملقب بمرتضى الزبيدي 91/8.

(5) شرح مختصر خليل للخرشي، 8/ 62.

(6) صحيح البخاري 3/ 1098، ح 2854.

(7) المغني لابن قدامة 9/ 16.

وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال، قال عليه السلام: " لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ إِلَّا يَأْخُذَی ثَلَاثِ الثَّيْبِ <sup>(1)</sup> الرَّانِ وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ. " <sup>(2)</sup>

ونقل الإجماع على قتل المرتد أيضا ابن رجب في شرحه لهذا الحديث: ". . . والقتل بكل واحدة من هذه الخصال الثلاث متفق عليه بين المسلمين. " <sup>(3)</sup>

**جريمة الردة لمن يجحد الإسلام لا تمثل مجرد استبدال دين بدين، ولكنها جريمة سياسية خطيرة، هي جريمة الخيانة العظمى للمجتمع الإسلامي، ومحاولة خيثة لتقويض صرحه، وبث الفساد في أوصاله، وإشاعة الفتنة بين المسلمين؛ وذلك لأن الإسلام في تشريعه وواقع تطبيقه يعالج أمور الدين والدنيا معا، فهو عقيدة وجنسية سياسية، وليس علاقة روحية محضة بين الإنسان وخالقه، لا شأن لها بكيان الدولة السياسي، والقوانين الوضعية التي تحكم هذه الأفعال تقضي كذلك بعقوبة البتر من المجتمع دون أعذار أو رافة، إلا أن الشريعة تُتيح للجاني فرصة التحرز من العقاب بالتوبة، بغض النظر عما يكنه قلبه، ما دامت أقواله وأفعاله لا تنم عما ينقض التوبة، وذلك بالغ الغاية في العفو والغفران والرحمة، وفي نفس الوقت فإن عقوبة الردة ليست دليلا على قسوة الشريعة على مناهضيه أو حجره على حرية الاعتقاد - فالقاعدة العامة أنه لا إكراه في الدين ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر - ولكنها دليل دامغ على مدى تسامح الإسلام، وثقته في سلامة عقيدته، ودافع على أن لا يكون اعتناقه إلا عن إيمان واقتناع بعد دراسة واعية. <sup>(4)</sup>**

#### **والمرتدون فئات أربع،:**

الفئة الأولى: داعية لغير الإسلام، شديدة التعصب لعقيدتها، أعيتهها مواجهة الإسلام بالعداء، فاصطنعت الإسلام رياء وزيفا لتكيد له عن قرب، ثم تنفلت منه بالردة، وتوهم الملاءم أنها إنما انسلخت عن الإسلام لما أخذ أنكرتها عليه تكشفت لها عن ممارسة تخفى على النظرة السطحية الغابرة.

الفئة الثانية: تتظاهر بالإسلام لتتمكن في الاندماج في المجتمع الإسلامي لتسقط عورات المسلمين، وتزود أعداءهم بأسرارهم، وتُشيع الفوضى والخذلان في صفوفهم.

الفئة الثالثة: أولئك العابثون الذين يعتنقونه في مظاهرة إعلامية ملفتة، ثم سرعان ما ينشقون عليه بصورة فجائية مدوية تُشعر بهوان الإسلام ليتتهكوا حرمة وليغروا السفهاء بالتناول عليه، ولينفروا المقبلين عليه عن اعتناقه، وليوهنوا ضعاف النفوس من المسلمين ويزعزعوا إيمانهم ويهونوا عليهم الانسلاخ منه.

<sup>(1)</sup> الثيب من سبق له زواج ذكرا أم أنثى فيباح دمه إذا زنى

<sup>(2)</sup> صحيح البخاري، 2521/6، ح 6484. صحيح مسلم 5/106، ح 4468، واللفظ لمسلم. .

<sup>(3)</sup> جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي، ص: 124، ط/ دار المعرفة، بيروت.

<sup>(4)</sup> الإدارة العامة في صدر الإسلام، عبد السميع سالم المراس، ص: 254-255، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب،

الفئة الرابعة والأخيرة: هم المنافقون الذين يمكرون بالإسلام ويسخرونه لمآربهم الخاصة كزيجات يشتهونها أو مغامم يأخذونها، فإذا قضى الدعي وطره، نبذه غدرا وكفرانا. ولا شك أنه حرى بهؤلاء وأولئك من فئات المرتدين أن يؤخذ على أيديهم بصرامة تقمعهم وتزع أضرابهم من أن يجترئوا على دين الله ﷻ وينتهكوا حرماته، وأجدى وأحسم للشر قبل أن يتخذ طابعا جماعيا تُمارسه الشعوب بالجهاد المقدس، والتاريخ يحكي كثيرا من الحروب التي لم تشعلها إلا النعرات والحمية الدينية. (1)

### تقرير حرية الردة يترتب عليها تقرير حرية الدعوة إلى الكفر والضلال

والظهور بمظهر المدافع عن الحرية الفكرية، ونفي وصمة حجر الإسلام على أفكار الناس، لا يعني - بأي حال من الأحوال - تقرير حرية أن يرتد المسلم عن دينه، وهو يترتب تقرير حرية أن يدعو غير المسلمين إلى دياناتهم في ديار الإسلام، وحرية نشر الكفر والضلال في المجتمع الإسلامي (2)، ولا يخفى ضلال هذا القول ومناقضته لمقاصد الشريعة، والدين هو أول الضرورات التي أمر الله تعالى بالمحافظة عليه، فضلا عن هذا القول يهدم مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أساسه. (3)

حرية الاعتقاد لا تعني حرية الردة عن الإسلام، وليس إنكار الصلاة والزكاة والجهاد والحجاب وغيرها مما هو معلوم من الدين بالضرورة مجرد خلاف في الرأي، والطعن في الله تعالى وفي رسوله ﷺ وفي عرض أمهات المؤمنين لا علاقة له بجرية الإبداع أو حرية الفكر

والحرية الشخصية في الإسلام لا تعني إشاعة الفاحشة والدعوة إلى الرذيلة، ولا تعني حرية الزنا أو حرية نكاح المحارم أو حرية تعاطي الخمر والعودة بالأمة إلى الجاهلية الأولى.

### خامسا: استقلال القضاء

يضمن الإسلام لمواطنيه حق التقاضي ضد السلطة إذا جارت عليه أو حرمته حقا من حقوقه، ويخضع الجميع لأحكامه.

والقضاء في الإسلام من حيث اختصاصه ثلاثة أنواع:

(1) الإدارة العامة في صدر الإسلام، عبد السميع سالم المبروس، ص 257-259، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986.

(2) يقول الغنوشي: " إذا كان من حق، بل من واجب المسلم أن يعرض دعوته على مواطنه غير المسلم، فإن لهذا الأخير الحق نفسه، وإذا كان هناك خشية على إيمان المسلمين، فليس أمام هؤلاء من علاج إلا التعمق في إيمانهم. ". الحريات العامة، ص: 47. نقلا عن التجديد في الفكر الإسلامي، د. عدنان محمد أمامة، ص: 527.

(3) في هذا المعنى: التجديد في الفكر الإسلامي، د. عدنان محمد أمامة، ص: 527.

- القضاء في الحدود الشرعية والجرائم الأخلاقية

- قضاء الحسبة: هو أمر بالمعروف إذا ظهر تركه ونهي عن المنكر إذا أظهر فعله (1)، كمرقبة معاملات الناس في البيع والتجارة والمحافظة على الآداب العامة، وغيرها من الأمور الظاهرة التي لا تحتاج إلى أدلة ولا يتداخلها التجاحد والتناكر، ويمكن لوالي الحسبة أن يتصدى لها من تلقاء نفسه، بما له من سلطة التنفيذ المباشر وتوقيع الجزاء، مما يؤكد أن نظام الحسبة في الإسلام يعمل في سرعة وسهولة ويسر على توطيد النظام العام وتحقيق الحريات العامة وحقوق الأفراد (2).

- قضاء المظالم: هو قضاء مستقل، يتولى الفصل - غالباً - في القضايا التي تكون جهات في الدولة طرفاً فيها، وهو المراد هنا؛ لأنه يختص بنظر مظالم لأفراد الشعب من الولاة والمسؤولين، ولذلك وصفه الماوردي بأنه " : قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة، وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة (3)، ويقابل قضاء المظالم في عصرنا مجلس الدولة.

وكانت سلطة قاضي المظالم أعلى سلطة في الدولة، وحكمه فوق حكم الوالي، ولخطورة هذا المنصب كان الخلفاء في صدر الإسلام يتولونه بأنفسهم، فإذا كانت الخصومة ضد الخليفة نفسه، كان يتنحى عن النظر فيها، ويترك لكبير القضاة النظر في القضية.

### - القضاء في الإسلام مستقل تماماً، ولا يخضع لهوى حاكم أو سلطة

لا شك أن سلطان القاضي في الإسلام مستقل عن سلطان الحاكم أو ولي الأمر؛ وسبب ذلك - سواء قلنا أن القاضي نائب عن الإمام أو غير نائب - أنه يستمد حكمه من تنفيذ أحكام الشرع، وليس من تنفيذ أحكام الحاكم أو الإمام، وليس للقاضي أن يتقيد بأحكام الحاكم إذا خالفت أحكام الشرع؛ لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وإنما له حق الطاعة ما لم يخالف أوامر الله تعالى، فضلاً عن أن القاضي لا يعد وكيلاً للإمام، وإنما هو قائم بمصلحة عامة، قد مكنه ولي الأمر منها؛ وذلك لأن القاضي لا يعزل بموت الإمام أو تغييره، وليس للإمام أن يعزله إلا لسبب جعله غير صالح للقضاء، كفسق أو إصابة في عقله أو نحو ذلك مما يؤثر على سير العدالة، وهو في هذا يفارق الموكل الذي له عزل وكيله؛ لأنه ينظر في حق موكله خاصة. (4)

(1) الأحكام السلطانية للماوردي، ص: 270.

(2) الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، دراسة مقارنة، عبد الحكيم حسن العيلي، ص: 649.

(3) الأحكام السلطانية للماوردي، ص: 86.

(4) العقوبة لأبي زهرة، ص: 268. أيضاً السلطة القضائية ونظام القضاء في الإسلام، د. نصر فريد واصل، 250-251.

وقال القاضي أبو يعلى: " إذا ولاة ( ولى الإمام القاضي ) صار ناظراً للمسلمين، لا عن من ولاة، فيكون في البلد في حكم الإمام في كل بلد. . . " (1)

ومما يدل على ذلك ما رواه حفص بن عمر قال: كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه إذا أكثر عليه الخصوم صرفهم إلى زيد، فلقني رجلاً ممن صرفه إلى زيد فقال له: ما صنعت. قال: قضي عليّ يا أمير المؤمنين، قال: لو كنت أنا لقضيت لك، قال: فما يمنعك وأنت أولى بالأمر. قال: لو كنت أُرَدُّكَ إلى كتاب الله أو سنة نبيه فعلت، ولكني إنما أُرَدُّكَ إلى رأيي، والرأي مشير. (2)

ومراد عمر رضي الله عنه أنه لو كان الحكم مخالفاً لنص في القرآن أو السنة - أي القانون - لرد القاضي إليه، أما والمسألة اجتهاد، فهذا من حق القاضي، ولا تدخل له في شأنه. (3)

### -الخلفاء والولاة والملوك يخضعون للقضاء شأنهم شأن سائر الرعية:-

والأمثلة على ذلك في التاريخ الإسلامي كثيرة:

1- ساوم عمر بن الخطاب رضي الله عنه رجلاً على فرس، ثم ركبته ليجريه فأصبه العطب، فأراد عمر رضي الله عنه أن يرده إلى صاحبه فأبى، فقال عمر أمير المؤمنين: اجعل بيني وبينك حكماً، فاختار الرجل شريحاً، فتحاكما إليه، وحكم شريح للرجل، وقال لعمر: يا أمير المؤمنين: " يا أمير المؤمنين حز ما ابتعت أو رد كما أخذت " (4)

2- اختصم عمر بن الخطاب وأبي بن كعب رضي الله عنه في شيء فحكما زيد بن ثابت رضي الله عنه، وذهبا إليه في منزله، فقال زيد: هلا أرسلت إلى يا أمير المؤمنين، قال عمر: في بيته يؤتى الحكم، ثم أراد أن يجلسه في صدر فراشه، فرفض عمر وجلس بجوار خصمه. . . ثم أقسم لا يدرك زيد بن ثابت القضاء حتى يكون عمر ورجل من عرض المسلمين عنده سواء. (5)

3- فقد علي رضي الله عنه درعاً، ثم وجد ذمياً يبيعهها في السوق، فلم يأخذها منه، وذهبا إلى القاضي شريح ليحكم بينهما، فسأل شريح علياً رضي الله عنه عن بينة على دعواه، فلم يجد بينة مقبولة، ف قضى بالدرع إلى الذمي. (6)

(1) الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء، ص: 69.

(2) تاريخ المدينة النبوية، ابن شبة النميري البصري، 454/1.

(3) كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية، د. الفنجرى، ص: 158.

(4) الطبقات الكبرى لابن سعد 6/ 132. ط/ دار صادر، بيروت. حلية الأولياء، الأصبهاني، 4/ 137.

(5) سنن البيهقي الكبرى، 10/ 136، ح 20250.

(6) السنن الكبرى 10/ 136، ح 20252. حلية الأولياء، 4/ 139-140.



4- ساوى القضاء في الإسلام بين الملوك والعوام، وهذا ملك غسان "جبله بن الأيهم" الذي كانت الروم تُحرضه على غزو المدينة، أسلم واستأذن عمر رضي الله عنه أن يقدم المدينة، وفرح عمر رضي الله عنه بإسلامه وقدمه، ثم بدا له أن يخرج إلى الحج، وفي أثناء طوافه بالبيت الحرام وطئ إزاره رجل من بني فزارة فحله، وغضب الأمير الغساني لذلك فلطم الرجل لكمة قاسية هشمت أنفه، وأسرع الفزاري إلى أمير المؤمنين يشكو إليه ما حل به، وأرسل الفاروق إلى جبله ثم سأله فأقر بما حدث، فقال له عمر: إما أن ترضي الرجل وإما أن اقتص له منك. . . ، فقال جبله: كيف ذلك وهو سوقة وأنا ملك، فقال عمر رضي الله عنه: إن الإسلام قد سوى بينكما.. ففر إلى الروم متنصرا. (1)

ومما سبق يتبين أن سلطة القضاء في الإسلام فوق كل السلطات بما فيها سلطة الخليفة أو رئيس الدولة، وأن ولاية القضاء تشمل كل الأفراد بما فيهم الخليفة.

### - حق التقاضي ضد السلطة مكفول حتى للجندى ضد قائده

كان رجل في جيش أبي موسى الأشعري ذا نكايه في العدو، فغنموا مغنما، فأعطاه أبو موسى بعض سهمه، فأبى أن يقبله إلا جميعا، فجلده أبو موسى عشرين سوطا، وحلقه، فجمع الرجل شعره ثم ترحل إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وقص عليه ما حدث له، فكتب عمر إلى أبي موسى: "إن فلاناً أخبرني بكذا وكذا، فإن كنت فعلت ذلك في ملاء من الناس، فعزمت عليك لما قعدت له في ملاء من الناس، حتى يقتص منك، وإن كنت فعلت ذلك خلاء من الناس، فاقعد له في خلاء الناس، حتى يقتص منك. . ." (2)

### - لغير المسلمين حق التقاضي ضد السلطة مثل المسلمين

بلغ عدل القضاء أن حكم لسكان مدينة غير مسلمة أن يخرج منها من فتحها من جيش المسلمين، والواقع أنه لم ولن يعرف التاريخ عدلا راقيا يصل إلى درجة أن يحكم قاضي الجيش المنتصر على جيشه بإلغاء نصره في الحرب على شعب من الشعوب المهزومة.

فقد اشتكى أهل سمرقند إلى عمر بن عبد العزيز أن قتيبة ظلمهم وغدر بهم في فتحه لمدينتهم، فأمر القاضي أن يحكم بين جيش المسلمين الفاتح، وبين أهل المدينة، ف قضى لهم وأمر بأن يخرج عرب سمرقند إلى معسكرهم وينابذوهم على سواء، فيكون صلحا جديدا أو ظفرا عنوة. (3)

(1) البداية والنهاية، 64 / 8. فتوح الشام، الواقدي، 110/1، ط/ دار الجيل، بيروت. المصباح المضيء في كتاب النبي الأُمي ورسله إلى ملوك الأرض، أبو عبد الله محمد بن حديد الأنصاري، 242 / 2، ط/ عالم الكتب، بيروت.

(2) محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، يوسف بن حسن المبرد، 467 / 2، وقال المحقق: إسناده حسن.

(3) تاريخ الطبري، 69 / 4. الكامل في التاريخ، ابن الأثير، 327/4.

## سادسا: تحرير الأرزاق من سلطة الدولة

من المسلم به أنه لا يمكن كفاله الحرية السياسية ما لم تتم كفالة حرية الرزق والكسب من أي سلطة يمكن أن يتحكم فيها سواء كان سلطة الحاكم أو سلطة الأغنياء، فلا يمكن كفالة الحرية السياسية إذا وضعت الدولة يدها على المصانع والمتاجر وكل موارد العمل والكسب الحر، ويصبح الشعب كله موظفين لدى الحاكم، يملك التحكم المطلق في أرزاق الناس، وكذلك إذا تفاوتت الأرزاق بين طبقات الشعب بشكل صارخ، يتحكم قلة من الأغنياء في أرزاق الناس الذين يعيشون على فضلاتهم.<sup>(1)</sup>

ويظهر حرص الإسلام على تحرير الأرزاق من أي سلطة بما يأتي:

أ- يأمر الإسلام المسلم بالسعي على الرزق، والاعتماد على نفسه في الكسب مستقلا عن كل سلطة.

عَنْ الْمِقْدَامِ بْنِ مَعْدِي كَرَبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (2) قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلٍ يَدِهِ.. " (3)

وواضح أن وجه الخير التحريض على الكسب الحلال، التعفف عن ذل السؤال والاحتياج إلى الغير، والتوكل على الرزاق ذي القوة المتين سبحانه وتعالى.<sup>(4)</sup>

ب- ويحرم الإسلام أن يحبس الأغنياء المال عن التداول في كل ما يعود نفعه عن المسلمين ويستدل البعض على ذلك بقوله تعالى: { وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ } [ التوبة: 34 ]

ويكون المقصود بكنز المال: " حبس المال عن التداول في كل ما يعود على المسلمين نفعه ينطبق عليه الكنز؛ لأن العمل لخير المسلمين هو في سبيل الله، وهو الأصل في المال. " (5)، وإن كان المشهور أن المراد بالذين يكتنون المال هم الذين لا يؤدون زكاة أموالهم وسائر الحقوق الواجبة فيه.<sup>(1)</sup>

(1) في هذا المعنى انظر كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية، د. الفنجري، ص: 161 - 163.

(2) المقدم بن معدي كرب بن عمرو بن سيار، أبو كريمة الكندي (ت87هـ)، قدم في صباه من اليمن مع وفد كندة على النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وكانوا ثمانين راكبا، وسكن الشام بعد ذلك. ومات بجمص، معجم الصحابة للبخاري 299/5. الأعلام للزركلي 282/7.

(3) صحيح البخاري 730/2، ح 1966.

(4) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، 187/11. فيض القدير للمناوي، 5/ 425، ح 7833.

(5) كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية، د. الفنجري، ص: 166. أيضا تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، د. صوفي أبو طالب، ص: 39.

ج- ولا يجوز أن تستولي الدولة على أموال الأغنياء؛ لأن الإسلام يسمح بتفاوت الناس في الغنى، كل حسب اجتهاده في الحياة، قال تعالى: { وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ } [ الأنعام: 165 ]، فيفتح الإسلام أبواب الرزق الحلال بعيدا عن سلطان الحاكم، ويسمح بالغنى إلى أي مدى، وقد كان من بين صحابة الرسول ﷺ الكثير من الأغنياء، ولم يحدث أن أخذ منهم الرسول مالا بغير رضاهم<sup>(2)</sup>.

د- وفي نفس الوقت تعمل الدولة الإسلامية - قدر المستطاع - على توفير حد أدنى من الدخل لكل فرد يسمى " حد الغنى "، أي حد الاكتفاء الطبيعي لكل فرد، فتعطيه حتى تغنيه.

وحدد بعض أهل العلم ما يجب للفقير بأنه " ما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف يمثل ذلك، ويمسكن يكتفهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة. " <sup>(3)</sup>

هـ - والدولة الإسلامية كذلك ملزمة- في حالة القدرة- بكفالة من يقل دخله عن الحد الأدنى للغنى في النواحي المادية والاجتماعية والصحية والتعليمية .

قال تعالى: { إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ } [ التوبة: 60 ]

فالدولة ملزمة بكفالة الأصناف الثمانية السابقة عن طريق الزكوات الواجب جمعها من أموال الأغنياء، ولو تم ذلك كما أراد الله تعالى، لم يبق فقير من المسلمين، ولو لم تكف الزكاة لأي سبب من الأسباب فتلتزم الدولة بكفالتهم عن طريق الضرائب التي تُفرض على الأغنياء. <sup>(4)</sup>

يقول ابن حزم: " وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك، إن لم تقم الزكوات بهم. . . " <sup>(5)</sup>

<sup>(1)</sup> الدر المنثور للسيوطي، 4 / 177، ط/ دار الفكر، بيروت، 1993م. تفسير ابن كثير 4/ 139. تفسير الرازي 16 / 35. تفسير السعدي 1 / 335.

<sup>(2)</sup> أضواء البيان للشنقيطي، 8 / 35.

<sup>(3)</sup> المحلى لابن حزم 6 / 156.

<sup>(4)</sup> **فقه الزكاة للشيخ القرضاوي، ص: 986، ط/ مؤسسة الرسالة، الثانية، 1973م.** كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية، د. الفنجرى، ص: 164.

<sup>(5)</sup> المحلى 6 / 156. أيضا يقول الغزالي " إذا خلت الأيدي من الأموال ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر.. وخيف دخول الكفار بلاد الإسلام أو خيف ثوران الفتنة .. فيجوز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند .. لأننا نعلم أنه إذا تعارض شران أو ضرران قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين. " المستصفي، ص: 177-178. ويقول الشاطبي: " إننا إذا قررنا إماما مطاعا مفتقرا إلى تكثير الجنود؛ لسد الثغور وحماية الملك المتسع الأقطار، وخلا بيت المال، وارتفعت حاجات الجند إلى ما لا يكفيهم، فلإمام إذا كان عدلا أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيا

ومما يؤيد ذلك ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: " لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت فضول الأغنياء، فقسمتها في فقراء المهاجرين. " (1)

---

لهم في الحال إلى أن يظهر مال بيت المال .. وإنما لم ينقل مثل هذا عن الأولين؛ لاتساع مال بيت المال في زمانهم بخلاف زماننا.. " الاعتصام، 121/2.

(1) الأموال لابن زنجويه ح 1078. أيضا المحلى لابن حزم، 6 / 158.

## الباب الثالث

في

نظام المجلسين التشريعيين **كثالث ضوابط الإصلاح السياسي** من المنظور الإسلامي

ويحتوي على مبحث تمهيدي وفصلين :

مبحث تمهيدي

في

طبيعة نظام الحكم من المنظور الإسلامي.

الفصل الأول

في

أهم القيود الواجب توافرها في نواب الأمة قانونا وشرعا.

الفصل الثاني

في

التفضيل بين نظام المجلس الواحد والمجلسين في الأنظمة المعاصرة وفي النظام الإسلامي.

## الباب الثالث: نظام المجلسين التشريعيين كثالث ضوابط الإصلاح

### السياسي من المنظور الإسلامي

مبحث تمهيدي: تنظيم السلطات العامة ( حدود السلطات العامة)

صور الحكم الديمقراطي من حيث كيفية اشتراك الشعب في السلطة إذا كانت الديمقراطية تعني أن تكون السلطة بيد الشعب، إلا أن صور ممارسة الشعب للسلطة متنوعة، فقد يمارس الشعب السلطة بنفسه دون وسيط (الديمقراطية المباشرة)، وقد يمارسها عن طريق انتخاب ممثلين أو نواب له ( الديمقراطية النيابية)، وقد يمارس الشعب السلطة بطريقة تجمع بين الصورتين السابقتين، فينتخب الشعب نوابا يتولون نيابة عنه بعض شؤون الحكم، ويحتفظ لنفسه بالبعض الآخر ( الديمقراطية شبه المباشرة ).<sup>(1)</sup>

### صور الحكم الديمقراطي على أساس العلاقة بين السلطات

تعدد صور النظام النيابي وفقا لطريقة توزيع سلطة الدولة في مجالي التشريع والتنفيذ بين الهيئات السياسية المختلفة، فقد تقوم العلاقة بين السلطات على أساس الفصل بينها، مع اختلاف درجة هذا الفصل، وقد تقوم العلاقة على أساس اندماج السلطات، وبناء على ذلك فهناك ثلاث صور رئيسية لنظام الحكم النيابي: النظام البرلماني القائم على الفصل المرن، والنظام الرئاسي القائم على الفصل الجامد، والنظام المجلسي القائم على اندماج السلطات.<sup>(2)</sup>

(1) لمزيد من التفاصيل: النظم السياسية والقانون الدستوري، د. فؤاد العطار، ص 331-346. النظم السياسية، د. ثروت بدوي، ص 162-187. الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البناء، ص 191-235. النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، ص 168-173. الوجيز في النظم السياسية، د. محمد مرغني خيري، ص 173-208.

(2) ولمزيد من التفاصيل الأنظمة السياسية المعاصرة، د. يحيى الجمل، ص 151-170. النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ص 570-589. القانون الدستوري والأنظمة السياسية، د. عبد الحميد متولي، ص 255 - 311. الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البناء، ص 386-391. الوجيز في النظم السياسية، د. محمد مرغني خيري، ص 187-193. النظم السياسية، د. ثروت بدوي، ص 296-298.

## طبيعة نظام الحكم من المنظور الإسلامي

### أولاً: اشتراك الشعب في السلطة.

الواقع أنه ليس ثمة ما يحول دون الأخذ من أي نظام من الأنظمة الثلاثة سواء كان النظام البرلماني أو الرئاسي أو حكومة الجمعية النيابية ومن أي نظام آخر مما لا يتعارض من المبادئ والأصول الإسلامية، ومما يتلاءم مع ظروفنا وبيئتنا الاجتماعية في الوقت نفسه<sup>(1)</sup>.

مع ملاحظة أن السيادة - كما مر بنا - هي السلطة العليا أو السلطة المطلقة التي لها الصلاحيات التامة غير المحدودة لتنفيذ حكمها في الجميع، وهم مضطرون إلى طاعتها طوعاً أو كرهاً، ولا ينطبق هذا إلا على الله تعالى، قال تعالى: { إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ } [هود: 107]، وقال تعالى: { لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ } [الأنبياء: 23]، وقال عز وجل: { قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ \* سَيُفْئَلُونَ لَلَّهِ } [المؤمنون: 88-89]، وأما ممارسة مظاهر السيادة، فهي للأمة، وهي التي تختار الحاكم بمقتضى عقد البيعة ليتولى الحكم، بحيث يكون الحاكم ومن اختاروه وجميع الأمة مقيدين بأحكام الشريعة الإسلامية.

### ثانياً: مبدأ الفصل بين السلطات.

جوهر الفصل بين السلطات في النظام الإسلامي يظهر جلياً في استقلال السلطة التشريعية استقلالاً تاماً عن السلطة التنفيذية، والسلطة التشريعية - وهي أم السلطات وأهمها - يتولاها المجتهدون، والحاكم لا يملك أن يكون فرداً من أفراد تلك السلطة إلا إذا توفرت فيه شروط الاجتهاد<sup>(2)</sup>، وتلزم الشريعة الحاكم بالعمل بالأحكام التي تصدر عن السلطة التشريعية، وأما الوسيلة الإدارية التي تنفذ بها القوانين، فهي متروكة لتقدير السلطة التنفيذية التي يرأسها الحاكم، ولا تملك السلطة التشريعية التدخل فيها.<sup>(3)</sup>

### ثالثاً: وحدة السلطة التنفيذية أو وحدة رئيس الدولة والحكومة

الظاهر أن سلطات الحاكم في النظام الإسلامي تُشابه سلطات الرئيس في النظام الرئاسي، بحيث يجمع السلطة التنفيذية كلها في يده، فهو رئيس الدولة ورئيس الحكومة في نفس الوقت<sup>(4)</sup>.

(1) في هذا الاتجاه: أزمة الفكر السياسي الإسلامي، د. عبد الحميد متولي، ص: 262، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(2) النظام الرئاسي الأمريكي ونظام الخلافة، د. يحيى الصباحي، ص: 499.

(3) في هذا الاتجاه: منهج الحكم في الإسلام، محمد أسد، ص: 112-114.

(4) النظام الرئاسي الأمريكي ونظام الخلافة، د. يحيى الصباحي، ص: 518.

وهو يملك في ظل الشريعة سلطات تنفيذية واسعة تتركز في شخصه وحده، ولا يمارسها بالاشتراك مع مجلس وزراء، ويكون وحده مسؤولاً عن سياسة الحكومة سواء أمام مجلس الشورى، أو أمام الأمة بأسرها، ويكون وزراؤه مساعدين له، يتولى تنصيبهم، ولا يُسألون أمام أحد سواه<sup>(1)</sup>، ومما يؤيد هذا الاتجاه أن كثيراً من الأحاديث التي مرت بنا وتحدثت عن الإمامة يُستخلص منها أن المسؤولية التنفيذية كانت تتركز في يد شخص واحد.

**والواقع أن سلطة الحاكم في النظام الإسلامي تختلف عن سلطة الرئيس في النظام الرئاسي؛** لأن الأخير يعاني من صعوبة إخضاع الرئيس بسلطاته الواسعة المركزة في يده للقانون، بينما سلطة الحاكم في النظام الإسلامي - حتى ولو كانت سلطات واسعة تفوق سلطات الرئيس في النظام الرئاسي - فهي مقيدة بالقانون السماوي أو بالشريعة الإسلامية.<sup>(2)</sup>

ويلاحظ مما سبق أن طبيعة نظام الحكم الإسلامي وخضوع الجميع حكاماً ومحكومين للشريعة الإسلامية يشكل حلاً لجميع مشكلات الحكم، سواء أكانت تتعلق بكيفية اشتراك الشعب في السلطة، أو بكيفية تطبيق مبدأ الفصل بين السلطات تطبيقاً سليماً، أو بكيفية إخضاع الرئيس بسلطاته الواسعة للقانون.

---

(1) منهاج الحكم في الإسلام، محمد أسد، ص: 112 - 114.

(2) النظام الرئاسي الأمريكي ونظام الخلافة، د. يحيى الصباحي، ص: 533.



الفصل الأول: أهم القيود الواجب توافرها في نواب الأمة قانونا وشرعا

المبحث الأول: أهم قيود الترشح البرلماني وتقديرها.

المطلب الأول: وجوب إدراج حسن السمعة صراحة ضمن شروط الترشح البرلماني.

المطلب الثاني: قيود التمثيل النيابي (تمثيل العمال والفلاحين والنساء)

المبحث الثاني: دراسة شرط الذكورة كشرط من أهم الشروط المختلف في وجوب توافرها

فيمن يترشح نائبا عن المسلمين في النظام الإسلامي

# الفصل الأول: أهم القيود الواجب توافرها في نواب الأمة قانونا

## وشرعا

المبحث الأول: أهم قيود الترشح البرلماني وتقديرها.

المطلب الأول: وجوب إدراج حسن السمعة صراحة ضمن شروط الترشيح البرلماني.

إذا كانت الدساتير<sup>(1)</sup> تقضي بإسقاط العضوية عمن فقد الثقة والاعتبار، فكيف يقبل ترشيح من هو فاقد الثقة والاعتبار أساسا، وبالرغم من ذلك فقد انتخب عام 1990 بعض أعضاء مجلس الشعب ممن ثارت حولهم شبهات قوية بالإتجار بالمخدرات<sup>(2)</sup>.

<sup>(1)</sup> على سبيل المثال قضت المادة 96 من دستور 1971 أنه " لا يجوز إسقاط عضوية أحد أعضاء المجلس إلا إذا فقد الثقة والاعتبار، أو فقد أحد شروط العضوية أو صفة العامل أو الفلاح الذي انتخب على أساسها، أو أخل بواجبات عضويته، ويجب أن يصدر قرار إسقاط العضوية من المجلس بأغلبية ثلثي أعضائه ".

<sup>(2)</sup> جاء في مذكرة المدعي الاشتراكي بشأن أحد نواب الكيف، وهو السيد عايد سليمان: " توافرت الدلائل الجدية على أن تضخم أموال عايد سليمان كانت بسبب إتجاره في المواد المخدرة، وذلك من الآتي:

1- أمر الحاكم العسكري الصادر في يناير سنة 1955 بالقبض عليه وحجزه في مكان أمين مع آخرين، وقد صدر ذلك القرار في مجال مكافحة تهريب المخدرات.

2- أمر الحاكم العسكري لمناطق الحدود الصادر في يونيو سنة 1956 بالقبض عليه وحجزه في مكان أمين.

3- أمر الحاكم العسكري لمناطق الحدود رقم "119" لسنة 1962 الصادر في 27 يونيو سنة 1962 بالقبض عليه وحجزه في مكان أمين.

4- كتاب مخبرات حرس الحدود المؤرخ في 10/6/1979، والموجه إلى مدير إدارة البحث الجنائي، والذي يفيد بأن عايد سليمان من أهالي جنوب سيناء تقدم طالبا إعادة النظر في المسجل عنه قبل سنة 1967، والعمل على رفعه من التسجيل، لما يتعرض له من حرج عند مقابلته مع جهات الأمن.

5- ما ثبت من الإطلاع على القرار الجمهوري رقم "3098" لسنة 1966 بفرض الحراسة على أموال وممتلكات بعض الأشخاص من بينهم عايد سليمان وعائلته.

6- الحكم عليه غيابيا في الجناية "10" لسنة 62 عسكرية بالسجن خمس عشرة سنة

7- اتهامه في الجناية رقم "16" لسنة 84 وحبسه احتياطيا على ذمة التحقيق

8- تعدد تحريات الجهات الرقابية واجتماعها على أن المشكو في حقه من مهربي المخدرات الخطيرين.

وأما السيد / عبد الرحمن عبد الجواد عبد الرحمن فقد ورد بمذكرة المدعي العام الاشتراكي بشأنه:

ورد بمذكرة الإدارة العامة لمكافحة المخدرات أن السيد / عبد الرحمن عبد الجواد عبد الرحمن مسجل شقي خطر مخدرات بالإدارة تحت رقم "755" مطروح وله ملف بقسم مكافحة مخدرات مطروح رقم "128/110" وسبق اتهامه في القضايا

ورفضت لجنة الشؤون الدستورية والتشريعية بالمجلس إسقاط عضويتهم بحجة أنه لا يجوز إهدار الثقة والاعتبار إلا بحكم قضائي بات؛ لأن المتهم برئ حتى تثبت إدانته، ويُرد على ما سبق أن شرط حسن السمعة لا يتعلق بأدلة جنائية أو بأحكام قضائية، ونواب الكيف مدانون سياسيا، قبل أن تثبت إدانتهم

---

أرقام "112" لسنة 82، "113" لسنة 82، "1" لسنة 90 جنائيات عسكرية مطروح، "594" لسنة 83، "1156" لسنة 87 جنائيات مطروح.

والمذكور من كبار مهربي المخدرات بالساحل الشمالي، كما تناولت الأوراق الواردة من مجلس الشعب ما أثير بشأن اتهام العضو في القضيتين رقمي "24" لسنة 85 جنائيات عسكرية مطروح، "380" لسنة 83 جنائيات مطروح، وبسؤال مساعد مدير الإدارة العامة لمكافحة المخدرات قرر بأن تحرياته دلت على أن العضو كان له نشاط في جلب المواد المخدرة اعتبارا من عام 1987 بالتخطيط والإعداد وتمويل عمليات الجلب، ولم يستدل له على نشاط ظاهر بعد اتهامه في القضية رقم "1" لسنة 1990 جنائيات عسكرية مطروح وترشيحه لمجلس الشعب، وبناء على تلك المعلومات تم تسجيله شقي خطر مخدرات في 12/6/1990، وبتاريخ 3/11/1990 طلبت مديرية أمن مطروح رفع اسمه من سجل الخطرين بمناسبة ترشيحه لمجلس الشعب، لعدم سابقة الحكم عليه في أي قضايا، وتم رفع اسمه من سجل الخطرين.

وبسؤال رئيس فرع مخدرات حرس الحدود قرر أن العضو عبد الرحمن عبد الجواد له ملف معلومات بمجموعة مخبرات حرس الحدود، وأن له نشاطا واسعا في مجال تهريب المخدرات، ودلت التحريات على مساهمته في الجنائيات أرقام "112"، "113"، "115" لسنة 82 عسكرية مطروح، وأيضا سبق اتهامه في القضيتين رقمي "2" لسنة 90 جنائيات مطروح، "1156" لسنة 87 جنائيات مطروح. . . . .

وبالنسبة للجنائيات أرقام "112"، "113"، "115" لسنة 82 عسكرية مطروح موضوعها جلب المخدرات، لم يسفر الضبط والتحقيقات عن اتهام شخص بعينه، وقررت النيابة العسكرية فيها بألا وجه لإقامة الدعوى الجنائية لعدم معرفة الفاعل، وبالنسبة للقضية رقم "1156" لسنة 87 جنائيات مطروح وموضوعها جلب المخدرات، أمرت النيابة العامة ألا وجه لإقامة الدعوى الجنائية لعدم معرفة الفاعل، وبالنسبة للقضية رقم "1" لسنة 90 جنائيات عسكرية مطروح قضت المحكمة العسكرية العليا ببراءة السيد العضو، وأقام الحكم قضاءه بالبراءة على أساس انعدام الدليل. ورد التقريران في: عادل عبد الله محمد - إسقاط عضوية أعضاء مجلس الشعب - رسالة - كلية الحقوق - جامعة القاهرة - 1995 - ص 189-191. نقلا عن وجيز القانون البرلماني في مصر، د. فتحي فكري، ص 165-166.

فهؤلاء "نواب الكيف" لاتهامهم بالانتجار بالمخدرات، وهناك أيضا "نواب القروض" لاستيلائهم على قروض بنكية وفرارهم إلى الخارج، وهناك "نواب التزوير" لقيامهم بتزوير أوراق رسمية لتوصيل مرافق لعمارات يملكونها، أو تزوير توقعات لتعيين زويهم في بعض الوظائف، وهناك "نواب سميحة" لقيام بعض الأعضاء بدائرة تابعة لمحافظة الغربية بممارسة الرزيلة مع فتاة تُدعى سميحة كانت تعمل في إدارة تابعة للحكم المحلي، وامتنع البعض عن سداد ما عليه فقامت الفتاة بملاحقتهم وفضحهم، وهناك نواب مزدوجي الجنسية. . . . ، ونواب التجنيد. . . . ، والنواب الأميين. . . . انظر نظام الحكم في دستور 1971، د. رفعت عيد سعيد، هامش ص: 371.

قضائياً، وإذا كان القانون يشترط حسن السمعة لتولية الموظف العام، فكيف بمن يمثل الأمة، ويشارك في سن القوانين، ومراقبة السلطة التنفيذية. (1)

وقد نهبت محكمة جنايات القاهرة في حثيات حكم لها صدر في 6 يونيو 1991 في قضية النائب عايد سليمان أنه " لا يفوت المحكمة في النهاية أن تنوه إلى أنه بات حرياً ومجدياً إضافة تعديل إلى قانون مجلس الشعب رقم 38 لسنة 1972 بأن يُضاف إلى الشروط الواجب توافرها في المرشح (لعضوية المجالس النيابية) شرط أن يكون محمود السيرة حسن السمعة. (2)

ويلاحظ أن القانون البرلماني الأمريكي، جرى مجرى الشريعة عندنا، في تفريقه بين الدليل اللازم للإدانة القضائية، والدليل اللازم للإدانة في البرلمان الذي يكفى فيه القرائن والتحريات المسؤولة وسوء السمعة، فالمادة 57 منه تعطي الحق للكونجرس في تطهير هيئته والتحري عن أخلاق نوابه، وإذا كان الاتهام يمس أخلاق العضو، يحال إلى لجنة تحقيق أو تأديب أو لجنة دائمة. (3)

ويرى بعض الفقه أن سبب عدم النص على اشتراط حسن السمعة في المرشحين هو حرص المشرع على عدم كون الترشيح مرتبطاً بإرادة السلطة التنفيذية أو أجهزة الأمن، وذلك بعدم إلزام المرشح بالتقدم بطلب إلى أجهزة الأمن للحصول على شهادة تثبت تمتعه بحسن السمعة. (4)

والذي أراه أنه ينبغي أن يدرج شرط " العدالة " في كل من يريد أن يترشح نائباً عن الأمة – وليس مجرد حسن السمعة – ولا يوجد ما يمنع من أن يوضع له ضوابط محددة، فلا تملك السلطة التنفيذية أن تستغله لمنع المعارضين من الترشيح.

(1) وحيز القانون البرلماني، د. فتحي فكري، ص 163-164

(2) نقلاً عن: في الفقه السياسي مبادئ دستورية، فريد عبد الخالق. ص: 111-112، ط/ دار الشروق، الأولى، 1998م.

(3) في الفقه السياسي مبادئ دستورية، فريد عبد الخالق. هامش ص: 113.

(4) القانون الدستوري، د. محمد حسنين عبد العال، ص 230.

## المطلب الثاني: قيود التمثيل النيابي (تمثيل العمال والفلاحين والنساء)، تبعا لدستور 1971 وتقديرها

قيد المشرع التمثيل النيابي للناخبين بوجوب تمثيل العمال والفلاحين بنسبة لا تقل عن خمسين في المائة من التنظيمات السياسية المنتخبة في الدولة، حيث نصت المادة 87 من الدستور على أن يكون نصف أعضاء مجلس الشعب على الأقل من العمال والفلاحين.<sup>(1)</sup>

وأجازت المادة 62 من الدستور بعد تعديلها سنة 2007 أن يتضمن القانون حدا أدنى لمشاركة المرأة في المجلسين.

### أولا - تقدير التمثيل النيابي للعمال والفلاحين

- يرى المؤيدون لوجود هذه النسبة أنه لا غرابة في منح العمال والفلاحين نصف مقاعد التنظيمات الشعبية والسياسية؛ لأن هذه النسبة تتعادل مع عددهم في المجتمع، بالإضافة إلى أن في ذلك تحقيقا لمبدأ تكافؤ الفرص، وذلك لأن هؤلاء حرّموا في الماضي من المساهمة في صنع مستقبلهم وتوجيهه، وأخيرا فإن أي نظام ثوري يجب أن يهتم بأصحاب المصلحة الحقيقية في التغيير الثوري، والعمال والفلاحين أكثر مصلحة من غيرهم في بقاء الثورة؛ لأنهم كانوا أكثر الناس تحملا للاستغلال في العهد القديم.<sup>(2)</sup>

- وأضاف أيضا بعض الفقه أن هذه النسبة للعمال والفلاحين قد حققت نتائج جيدة تتمثل في إتاحة الفرصة لهم في دخول المجلس، وأما عدم تمييزهم في الثقافة أو العلم فليس بأهمية الإحساس بمشاكل

---

<sup>(1)</sup> وقضت المادة 196 من الدستور بنفس الحكم لمجلس الشورى، وأوجب قانون الحكم المحلي رقم 43 لسنة 1979 في المادة الثالثة أيضا أن يكون نصف عدد الأعضاء من العمال والفلاحين، وحدد قانون مجلس الشعب الفلاح والعامل في مادته الثانية فنص على أنه " في أحكام هذا القانون يقصد بالفلاح من تكون الزراعة عمله الوحيد، ومصدر رزقه الرئيسي، ويكون مقيما في الريف، وبشرط ألا يجوز هو وزوجته وأولاده القصر ملكا أو إيجارا أكثر من عشرة أفدنة، ويعتبر عاملا من يعمل عملا يدويا أو ذهنيا في الزراعة أو الصناعة أو الخدمات، ويعتمد بصفة أساسية على دخله الناتج من هذا العمل، على ألا يكون منضمًا لنقابة مهنية أو مقيدا في السجل التجاري أو من حملة المؤهلات العليا، ويستثنى من ذلك أعضاء النقابات المهنية من غير حملة المؤهلات العليا، وكذلك من بدأ حياته عاملا وحصل على مؤهل عال، وفي الحالين يجب اعتبار الشخص عاملا أن يبقى مقيدا في نقابته العمالية "

<sup>(2)</sup> الحرية والاشتراكية والوحدة، د. مصطفى أبو زيد، 1966، ص 306 - 307، نقلا عن النظام الدستوري المصري،

الجماهير، والشجاعة في إبداء الرأي، والدفاع عما يعتقدوه العضو محققا للصالح العام، وهذه صفات لا يمكن اكتسابها في المدارس والجامعات<sup>(1)</sup>

### في حين يعارض أكثر الفقه وجود هذه النسبة للأسباب التالية:

- أن تخصيص هذه النسبة للعمال والفلاحين يتنافى مع الديمقراطية الصحيحة، فمن المسلم به في النظم النيابية أن عضو البرلمان يتم اختياره بالانتخاب العام عن دائرة معينة، ولكنه بمجرد انتخابه يعتبر نائبا عن الأمة كلها، ويعمل على تحقيق مصالحها كلها، ولا يرتبط بوكالة أو أي تبعية لناخبيه بالذات<sup>(2)</sup>، وأعضاء الهيئات النيابية من العمال والفلاحين ليسوا ممثلين للعمال والفلاحين فقط؛ لأنهم منتخبون بواسطة مختلف طوائف الشعب، وهذا يقتضي إطلاق حق الترشيح لعضوية البرلمان دون التقييد بنسب معينة لأي طائفة.<sup>(3)</sup>

- أن العمل العام ومقاعد الحكم تكاليف وأعباء لمن يحسن القيام بأدائها، وليس تشريفا لصاحب فضل أو تعويضا لمظلوم، ولو كان كذلك لوجب لمن كانوا موضع تعذيب أو ضحايا الفصل التعسفي من وظائفهم، أو تعرضوا لأحكام ظالمة من المحاكم الاستثنائية أن يطالبوا كذلك بمقاعد في الهيئات النيابية وغيرها.<sup>(4)</sup>

- وتحقيق مبدأ تكافؤ الفرص يكون بكفالة الحقوق الاجتماعية والاقتصادية لكل مواطن وإذابة الفوارق بين الطبقات، وأنه ينبغي أن يهيأ لكل مواطن - أيا كان مستواه المادي - فرص التعليم والوصول إلى المركز الذي يستحقه بناء على مواهبه وكفاءته، فإذا حصدت طائفتا العمال والفلاحين - بعد أن مضى على كفالة الحقوق وتحقيق مجانية التعليم عشرات السنين - 1% من المقاعد النيابية، فليس لهم، وفقا لمبدأ تكافؤ الفرص أن يصلوا إلى فوق هذه النسبة،<sup>(5)</sup> لاسيما وأن الدستور قد صدر معلنا انتهاء المرحلة الثورية،

(1) انظر السلطات الثلاث، العميد الطماوي، 1979، ص 126-127

(2) النظام الدستوري المصري، د. سعد عصفور، ص 179.

(3) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 175. أيضا القانون الدستوري، والنظام السياسي المصري المعاصر، د. سعاد الشرفاوي، د. عبد الله ناصف، ص 486-489.

(4) نظرات في أنظمة الحكم في الدول النامية، د. عبد الحميد متولي، ص 401-402. القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 173.

(5) النظام الدستوري المصري، د. سعد عصفور، ص 182، نظرات في أنظمة الحكم في الدول النامية، د. عبد الحميد متولي، ص 403. وجيز القانون البرلماني، د. فتحي فكري، ص 60.

بمعنى أن الثورة حققت أهدافها، ومنها تحقيق العدالة الاجتماعية، فكان من المنطقي أن يأخذ الدستور بالمبادئ الديمقراطية السليمة في تشكيل المجلس النيابي. (1)

- وليس من الطبيعي أن تكون التنظيمات السياسية المنتخبة صورة طبق الأصل للشعب وفئاته المختلفة، وإلا لوجب أن يكون لأصحاب كل مهنة بحسب عددهم ممثلون في البرلمان، ولوجب أن تكون الأغلبية الساحقة من أعضاء هذه التنظيمات من الأميين، وأكثر من نصفها من النساء. (2)

- أن اشتراط هذه النسبة يعارض نصوصا عديدة في الدستور تقرر المساواة وتكافؤ الفرص (3)، ولو وجد هذا الشرط في القانون لأمكن الطعن عليه بعدم الدستورية، ولكنه موجود في الدستور ذاته، مما يقتضي تعديله. (4)

- والواقع أن الآراء توزن كما تعد، والرأي العام الحقيقي ليس دائما عبارة عن رأي أغلب الناخبين (5) وقد أثبتت التجارب أن العمال والفلاحين، رغم أهميتهم في مجال أعمالهم، يقتصر دورهم على الموافقة على كل قرار تتخذه الحكومة، ومشاركتهم داخل لجان المجلس ضعيفة جدا لا تتوازي مع نسبة تمثيلهم، وهذه اللجان تُعد روح المجلس وعقله النابض (6)، فهم لا يساهمون مساهمة فعالة في صنع السياسة العامة للدولة بجوارتهم لنصف مقاعد البرلمان، ولا يقدمون حتى شيئا يذكر من الخدمات للطوائف التي ينتمون إليها (7) بل على العكس فإن ما اعتبر من مكاسب العمال والفلاحين، كتوسيع قاعدة القطاع العام، وامتداد عقود الأراضي الزراعية. . ، تم سن قوانين بالتراجع عنها من مجالس نيابية مُثمتل فيها العمال والفلاحون بنسبة لا تقل عن 50%، وكذلك الوضع بالنسبة للدور الرقابي، ففي دوري الانعقاد الأول والثاني للفصل التشريعي السابع، على سبيل المثال، قدم العمال والفلاحون 8 استجابات، تطرق واحد منها فقط لتجاوزات في بعض شركات قطاع الأعمال العام، وأما بقيةها فكانت بعيدة عن مشاكل العمال والفلاحين، على الرغم من وجود كثير من المواضيع المهمة والحساسة التي تتعلق بهذه الفئات مثل الخصخصة وغيرها. (8)

(1) القانون الدستوري، د. محمد عبد الرحمن هلول، ص 407-408.

(2) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 173. الازدواج البرلماني، د. محمد أبو زيد محمد، ص 661.

(3) القانون الدستوري، والنظام السياسي المصري العاصر، د. سعاد الشرفاوي، د. عبد الله ناصف، ص 484.

(4) الازدواج البرلماني، د. محمد أبو زيد محمد، ص 666.

(5) نظرات في أنظمة الحكم في الدول النامية، د. عبد الحميد متولي، ص 405

(6) مبادئ القانون الدستوري، د. زين بدر فراج، ص 164.

(7) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 174.

(8) وحيز القانون البرلماني، د. فتحي فكري، ص 61.

- وهذه التفرقة بين العمال والفلاحين وغيرهم من الفئات تفرقة تحكومية غير دقيقة، تختلف من قانون إلى آخر، ولا تقوم على أساس معيار منطقي واضح، وتشير كثير من المنازعات أمام القضاء الإداري في موسم الانتخابات<sup>(1)</sup> هذا من جانب، ومن جانب آخر يمكن لهذه التفرقة أن تخلق نوعا من التباعد أو الخلافات التي لا مبرر لها، فالأسرة الواحدة عادة تجمع بين العامل والفلاح والجامعي، وأغلب المثقفين ينتمون بأسرهم إلى طائفتي العمال والفلاحين،<sup>(2)</sup> ولذلك فإن إقامة التمثيل النيابي على أساس طائفي أو طبقي يكون حافزا إلى إثارة الفتنة، وإعلاء المصالح الخاصة على المصلحة العامة، فضلا عن أن هذه النسبة لم تحقق أهدافها المزعومة إذ أن كثيرا من أصحاب المصالح من الفئات الأخرى تباروا في النفاق الاجتماعي، وأقحموا أنفسهم ضمن طوائف العمال والفلاحين.<sup>(3)</sup>

- أن في ذلك حجرا على إرادة الناخبين بأن يختاروا نصف نوابهم على الأقل من العمال والفلاحين، فالعامل أو الفلاح قد يفضل انتخاب أحد المثقفين بدلا من انتخاب رفيقه في العمل، وذلك لاقتناعه أن المثقف بوعيه وإدراكه سيكون فعالا أكثر في مجالي التشريع والرقابة الحكومية.<sup>(4)</sup>

- فضلا عن أننا لا نجد دولة واحدة - فيما عدا سوريا التي نقلت عنا هذه البدعة - روعي فيها أن تكون الهيئة النيابية - أو غيرها من تلك التنظيمات - ممثلة لطوائف العمال والفلاحين بنسبة 50% أو بأي نسبة معينة من النسب، وحتى الاتحاد السوفيتي سابقا، الذي ينص دستوره على أنه " دولة العمال والفلاحين " لم تقرر لهم مثل هذه النسبة<sup>(5)</sup>، ولذلك يرى بعض الفقهاء أن الغرض السياسي من تخصيص تلك النسبة للعمال والفلاحين، ليس اهتمام الثورة بأصحاب المصالح الحقيقيين من بقائها، وإنما هو اجتذاب الطبقات الأكثر عددا والأيسر قيادة إلى سلطات الحكم. . . "6"

- أن ذلك لا يتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية حيث إن حجز نصف مقاعد البرلمان لمن هم أقل علما ودراية يناقض إسناد الأمر إلى أهله، قال عليه السلام { فَاسْأَلُوا أَهْلَ الدِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ } [النحل: 43]، والمفاضلة بين الناس لا تكون إلا على أساس العلم والتقوى، قال تعالى: { قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ

(1) د. يحيى الجمل، التعديلات الدستورية، ورشة العمل الأولى، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ص 20-21.

(2) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 172-173.

(3) النظام الدستوري المصري، د. سعد عصفور، ص 180.

(4) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 176.

(5) نظرات في أنظمة الحكم في الدول النامية، د. عبد الحميد متولي، ص 406-407. القانون الدستوري، والنظام

السياسي المصري المعاصر، د. سعاد الشرقاوي، د. عبد الله ناصف، ص 484.

(6) د. سعد عصفور، القانون الدستوري ص 182.



يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ { [ الزمر: 9 ] ، وقال تعالى: { إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ } [ الحجرات: 13]. (1)

- ودور البرلمان أهم من أن يكون مدرسة للتعليم أو للتجربة والخطأ، إذ لا بد لمن يحمل هذا العبء أن يكون معروفا بعلمه وخبرته وقدرته على القيام بعمله على أكفأ وجه، ولا يعقل أن يشترط ضعف مستوى التعليم في نصف عدد أعضاء مجلس الشعب على الأقل، وهو تماما عكس ما ينبغي أن نحفز الناس عليه.

### ثانيا: تقدير التمثيل النسائي<sup>(2)</sup>

الواقع أنه يصح نقد فرض التمثيل النسائي لنفس الأسباب تقريبا التي ينتقد من أجلها فرض تمثيل العمال والفلاحين، وأن ذلك يؤدي إلى زيادة إضعاف البرلمان، ولا يُعد ذلك تقليلا من أهمية المرأة في النواحي الأسرية والاجتماعية بل والسياسية أحيانا، ولكن جدارة المرأة بالتمثيل النيابي لا يجب ألا يكون مفروضا من المشرع، ولكن ينبغي أن تُثبت المرأة جدارتها في انتخابات حرة ومنافسة مفتوحة<sup>(3)</sup>، وسيتم إن شاء الله دراسة مدى مشروعية التمثيل النسائي في البرلمانات من المنظور الإسلامي في المبحث القادم إن شاء الله تعالى.

والخلاصة أن القيود الانتخابية السابقة - سواء بوجود تمثيل العمال والفلاحين أو وجوب تمثيل النساء تجبر الناخبين على انتخاب من هم أقل علما ودراية بالشؤون العامة، وهي تجسد تناقضا واضحا في

(1) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 176 - 177 .

(2) كانت المادة الثالثة من قانون مجلس الشعب تنص على وجوب التمثيل النسائي " تقسم جمهورية مصر العربية إلى ثمانية وأربعين دائرة انتخابية ويكون تحديد نطاق كل دائرة ومكوناتها وكذلك عدد الأعضاء الممثلين بها وفقا للجدول المرفق لهذا القانون ويتعين أن تتضمن كل قائمة في الدوائر الإحدى والثلاثين المبينة بالجدول المذكور عضوا من النساء بالإضافة إلى الأعضاء المقررين لها مع مراعاة نسبة العمال والفلاحين "، وقد انتقد الفقه النص على وجوب التمثيل النسائي شأنه شأن تمثيل العمال والفلاحين، ولكن كان النقد الأساسي ينصب على أنه يخالف المادة الثالثة من الدستور التي قضت بأن يمارس الشعب السيادة على الوجه المبين في الدستور، ولم ينص الدستور على وجوب انتخاب عدد معين من النساء في المجالس النيابية، بالإضافة إلى أنه يخالف المادة 40 من الدستور التي نصت على أن " المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو . . . انظر القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 179. مبادئ القانون الدستوري، د. زين بدر فراج، ص 165. ثم ألغي وجوب التمثيل النسائي بالقانون رقم 188 لسنة 1986. ثم عدل الدستور لينص على جواز اشتراط حد أدنى للتمثيل النسائي.

(3) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 179

نصوص الدستور، الذي يقرر المساواة وتكافؤ الفرص في بعض نصوصه، ويقرر قيوداً تتعارض مع تلك المبادئ في نصوص أخرى.

## المبحث الثاني: دراسة شرط الذكورة كشرط من أهم الشروط المختلف في وجوب توافرها فيمن يترشح نائباً عن المسلمين في النظام الإسلامي

لم تعرف البشرية قانوناً ولا شريعة ولا حضارة عنيت بالمرأة مثل الشريعة الإسلامية، حيث أخذ التشريع الإسلامي بكل ما يكفل رفع منزلتها وإعلاء قدرها في كل مجال من المجالات، وفي كل شأن من شئون الحياة، ومن أكثر المواضيع التي أثارت لغطاً بالنسبة للمرأة هو دورها في الحياة السياسية النيابية، حيث يرى بعض أهل العلم أن الذكورة شرط في أهل الشورى، وأن النساء لا يجوز لهن شرعاً أن يترشحن للمجالس النيابية، بينما يرى البعض أنه لا يوجد مانع شرعي يمنع النساء من الترشح للمجالس النيابية، وإليك أدلة كل قول، وما أراه راجحاً:

### القول الأول: الذكورة شرط في أهل الشورى<sup>(1)</sup>

يرى بعض أهل العلم أن المرأة لا يجوز لها أن تشارك في الحياة السياسية بأن تترشح للمجالس النيابية، وإليك أدلتهم:

أولاً: المجالس النيابية ولاية، والمرأة ممنوعة من الولاية على الرجل

عن أبي بكرة<sup>(2)</sup> قال: قال: ﷺ " لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ " <sup>(3)</sup>

يستدل أصحاب هذا القول على منع المرأة من الترشيح للمجلس النيابي بأن هذا ولاية على الرجال، وهي ممنوعة منها، بل الأصل الذي أثبتته القرآن الكريم أن الرجال قوامون على النساء، فكيف نقلب الوضع وتصبح النساء قوامات على الرجال<sup>(4)</sup>.

ومناقشة هذا الرأي من الوجوه التالية:

الوجه الأول:

<sup>(1)</sup> نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، أبو الأعلى المودودي ص 262-263، ط/ الدار السعودية للنشر والتوزيع. فتوى الشيخ حسن بن محمد مخلوف في كتاب مختصر فتاوى دار الإفتاء المصرية ص 356. الدولة في ميزان الشريعة، د. ماجد الحلو، ص: 378.

<sup>(2)</sup> نفع بن الحارث ويقال بن مسروح، وكان من فضلاء الصحابة، وسكن البصرة، وأنجب أولاداً لهم شهرة، وكان تدلى إلى النبي ﷺ من حصن الطائف ببكرة، فاشتهر بأبي بكرة. الإصابة في تمييز الصحابة، 6/ 467.

<sup>(3)</sup> صحيح البخاري 4/ 1610، ح 4163.

<sup>(4)</sup> نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، أبو الأعلى المودودي ص 262-263.

الواقع أن الحظر الذي نص عليه الحديث يتعلق بالولاية العظمى، وما يلحق بها ما كان بمعناها في خطورة المسؤولية؛ وذلك لأن الولاية بإطلاقها ليست ممنوعة عن المرأة بالإجماع، بدليل اتفاق الفقهاء على جواز أن تكون المرأة وصية على الصغار وناقصي الأهلية، وأن تكون وكيلة لأي أحد في تصريف أمواله، وأن تكون شاهدة، والشهادة ولاية، وهذا الحظر يتعلق كذلك بمهام رئيس الدولة في الإسلام وصلاحياته فهو الذي يعلن الحرب على الأعداء ويقود الجيوش، ويتولى خطابة الجمعة في المسجد الجامع وإمامة الناس في الصلوات. (1)

### الوجه الثاني:

القومة المذكورة في قوله تعالى: { الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ } [ النساء: 34 ]، تكون أساسا في الحياة الزوجية (2)، وكذلك الأب على بناته، والأخ على إخوته (3)، فالرجل هو رب الأسرة، وهو المسؤول عنها، وهذا لا ينفي أن يكون للمرأة دور في الأسرة وأن يؤخذ رأيها فيما يهم الأسرة، وكذلك في المجالس النيابية ينبغي أن يكون للمرأة دور وأن يؤخذ رأيها.

وأما ولاية بعض النساء على بعض الرجال خارج نطاق الأسرة فلم يرد ما يمنعه في الشرع، ولا يوجد ما يمنع أن يكون للمرأة ولاية في الفتوى أو الاجتهاد أو التعليم أو الرواية والتحديث أو الإدارة، وقد مارسته على مدار العصور. (4)

### الوجه الثالث

والقول أن تلك المجالس جزء من الولاية العامة أو أنها حتى أعلى مرتبة الولاية العامة؛ لأنها هي التي تحاسب رئيس الدولة أو الحكومة أو السلطة التنفيذية، وتقوم بعملية التشريع، وأنها إذا سمحنا للنساء بدخول المجالس النيابية، نكون قد منعناها من الولاية العامة، ثم مكنها منها بصورة أخرى، فهذا قول غير مسلم به: فأولا: النيابة وكالة عن الأمة، ولا تدخل في الولاية العامة؛ لأنها لا تعطي صاحبها أي سلطة تنفيذية يمكن أن تدخل في الولاية العامة.

(1) المحلى لابن حزم 9/ 430، ط/ دار الفكر - دار الآفاق الجديدة. المرأة بين الفقه والقانون، د. مصطفى السباعي، ص: 39-40، ط/ المكتب الإسلامي، بيروت، السادسة.

(2) تفسير الطبري، 8/ 290. تفسير القرطبي، 5/ 168. تفسير البغوي، 2/ 206. زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي، 2/ 74، ط/ المكتب الإسلامي، بيروت، الثالثة، 1404هـ.

(3) تفسير الشعراوي، 4/ 2192.

(4) من فقه الدولة في الإسلام للشيخ القرضاوي ص: 165-166. أيضا تحرير المرأة في عصر الرسالة للشيخ أبي شقرة 2/ 449، ط/ دار القلم، الكويت، السادسة، 2002م.

وثانيا فهي ليست أعلى من الولاية العامة، ويتضح هذا من بيان مهمة عضو المجالس النيابية، وهي محاسبة السلطة التنفيذية والقيام بمهمة التشريع، فأما مسألة المحاسبة وهي الشق الأول من عمل المجالس النيابية، فإنه ليس كل محاسب أعلى منزلة ممن يحاسبه، وإنما المهم أن يكون له الحق في المحاسبة، والمحاسبة فهي حسب المفاهيم الشرعية لا تخرج عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو عن النصيحة في الدين، وهذه الأمور يقوم بها الرجال كما تقوم بها النساء، ومن المشهور أن امرأة قد ردت على عمر بن الخطاب رضي الله عنه في المسجد، ورجع عن رأيه إلى رأيها عندما علم أن الحق معها، وقال: " أصابت امرأة وأخطأ عمر " (1) وقد استشار الرسول صلى الله عليه وسلم أم سلمة في غزوة الحديبية، وأشارت عليه برأي سديد، وبادر صلى الله عليه وسلم إلى تنفيذه وكان فيه الخير، وما دام من حق المرأة أن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وأن تنصح غيرها سواء كانوا رجالا أو نساء، فلا يوجد دليل شرعي يمنع من عضويتها في مجلس يقوم بهذه المهمة.

وأما ما يتعلق بالشق الثاني من عمل المجلس وهو التشريع، فإن الله تعالى هو المشرع، وعمل المجلس يقتصر على استنباط الأحكام فيما لا نص فيه أو تفصيل ما فيه نصوص عامة، أو بكلمات أخرى يقتصر على الاجتهاد في فهم الشريعة، وباب الاجتهاد مفتوح للجميع رجالا ونساء، ولم يقل أحد أن الذكورة شرط من شروط الاجتهاد، وعلى فرض أن المجلس باعتباره الذي يشرع للحكومة ويحاسبها أنه أعلى منها، فإن ذلك باعتبار مجموعته لا باعتبار كل فرد فيه. (2)

### ثانيا: منع المرأة من الترشح للمجالس النيابية سدا للذريعة

يرى البعض أن المرأة عندما تترشح للبرلمان، ستزاحم في الانتخاب والدعاية والجلسات واللجان والحفلات، وستضطر إلى السفر للمشاركة في المؤتمرات، وستعرض للاختلاط بالرجال وربما الخلوة بهم، وهذا حرام، وما أدى إلى الحرام فهو حرام (3).

المناقشة:

أن احتمال مخالفة المرأة المسلمة للضوابط الشرعية احتمال قائم في ممارسة كثير من الأحكام الشرعية الجائزة، فمن حق المرأة مثلا أن تبيع وتشتري، ومن حقها أن تكون طبيبة أو ممرضة في مستشفى، ومن حقها أن تكون معلمة في مدارس البنات، وغير ذلك كثير، وكل هذه الأعمال قد تعرضها لمخالفات شرعية، ومع ذلك فلم يقل أحد من العلماء بتحريم عمل جائز خوفا من التورط في مخالفات شرعية، وكذلك فاحتمال مخالفة الضوابط الشرعية لا يمكن أن يكون سببا لحرمان المرأة من الترشح للمجالس

(1) سنن البيهقي الكبرى 233/7، ح 14113. تفسير القرطبي 99/5.

(2) من فقه الدولة في الإسلام، د. القرضاوي، ص: 165-170. تحرير المرأة في عصر الرسالة 449/2-450.

(3) فتوى الشيخ حسنين محمد مخلوف في كتاب مختصر فتاوى دار الإفتاء المصرية ص 356.

النيابية، وعلى الدولة أن تنظم عمل المرأة في المجالس النيابية بما لا يرتب عليه وجود أي مخالفات شرعية، والأصل أن المسلمة الملتزمة - إذا كانت ناضجة أو مرشحة - يجب أن تترسم تعاليم الإسلام في ملاقاتها للرجل، وتحذر من كل ما يخالف أحكامه، من الخضوع بالقول، أو التبرج في الملبس، أو الخلوة بغير محرم، أو الاختلاط.

### ثالثاً: النساء ناقصات عقل ودين

قال تعالى: { وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى } [ البقرة: 282 ]  
وما رواه أبو سعيد الخدري قال ﷺ . . . ما رأيتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلْبِّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ قُلْنَ وَمَا نُقْصَانُ دِينِنَا وَعَقْلِنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ قُلْنَ بَلَى قَالَ فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ قُلْنَ بَلَى قَالَ فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ دِينِهَا. «(1)»

وجه الدلالة:

تدل الآية السابقة وكذلك الحديث السابق على أن شؤون الولايات مقصورة على الرجال دون النساء. ويقرر بعض أهل العلم بأنه إذا كان لابد من إشراك المرأة في التصويت في المسائل العامة، فالأقرب إلى منطق الشريعة أن يكون للذكر مثل حظ الأنثيين في التصويت. (2)

المناقشة

جعل الإسلام الشهادة التي تثبت الحقوق شهادة رجلين عدل أو رجل وامرأتين، وهذا التفاوت لا يتعلق بالأهلية؛ لأن المرأة ذات أهلية كاملة لتحمل الالتزامات المالية كالرجل، ولكن يتعلق بالاحتياط في شهادتها فيما ليس من شأنها أن تحضره غالباً، فالمرأة في غالب الأوقات، خاصة أوقات البيع والشراء، تكون قائمة على شؤون بيتها وأسرتها، ولذلك فإن شهادتها في حق يتعلق بالمعاملات المالية بين الناس لا يقع إلا نادراً، وما كان كذلك فليس من شأنها أن تحصر على تذكره حين مشاهدته، فإذا شهدت معها أخرى زال احتمال النسيان والخطأ، ولهذا المعنى أيضاً ذهب كثير من الفقهاء إلى أن شهادتها لا تقبل في الجنائيات، . . . ومما يؤكد هذا المعنى أن الشريعة قبلت شهادتها وحدها فيما لا يطلع عليه غيرها في الغالب مثل إثبات

(1) صحيح البخاري 116/1، ح 298.

(2) الدولة في ميزان الشريعة، د. ماجد الحلو، ص / 378.

الولادة وفي الثبوتة والبكارة وفي العيوب الجنسية لدى المرأة، فليست المسألة مسألة أهلية وإنما مسألة تثبت في الأحكام واحتياط في القضاء بها<sup>(1)</sup>

وقال ابن القيم: " والمرأة العدل كالرجل في الصدق والأمانة والديانة، إلا أنها لما خيف عليها السهو والنسيان قويت بمثلها، وذلك قد يجعلها أقوى من الرجل الواحد أو مثله، ولا ريب أن الظن المستفاد من شهادة مثل أم الدرداء وأم عطية أقوى من الظن المستفاد من رجل واحد دونهما ودون أمثالهما. " <sup>(2)</sup>

والعلة في جعل شهادتها نصف شهادة الرجل لا وجود لها في ممارسة المرأة لحقوقها السياسية، فالمرأة في عصرنا تستطيع أن تطلع على كل شؤون مجتمعتها، وأن يكون لها رأيها المستقل الذي فكرت فيه من معاشتها للأحداث، وللوقائع، وللتحليلات، وهي في بيتها، بدون أي حاجة للخروج، وذلك من خلال التقدم التكنولوجي الهائل الذي يمكن المرأة من معرفة كل الأحداث الجارية وهي في قعر بيتها.

### القول الثاني: الذكورة ليست شرطاً في أهل الشورى<sup>(3)</sup>

#### 1- الأدلة من القرآن الكريم

قال تعالى: { وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ } [ الشورى: 38 ]

وجه الدلالة أن لفظ " بينهم " في الآية يشير إلى المجتمع كله، وعلى هذا فلا بد أن يكون ممثلاً للمجتمع كله برجاله ونسائه على السواء.<sup>(4)</sup>

وقال تعالى: { وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ }

[ التوبة: 71 ]

وجه الدلالة

<sup>(1)</sup> المرأة بين الفقه والقانون، د. مصطفى السباعي، ص: 39-40. في نفس المعنى: تحرير المرأة في عصر الرسالة لأبي شقة ص: 276 وما بعدها. الطرق الحكمية لابن القيم 221-222.

<sup>(2)</sup> الطرق الحكمية لابن القيم ص: 236.

<sup>(3)</sup> أيد عدم اشتراط الذكورة في الترشيح للمجالس النيابية: الشورى في الكتاب والسنة، د. محمد بن أحمد بن صالح الصالح، ص 88، ط/ مكتبة الملك فهد الوطنية للنشر، الأولى، 1420هـ. الدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة، د. أحمد محمد أمين، ص: 120. منهاج الحكم في الإسلام، محمد أسد، ص: 89-90. الشورى في الإسلام، مؤسسة آل البيت، " رأي " الإسلام في إشراك المرأة في مؤسسات الشورى، د. حمد عبيد الكبيسي، 1077/3. تحرير المرأة في عصر الرسالة لأبي شقة، 443-442/2.

<sup>(4)</sup> منهاج الحكم في الإسلام، محمد أسد، ص: 89-90.

تحمل الآية الكريمة الجنسيتين الرجال والنساء جميعاً، مسؤولية تقويم المجتمع وإصلاحه، أو مسؤولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه سمات أهل الإيمان سواء أكانوا ذكورا أو إناثا، وذكر المؤمنات تنصيحا على تسوية الأحكام لجميع المتصفين بالإيمان، ذكورهم وإناثهم، وكذلك ذكر الله تعالى سمات أهل النفاق فقال: " الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ ". [التوبة: 67]، وكذلك زيد في هذه الآية ذكر { المنافقات } تنصيحا على تسوية الأحكام لجميع المتصفين بالنفاق: ذكورهم وإناثهم، كيلا يخطر بالبال أن العفو يصادف نساءهم، والمؤاخظة خاصة بذكرانهم، ليعلم الناس أن نساء المنافقين حظاً من مشاركة رجالهن في النفاق فيحذروهن.<sup>(1)</sup>

والخلاصة أن المرأة إنسان مكلف مثل الرجل مطالبة بعبادة الله تعالى، وإقامة دينه، الدعوة إليه، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكل خطابات الشارع - سبحانه - تشملها، إلا ما دل دليل معين على أنه خاص بالرجال، فإذا قال الله تعالى: { يا أيها الناس } أو قال: { يا أيها الذين آمنوا } فالمرأة داخلة فيه بلا نزاع.

## 2- الأدلة من سيرة الرسول ﷺ

شهد التاريخ الإسلامي قيام النساء بجهد سياسي ملحوظ في كثير من الأحداث المهمة، منها قيام النساء بمبايعة الرسول ﷺ، وسماع الرسول ﷺ لبعض النساء أن تعطي الأمان والجوار، بل شاركت النساء فيما هو أشق وأصعب من العمل السياسي، ألا وهو العمل الجهادي.

### أولاً: مشاركة النساء للرجال في مبايعة الرسول ﷺ

لا شك أن بيعة النساء للرسول ﷺ تعد جانباً من أهم جوانب العمل السياسي الذي مارسته المرأة المسلمة في العهد النبوي<sup>(2)</sup>، ويتضح ذلك ببيان مفهوم البيعة.

#### البيعة لغة:

باعَهُ يَبِيعُهُ يَبِيعاً وَمَبِيعاً. . . والبيع من الأضداد مثل الشراء، ويطلق على كل واحد من المتعاقدين أنه بائع<sup>(3)</sup>، البيعة: المبايعة والطاعة. . . وبايعه عليه مبايعة: عاهده، وبايعته من البيع و البيعة جميعاً، و التبائع مثله، وفي الحديث أنه قال: ألا تباعوني على الإسلام، هو عبارة عن المعاقدة والمعاهدة، كأن كل واحد منهما باع ما عنده من صاحبه، وأعطاه خالصة نفسه وطاعته ودخيلة أمره.<sup>(4)</sup>

(1) تفسير ابن عاشور 254/10، ط. دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس.

(2) دور المرأة السياسي في عهد النبي ﷺ، أسماء محمد أحمد زيادة، ص: 161، ط/ دار السلام، الأولى، 1421هـ.

(3) تاج العروس 365/20. المصباح المنير 69/1

(4) لسان العرب 26/8. أيضا النهاية في غريب الحديث والأثر 174/1، ط/ المكتبة العلمية، بيروت.



وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري فسمي بيعة. (1)

### البيعة اصطلاحاً:

عبارة عن ميثاق الولاء للنظام السياسي الإسلامي أو الخلافة الإسلامية، والالتزام بجماعة المسلمين والطاعة لإمامهم (2)، فمدلول البيعة في عرف اللغة وفي مدلول الشرع هو العهد على الطاعة والمفهوم السياسي المعاصر للبيعة هو العهد من جماهير الأمة الإسلامية على الطاعة لإمامهم الشرعي الذي يتولى منصبه بإحدى الطرق الشرعية، وذلك مقابل العهد منه على إقامة دين الإسلام وتطبيق شريعته والحكم بالعدل ورعاية مصالح الأمة الإسلامية. (3)

ومدلول البيعة أوسع معنى وأدق دلالة وأكثر التزاماً من مدلول الانتخاب؛ فالانتخاب يعني الموافقة على رئاسة الحاكم للبلاد، أما البيعة فتعني معاهدة بين الطرفين الحاكم والمحكوم، يتعهد فيها المحكوم بطاعته وبمعاونته على الحق وبردعه عن الباطل، ويتعهد الحاكم بإقامة شرع الله تعالى، ويتعهد الطرفان بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله تعالى، ويباع الطرفان الله تعالى على الوفاء (4).

وصيغة البيعة - كما سبق - تؤكد أن القانون في الإسلام فوق الحاكم، وأنه لا طاعة للحاكم في مخالفة القانون، فعن ابن العفيف (5) قال: رأيت أبا بكر وهو يبائع الناس بعد رسول الله ﷺ فيجتمع إليه العصاة فيقول تبايعوني على السمع والطاعة لله ولكتابه ثم للأمر. فيقولون نعم فيبايعهم. . . " (6) ويتضح هذا المفهوم بقوله تعالى: { إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَنْ أَوْفَى بَعْثُهُمْ أَعْظَمُ مِنَ النُّكْثِ } [الفتح: 10]

فالبيعة تُعقد للحاكم على أن يقودنا بكتاب الله ﷻ وبسنة رسوله ﷺ، وعلى أن تكون تصرفاته في حدود شريعة الدولة وقانونها، وهو ما يُعرف بمبدأ المشروعية، فإذا قام الحاكم بواجباته ووجب طاعته وحرّم

(1) مقدمة ابن خلدون 209/1.

(2) البيعة في النظام السياسي الإسلامي، أحمد صديق عبد الرحمن، ص: 35.

(3) البيعة في النظام السياسي الإسلامي، أحمد صديق عبد الرحمن، ص: 35.

(4) في هذا المعنى الحرية السياسية في الإسلام، الفنجرى ص: 51.

(5) عطية بن عازب، ابن العفيف الأنصاري، له صحبة، وروى عن عائشة رضي الله عنها. الإكمال في رفع الارتياح عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى، على بن هبة بن ماکولا، 225/6، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1411هـ.

(6) السنن الكبرى للبيهقي 146/8، ح 16339.

منازعته، وإذا أمر بالظلم أو الباطل أو المفسدة وجب معصيته وحرمت إعانتته، وإذا كفر الإمام أو غير الشريعة أو عطّلها فيجب على الأمة خلعه والخروج عليه عند القدرة. (1)

فبيعة النساء - مثلها مثل بيعة الرجال، كما يتضح من مفهوم البيعة السابق - هي بيعة على اختيار الرسول ﷺ حاكما وقائدا، وعهدا منهن على طاعته، فضلا عن إيمانهن به رسولا ومبلغا عن ربه تعالى، وإقرار الرسول لتلك البيعة، بل وسعيه ﷺ إليهن وطلبه منهن أداء هذه البيعة، هو دليل واضح على أنه لا يوجد ما يمنع المرأة من المشاركة في العمل السياسي بضوابطه الشرعية، سواء كان انتخاب الحاكم المسلم، أو انتخاب ممثلي الأمة في المجالس التشريعية، أو الترشيح لعضوية المجالس المحلية والتشريعية، أو إبداء الرأي بالتأييد أو الاعتراض، وإليك أهم البيعات التي شارك فيها النساء على عهد الرسول ﷺ.

### بيعة العقبة الثانية

مشاركة بعض النساء في بيعة العقبة الثانية بكل أحداثها من السرية في الحركة حتى لا ينكشف أمرهم بين المشركين الذين جاءوا معهم من يثرب، وإلى تسللهم جميعا مستخفين، سبعون رجلا وامرأتان، بعد ثلث الليل، بعد أن نام قومهم، ثم بيعة الرسول ﷺ بيعة على التأييد والنصرة والجهاد والطاعة، ففي رواية كعب بن مالك الأنصاري قال: " فمنا تلك الليلة مع قومنا في رحالنا، حتى إذا مضى ثلث الليل خرجنا من رحالنا لمعاد رسول الله ﷺ نتسلل تسلل القطا مستخفين حتى اجتمعنا في الشعب عند العقبة ونحن ثلاثة وسبعون رجلا ومعنا امرأتان من نسائنا: نسيبة بنت كعب أم عمارة إحدى نساء بني مازن بن النجار، وأسماء بنت عمرو بن عدي بن نابي إحدى نساء بني سلمة وهي أم منيع. . . " (2).

### مبايعة نساء الأنصار للنبي ﷺ وهو إمام المسلمين في المدينة

قال تعالى: { يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعُهُنَّ وَاسْتَعْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ } [المتحنة: 12]

أجرى الرسول ﷺ هذه البيعة على نساء الأنصار لما قدم إلى المدينة، فعن أم عطية الأنصارية رضي الله عنها قالت: " بايَعْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَرَأَ عَلَيْنَا { أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا } . . . (3) "، وأجراها كذلك بنصها على الرجال، فعن عبادة بن الصّامِتِ ﷺ قَالَ كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: " أَتُبَايِعُونِي عَلَى أَنْ

(1) في هذا المعنى الحرية أو الطوفان، د. حاكم المطيري، ص: 69 وما بعدها

(2) السيرة النبوية لابن هشام 2/290، ط/ دار الجليل، بيروت. أيضا السيرة النبوية لابن كثير 2/197. لاحظ أيضا

مطلب: الانتخاب على نصرته النبي ﷺ في بيعة العقبة الثانية، ص: 359 من هذا البحث

(3) صحيح البخاري 4/1856، ح4610، تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور 28/165.

لَا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا تَزْنُوا وَلَا تَسْرِقُوا وَقَرَأْ آيَةَ النَّسَاءِ . " (1)، أي آية مبايعة النساء في سورة الممتحنة. (2)

### مبايعة الرسول ﷺ للنساء المهاجرات وامتحنهن

ومما يؤكد مدى اعتبار الإسلام لمسؤولية المرأة، وتحقيق معنى أنها مستخلفة في الأرض بنفس درجة تحققه في الرجل أن الله تعالى أمر الرسول ﷺ أن يمتحن المؤمنات المهاجرات، فعن ابن عباس في قوله تعالى: { إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاْمْتَحِنُوهُنَّ } قال: "كانت المرأة إذا جاءت النبي ﷺ لتُسَلِّمَ حَلْفَهَا بِاللَّهِ مَا خَرَجْتُ مِنْ بَعْضِ زَوْجٍ، مَا خَرَجْتُ إِلَّا حُبًّا لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ . " (3)، وكان يترتب على هذا الامتحان إما أن تستمر في إقامتها مع المسلمين عند الرسول ﷺ، أو يتم إرجاعها إلى زوجها من المشركين لو ثبت أنها لم تخرج وتهاجر رغبة في الإسلام وإرضاء الله ﷻ ورسوله ﷺ. (4)

### ثانياً: قيام النساء بإعطاء الأمان والجوار

جعل الإسلام للمرأة أن تُجِيرَ من تشاء من أفراد العدو في الحرب أو في السلم، كما جعل ذلك للرجال.

فعن أم هانئ بنت أبي طالب: " . . . دَهَبْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَامَ الْفَتْحِ فَوَجَدْتُهُ يَغْتَسِلُ وَفَاطِمَةُ ابْنَتُهُ تَسْتُرُهُ قَالَتْ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ . . . إِلَى أَنْ قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ زَعَمَ ابْنُ أُمِّي أَنَّهُ قَاتِلٌ رَجُلًا قَدْ أَجْرْتُهُ فَلَانَ ابْنَ هُبَيْرَةَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَدْ أَجْرْنَا مَنْ أَجْرْتَ يَا أُمَّ هَانِيٍّ . " (5)

قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على جواز أمان المرأة (6)، وفي الحديث من الفقه: جواز أمان المرأة، وأن من أمنت حرم قتله، وقد أجارت زينب بنت رسول الله ﷺ أبا العاص بن الربيع. (7)

(1) صحيح البخاري 4 / 1857، ح 4612.

(2) لاحظ دور المرأة السياسي، أسماء زيادة، ص: 182.

(3) سنن الترمذي 5 / 412، ح 3308.

(4) دور المرأة السياسي في عهد النبي ﷺ والخلفاء الراشدين، أسماء محمد أحمد زيادة، ص: 155.

(5) صحيح البخاري 3 / 1157، ح 3000.

(6) الإجماع لابن المنذر، ص: 63، ط/ دار المسلم للنشر والتوزيع، الأولى، 2004هـ. فتح الباري شرح صحيح البخاري

لابن حجر 6 / 273.

(7) شرح صحيح البخاري لابن بطال 5 / 349.

وقضية الأمان من أخطر القضايا السياسية؛ لتعلقها بأمن الدولة وسلامة الأمة، وتقرير الإسلام أهلية المرأة وعدالتها فيه تؤكد لثقتته في كفاية الخصائص العالية التي أهلت بها المرأة المسلمة. (1)

### ثالثاً: قياس العمل السياسي المعاصر على العمل الجهادي في عصر الرسالة

دور المرأة الجهادي على عهد الرسول ﷺ أشق وأصعب من دورها في العمل السياسي في هذا العصر، ولم تُمنع المرأة من أن يكون لها دور في العمل الجهادي على عهد الرسول ﷺ، فيكون عدم منعها من ممارسة العمل السياسي في هذا العصر أولى وأحق.

تنوعت الأدوار التي قامت بها المرأة على عهد الرسول ﷺ في ميدان المعركة، ولا عجب من ذلك، وهي كان يتلى عليها القرآن مفصلاً القول في الجهاد وفضله وآدابه والترغيب فيه:

فسقت العطشى، فعن أنسٍ رضي الله عنه قال لما كان يوم أحدٍ انهزم الناس عن النبي ﷺ قال ولقد رأيتُ عائشة بنت أبي بكرٍ وأمَّ سليمٍ . تنفلان القرب على مئوئهما ثم تُفرغانه في أفواه القوم ثم ترجعان فتملأها ثم يجيئان فتفرغانها في أفواه القوم. (2)

وصنعت الطعام وداوت الجرحى، عن أم عطية الأنصارية قالت عَزَوْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ سَبْعَ عَزَوَاتٍ أَخْلَفُهُمْ فِي رِحَالِهِمْ فَأَصْنَعُ لَهُمُ الطَّعَامَ وَأُدَاوِي الْجُرْحَى وَأَقُومُ عَلَى الْمَرْضَى. (3)

وعن أنس بن مالك قال كان رسول الله ﷺ يعزوا بأمام سليم ونسوة من الأنصار معه إذا عزا فيسقين الماء ويُدَاوِينِ الْجُرْحَى. (4)

وردت القتلى إلى المدينة، فعن الربيع بنت معوذ قالت كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ نَسْقِي وَنُدَاوِي الْجُرْحَى وَنَرُدُّ الْقَتْلَى إِلَى الْمَدِينَةِ. (5)

- واستشرف بعضهن للجهاد ورجبن فيه، فعن أنس رضي الله عنه يقول دخل رسول الله ﷺ على ابنة ملحان فاتكأ عندها ثم ضحك فقالت: لم تضحك يا رسول الله فقال: ناس من أمي يركبون البحر

(1) الشورى في الإسلام، مؤسسة آل البيت، "رأي" الإسلام في إشراك المرأة في مؤسسات الشورى، د. حمد عبيد الكبيسي، 1077/3.

(2) صحيح البخاري 1055/3، ح 2724.

(3) صحيح مسلم 5/199، ح 4793.

(4) صحيح مسلم 5/196، ح 4785.

(5) صحيح البخاري 1056/3، ح 2726.

الْأَخْضَرَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ مَثَلُهُمْ مَثَلُ الْمُلُوكِ عَلَى الْأَسِيرَةِ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ، قَالَ: اللَّهُمَّ اجْعَلْهَا مِنْهُمْ. .<sup>(1)</sup>

وكان للنساء دور محوري في الخطة التي كان يرغب فيها الرسول أولاً يوم أحد وهي ملاقاته الكفار في المدينة، وأن يقاتلهم الرجال في وجوههم، وترميمهم النساء والصبيان بالحجارة من فوقهم من على أسطح المنازل<sup>(2)</sup>، ثم عندما تغيرت الخطة وخرجوا لملاقاة كفار مكة خارج المدينة، كانت المرأة ممن ثبت مع رسول الله ﷺ في هذا اليوم، وقاتلت دونه ﷺ، وضربت أم عمارة<sup>(3)</sup> أروع الأمثلة في التضحية والفداء حين رأت الخطر محدقا بالرسول ﷺ حتى أنها جرحت اثني عشر رجلاً بسيف ورمح<sup>(4)</sup>، وكان ﷺ يقول يوم أحد عن أم عمارة: " ما التفت يمينا ولا شمالاً إلا وأنا أراها تقاتل دوني. . ." <sup>(5)</sup> وقال ابن مسعود: " إن النساء كن يوم أحد خلف المسلمين يجهزن على جرحى المشركين. " <sup>(6)</sup>

وفي خيبر خرجت العديد من النساء مع الرسول ﷺ طلباً للأجر والثواب، فعن أم سنان الأسلمية قالت: لما أراد رسول الله ﷺ الخروج إلى خيبر جنته فقلت يا رسول الله أخرج معك في وجهك هذا أحرز السقاء وأداوي المريض والجريح، إن كانت جراح، ولا تكون، وأبصر<sup>(7)</sup> الرجل، فقال رسول الله: أخرجني على بركة الله فإن لك صواحب قد كلمني وأذنت لهن من قومك ومن غيرهم، فإن شئت فمع قومك، وإن شئت فمعنا، قلت: معك، قال: فكوني مع أم سلمة زوجتي قالت: فكنت معها. " <sup>(8)</sup>

وفي غزوة الأحزاب دافعت المرأة عن مؤخرة المسلمين، وقصة قتل صفية بنت عبد المطلب رضي الله عنها للرجل اليهودي قصة مشهورة حيث قالت لحسان بن ثابت رضي الله عنه: " . إن هذا اليهودي بالحصن كما ترى ولا آمنه أن يدل على عوراتنا، وقد شغل عنا رسول الله ﷺ وأصحابه فقم إليه فاقتله، فقال: يغفر

(1) صحيح البخاري 1055/3، ح 2722.

(2) سيرة ابن اسحاق، 303/3 . تاريخ الطبري 59/2.

(3) نسيبة بنت كعب بن عمرو بن عوف بن عمرو بن مذبول بن عمرو بن غنم بن مازن بن النجار الأنصارية أم عمارة مشهورة بكنيتها واسمها معا، شهدت بيعة العقبة الثانية وغزوة أحد واليمامة. الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر، 140/8، ط/ دار الجيل، بيروت.

(4) أنساب الأشراف 141/1، للبلاذري،

(5) المغازي للواقدي، 237/1. الطبقات الكبرى 415 / 8. فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر 80/6.

(6) المغازي للواقدي 238/1. البداية والنهاية لابن كثير 40/4

(7) أبصر إلى أي: أنظر إلى. لسان العرب 66/4.

(8) الطبقات الكبرى لابن سعد 292/8. الإصابة في تمييز الصحابة 231/8.

الله لك يا بنت عبد المطلب والله لقد عرفت ما أنا بصاحب هذا<sup>(1)</sup>، قالت صفية: فلما قال ذلك ولم أر عنده شيئاً احتجرت<sup>(2)</sup>، وأخذت عموداً من الحصن، ثم نزلت من الحصن إليه فضربتة بالعمود حتى قتلتها، ثم رجعت إلى الحصن فقلت: يا حسان انزل فاستلبه<sup>(3)</sup> فإنه لم يمنعني أن أسلبه إلا أنه رجل، فقال: ما لي بسلبه من حاجة<sup>(4)</sup>، . . . فأخذت برأسه فرميت به عليهم فتضعضوا وهم يقولون: قد علمنا أن محمداً لم يكن ليترك أهله خلوفاً ليس معهن أحد<sup>(5)</sup>.

**واشتركت المرأة في حنين كذلك، وكان لبعضهن سلاح يدافعن به عن أنفسهن، فعن عبد الله بن أبي بكر أن رسول الله التفت فرأى أم سليم بنت ملحان، وكانت مع زوجها أبي طلحة حازمة وسطها يبرد لها وإنما لحامل بعبد الله بن أبي طلحة، ومعها جمل أبي طلحة، وقد خشيت أن يعزها<sup>(6)</sup> الجمل فأدنت رأسه منها فأدخلت يدها في خزامته<sup>(7)</sup> مع الخطام<sup>(8)</sup>، فقال رسول الله: أم سليم، قالت: نعم بأبي أنت وأمي يا رسول الله اقتل هؤلاء الذين يفرون عنك كما تقتل هؤلاء الذين يقاتلونك فإنهم لذلك أهل، فقال رسول الله: أو يكفي الله يا أم سليم، ومعها خنجر في يدها فقال لها أبو طلحة: ما هذا معك يا أم سليم، قالت: خنجر أخذته معي إن دنا مني أحد من المشركين بعجته<sup>(9)</sup> به. . . «(10)**

<sup>(1)</sup> ليس في الخبر ما يدل على جبن حسان بن ثابت رضي الله عنه كما جاء في بعض المصادر غير المعتمدة كالأغاني، ولعله كان مريضاً في هذه الواقعة أو كبر سنه، ولو كان حسان بن ثابت رضي الله عنه معروفاً بالجبن الذي ذكر عنه، لهجاه أعداؤه ومبغضوه بهذه الخصلة الذميمة، وخصوصاً أنه لم يسلم من هجائه أحد من زعماء الجاهلية. في هذا الاتجاه: السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث 3/354

<sup>(2)</sup> احتجز بإزاره: شده على وسطه. لسان العرب 5/332.

<sup>(3)</sup> السلب: هو ما يأخذه أحد القرنين في الحرب من قرنه مما يكون عليه ومعه من ثياب وسلاح ودابة. لسان العرب 1/471.

<sup>(4)</sup> المستدرك على الصحيحين للحاكم وصححه 4/56 ح 6867. قال الذهبي: رواه الطبراني ورجاله إلى عروة - راوي الحديث - رجال الصحيح ولكنه مرسل. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للذهبي 6/121. مرسل لأن عروة لم يدرك صفية رضي الله عنها. سنن البيهقي الكبرى، 6/308، ح 12552.

<sup>(5)</sup> المستدرك على الصحيحين للحاكم وصححه، 4/56 ح 6866. وقال الذهبي: غريب وقد روي بإسناد صحيح.

<sup>(6)</sup> عزها: غلبها، لسان العرب، 5/374.

<sup>(7)</sup> الخزامة: حلقة تجعل في أحد جانبي منخري البعير، وقيل: هي حلقة من شعر تجعل في وتره أنفه يشد بها الزمام. لسان العرب 12/174.

<sup>(8)</sup> الحبل الذي يقاد به البعير. لسان العرب 12/187.

<sup>(9)</sup> بعج بطنه بالسكين: شقه. تاج العروس، 5/426. مختار الصحاح ص: 23.

<sup>(10)</sup> تاريخ الطبري 2/169.

ومن المعلوم أن الجهاد فرض على الرجال وحدهم إلا إذا داهم العدو ديار المسلمين، فيصبح فرضاً على الجميع نساء ورجالاً، إلا أن الآثار السابقة تُبيح الاستفادة من النساء عند الجهاد في كل المجالات السابقة، مع لزومهن الستر والصيانة.

فما الذي يمنع من قيام النساء بواجبهن السياسي مع لزومهن الستر والصيانة كذلك، مع الأخذ في الاعتبار أن الدولة الإسلامية تنظم وتوجه تعامل النساء مع الرجال من خلال الضوابط الشرعية سواء أكان في العمل السياسي أو في غيره مثل العمل الاجتماعي أو في المواصلات أو في الوظائف وما إلى ذلك.

### كلمة أخيرة:

#### النشاط السياسي يكون فرضاً أحياناً على الجميع رجالاً ونساء

كل عمل يجب أدائه لضمان قيام السلطة بواجباتها وعدم طغيانها وتعسفها، ويُحتاج فيه إلى جهد النساء مع الرجال لكي يتم على وجه صحيح يكون فرضاً على الجميع، ومثال ذلك انتخاب العناصر الصالحة للمجالس التشريعية والمحلية والنقائية، والمشاركة في الاستفتاءات المختلفة، والانضمام إلى الأحزاب والقوى السياسية المخلصة التي تسعى إلى تحقيق الإصلاح القائم على تعاليم الإسلام<sup>(1)</sup>، ويجب نشر الوعي الديني السياسي بين النساء، وتعليمهن ما يجب عليهن فعله في هذا المجال، وما يجب عليهن معرفته، كما يتم تعليمهن ما فرض عليهن من أمور العبادات والمعاملات، ولا ينبغي أن تنزوي المخلصات في البيوت أو في حلقات التحفيظ، ويتركن المدعيات أو المنافقات اللاتي لا يبعين وجه الله يتقلدن زمام الأمور في الأنشطة السياسية أو في غيرها من الأنشطة الاجتماعية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، فإن حرمان المرأة من المشاركة الفعالة في قضايا أمتها، والعمل على إصلاح الفساد في كل مناحي الحياة المختلفة، والتغاضي عن محاولة استثمار الأوقات الزائدة عن حاجة البيت والأولاد في الأعمال الصالحة الاجتماعية والسياسية، يؤدي إلى عزلها عن معالي الأمور، وإغراقها في توافهها، وانشغالها عن دينها وما ينفعها في الدنيا والآخرة، وبالتالي فلن تكون دافعا للرجل على البذل والعطاء والتضحية، بل ستكون عاملاً مثبطاً ومانعاً له من التقدم والعمل.<sup>(2)</sup> فيمكن للمرأة أن تمارس كل ما تستطيعه وتطبقه فطرتها وأنوثتها من العمل العام، ما لم يؤدي ذلك إلى مخالفة ثوابت الدين.<sup>(3)</sup>

(1) تحرير المرأة في عصر الرسالة لأبي شقرة، 443-442/2.

(2) في هذا المعنى: دور المرأة السياسي، ص 270-271.

(3) التحرير الإسلامي للمرأة، د. محمد عمارة، ص: 33، ط/دار الشروق.

## الفصل الثاني:

التفضيل بين نظام المجلس الواحد والمجلسين في الأنظمة المعاصرة وفي النظام الإسلامي

المبحث الأول: التفضيل بين نظام المجلس الواحد والمجلسين في الأنظمة المعاصرة

المطلب الأول: مبررات نظام المجلس الواحد ونظام المجلسين وتقديرها

المطلب الثاني: مثال على نظام المجلسين في الأنظمة المعاصرة. (مجلس الشورى ونظام المجلسين في مصر)

المبحث الثاني: نظام المجلسين في النظام الإسلامي

المطلب الأول: التمييز بين أولياء الأمور في مجلس النواب وأولياء الأمور في أهل الاجتهاد في النظام الإسلامي

المطلب الثاني: مقارنة بين تشكيل المجلس الأعلى (أهل الاجتهاد) وكيفية تشكيل هيئة معاصرة تؤدي دورا مشابها (المحكمة الدستورية العليا)

المطلب الثالث: نقض دعوى قدسية علماء الشريعة وعصمة الحكام في ظل سيادة الشريعة.

المطلب الرابع: لا تفرض الشريعة القداسة على الحكام، بينما تفرضها معظم القوانين الوضعية.



## الفصل الثاني: التفضيل بين نظام المجلس الواحد ونظام المجلسين في الأنظمة المعاصرة وفي النظام الإسلامي

### المبحث الأول: التفضيل بين نظام المجلس الواحد ونظام المجلسين في الأنظمة المعاصرة

#### تمهيد:

التفضيل بين نظام المجلس الواحد أو نظام المجلسين يكون عادة في الدول البسيطة، أما في الدول الاتحادية، سواء كانت تأخذ بنظام الاتحاد المركزي أو الفدرالي، فهو يعد نظاماً ضرورياً، حيث تشكل الدولة من عدة دويلات، تختلف من حيث المساحة والموارد وعدد السكان، ونظام المجلس الواحد، الذي يشكل عادة على أساس عدد السكان، في الدول الاتحادية، سيؤدي إلى أن تتميز الدول الكبرى على الدول الصغرى تميزاً كبيراً، ولهذا تأخذ الدول الاتحادية بنظام المجلسين، فيشكل أحد المجلسين على أساس شعبي، ويشكل الآخر على أساس تمثيل الولايات، بحيث يكون للولايات أصوات متساوية بغض النظر عن عدد سكانها، ويتقاسم المجلسان السلطة.<sup>(1)</sup>

### المطلب الأول: مبررات نظام المجلس الواحد ونظام المجلسين وتقديرها

#### أولاً: مبررات نظام المجلسين:

- إمكانية تغيير التمثيل في نطاق كل من المجلسين، فإذا قام أحد المجلسين على أساس التمثيل الشعبي، دون مراعاة لمراكزهم، سواء من الناحية الاجتماعية أو الاقتصادية أو الثقافية، يقوم المجلس الثاني على أساس تمثيل مصالح معينة.

- العمل على رفع مستوى المجالس النيابية، فيمكن سواء عن طريق التعيين أو اشتراط كفاءات خاصة في أعضاء أحد المجلسين، تعويض النقص أو سوء الاختيار الذي يمكن أن يؤدي إليه الاقتراع العام.

- بالإضافة إلى منع التسرع في التشريع، فكل مجلس سيراجع القوانين التي يعدها المجلس الآخر، مما يؤدي إلى زيادة البحث والدراسة وتلافي التشريعات الطائشة.

---

(1) السلطات الثلاث، د. الطماوي، ص 106. والدولة البسيطة أو الموحدة تكون السيادة فيها غير مجزأة، ولها دستور واحد وحكومة واحدة تدير شؤونها الداخلية والخارجية. النظم السياسية، د. محمد كامل ليلة، ص 102، وأما الدولة الاتحادية أو المركبة فهي مجموعة دول اتحدت لتحقيق أهداف مشتركة، السيادة فيها موزعة بين حكومة الاتحاد وحكومات الوحدات المكونة للاتحاد. النظم السياسية، د. محمد كامل ليلة، ص 106-108.

- منع استبداد المجالس، حيث إنه إذا اختص مجلس واحد بسلطة التشريع، وإقرار السياسة العامة للدولة، وكذلك الخطة العامة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والموازنة العامة للدولة، وذلك بالإضافة إلى قيامه بممارسة الرقابة على أعمال السلطة التنفيذية، دون رقيب يساهم في ممارسة السلطة ويشاطره الرأي، فإنه يؤدي إلى الاستبداد والانحراف بالسلطة، فنظام المجلسين - وتشكيل أحدهم يختلف عن تشكيل الآخر - يكون مانعا من استبداد أحدهما، ويعمل على تحقيق التوازن بينهما.

- تخفيف حدة النزاع بين البرلمان والحكومة؛ لأن المجلس الواحد يعمل دائما على تقوية نفوذه وسلطاته على السلطة التنفيذية، ويشتط في مساءلتها، مما يؤدي إما إلى كثرة تغيير الوزارات أو إلى حل المجلس النيابي، ونظام المجلسين يسمح بقيام أحد المجلسين بدور الحكم بين الحكومة والمجلس الآخر.<sup>(1)</sup>

ولكي يحقق نظام المجلسين أهدافه، لا بد من توافر شرطين أساسيين وهما:

**1- أن يختلف المجلسان في التشكيل،** فمهمة المجلس الأدنى تمثيل الرأي العام بكل أشكاله، وأما المجلس الأعلى فيمثل المجلس الذي يحافظ على التقاليد، وبدون هذا الاختلاف يصبح كل منهما صورة من الآخر، ومن صور الاختلاف في طريقة التشكيل:

- **الاختلاف في طريقة اختيار الأعضاء:** أن يتكون المجلس الأدنى كله بالانتخاب الشعبي، وأما المجلس الأعلى، فمن الدول من تجعل عضويته أساسا بالوراثة - كمجلس اللوردات في إنجلترا - لتمثيل الروح المحافظة لدى الإنجليز، ومن الدول من تجعل عضويته بطريقة التعيين بالكامل لمدة معينة أو مدى الحياة، وهذا المجلس المعين بالكامل يعتبر ممثلا لإرادة السلطة التي عينته، ولا يعتبر ممثلا للشعب، ولا نزاع في أن الطريقتين السابقتين لا تتفقان مع الديمقراطية، ومن الدول من تأخذ بنظام انتخاب كل أعضاء المجلس الأعلى إما على درجة واحدة أو على درجتين أو أكثر، ومن الدول من تجمع في تكوين المجلس الأعلى بين الانتخاب والتعيين؛ لتعويض ما قد تُسفر عنه الانتخابات من نقص في الخبرات والكفايات.

- **الاختلاف في مدة العضوية:** بحيث تكون مدة المجلس الأعلى أطول من مدة المجلس الأدنى المنتخب بالكامل من الشعب؛ لأن المجلس الأدنى هو الأكثر تمثيلا للشعب، فلا بد أن تكون مدة انتخاب أعضائه غير طويلة ليتمكن الناخبون من مراقبتهم، وأما المجلس الأعلى، فإن طول مدة نيابته لا تحول دون تحقيق الأغراض المقصودة منه، وهي توفير الكفايات وتخفيف حدة النزاع بين البرلمان والحكومة وغيرها.

- **المغايرة في عدد الأعضاء:** بحيث يكون المجلس الأدنى مكونا من عدد أكبر من الأعضاء باعتباره ممثلا للرأي العام، وتظهر فائدة ذلك أن يتغلب رأي المجلس الأكثر عددا، إذا جعل الدستور للمجلسين معا البت في بعض المسائل.

(1) السلطات الثلاث، د. سليمان الطماوي، ص 107-108. القانون الدستوري والأنظمة السياسية، د. عبد الحميد متولي، ص 123 - 124. الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا، ص 285-287.

- **المغايرة في شروط العضوية:** قد يتطلب القانون شروطا خاصة في أعضاء المجلس الأعلى، فيكون السن المشتركة لعضويته أكبر من السن المشتركة في المجلس الأدنى، حتى يمثل أحد المجلسين المجلس المحافظ الذي يمثل التقاليد وروح الماضي، ويمثل الآخر روح الإصلاح والتغيير والتجديد، وقد يكون سن الناخب كذلك أكبر في حالة المجلس الأعلى، وقد يُشترط في المجلس الأعلى شروط أخرى تتعلق بالانتماء إلى طبقات أو طوائف معينة.

## 2- أن يختلف المجلسان في الاختصاص

- تذهب بعض الدساتير إلى حرمان المجلس الأعلى من حق اقتراح القوانين، وإلى إيجاب عرض مشروعات القوانين على المجلس الأدنى أولا، ولكن تسوي أغلب الدساتير بين مجلسي البرلمان في حق الاقتراح، وتجزئ عرض مشروعات القوانين أولا على أي منهما، وعند الخلاف بين المجلسين تكون الكلمة النهائية في إقرار مشروع القانون للمجلس الأدنى، إذا ما أعاد الموافقة عليه بأغلبية خاصة.

- تقل عادة اختصاصات المجلس الأعلى في المسائل المالية عن المجلس الأدنى، وذلك حتى في الدساتير التي تساوي بين المجلسين في مجال القوانين العادية.

- تكون المسؤولية السياسية للوزارة في النظام البرلماني عادة أمام المجلس الأدنى الممثل للشعب، وليس للمجلس الأعلى أن يسحب الثقة من الوزارة، وفي المقابل لا يجوز حله.<sup>(1)</sup>

## ثانيا: مبررات نظام المجلس الواحد

وأما مبررات نظام المجلس الواحد فتتمثل في البساطة والبعد عن التعقيد، بالإضافة إلى أنه يتجنب عيوب نظام المجلسين المعروفة وأهمها: بطء التشريع، وإمكانية تصادم المجلسين مع بعضهما؛ نظرا لمنحهما اختصاصات متساوية مع اختلافهما في طريقة التشكيل، وأخيرا فإن تميز تشكيل المجلس الأعلى يعد اعترافا بنظام الطبقات، ويؤدي إلى خلق أرستقراطيات جديدة.<sup>(2)</sup>

## ثالثا: تقدير نظام المجلسين

يرى بعض الفقه أن نظام المجلسين يتنافى مع الديمقراطية السليمة، وقد يؤدي إلى النزاع بين المجلسين، ويؤدي إلى البطء والتعقيد في سن التشريعات، ويشكل عقبة في سبيل الإصلاح والتطور<sup>(3)</sup>، بالإضافة إلى أنه لكي يؤدي دوره يتعين أن يختلف في تشكيله وفي بعض أحكامه عن المجلس الأدنى، مما يعمل على خلق

(1) الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البناء، ص 279-284.

(2) الوجيز في الأنظمة السياسية والدستورية المعاصرة، د. فؤاد النادي، 1990، ص 148 - 153. د. الطماوي، السلطات الثلاث، ص 108 - 110.

(3) الوجيز في الأنظمة السياسية والدستورية المعاصرة، د. فؤاد النادي، 1990، ص 155.

ارستقراطيات جديدة لا تتفق وروح العصر الحالي الذي يعمل على إذابة الفروق الطبقية، ولذلك فإن نظام المجلسين في الدول البسيطة يتعرض لأزمة، تمثلت في عدول كثير من الدول عنه، وفي تقييد اختصاصات المجالس العليا إلى حد كبير في الدول التي احتفظت به. (1)

### في حين يؤيده البعض ويرد على الانتقادات الموجهة لنظام المجلسين:

1- أنه لا بد من الخلاف في الرأي بين المجلسين، وهو يؤدي في النهاية إلى إظهار الحقيقة، وسن أفضل القوانين، وأكثرها اتفاقاً مع الصالح العام، وعادة لا يدوم هذا الخلاف طويلاً، وينتهي المجلسان إلى حل وسط يوفق بين الآراء المتعارضة، وإذا استمر الخلاف، فإن تأييد الرأي العام لأحد المجلسين يرجح كفته. (2)

2- بأن المجلس الأعلى يزيد من مساحة الديمقراطية؛ لأنه ينوع التمثيل السياسي والشعبي، لما يتمتع به أعضاؤه من خبرة في الشؤون العامة، ويمثل الاستقرار والثبات حيث إنه يمثل الهيئة المحافظة في الدولة، وسرعة إعداد التشريعات لا يعد ميزة في حد ذاته، ما لم يحقق المصلحة العامة، ولا يتحقق ذلك إلا بالتشريعات الدقيقة والمحكمة، ويكون ذلك بالتروي والبحث والتمحيص. (3)

نظام المجلسين يعد من مقومات الديمقراطية؛ لأن كلما زادت سلطات البرلمان - نظراً لزيادة زيادة تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي والاجتماعي، وزيادة إصدار التشريعات المرتبطة بذلك - في ظل وجود مجلس واحد، يؤدي إلى استبداده وإساءة استعماله لسلطاته، ونظام المجلسين يحد من ذلك، مما يجعله ضماناً من ضمانات الديمقراطية. (4)

3- أيضاً لنظام المجلسين دور مهم في مواجهة سيطرة السلطة التنفيذية على السلطة التشريعية؛ نظراً لما يتمتع به المجلس الأعلى من مناصب وكفاءات وخبرات عالية، مثل كبار العلماء والقضاة والقادة العسكريين والموظفين، الذين تسعى لهم العضوية، ولا يسعون هم وراءها، بالإضافة إلى ما يمكن أن يشترط فيهم من الالتزام الديني والاستقامة والخلق، يمكن أن يؤدي إلى قيام مجلس يتميز بالإخلاص، يهدف إلى تحقيق المصلحة العامة ولا يخضع للسلطة التنفيذية. (5)

(1) السلطات الثلاث، د. سليمان الطماوي، ص 110.

(2) الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا، ص 288-289

(3) الازدواج البرلماني وأثره في تحقيق الديمقراطية، د. محمد أبو زيد محمد، ص 18-21، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994م.

(4) المرجع السابق ص 713

(5) في هذا المعنى الازدواج البرلماني، وأثره في تحقيق الديمقراطية، د. محمد أبو زيد محمد، ص 733

4- نظام المجلسين يلائم التحول الديمقراطي أكثر من نظام المجلس الفردي؛ لأن التحول للديمقراطية يحتاج إلى إصلاح قانوني وإداري وقضائي، مما يستوجب دراسات متعمقة وخبرات وكوادر قانونية واجتماعية ذات كفاءة عالية، وذلك يتحقق بصورة أفضل في ظل ازدواج النظام البرلماني<sup>(1)</sup>

5- نظام المجلسين يزيد المشاركة السياسية، حيث إنه يعطي الفرصة لتبادل الآراء الكثيرة ولتعددتها، والحقيقة تقوم على جوانب متعددة تراها وجهات النظر المختلفة، ونظام المجلسين يحقق زيادة المشاركة السياسية سواء عن طريق زيادة تمثيل النواب في المجلسين، أو عن طريق زيادة مشاركة الناخبين في اختيار أعضاء المجلسين.<sup>(2)</sup>

## المطلب الثاني: مثال على نظام المجلسين في الأنظمة المعاصرة مجلس الشورى ونظام المجلسين في مصر

### الفرع الفرع: نظام المجلسين في ظل دستور 1923

أخذ دستور 1923 بنظام المجلسين حيث نص على أن يتكون البرلمان من مجلسين هما مجلس النواب ومجلس الشيوخ<sup>(3)</sup>.

وجميع أعضاء مجلس النواب ينتخبون عن طريق الاقتراع العام<sup>(4)</sup> المباشر، ويشترط في كل منهم أن يكون محسنا للقراءة والكتابة<sup>(5)</sup>، وألا يكون من أفراد أو نبلاء الأسرة المالكة<sup>(6)</sup>، ومدة العضوية في مجلس النواب خمس سنوات.<sup>(7)</sup>

وأما مجلس الشيوخ فإن ثلاثة أخماس أعضائه فقط ينتخبون، والثلثين يعينهم الملك<sup>(8)</sup>، وقيل في الحكمة في الأخذ بمبدأ التعيين في أنه يساعد على تمثيل الكفاءات التي قد يأنف أصحابها عن دخول

(1) المرجع السابق ص 739 - 740

(2) المرجع السابق، ص 748. أيضا في نفس الاتجاه الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا، ص 285-289.

(3) المادة 73 من دستور 1923

(4) المادة 82 من دستور 1923.

(5) شرط إحسان القراءة والكتابة يعد قيادا لا يستهان به في عضو البرلمان في أوائل القرن التاسع عشر، حيث كان نسبة عدد المتعلمين إلى الأميين قليلا جدا، مقارنة بما عليه الحال اليوم.

(6) المادة 92 من دستور 1923

(7) المادة 86 من دستور 1923

(8) المادة 74 من دستور 1923

المعارك الانتخابية<sup>(1)</sup>، ويشترط في عضو مجلس الشيوخ سواء أكان منتخبا أم معينا أن يكون منتميا إحدى الفئات التالية: الوزراء، الممثلون السياسيون، رؤساء مجلس النواب، وكلاء الوزارات، رؤساء ومستشارو محكمة الاستئناف أو أية محكمة أخرى من درجتها أو أعلى منها، النواب العموميون، نقباء المحامين، موظفو الحكومة من درجة مدير عام فصاعدا سواء الحاليون أم السابقون، كبار العلماء، كبار الضباط المتقاعدين من رتبة لواء فصاعدا، النواب الذين قضوا مدتين في النيابة، الملاك الذين يؤدون ضريبة لا تقل عن مائة وخمسين جنيها مصريا في العام، من لا يقل دخلهم السنوي عن ألف وخمسمائة جنية من المشتغلين بالأعمال المالية أو التجارية أو الصناعية أو المهن الحرة.<sup>(2)</sup>، ومدة العضوية في مجلس الشيوخ عشر سنوات، ويتجدد اختيار نصف الشيوخ، سواء كانوا منتخبين أو معينين، كل خمس سنوات، ويجوز إعادة انتخاب أو تعيين من انتهت مدته.<sup>(3)</sup>

وقد ساوى دستور 1923 بين مجلسي البرلمان في الاختصاصات من حيث المبدأ، فأوجب موافقتهما على القانون حتى يمكن إصداره، إلا أنه خرج على مبدأ المساواة في الاختصاص بينها في حالات معينة تتمثل في: قصر حق اقتراح إنشاء الضرائب أو زيادتها على مجلس النواب دون مجلس الشيوخ؛ نظرا لطبيعة تكوين مجلس الشيوخ وضعف صفته النيابية بعكس مجلس النواب، ومجلس النواب وحده حق سحب الثقة من الوزارة، وفي مقابل ذلك يخضع وحده أيضا لحق الحل من قبل الحكومة، وتناقش الميزانية في مجلس النواب قبل عرضها على مجلس الشيوخ<sup>(4)</sup>، وكذلك أوجب الدستور اجتماع المجلسين في حالات معينة منها على سبيل المثال استحكام الخلاف بينهما على تقرير أحد أبواب الميزانية، وذلك لتغليب جانب مجلس النواب؛ نظرا لتفوقه العددي.<sup>(5)</sup>

(1) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 53

(2) المادة 78 من دستور 1923.

(3) المادة 79 من دستور 1923

(4) المواد 28، 65، 139 من دستور 1923. القانون الدستوري، د. ثروت بدوي، ص 245

(5) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 56

## الفرع الثاني: نظام المجلسين في ظل دستور 1971 قبل تعديل سنة 2007

أضاف الدستور عند تعديله سنة 1980 مجلساً جديداً، وهو مجلس الشورى، وقضى الدستور ألا يقل عدد أعضائه عن 132 عضواً<sup>(1)</sup>، وينتخب ثلثاً أعضائه، بشرط تمثيل العمال والفلاحين بنسبة 50% على الأقل من الأعضاء المنتخبين، ويعين رئيس الجمهورية الثلث الباقي، بدون شرط تمثيل العمال والفلاحين بنسبة 50%.<sup>(2)</sup> ومدة عضوية مجلس الشورى 6 سنوات، ولا يوجد تطابق بين مدة عضوية العضو وعضوية المجلس، حيث إنه يتم تجديد عضوية نصف أعضائه كل 3 سنوات، ويجوز إعادة انتخاب أو تعيين من انتهت عضويته<sup>(3)</sup>، ويتم اختيار من يخرج من المجلس بالقرعة، وشروط عضوية مجلس الشورى هي نفس شروط عضوية مجلس الشعب، ما عدا شرط السن، فالحد الأدنى لسن عضوية مجلس الشورى 35 سنة وليس 30 سنة كما هو الحال في مجلس الشعب.

ومنح الدستور مجلس الشورى العديد من الأحكام الخاصة بمجلس الشعب مثل أنه يجوز للعاملين بالحكومة والقطاع العام أن يرشحوا أنفسهم لعضوية كل من مجلس الشعب والشورى، وأن مجلس الشورى هو الذي يفصل في صحة عضوية أعضائه، مثل مجلس الشعب، وأيضا أحكام إسقاط العضوية، وأحكام الحصانة البرلمانية، سواء الحصانة الموضوعية أو الإجرائية، وأنه لا يؤخذ أعضاء مجلس الشورى عما يبدو من الأفكار والآراء في أداء أعمالهم في المجلس أو في لجانه، ويجوز لعشرين عضواً على الأقل من أعضاء مجلس الشورى طرح موضوع عام للمناقشة لاستيضاح سياسة الوزارة بشأنه، ولأعضاء مجلس الشورى إبداء رغبات في موضوعات عامة إلى رئيس مجلس الوزراء أو أحد نوابه أو أحد الوزراء.<sup>(4)</sup>

<sup>(1)</sup> وهو الحد الأدنى، حيث قضى المشرع العادي، طبقاً للمادة الأولى من القانون 10 لسنة 1989 في شأن مجلس الشورى أن يتكون المجلس من 258 عضواً.

<sup>(2)</sup> المادة 196 من الدستور

<sup>(3)</sup> المادة 198 من الدستور

<sup>(4)</sup> تسري في شأن مجلس الشورى الأحكام الواردة بالدستور في المواد 62 و88/2 و89 و90 و91 و93 و94 و95 و96 و97 و98 و99 و100 و101 و102 و104 و105 و106 و107 و129 و130 و134 وذلك فيما لا يتعارض مع الأحكام الواردة في هذا الفصل، علي أن يباشر الاختصاصات المقررة في المواد المذكورة مجلس الشورى ورئيسه

وعلى الرغم مما سبق فإن اختصاصات مجلس الشورى كانت تقتصر على الدراسة وأخذ الرأي، ولم يكن يشارك مجلس الشعب في ممارسة وظائفه التشريعية حيث وضحت المادة 195 من الدستور قبل التعديل اختصاصاته بأنه " يؤخذ رأي مجلس الشورى في:

- الاقتراحات الخاصة بتعديل مادة أو أكثر من مواد الدستور
- مشروعات القوانين المكملة للدستور
- مشروع الخطة العامة للتنمية الاجتماعية والاقتصادية
- معاهدات الصلح والتحالف وجميع المعاهدات التي يترتب عليها تعديل في أراضي الدولة أو التي تتعلق بحقوق السيادة.

- مشروعات القوانين التي يحيلها إليه رئيس الجمهورية  
- ما يحيله رئيس الجمهورية إلى المجلس من موضوعات تتصل بالسياسة العامة للدولة، أو بسياساتها في الشؤون العربية أو الخارجية. "

وكذلك لم يكن مجلس الشورى يشارك مجلس الشعب في ممارسة وظائفه الرقابية حيث نصت المادة 201 من الدستور أن " رئيس مجلس الوزراء ونوابه والوزراء وغيرهم غير مسؤولين أمام مجلس الشورى "

### تقدير مجلس الشورى قبل تعديل الدستور سنة 2007.

1 - مجلس الشورى مجرد مجلس استشاري، لا يعد مجلسا تشريعا، وليس له أي سلطة رقابية ولا مالية على الحكومة، والحكومة ليست مسؤولة أمامه بأي شكل من الأشكال، وإقامته باختصاصاته السابقة يمثل ازدواجا معيبا مع الأجهزة الاستشارية الموجودة بالدولة مثل المجالس القومية المتخصصة، فهو بذلك ليس له دور يشفع لتكاليفه الباهظة، وإسراف لا داعي له في دولة فقيرة، فمقتضيات الإصلاح الاقتصادي فضلا عن مقتضيات الإصلاح السياسي تحتم إما إلغاء مجلس الشورى وإما تحويله إلى مجلس ثان متساو مع مجلس الشعب يقوم بقراءة مشروعات القوانين قراءة ثانية؛ ليدخل تحسينات ملزمة.<sup>(1)</sup>

والمجالس القومية - كما نصت المادة 164 من الدستور - متخصصة في رسم السياسة العامة للدولة في جميع مجالات النشاط القومي، تابعة لرئيس الجمهورية، حيث يقوم بتعيينها وتحديد تشكيلها واختصاصاتها.

ومن هنا يظهر التعارض بين أحكام تشكيل مجلس الشورى واختصاصاته، فهو من ناحية تشكيله مساير لتشكيل المجالس النيابية من حيث انتخاب ثلثي أعضائه كمجلس، وعلى الرغم من ذلك ليس له

(1) النظام الدستوري المصري، د. يحيى الجمل، ص 289. النظام الدستوري المصري، د. سعد عصفور، ص 186. القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 285. القانون الدستوري، د. زين بدر فراج، ص 245



سلطة من سلطات المجالس النيابية، ومن ناحية اختصاصاته، تنحصر مهمته في الدراسة وإبداء الرأي، فكان يجب اختيار أو تعيين من يستطيع القيام بهذا العمل من الناحية الفنية، وعلى الرغم من ذلك يتم انتخاب ثلثي أعضائه<sup>(1)</sup>، وبشرط أن يكون نصفهم من العمال والفلاحين، الذين يشترط فيهم ألا يكونوا من حملة المؤهلات العليا، ولا يمكن أن يؤدي مجلس الشورى لدوره الاستشاري الفني في ظل هذا النصاب المقرر لتمثيل العمال والفلاحين.<sup>(2)</sup>

2- عضو مجلس الشورى، كعضو مجلس الشعب يتمتع بالحصانة الإجرائية، ولا يجوز، في غير حالة التلبس بالجريمة، اتخاذ أي إجراءات جنائية ضده، إلا بإذن سابق من المجلس، وغرض الحصانة البرلمانية حماية العضو من الاتهامات الكيدية التي تحول بينه وبين ممارسة دوره التشريعي أو الرقابي على الحكومة، وعضو مجلس الشورى ليس له أي دور تشريعي أو رقابي، فلا يوجد أي مبرر لتلك الحصانة؛ لأنها تفتقد لعلة وجودها.

3- التطبيق العملي يظهر إساءة استخدام الحصانة البرلمانية في تعيين بعض من يتقلدون المناصب الحساسة، ويخشى عليهم من المساءلة الجنائية بعد أن يتركوا مناصبهم، حيث يلاحظ بوضوح " حرص مجلس الشورى حرصا شديدا على مجاملة أعضائه مجاملة سافرة وبلا حدود " <sup>(3)</sup> مما يظهر في " رفض طلبات رفع الحصانة. . . بغية إعاقة الإجراءات الجنائية التي قد تتخذ ضدهم " <sup>(4)</sup>

4- الغاية الحقيقية المستهدفة من إنشاء مجلس الشورى هي أن يحل محل الاتحاد الاشتراكي في السيطرة على مؤسسة خطيرة من مؤسسات الدولة، من خلال ممارسة حقوق الملكية على المؤسسات الصحفية القومية، وقيامه بتعيين رؤساء مجالس إدارتها<sup>(5)</sup>.

<sup>(1)</sup> في هذا المعنى، النظام الدستوري المصري، د. سعد عصفور، ص 187

<sup>(2)</sup> وجيز القانون البرلماني، د. فتحي فكري، ص 53

<sup>(3)</sup> د. مصطفى أبو زيد فهمي، الدستور المصري، ص 596.

<sup>(4)</sup> وجيز القانون البرلماني، د. فتحي فكري، ص 52

<sup>(5)</sup> النظام الدستوري المصري، د. يحيى الجمل، ص 289، القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 285، وجيز القانون البرلماني، د. فتحي فكري، ص 48. نظام الحكم في دستور 1971، د. رفعت عيد سيد، ص: 300-301، ط/ دار النهضة العربية، 2009.

## الفرع الثالث: نظام المجلسين في ظل دستور 1971 بعد تعديل الدستور سنة 2007.

أصبح لمجلس الشورى اختصاص تشريعي، وأوجب الدستور موافقته على بعض الموضوعات التي كان يؤخذ رأيه فيها فقط وهي:

1. الاقتراحات الخاصة بتعديل مادة أو أكثر من مواد الدستور.
2. مشروعات القوانين المكملة للدستور.
- 3- معاهدات الصلح والتحالف وجميع المعاهدات التي يترتب عليها تعديل في أراضي الدولة والتي تتعلق بحقوق السيادة.<sup>(1)</sup>

وإذا حدث خلاف بين مجلس الشعب ومجلس الشورى حول أي من الموضوعات التي أصبح مجلس الشورى مختصاً بالموافقة عليها بجانب مجلس الشعب، يحيل رئيسا المجلس هذا الأمر إلى " لجنة مشتركة تشكل منهما وعضوية سبعة أعضاء من كل مجلس تختارهم لجنته العامة، وذلك لاقتراح نص للأحكام محل الخلاف.

ويعرض النص الذي انتهت إليه اللجنة علي كل من المجلسين. فإذا لم يوافق أي منهما علي النص، عرض الأمر علي المجلسين في اجتماع مشترك يرأسه رئيس مجلس الشعب، وتحضره أغلبية أعضاء كل من المجلسين علي الأقل في المكان الذي يحدده، فإذا لم تصل اللجنة إلي اتفاق علي نص موحد، كان للمجلسين أن يوافقا في اجتماعهما المشترك علي النص الذي وافق عليه أي منهما. ويكون التصويت في المجلسين أو في الاجتماع المشترك لهما بأغلبية الحاضرين دون مناقشة".<sup>(2)</sup>

### تقدير دور مجلس الشورى بعد تعديل سنة 2007.

- رئيس الجمهورية يملك تعيين ثلث أعضاء مجلس الشورى، وهذه نسبة مرتفعة لمجلس يراد له أن يقوم بدور تشريعي، وهذه التعيينات ستصب بالتأكيد في الاتجاه التي يريده رئيس الجمهورية ورئيس الحزب الحاكم.<sup>(3)</sup>

<sup>(1)</sup> المادة 194 من الدستور بعد التعديل.

<sup>(2)</sup> المادة 194 من الدستور بعد التعديل.

<sup>(3)</sup> المبادئ الدستورية العامة وتطبيقاتها في مصر، د. فتحي فكري، ص: 529، 2008-2009.

- تعديل اختصاصات مجلس الشورى سنة 2007 لتشمل الموافقة على تعديل الدستور والموافقة على بعض القوانين الأساسية المكملة للدستور لا يهدف الرجوع إلى نظام المجلسين كما كان في دستور 1923؛ نظرا لاستمرار انعدام دوره الرقابي على السلطة التنفيذية بعد التعديل.

## المبحث الثاني: نظام المجلسين في النظام الإسلامي

تمهيد:

تبين مما سبق أنه لا يوجد أي دور رقابي لمجلس الشورى على السلطة التنفيذية، وعلى الرغم من ذلك يتمتع عضو مجلس الشورى بالحصانة التي تمنع اتخاذ أي إجراءات جنائية ضده إلا بإذن المجلس، وهذه الحصانة يُساء استخدامها من قبل السلطة التنفيذية - كما سبق - لحماية بعض أفرادها بعد تركهم لمناصبهم.

**والواقع أن** نظام الحكم في الدولة الإسلامية يتطلب وجود هئتين أو مجلسين أيضا، ولكن هذين المجلسين يتميزان عن نظام المجلسين الحالي بأهمًا مختلفان في تشكيل كل منهما، مختلفان في طريقة اختيار أعضائهما، مختلفان في شروط العضوية المطلوبة في كل منهما، مختلفان كذلك في اختصاصهما، وبذلك فهما ينطبق عليهما الشروط التي وضعها الفقهاء لكي تتحقق الأهداف المرجوة من نظام المجلسين في الأنظمة المعاصرة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، فإنهما يتميزان عن نظام المجلسين المعاصر في أن الهيئة أو المجلس الأعلى لا يُعد مجرد عاملا مساعدا على تنوع التمثيل السياسي والشعبي أو على الاستقرار والثبات؛ لأنه يمثل الهيئة المحافظة في الدولة، ولكن هذا المجلس يمثل في النظام الإسلامي جوهره وشريان حياته، فلا بد لكل نظام من حماة يحمون الأسس والقواعد التي يقوم عليها، وهؤلاء الحماة من المفترض فيهم أن يكونوا هم أوعى الناس وأكثرهم فهما ودراية بقواعد وأسس هذا النظام، ولا يوجد من ينطبق عليه هذا الوصف سوى علماء الشريعة المخلصين العاملين الذين يبعون وجه الله سبحانه وتعالى.

وإليك الحل الأمثل لتطبيق نظام المجلسين في النظام الإسلامي الذي يتلافى عيوب النظريات التي بُني عليها في الفكر المعاصر، ويتلافى كذلك بالطبع عيوب تطبيقه السابق بيانها.

**المطلب الأول: التمييز بين أولياء الأمور نواب الأمة ، وأولياء الأمور أهل الاجتهاد.**

**الفرع الأول: مصطلح أولي الأمر وعلاقته بغيره من المصطلحات مثل: أهل الشورى**

**وأهل الحل والعقد وأهل الاختيار وأهل الاجتهاد**

أولا: لم يضع السلف تعريفات مانعة جامعة لكل مصطلح من المصطلحات السابقة مصطلح أهل الشورى كان معروفا منذ عهد الخلفاء الراشدين، ثم ظهر بعد ذلك مصطلحات مثل " أهل الحل والعقد " و"أهل الاختيار" و"أهل الاجتهاد"، والواقع أن هناك خلطا كبيرا في توجيه هذه

المصطلحات، فبينما يستعمل البعض مصطلح أهل الشورى ويقصد به أهل اختيار الخليفة<sup>(1)</sup>، ويستعمله آخرون للتعبير عن المجتهدين الذين يستشيرهم الحاكم<sup>(2)</sup>، ويستعمل البعض مصطلح أهل الحل والعقد ويريد به المجتهدين في الأمة<sup>(3)</sup>، ويستعمله آخرون للتعبير عن من لهم الحق في تولية الإمام وعزله<sup>(4)</sup>. . . . وعلى وجه العموم فإن العبرة بالمعاني لا المباني، وبالمسميات لا الأسماء، وإليك الأصل الذي ترجع إليه كل هذه المصطلحات، ثم بيان أهم الهيئات أو الجماعات التي خرجت منه، وشروطها، وكيفية تحديدها في العصر الحالي:

**ثانياً: مصطلح "أولي الأمر" هو الأصل الذي أخذ منه مصطلحات أهل الشورى وأهل الحل والعقد وأهل الاختيار وأهل الاجتهاد**

لم يرد ذكر لمصطلح أهل الحل والعقد أو أهل الشورى في القرآن، وإنما يرجع أصل هذه المصطلحات إلى ما ذكر في القرآن عن "أولي الأمر" في قوله ﷻ { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ } [النساء: 59]، وقوله سبحانه: { وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ } [النساء: 83].

واختلف العلماء والمفسرون في تحديد من هم "أولي الأمر" الذين تعنيهم الآيتان السابقتان، وخلاصة أقوالهم أن الآية تشمل كل من الأمراء أو العلماء<sup>(5)</sup>، ورجح البعض أن المراد بأولي الأمر الأمراء فقط<sup>(6)</sup>،

(1) الإمامة والسياسة لابن قتيبة، ص: 43-47-61، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت. غياث الأمم للجويني 48/1.

(2) الموسوعة الفقهية الكويتية 115/7

(3) يقول ابن حجر أثناء حديثه عن الأمر بلزوم الجماعة: " والمراد بالجماعة: أهل الحل والعقد من كل عصر، وقال الكرمانلي: مقتضى الأمر بلزوم الجماعة انه يلزم المكلف متابعة ما أجمع عليه المجتهدون، وهم المراد بقوله وهم أهل العلم. . . " فتح الباري لابن حجر 13/ 316. ويقول الآمدي: " الإجماع عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع. " الإحكام للآمدي ص: 254، ط/ دار الكتاب العربي، بيروت. الإجماع

للسبكي 349/2. نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة، د. محمود حلمي، ص: 71-72

(4) ذهب أكثر الفقهاء إلى ذلك: أحمد بن حنبل، العقيدة رواية أبي بكر الخلال، ص، 124، ط/ دار قتيبة، دمشق، الأولى، 1408هـ. أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص: 258، ط/ دار الأنصار، القاهرة، 1397هـ. الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص: 467. النيسابوري، الغنية في أصول الدين، ص: 184، مؤسسة الخدمات والأبحاث الثقافية، بيروت، الأولى، 1987م. الماوردي، الأحكام السلطانية ص: 6. الموسوعة الفقهية الكويتية 115/7.

(5) مجموع الفتاوى 28 / 170. تفسير ابن كثير 2 / 345. تفسير السعدي 1 / 183. التفسير الوسيط للزحيلي 1 -

336 /

(6) تفسير الطبري، 8 / 496 - 502/8. تفسير البيضاوي 206/2. التسهيل لعلوم التنزيل، 1 / 146، ط/ دار

الكتاب العربي، لبنان

ورجح آخرون أنهم العلماء<sup>(1)</sup>، وذهب البعض إلى أن المراد بهم إجماع أهل الحل والعقد من المجتهدين<sup>(2)</sup>، وذهب البعض إلى أن المراد ما اتفق عليه أهل الحل والعقد من نواب الأمة<sup>(3)</sup>.

ويرى البعض أن المراد من أولي الأمر في الآية الأولى الأمراء المجتهدون؛ لأنه من المفترض أن يكون الولاة علماء في الدين وأئمة للناس، كما عُرف عن الخلفاء الراشدين، إذ كانت الأمور تسند إلى أعلم الناس، وأحسنهم ديناً، وأكثرهم بلاء في الإسلام<sup>(4)</sup>، وهو رأي جيد.

**وأنا أرى أن مدلول طاعة أولي الأمر ينبغي أن يتسع فيشمل أكثر من رأي من الآراء السابقة؛**

لأنها لا تناقض بعضها بعضاً، ولا يترتب على الأخذ بأحد هذه الآراء هدم الآراء الأخرى، ولذلك فإنه:  
- يشمل طاعة أولياء الأمور من الأمراء والحكام وذلك بالشرط الذي أجمع عليه أهل العلم، وهو ألا يأمرُوا بشيء محرم.

- ويشمل كذلك طاعة أهل العلم من المجتهدين فيما اتفقوا عليه من الأحكام الشرعية.  
- ويشمل كذلك طاعة أولياء الأمور من أهل الحل والعقد فيما اتفقوا عليه أو اتفق عليه أكثرهم، بمعنى أن تنقاد الأقلية لحكم الأكثرية في الأمور الاجتهادية التي ليس فيها نص.

### **الفرع الثاني: التمييز بين مجلس نواب الأمة، ومجلس أهل الاجتهاد.**

من المعلوم أن مهمة المجالس النيابية في النظم المعاصرة لها أكثر من جانب:  
فهي التي تتولى أساساً السلطة التشريعية، وتقوم كذلك بمحاسبة الحكومة والإشراف على عملها، وإقرار الميزانية والحسابات الختامية وغير ذلك مما هو معروف من مهامها، وفي النظم البرلمانية يسيطر حزب الأغلبية على البرلمان والحكومة، وكذلك في النظم الرئاسية فإنه غالباً ما يكون الرئيس وأغلبية البرلمان ينتميان لحزب واحد يكون الرئيس منه، فتكون سلطة التشريع وسلطة التنفيذ في يد حزب واحد، ومعنى ذلك أنه لا يوجد فصل حقيقي بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية.

(1) تفسير الصنعاني، عبد الرازق بن همام الصنعاني، 166/1، ط/ مكتبة الرشد، الرياض. تفسير القرطبي 5 / 259.

(2) تفسير الرازي 10 / 116، ط/ دار الكتب العلمية.

(3) تفسير المنار 5 / 147، وهو ما ذهب إليه الشيخ محمد عبده. أيضاً الإسلام عقيدة وشريعة ص: 443-444، ط/ دار الشروق. موسوعة الحضارة الإسلامية، د. أحمد شليبي، السياسة في الفكر الإسلامي، 67/3.

(4) الحكم في الإسلام، دراسة دلالة المفهوم في القرآن وعصر النبوة وعصر الخلفاء الراشدين، د. محمود عكاشة، ص: 59، ط/ مكتبة الأنجلو المصرية، 2002م. ولمزيد من التفاصيل حول أقوال أهل الفقه في هذه المسألة: زاد المسير لابن الجوزي، 2 / 117، ط/ المكتب الإسلامي، بيروت. الأحكام السلطانية للماوردي، ص: 50. تفسير البغوي 2 / 240. الهداية إلى بلوغ النهاية 2 / 1370. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، 9/1-10. تفسير المنار 148-151.

ولكن في النظام الإسلامي فالفصل واضح؛ لأن الصفات الواجب توافرها فيمن يقرر عدم مخالفة التشريعات للكتاب والسنة تختلف عن الصفات الواجب توافرها فيمن يقوم باختيار الحاكم أو يحاسبه أو يعزله، وعموماً فإن النص في الدستور على أن أحكام - أو حتى مبادئ - الشريعة الإسلامية مصدر التشريع أو المصدر الرئيسي للتشريع يستلزم بالضرورة وجود هيئة علمية تقرر عدم مخالفة التشريعات للكتاب والسنة؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ولذلك فإن الحديث سينتظم - إن شاء الله تعالى - في النقاط التالية:

- التمييز بين أولياء الأمور نواب الأمة (الهيئة السياسية)، وأولياء الأمور أهل الاجتهاد (الهيئة التشريعية) عند بعض أهل العلم، وما أراه في هذه المسألة.

- الطريق إلى تحديد أولياء الأمور نواب الأمة (أو الهيئة السياسية)، وكيفية نصبهم؟.

- الطريق إلى تحديد أولياء الأمور أهل الاجتهاد (أو الهيئة التشريعية)، وكيفية نصبهم؟

أولا بعض الحلول العملية المقترحة من بعض أهل العلم في التمييز بين الهيئتين السابقتين، ثم ما أراه في هذه المسألة المهمة:

بعض الحلول المقترحة:

يرى الدكتور الفنجري<sup>(1)</sup>: أن يكون هناك مجلسان للشورى، مجلس منتخب انتخاباً مباشراً من الشعب، وتكون له كافة صلاحيات المجالس النيابية، ومجلس آخر معين من الحاكم يضم العلماء والفنيين والمتخصصين، ويكون عمله تقديم المشورة الفنية للمجلس الشعبي، دون أن تكون له صفة الإلزام أو التدخل في شؤون الدولة (لأنه معين من الحاكم). . . . وبهذا نجمع بين القاعدة الشعبية، والكفاءة العلمية في آن واحد<sup>(2)</sup>.

يرى د. داود الباز<sup>(3)</sup>: " يضم المجلس النيابي في عضويته المجتهدين ( التكنوقراط) على أن تشكل منهم اللجان البرلمانية، وتعرض عليهم مشروعات القوانين واقتراحاتها ليروا مدى مطابقتها أو مخالفتها للشريعة

(1) الحرية السياسية في الإسلام، د. الفنجري، ص: 230-231.

(2) طيب مصري ولد عام 1925م، قام بنشر أكثر من 30 كتاباً في المواضيع ذات الصلة بالإسلام والقضايا الثقافية الإسلامية.

(3) أستاذ القانون العام - كلية الشريعة والقانون بدمهور، جامعة الأزهر.

الإسلامية، ثم تقدم هذه اللجان تقريرا إلى أهل الحل والعقد ( أعضاء البرلمان ) عن القضايا المطروحة وحكم الشرع فيها. <sup>(1)</sup>

ويرى الدكتور الطماوي أن يكون هناك مجلس أول يتكون من حملة شهادة معينة تعترف بها الدولة لا تُمنح إلا لمن يصل إلى درجة الاجتهاد، وهذا المجلس تُعرض عليه كافة مشروعات القوانين قبل أن تتولى السلطة التشريعية إصدارها؛ ليقرر مدى مطابقتها للأصول العامة للشرعة. . . . ولكنه يرى أنه كي لا يقال أن هذه الهيئة ستفرض وصاية على البرلمان، وأنها ستجمد التطور، فإنه ينبغي أن يكون رأي هذه الجهة استشاريا فقط للبرلمان <sup>(2)</sup>

**مناقشة الاقتراحات السابقة:** الذي أراه أن جعل رأي هذا المجلس استشاريا يشكل ضربة قاصمة للهدف من وجود المجلس نفسه عند التطبيق العملي، فإنه من الممكن أن يصدر المجلس النيابي ما يشاء من التشريعات التي تتعارض مع قطعيات الشريعة دون أي اعتبار للرأي الشرعي للمجلس الاستشاري بأي حجة من الحجج <sup>(3)</sup>، وكذلك فإنه في الأغلب أن يكون المجلس النيابي والسلطة التنفيذية من حزب واحد، فمن الممكن أن توغز السلطة التنفيذية للمجلس النيابي بتشريع القوانين التي تدعم سلطتها وتقضي على التداول السلمي للسلطة.

ويرى الأستاذ محمد أسد <sup>(4)</sup> (1900-1992م) أنه ينبغي أن يُشكل مجلس أعلى ( في هيئة محكمة عليا )، ويكون من واجباتها: الفصل في كافة قضايا النزاع بين الأمير ومجلس الشورى، وأن يكون لها الحق في أن تبطل سريان أي قانون وضعي أقره المجلس أو أي قانون إداري من جانب الحاكم إذا رأت في أحدهما مخالفة لنص صريح من نصوص الكتاب والسنة، ويقتصر تشكيل هذه الهيئة على نواب القضاة وأقطاب القانون والشرعية، وتحقيقا لمبدأ الشورى في اختيار الأعضاء يتولى الحاكم اختيار الأعضاء من قائمة يقدمها مجلس الشورى أو العكس. <sup>(5)</sup>

<sup>(1)</sup> الشورى والديمقراطية النيابية، د. داود الباز ص: 138-139، ط/ دار النهضة العربية، 1998/1997.

<sup>(2)</sup> السلطات الثلاث للطماوي، ص: 344-345، ط/ 1979.

<sup>(3)</sup> في هذا الاتجاه: النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية، د. يحيى الصباحي، ط/ دار الفكر العربي، ص: 451، 1993 م. أزمة الحرية السياسية في العالم العربي ص: 269.

<sup>(4)</sup> ولد يهوديا في النمسا، وكان اسمه: ليوبولد فايس، ثم أسلم، وهو كاتب وصحفي ومفكر إسلامي، ويعتبر من أكثر مسلمي أوروبا تأثيرا في القرن العشرين، ومن مؤلفاته النافعة الإسلام على مفترق طرق، الطريق إلى الإسلام، رسالة القرآن.

<sup>(5)</sup> منهاج الإسلام في الحكم، محمد أسد، ص: 125-126.



**يُنَاقَشُ الاقتراح السابق** بأنه يجعل ما يسمى " هيئة المحكمة العليا " جانبا من جوانب السلطة التنفيذية؛ نظرا لأنه في الغالب الأعم أن يكون مجلس الشورى ( كهيئة سياسية ) والسلطة التنفيذية من حزب واحد، وبالتالي فإن ترشيح الحاكم للعلماء، ثم اختيارهم من مجلس الشورى، أو العكس لن يشكل فصلا بين السلطة التنفيذية وهيئة المحكمة العليا.

بينما يرى الدكتور الشاوي<sup>(1)</sup> (1918-2009م) أنه من الأفضل أن يُشكل المجلس الأول المختص بشؤون الفقه والتشريع بالانتخاب، مثله مثل مجلس أهل الحل والعقد، ويشترط فيه شروط معينة تتعلق بالأهلية والكفاءة العلمية من الناحية الشرعية، . وما يقرره هذا المجلس يكون مجرد فتوى منه غير ملزمة للمجلس الثاني، وله أن يأخذ برأي أي مجلس آخر بشرط أن تعترف الأمة بهذه الصفة لهم، مع مراعاة أن هذا الأمر يتعلق بالاجتهادات الفرعية وأن المجلس الثاني ملتزم بشوايت الشريعة من حيث المبدأ<sup>(2)</sup> وأرى أن هذا الاقتراح بالإضافة إلى أنه جعل حكم المجلس الأول استشاريا، فهو لم يحدد بوضوح من الذي سيقدر ماهية ثوابت الشريعة التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وماهية الاجتهادات الفرعية التي ترتبط بالزمان والمكان.

ويذهب د. صالح سميع<sup>(3)</sup> إلى أنه ينبغي أن يوضع دستور منبثق عن المذهبية الإسلامية، ويُنص فيه على إنشاء مجلس أعلى يسمى " المجلس الدستوري الأعلى "، ويكون ذا صفة قضائية، ويقوم هذا المجلس باختيار مجلسا يسمى " مجلس العلماء " يتكون أولا: من المجتهدين من العلماء بناء على ترشيح من الجامع الفقهية إن وجدت، أو بناء على التزكية الشعبية أي الانتخاب من أفراد الشعب، وثانيا: من العناصر المتخصصة في المجالات الحيوية المختلفة، ويتم ترشيح أعضاء هذا النوع عن طريق الجامع العلمية المتخصصة، ويقتصر دور مجلس العلماء على بيان الحكم الشرعي، ويكون هذا الاجتهاد ملزما لجميع سلطات الدولة، بينما يقوم المجلس النيابي المنتخب من الشعب بدورين رئيسيين، الأول تشريعي: بوضع الصياغة الفنية للقواعد القانونية المستقاة من اجتهاد مجلس العلماء وتقنينها، وكذلك إقرار مشروعات سائر القوانين التي تتعلق بالنواحي التنظيمية المختلفة في الدولة والتي لا تحتاج إلى اجتهاد المجتهدين، والثاني رقابي: على أعمال السلطة التنفيذية المختلفة.<sup>(4)</sup>

<sup>(1)</sup> المستشار الدكتور توفيق محمد الشاوي، له العديد من الكتب النافعة التي تتعلق بالاقتصاد الإسلامي والقانون ونظام الحكم الإسلامي.

<sup>(2)</sup> لاحظ فيما سبق الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، د. توفيق الشاوي، ص 57 - 63 و ص: 184-185.

<sup>(3)</sup> مدرس القانون بجامعة صنعاء باليمن، دكتوراه في القانون الدستوري من مصر 1988.

<sup>(4)</sup> أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، ص 273-274.

ويرى د. مصطفى كمال وصفي<sup>(1)</sup> أن تتولى أعمال التشريع جماعة من كبار العلماء تُسمى " جماعة التشريع " وهذه الجماعة يتم اختيار أعضائها عن طريق محكمة دستورية عليا بناء على ترشيح الهيئات العلمية الرئيسية في البلاد، وهذا التشريع يكون ملزماً للجميع بعد أن تقننه تلك الجماعة في شكل قواعد قانونية، وأما أعمال الرقابة فيقوم بها مجلس خاص يسمى " مجلس الرقابة"، ويتكون أعضاؤه من أهل البيعة، بواقع عضو عن كل مدينة يختارهم الناس.<sup>(2)</sup>

وأخيراً فقد نص مشروع الدستور الإسلامي الذي قام بوضعه الأزهر الشريف عام 1978م في المادة رقم 81 على أنه " تُنشأ محكمة دستورية عليا تختص بالفصل في مدى مطابقة القوانين واللوائح لأحكام الشريعة الإسلامية وأحكام هذا الدستور ... " وفي المادة رقم 83 على أنه " يكون للدولة مجلس شورى يمارس سن القوانين بما لا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية... ".<sup>(3)</sup>

وأنا أتفق إجمالاً مع الاقتراحات الأخيرة السابقة حيث أرى في التمييز بين مجلس نواب الأمة، ومجلس أهل الاجتهاد، وفي كيفية تحديدهم:

أن يكون هناك مجلسان منفصلان من حيث طريقة تشكيلهما وشروط الترشيح لهما، ويقوم المجلس الأعلى ببيان الحكم الشرعي، وله إيقاف إصدار أي قانون يتعارض مع ثوابت وقطعيات الشريعة الإسلامية، ولكن عليه أن يقدم الحل البديل الذي يكفل تحقيق مصالح الناس بدون أن يتعارض ذلك مع شريعة الله تعالى، وتقديم الحل البديل هو حقيقة الاجتهاد الذي يكفل لشريعة الإسلام التجدد المستمر

#### والخُلود.

ويكون الثاني مختصاً : بإقرار مشروعات سائر القوانين التي تتعلق بالنواحي التنظيمية المختلفة في الدولة والتي لا تحتاج إلى اجتهاد المجتهدين، فضلاً عن سائر الشؤون السياسية التي تتمثل في محاسبة الحكومة والإشراف عليها وإقرار الميزانيات وغيرها، وكذلك وضع الصياغة الفنية النهائية للقواعد القانونية التي احتاجت لاجتهاد المجتهدين في المجلس الأعلى، وإليك الطريق إلى تحديد كل من أعضاء المجلسين:

(1) نائب رئيس مجلس الدولة المصري سابقاً، وعضو المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية سابقاً.

(2) إعلان دستور إسلامي، ص: 107-108، نقلاً عن أزمة الحرية السياسية ص: 270.

(3) مشروع دستور إسلامي وضعه مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر تنفيذاً لتوصية المؤتمر الثامن لمجمع البحوث الإسلامية المنعقد بالقاهرة في شهر ذي القعدة سنة 1397 هـ - أكتوبر 1977، وقد تم تشكيل اللجنة العليا لوضع مشروع الدستور الإسلامي بقرار شيخ الأزهر رقم (11) بتاريخ 25 من المحرم 1398 هـ الموافق 5 من يناير 1978م.

## ثانياً: الطريق إلى تحديد أولياء الأمور في مجلس نواب الأمة: (1)

اهتم العلماء السابقون بذكر مكانة وصفات أهل الحل والعقد (2)، ولكنهم لم يوضحوا من يقوم بتحديدهم، وكيفية قيامهم بالمهام الموكولة إليهم (3)، والذي أراه في هذه المسألة:

- أن أولياء الأمور من الهيئة السياسية هم أصحاب المكانة الذين يجوزون ثقة أكبر عدد من الناس، ولا يُعرف ذلك في عصرنا إلا بالانتخاب، ويمكن أن نقول أنه يراد بهم " أهل الشوكة " سواء أكانوا من العلماء أو من الرؤساء أو من غيرهم من وجوه الناس الذين يحصل بهم مقصود الولاية، وهو القدرة والتمكين، أو بالتعبير المعاصر الجماعة التي يمكن أن تمثل الأمة الإسلامية في اختيار حكامها، إذا قررت الأمة ذلك ولم تأخذ بالانتخاب المباشر للحاكم، فهؤلاء نواب الأمة الذين يوجبون العقد بالوكالة عن الموكلين الأصليين، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى هي الجماعة التي تتولى تنظيم أمور المسلمين بصفة عامة، وتشرف على تحقيق أهداف المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية، وتمارس واجب الحسبة على الحاكم والمحكومين؛ لمنع ما قد يقع من المنكرات والعدوان سواء على حقوق الله تعالى أو على حقوق العباد (4).

- وهؤلاء لا يشترط فيهم أن يكونوا من المجتهدين الذين يعتمد على أقوالهم في الفتيا واستنباط الأحكام، ولا يشترط فيهم أن يكونوا من أهل الخبرة وأرباب الاختصاص في النواحي القانونية أو الاقتصادية أو التجارية أو الاجتماعية أو الصحية، وإنما قد يحدث ذلك عرضاً، فيكون أصحاب المكانة وموضع ثقة الناس الذين يأتمرون بأمرهم من المجتهدين أو من أرباب التخصص الفني في أي فرع من فروع المعرفة، ولكن لا ينبغي أن تُشترط شروط مثل الاجتهاد أو الخبرة في التخصصات الفنية الدنيوية المختلفة؛ وذلك لأن أهل

---

(1) يرى كثير من الباحثين أن أبا الحسن الأشعري (ت 330) هو أول من استعمل هذا الاصطلاح بدل أهل الشورى، يقول الأشعري: " وثبتت إمامة علي عليه السلام بعد عثمان عليه السلام لعقد من عقدها له من الصحابة رضي الله عنهم ولأنه لم يدعها أحد من أهل الشورى غيره في وقته. . "الإبانة 258/1.

(2) الأحكام السلطانية للماوردي ص 6، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت. شرح المقاصد للسعد 272/2. مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص: 460. صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، القلقشندي، 286/9، 321/9، ط/ وزارة الثقافة - دار الفكر، دمشق، 1981م. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، الباقلائي، ص: 467. حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار لابن عابدين (حاشية ابن عابدين)، 263/4. شرح منتهى الإرادات للبهوتي 387/3. أصول الدين لعبد القاهر البغدادي، ص: 279. الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي، ص: 341، ط/ دار الآفاق الجديدة، بيروت، الثانية، 1977م.

(3) في هذا الاتجاه: العقيدة والسياسة، د. لؤي صافي، ص: 200 وما بعدها

(4) في هذا الاتجاه: الموسوعة الفقهية الكويتية 115/7، الشورى في الإسلام، مؤسسة آل البيت 1021/3. في الفقه السياسي الإسلامي مبادئ دستورية ص: 90.

الاجتهاد أو أهل الخبرة قد لا يكونون ممن يحوزون ثقة الناس ولا يتبعونهم، فلا يغني الاجتهاد أو الخبرة في تحقيق الهدف الرئيسي من مجلس أولياء الأمور في النواحي السياسية.

ولذلك لم يشترط الجويني أن يكون أهل الحل والعقد - الذين يختارون الإمام - من المجتهدين، وإنما يكفي أن يكون ذا عقل وبصيرة متقدمة بمن يصلح للإمامة فيما يشترط استجماع الإمام له من الصفا. . . ولكن ينبغي أن يكون المبايع ممن له شوكة يفيد بها من بايعه (1).

وقال ابن خلدون: " حقيقة الحل والعقد إنما هي لأهل القدرة عليه، فمن لا قدرة له عليه فلا حل له ولا عقد لديه، اللهم إلا أخذ الأحكام الشرعية عنهم وتلقى الفتاوى منهم. . ." (2)

- والخلاصة أن أهل الاجتهاد سواء في الأمور الفقهية والشرعية أو في التخصصات غير الشرعية المرتبطة بما لهم مجلس آخر، وهو المجلس الأعلى (أهل الاجتهاد) ، وهذا المجلس يختلف عن المجلس السياسي في طريقة تشكيل أعضائه وفي الأهداف المرجوة من كل منهما.

### ثالثا: الطريق إلى تحديد أعضاء مجلس أهل الاجتهاد.

لا يشترط في أولياء الأمور نواب الأمة أن يحصلوا من العلم إلا على القدر الذي يؤهلهم لمعرفة ظروف المجتمع وأحواله السياسية، وأن يكونوا قادرين على اختيار الأصح للحكم إن وكل إليهم هذا الأمر، أما أولياء الأمور أهل الاجتهاد فيشترط فيهم أن يكونوا من العلماء الذين بلغوا أعلى درجات العلم الشرعي (3) في تخصصاتهم العلمية. ويفضل ألا يكونوا من المنتمين إلى أي حزب من الأحزاب السياسية؛ حتى تتوفر فيهم الحيدة وعدم التأثر بالاتجاهات السياسية للحكام.

### كيفية اختيار الهيئة التشريعية (مجلس أهل الاجتهاد):

يرى البعض أن اختيار المجتهدين يرتبط بتوفر شروط الاجتهاد فيهم، أي أن شروط الاجتهاد تقوم مقام الانتخاب في تحديد أعضاء السلطة التشريعية (4)، ولا يمكن أن يُعد هذا حلا للمسألة؛ لأن أساس المسألة يكمن في من يقرر توافر الشروط المطلوبة في المجتهدين.

(1) غياث الأمم للجويني ص 48 أيضا ص 57.

(2) مقدمة ابن خلدون 1/ 223 - 224.

(3) في هذا الاتجاه: النظريات السياسية الإسلامية، د. الرئيس، ص: 225. نظام الحكم في الإسلام مقارنا بالنظم المعاصرة،

د. محمود حلمي، ص: 71-72. الموسوعة الفقهية الكويتية 115/7.

(4) أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، د. صالح حسن سميع، ص: 265.

في نفس الوقت فإن تعيين الهيئة التشريعية من المجتهدين من قبل الحاكم، قد يعطي الفرصة لحاكم لا يخشى الله تعالى أن يختار الشخصيات الضعيفة التي تحسن الطاعة والمجاملة، والتي قد تطوع الدين لخدمة مصالحه وأهدافه.

وأما قيام العامة بانتخاب الهيئة التشريعية كما يختارون الهيئة السياسية فهو قياس مع الفارق؛ لأن الهدف من وجود الهيئة السياسية - وهو حيازة ثقة أكبر عدد من الناس - يتحقق بقيام العامة بانتخابهم، ولكن الهدف من وجود الهيئة التشريعية - وهو التحقق من عدم مخالفة القوانين للشريعة الإسلامية - لا علاقة له بقيام العامة بانتخابهم، فضلا عن أن أهل العلم والتخصص لا وقت لديهم للاشتغال بالسياسة أو الاتصال بال جماهير لكي تكون لهم قاعدة شعبية توصلهم إلى المجلس، وكثير منهم قد يترفع عن حوض المعارك الانتخابية.

### قيام العلماء المجتهدين بأنفسهم باختيار أفضلهم هو أفضل الحلول

يكنم الحل - فيما أرى - لتفادي التعيين، وكذلك لتفادي ترفع أهل الاجتهاد عن منافسة من هم دونهم:

- أن تقتصر المنافسة بين أهل العلم والتخصص بنظام الدوائر المغلقة التي لا يتنافس فيها إلا كبار رجال الفقه الإسلامي، وكبار رجال القضاء والقانون ممن لهم اهتمام خاص بالشريعة.<sup>(1)</sup>
- ويختار العلماء بأنفسهم أفضلهم، وذلك بأن يقوم كل عالم ممن تنطبق عليه الشروط المطلوبة بترشيح عددا معينا من العلماء، وينال شرف تمثيل الهيئة التشريعية من يرشحه أكثر زملائه من العلماء.
- وكلما كان عدد أعضاء الهيئة التشريعية كبيرا، كلما كان أفضل؛ حتى لا يكون هناك أي شخصنة لهم، أو أن يتم إضفاء أي هالة من القدسية عليهم.
- ويكون ملحق بالمجلس لجانا متخصصة في أهم أنواع العلوم الأخرى غير الشرعية، التي يقرر المجلس احتياجه لها، ويتم الانتخاب بنفس الطريقة السابقة بنظام الدوائر المغلقة.

<sup>(1)</sup> في هذا الاتجاه: الإسلام وحقوق الإنسان، القطب محمد طبلية، ص: 555. ويرى بعض أهل العلم أن اختيار القضاة كذلك يفضل أن يرتبط مباشرة بالأمة لا بالدولة، ويكون مهمة اختيار القضاة بالانتخاب المباشر ضمن دوائر انتخابية بدلا من اعتماد طريقة التعيين من قبل السلطة التنفيذية. العقيدة والسياسة، لؤي صافي، ص: 171.

## والخلاصة

تتناول الشورى في نظام الحكم الإسلامي جميع شؤون الحياة، بعضها مسائل دينية تشريعية عامة يتشاور فيها العلماء والمجتهدون عن طريق الاجتهاد الجماعي، وبعضها مسائل دنيوية فنية خالصة، وبعضها مسائل عامة تهم الأمة والمجتمع، كما يلي:

فأما الأحكام العملية التي تتطلب حكماً شرعياً، فإنها توكل إلى المجتهدين من أهل الاجتهاد واستنباط الأحكام، وليس إلى العامة، وإذا كان الحاكم مجتهداً، كان له أن يدلي برأيه، مثله مثل بقية المجتهدين، والأحكام الشرعية لا يرجع فيها إلا الدليل الشرعي، كتاب الله تعالى أو سنة رسوله ﷺ، وإذا لم يكن الحاكم مجتهداً فلا يملك إلا أن يتبع أحكام المجتهدين.

وأما المسائل الدنيوية التي تحتاج إلى التخصص مثل المجالات الحربية والصناعية والزراعية والإنتاجية وغيرها من التخصصات، فيوكل الأمر إلى أصحابه من الفنيين المتخصصين؛ لإبداء الرأي الذي يؤدي لصالح المسلمين، والذي يُرجح وجه الصواب هو الحاكم؛ لأنه صاحب الصلاحية في الأمر الذي جري فيه التشاور.

وبناء على ما سبق فإن الدور التشريعي للحاكم ينبغي أن يقتصر على نوعين من التشريع: الأول: التشريعات التنفيذية، التي يُراد بها ضمان تنفيذ نصوص الشريعة الإسلامية، وهذه تُعتبر بمثابة اللوائح والقرارات التي تصدرها السلطة التنفيذية لضمان تنفيذ القوانين الوضعية. والثاني: التشريعات التنظيمية، والتي يُراد بها تنظيم الجماعة وحمايتها، وسد حاجتها على أساس أحكام الشريعة الإسلامية في شتى المجالات الحربية والصناعية والزراعية وغيرها من المجالات.<sup>(1)</sup>

وأما المسائل الدنيوية التي تتعلق بالمشاركة السياسية في تدبير أمر الجماعة، أو في حكم البلاد، مثل انتخاب أو عزل رئيس أو إقرار معاهدة أو غير ذلك من الأمور العامة، كانت الشورى هي الشورى العامة التي تتجه إلى المواطنين جميعاً، وليس لأحد أن يفرض رأيه على رأي الشعب.<sup>(2)</sup>

(1) انظر الإسلام وأوضاعنا السياسية، المستشار عبد القادر عودة، ص: 247.

(2) في هذا الاتجاه: فن الحكم في الإسلام، د. مصطفى أبو زيد فهمي، ص: 213 أيضاً ص: 220. الشورى في الإسلام مؤسسة آل البيت، اشتراك غير المسلمين في مؤسسات الشورى، د. محمد مصطفى الزحيلي، 3/ 1119، الحاكم وأصول الحكم في النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي، د. صبحي عبده سعيد، ص: 119.

## المطلب الثاني: مقارنة بين تشكيل المجلس الأعلى (أهل الاجتهاد) وكيفية تشكيل هيئة تؤدي دورا مشابها وهي المحكمة الدستورية العليا

تؤدي المحكمة الدستورية العليا دورا معاصرا شبيها بدور المجلس الأعلى (أهل الاجتهاد)، حيث تقوم المحكمة الدستورية بمراقبة عدم مخالفة القوانين للدستور، وتقوم الهيئة التشريعية كذلك بمراقبة عدم مخالفة القوانين للدستور، الذي سُنَّص فيه - إن شاء الله تعالى - على أن السيادة للشرع، وأن أحكام - وليس مجرد مبادئ - الشريعة الإسلامية، المصدر الوحيد - وليس مجرد المصدر الرئيسي - للدستور، وأنه لا يجوز إصدار أي قوانين تخالف الأحكام الإسلامية وأنه يجب أن تكون كافة القوانين المدنية والجنائية والمالية والاقتصادية والإدارية والسياسية وغيرها قائمة على أساس الأحكام الإسلامية.

والواقع أن أي انتقاد لمبدأ مجلس أهل الاجتهاد الذي يتحقق من عدم مخالفة القوانين للشريعة الإسلامية، يجب أن يُوجه كذلك للدول التي تعتمد على المحكمة الدستورية في مراقبة مدي دستورية القوانين.

وإليك في البداية دراسة كيفية تشكيل هذه المحكمة، وتقدير طريقة هذا التشكيل، ثم لمحة سريعة عن اختصاصاتها برقابة دستورية القوانين، وبتفسيرها.

### الفرع الأول: تشكيل المحكمة الدستورية وتقديره

نظم دستور 1971 للمرة الأولى في تاريخ الدساتير المصرية موضوع الرقابة على دستورية القوانين حيث أنشأ المحكمة الدستورية العليا لتتولى هذا الأمر، وقد نصت المادة 174 منه على أن " المحكمة الدستورية العليا هي هيئة قضائية مستقلة قائمة بذاتها في جمهورية مصر العربية مقرها مدينة القاهرة ".

واضح أن النص السابق يصف المحكمة بوصفين مهمين الأول: أنها هيئة قضائية مما يعني أن تشكيل المحكمة يجب أن يكون قضائيا فقط، وبالتالي ما يترتب على ذلك من تطبيق القواعد الخاصة بالقضاء، مثل الاستقلال وعدم القابلية للعزل، وغير ذلك من ضمانات التقاضي الإجرائية، مثل كفالة الدفاع وتسبب الأحكام، بالإضافة إلى عدم جواز إدخال عناصر سياسية في تشكيلها، والثاني أنها مستقلة قائمة بذاتها، أي أنها لا تعتبر جزءا من التنظيم القضائي العادي، وإنما هي تقف بذاتها مستقلة عن هذا التنظيم<sup>(1)</sup>، وبناء على ذلك فرقابة دستورية القوانين عن طريق المحكمة الدستورية العليا، لا يهدر

<sup>(1)</sup> النظام الدستوري المصري، د. يحيى الجمل، ص 297

مبدأ الفصل بين السلطات؛ لأن المحكمة ليست جزءاً من التنظيم القضائي العادي حتى يمكن القول أن السلطة القضائية تتدخل بذلك في عمل السلطة التشريعية.<sup>(1)</sup>

ولو فرضنا أن المحكمة الدستورية العليا جزء من التنظيم القضائي العادي فإنه لا بد من وجود نوع من العلاقة المتبادلة بين سلطات الدولة لتحقيق أهدافها، ورقابة القضاء لدستورية القوانين لن تضير البرلمان إذا أحترم أحكام الدستور، والحكم بعدم دستورية قانون، معناه مخالفة البرلمان للدستور الذي يمثل الإرادة العامة للأمة، وهو تطبيق وتغليب لقاعدة قانونية أعلى على قاعدة قانونية أدنى .<sup>(2)</sup>

نصت المادة 176 على أن " ينظم القانون كيفية تشكيل المحكمة الدستورية العليا، ويبين الشروط الواجب توافرها في أعضائها وحقوقهم وحصانتهم " .

ونصت المادة 177 على أن " أعضاء المحكمة الدستورية العليا غير قابلين للعزل، وتتولى المحكمة مساءلة أعضائها على الوجه المبين بالقانون " .

- ثم صدر القانون رقم 48 لسنة 1979 الخاص بالمحكمة الدستورية العليا في 6 سبتمبر 1979<sup>(3)</sup>، وإليك أهم أحكامه، ثم تقدير هذه الأحكام:

<sup>(1)</sup> القانون الدستوري، د. فتحي فكري، ص 223-224

<sup>2</sup> د. ماجد الحلو، القانون الدستوري، ص 22-23 . د. محمود حلمي، نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة، 1980،

<sup>(3)</sup> جدير بالذكر أن الحكومة تقدمت بمشروع قانون قبل القانون رقم 48 لسنة 1979، ولكنها سحبت بعد الاعتراضات الشديدة التي وجهت إليه، سواء إلى طريق تشكيل المحكمة، وعدم توفير ضمانات القضاة مما يفقد المحكمة صفتها القضائية واستقلالها، أو إلى اختصاصات المحكمة، خصوصاً ما حوله المشروع لوزير العدل من سلطة الطعن في الأحكام القضائية النهائية التي يراها مخالفة للدستور أو للقرارات الصادرة من المحكمة الدستورية العليا بتفسير النصوص التشريعية، ويجعل للمحكمة الدستورية سلطة إلغاء الحكم المطعون فيه، والتصدي بالفصل في موضوع الدعوى، كما كان يعطي لرئيسها سلطة وقف تنفيذ هذا الحكم، وهو ما يُعد تدخلاً خطيراً من جانب السلطة التنفيذية ممثلة في وزير العدل باعتباره من عمالها في أعمال السلطة القضائية ومجلس الدولة، وهو الأمر الذي من شأنه أن يعصف باستقلال القضاء ويهدم أركانه، ويعمل على هدر مبدأ حجية الأحكام وكونها عنوان الحقيقة، ويجعل الأحكام النهائية، سواء صار كذلك لأنه صدر انتهائياً، أو لاستنفاد طرق الطعن فيه أو بتحصيله بفوات مواعيدها، أو لصدوره من أعلى محكمة في الجهة القضائية التي أصدرته، محكمة النقض أو المحكمة الإدارية العليا، مجرد توصيات تعرض على وزير العدل ليكون له حق إجرائها أو رفضها بواسطة المحكمة الدستورية العليا، ويجعل من المحكمة الدستورية العليا محكمة قابضة، ومهيمنة على النظام القضائي المصري، على خلاف المهمة الأساسية المنوطة بها باعتبارها محكمة الرقابة على دستورية القوانين، فضلاً عن عدم إمكانية تصور توفر القدرة والاستطاعة لدى المحكمة على مباشرة هذا الاختصاص بالنسبة لكافة الأحكام النهائية. راجع مزيد من التفاصيل في مجلة المحاماة السنة 58 العددان الأول والثاني يناير / فبراير سنة 1978 بيان نقابة المحامين، بيان نادي القضاة، قرارات



لم يحدد القانون عددا ثابتا لأعضاء المحكمة، وإنما جعله يقبل الزيادة والنقصان حسب الحاجة، غير أنه اشترط أن تصدر المحكمة أحكامها من سبعة أعضاء حيث:

- نصت المادة الثالثة من القانون السابق على أن تؤلف المحكمة من رئيس وعدد كاف من الأعضاء، وتصدر أحكامها وقراراتها من سبعة أعضاء.

- ونصت المادة الرابعة على أنه يشترط فيمن يعين عضوا بالمحكمة أن تتوافر فيه الشروط العامة اللازمة لتولي القضاء طبقا لأحكام قانون السلطة القضائية، وألا يقل سنه عن خمسة وأربعين سنة ميلادية، ويكون اختياره من بين الفئات التالية:

أ - أعضاء المحكمة العليا الحاليين (التي كانت تتولى مهمة الرقابة على دستورية القوانين قبل إنشاء المحكمة الدستورية العليا )

ب- أعضاء الهيئات القضائية الحاليين والسابقين ممن أمضوا في وظيفة مستشار أو ما يعادلها خمس سنوات متصلة على الأقل.

ج- أساتذة القانون الحاليين والسابقين بالجامعات المصرية ممن أمضوا في وظيفة أستاذ ثماني سنوات متصلة على الأقل.

د- المحامين الذين اشتغلوا أمام محكمة النقض والمحكمة الإدارية العليا عشر سنوات متصلة على الأقل.

- ونصت المادة الخامسة على أنه يتم تعيين رئيس المحكمة بقرار من رئيس الجمهورية، وأما تعيين عضو المحكمة فيتم أيضا بقرار من رئيس الجمهورية ولكن بعد أخذ رأي المجلس الأعلى للهيئات القضائية، وذلك من بين اثنين ترشح أحدهما الجمعية العامة للمحكمة، ويرشح الآخر رئيس المحكمة، ويجب أن يكون ثلثا عدد أعضاء المحكمة على الأقل من بين أعضاء الهيئات القضائية.

- ونصت المادة 11 على أن أعضاء المحكمة غير قابلين للعزل ولا ينقلون إلى وظائف أخرى إلا بموافقتهم.

**وتقوم هيئة مفوضي المحكمة الدستورية العليا بتحضير موضوع الدعوى، وتقديم تقرير بشأنه إلى المحكمة تحدد فيه المسائل الدستورية والقانونية المثارة، ورأي الهيئة فيها مسيبا<sup>(1)</sup>، وتتكون أيضا من رئيس**

---

الجمعية العمومية لمجلس الدولة، قرارات الجمعية العمومية لمحكمة شمال وجنوب القاهرة. ص 175 - 206. النظام الدستوري المصري، د. يحيى الحمل، ص 300 - 301. النظام الدستوري المصري، د. سعد عصفور، ص 299 وما بعدها. النظرية العامة للقانون الدستوري، د. رمزي الشاعر، ص 786 - 787.

<sup>(1)</sup> المادة 40 من قانون المحكمة الدستورية العليا

وعدد كاف من المستشارين والمستشارين المساعدين، ويتمتع أعضاء الهيئة بنفس ضمانات أعضاء المحكمة (1).

### تقدير طريقة تشكيل المحكمة الدستورية العليا:

أولاً: تعيين جميع أعضاء المحكمة ورئيس المحكمة بقرار من رئيس الجمهورية، يجعل المحكمة - غالباً - خاضعة لتأثير مباشر من السلطة التنفيذية، على الرغم من أن مهمة المحكمة الدستورية العليا هي مراقبة السلطة التنفيذية والتشريعية.

ثانياً: أن القانون لم يحدد عدد أعضاء المحكمة تحديداً حصرياً - خلافاً لكل الدول التي بها محاكم دستورية فالمحكمة الدستورية الألمانية، على سبيل المثال، تتكون من 24 عضواً، والمحكمة العليا في الولايات المتحدة تتكون من تسعة أعضاء - ويرى بعض الفقه أن هذا اتجاه محمود للمشرع حتى يمكن أن يزداد ذلك العدد لمواجهة أعباء المحكمة ومسؤولياتها، دون حاجة إلى تعديل تشريعي (2)، في حين يرى بعض الفقه أن ترك عدد أعضاء المحكمة دون تحديد يؤدي إلى انتصار السلطة التنفيذية دائماً على المحكمة إذا حدث خلاف في وجهات النظر بينهما، وذلك بتعيين أعضاء جدد للمحكمة في كل مرة قد ترى فيها السلطة التنفيذية أنه قد يصدر الحكم خلافاً لما تريده. (3)

ثالثاً: أن جواز تعيين ثلث أعضاء المحكمة من غير أعضاء السلطة القضائية، سواء كانوا من أساتذة الجامعات أو المحامين، بالإضافة إلى تناقضه مع نص المادة 174 من الدستور كما سبق، يوسع كثيراً من دائرة الاختيار المسموح به للسلطة التنفيذية، والتي قد تتضمن بذلك كثيراً ممن يسهل توافق اتجاهاتهم مع اتجاهات السلطة التنفيذية. (4)

(1) المادة 24 من قانون المحكمة الدستورية العليا

(2) القضاء الدستوري في مصر، د. يحيى الجمل، ص 78

(3) القانون الدستوري، د. سعاد الشرفاوي، ص 200. النظرية العامة للقانون الدستوري، د. رمزي الشاعر، ص 776. ومن المعروف أنه في الأزمة الشهيرة التي دارت بين الرئيس الأمريكي روزفلت، وقضاة المحكمة العليا بشأن بعض القوانين الاقتصادية التي أيدها الرئيس الأمريكي، ولكن حكمت المحكمة العليا بعدم دستورتها، حاول روزفلت أن يعدل من نظام المحكمة ليتمكن من زيادة عدد القضاة حتى يتغلب على عناد القضاة المعارضين لقوانينه الاقتصادية، ولكن لم يتم ذلك. القضاء الدستوري في مصر، د. يحيى الجمل، ص 29.

(4) في نفس المعنى د. عاطف البناء، القانون الدستوري، 2002، ص 104. بينما ذهب بعض الفقه إلى هذا التشكيل يوازن بين الاعتبارات السياسية والاعتبارات القانونية، حيث إن تشكيل المحكمة من عناصر قضائية فقط يغفل الاعتبارات السياسية، ويؤدي إلى استبداد المحكمة وجهود الحياة السياسية والاجتماعية في الدولة. الوسيط في القانون الدستوري، د. جابر جاد نصار، ص 202.

رابعا: أجاز القانون ندب أو إعاره أعضاء المحكمة للأعمال القانونية بالهيئات الدولية أو الدول الأجنبية أو للقيام بمهام عملية<sup>(1)</sup>، وهذا مدخل خطير للنيل من استقلال أعضاء المحكمة، والتأثير على اتجاهاتها؛ لأن الذي يملك أن يعرض الندب أو الإعاره هي السلطة التنفيذية، ولم يحدد القانون أي قيود يمكن أن ترد على السلطة التنفيذية في قيامها بهذا الدور.<sup>(2)</sup>

خامسا: أن القانون لم يلزم رئيس الجمهورية بأخذ رأي المجلس الأعلى للهيئات القضائية عند تعيينه لرئيس المحكمة الدستورية— خلافا لعضو المحكمة، حيث يؤخذ رأي المجلس الأعلى للهيئات القضائية، من بين اثنين ترشح أحدهما الجمعية العامة للمحكمة، والآخر رئيس المحكمة— كما أنه لا يوجد ما يمنع من أن يختار رئيس الجمهورية رئيسا للمحكمة الدستورية العليا من خارجها<sup>(3)</sup>.

والواقع أنه لكي يتوفر للمحكمة الدستورية الاستقلال والحيدة لابد من موافقة— وليس مجرد أخذ رأي— المجلس الأعلى للهيئات القضائية على تعيين الرئيس والأعضاء،<sup>(4)</sup> وذهب البعض إلى أكثر من ذلك بحيث يقوم أعضاء المحكمة الدستورية، وهم الحائزون على ثقة المجلس الأعلى للهيئات القضائية، وثقة رئيس الجمهورية، باختيار رئيس المحكمة من بينهم<sup>(5)</sup>.

(1) المادة 13 من قانون المحكمة الدستورية العليا

(2) الوسيط في القانون الدستوري، د. جابر جاد نصار، ص 213.

(3) في 13 سبتمبر 2001 تم تعيين رئيس محكمة النقض رئيسا للمحكمة الدستورية، بالقرار الجمهوري رقم 290 لسنة 2001، وذلك بعد شهر تقريبا من اختياره رئيسا لمحكمة النقض، وطعن على هذا التعيين، وكذلك شغل الطعن في إحدى مراحل تعيين خمسة أعضاء من محكمة النقض بالمحكمة الدستورية العليا، وقد دفعت الحكومة بعدم اختصاص مجلس الدولة ولائيا بنظر المنازعة في القرارين المطعون فيهما، وقد نحت محكمة القضاء الإداري هذا الدفع، إلا أنها خلصت في النهاية إلى أن جهة الاختصاص بالطعن هي المحكمة الدستورية ذاتها، وذلك لأنه وإن كانت المادة 172 من الدستور قد بسطت ولاية مجلس الدولة على كافة المنازعات الإدارية، إلا أن الدستور قرر أيضا استقلال المحكمة الدستورية عن غيرها من الهيئات القضائية، مما يترتب عليه أن الفصل في المنازعات التي تتعلق بأعضاء المحكمة يجب أن توسد إلى المحكمة الدستورية ذاتها. محكمة القضاء الإداري— 2002/5/5— الدعوى 12479 لسنة 55 ق، نقلا عن المبادئ الدستورية العامة، د. فتحي فكري، ص 229-231

(4) النظام الدستوري المصري، د. سعد عصفور، 1980، ص 307

(5) النظرية العامة للقانون الدستوري، د. رمزي الشاعر، ص 778. وجددير بالذكر أن لجنة الخمسين التي شكلت سنة 1953 لوضع مشروع دستور في مصر قد ضمنت مشروعها إنشاء محكمة عليا دستورية تختص وحدها بالفصل بين في المنازعات الخاصة بدستورية القوانين، وذلك عن طريق الدعوى الأصلية— التي تُمكن المتضرر من القانون من الطعن فيه دون الحاجة إلى الانتظار حتى يتم تطبيق القانون عليه، ويحق للمحكمة إلغاء هذا القانون عند ثبوت مخالفته للدستور—، وكان تشكيلها من اثني عشر قاضيا يتم اختيارهم من المستشارين وأساتذة القانون ومن رجال الفقه الإسلامي الجامعيين، ومن

وهذه الاقتراحات تجعل تشكيل المحكمة الدستورية يقترب مما ذكرنا عن كيفية تشكيل الهيئة التشريعية.

## الفرع الثاني: اختصاصات المحكمة الدستورية العليا

نصت المادة 175 على أن " تتولى المحكمة الدستورية العليا دون غيرها الرقابة القضائية على دستورية القوانين واللوائح، وتتولى تفسير النصوص التشريعية، وذلك كله على الوجه المبين في القانون ".<sup>(1)</sup>

### أولاً: مراقبة دستورية القوانين

- تختص المحكمة الدستورية العليا دون غيرها بمراقبة دستورية القوانين واللوائح ، سواء أكانت قوانين عادية صادرة من السلطة التشريعية أم تشريعات لائحية فرعية صادرة من السلطة التنفيذية في حدود اختصاصها الدستوري، وسواء أكانت هذه اللوائح عادية أم لوائح لها قوة القانون،<sup>(1)</sup> وهي اللوائح التفويضية (المادة 108 من الدستور)، ولوائح الضرورة ( المادة 147 من الدستور)، حيث إن القانون الذي يخضع لرقابة الدستورية هو القانون بالمعنى الواسع، ذلك أن كل قاعدة تشريعية عامة هي بالمعنى الموضوعي قاعدة قانونية سواء وردت في قانون أو قرار بقانون أو لائحة<sup>(2)</sup>، ويدخل أيضا في إطار هذه القوانين، القوانين المكتملة للدستور.<sup>(3)</sup>

- ويرى البعض أن اللجوء إلى الاستفتاء الشعبي لا يضمن حصانة على القوانين التي يتم الاستفتاء عليها، ولا يصحح ما بها من عيب عدم الدستورية؛ ولا تُعد موافقته تعبيراً عن السيادة؛ - لأنه هو صاحب السلطة التأسيسية الأصلية، وبالتالي لا يجوز لجهة أن تُعقب على إرادته - وذلك لأن هذا القول يؤدي إلى الخلط بين الشعب باعتباره سلطة تأسيسية أصلية، وبين الشعب كسلطة تشريعية، والشعب في هذه الحالة لا

---

الحامين لدى محكمة النقض الذين تخرجوا من عشرين عاما، وكان تعيينهم يتم عن السلطات الثلاث، فيعين رئيس الجمهورية أربعة، وينتخب البرلمان مجتمعا بهيئة أربعة، وينتخب القضاء العالي الأربعة الباقين. راجع في تفاصيل ذلك القانون الدستوري، د. ثروت بدوي، ص 152 - 153. وبذلك يكون هذا المشروع قد تخطى بعض النقد الذي وجهه الفقه لتشكيل المحكمة الدستورية العليا بصورته الحالية، فحدد عدد الأعضاء حصريا، وأشرك السلطات الثلاث التنفيذية والتشريعية والقضائية في اختيار أعضاء المحكمة الدستورية العليا، وجعل أساتذة الفقه الإسلامي ممن يجوز اختيارهم أعضاء بالمحكمة.

<sup>(1)</sup> المذكرة الإيضاحية لقانون المحكمة الدستورية العليا، مضبطة مجلس الشعب جلسة 18 يوليو سنة 1979 ص 103، نقلا عن النظرية العامة للقانون الدستوري، د. رمزي الشاعر، ص 803.

<sup>(2)</sup> القضاء الدستوري في مصر، د. يحيى الجمل، ص 111.

<sup>(3)</sup> . لاحظ فيما سبق: النظرية العامة للقانون الدستوري، د. رمزي الشاعر، ص 802 - 803. المبادئ الدستورية العامة، د. فتحي فكري، ص 241.

يزيد على أنه قد حل محل المجلس النيابي في إقرار هذه التشريعات، ويترتب على هذا القول أيضا أن تعدل هذه القوانين التي تم الاستفتاء عليها الدستورَ بغير الطريقة التي نص عليها فيه، وهو ما لا يجوز،<sup>(1)</sup> وهذا الرأي هو ما أيدته المحكمة الدستورية العليا - عند ردها على الدفع بعدم اختصاصها برقابة دستورية المادة الرابعة من القانون رقم 33 لسنة 1978 بشأن حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعي؛ لصدوره بعد استفتاء شعبي إعمالا للمادة 152 من الدستور<sup>(2)</sup>، ولكنني أرى أن اللجوء للاستفتاء الشعبي يضيفي حصانة على القوانين التي يتم الاستفتاء عليها، ولكن بشرط أن يكون الاستفتاء نزيها، وهو ما لم يتحقق في الاستفتاء المشار إليه سابقا، حيث أنه لا يُعقل أن يوافق الشعب بالإجماع تقريبا على قوانين ظالمة تحد من كامل حريته.

- ولا تمتد رقابة الدستورية إلى ملاءمة التشريع وبواعث إصداره؛ لأن ذلك أمر متروك لتقدير المشرع تقديرا لا يخضع لرقابة المحكمة الدستورية، ولكن ذلك إذا لم يقيد الدستور تلك التشريعات بمحدود معينة، مما يعني عدم انفلات سلطة وضع القوانين لكي تتعدى مثلا على حقوق وحرريات الناس؛ لأن هناك قيودا وضوابط وضعها الدستور في هذا المضمار لا تستطيع التشريعات أن تتخطاها.<sup>(3)</sup>

#### ثانيا: اختصاص المحكمة الدستورية بتفسير النصوص القانونية<sup>(4)</sup>

(1) النظرية العامة للقانون الدستوري، د. رمزي الشاعر، ص 796 - 797.

(2) حيث ذهب إلى أن ما نصت عليه المادة 152 من الدستور من أن لرئيس الجمهورية أن يستفتي الشعب في المسائل الهامة التي تتصل بمصالح البلاد العليا، لا يخرج عن أن يكون ترخيصا لرئيس الجمهورية بعرض المسائل التي يقدر أهميتها واتصالها بالمصالح القومية الحيوية، على هيئة الناخبين لاستطلاع رأيها فيها من الناحية السياسية، ومن ثم لا يجوز أن يُتخذ هذا الاستفتاء - الذي رخص به الدستور وحدد طبيعته والغرض منه - ذريعة إلى إهدار أحكامه أو مخالفتها، كما أن الموافقة الشعبية على مبادئ معينة طرحت في الاستفتاء، لا ترقى بهذه المبادئ إلى مرتبة النصوص الدستورية التي لا يجوز تعديلها إلا وفقا للإجراءات المنصوص عليها في المادة 189 من الدستور، وبالتالي لا تصحح هذه الموافقة ما قد يشوب النصوص التشريعية المقننة لتلك المبادئ من عيب مخالفة الدستور. " المحكمة الدستورية العليا - 1986/6/21 - المجموعة الرسمية ج(3) الأحكام من يناير 1984 - ديسمبر 1986 - ص 353. انظر المبادئ الدستورية العامة، د. فتحي فكري، ص 238.

(3) القضاء الدستوري في مصر، د. يحيى الجمل، ص 114. القضاء الدستوري، شرعا ووضعا، د. محمد عبد الحميد أبو زيد، ص 371، ط/ دار النهضة العربية .

(4) تتولى تفسير نصوص القوانين الصادرة من السلطة التشريعية، والقرارات بقوانين الصادرة من رئيس الجمهورية وفقا لأحكام الدستور، إذا أثار خلاف في التطبيق، بالإضافة إلى الفصل في تنازع الاختصاص بتعيين الجهة المختصة من بين جهات القضاء أو الهيئات ذات الاختصاص القضائي وذلك إذا رفعت الدعوى عن موضوع واحد أمام جهتين، ولم تتخل

يتعين لتطبيق القاعدة الدستورية ، الوقوف على معنى ما تتضمنه من حكم ، وإزالة ما قد تتضمنه من غموض ، حتى يمكن التعرف على إرادة المشرع الدستوري<sup>(1)</sup> عند وضعه للوثيقة الدستورية ، ويقوم التفسير بالمهمة السابقة ، وهي تحديد معنى القاعدة القانونية ، وبيان مداها ، وذلك بواسطة عدم الوقوف على المعنى الظاهر المباشر الذي يخلص من ألفاظ النص ، والوصول إلى روح التشريع ، حتى يمكن معرفة مختلف العناصر التي صاحبت إرادة المشرع الدستوري عند وضع الوثيقة الدستورية<sup>(2)</sup>.

## تمهيد في تاريخ النص على قيام جهة معينة بتفسير الدستور أو القانون في النظام الدستوري

### المصري

- اهتمت القوانين النظامية قبل دستور 1923 بالنص على الجهة التي يناط بها مهمة تفسير الوثيقة الدستورية، ولم تجز لأي جهة أخرى قضائية أو غير قضائية أن تقوم به، فعلى سبيل المثال نصت اللائحة التأسيسية لمجلس النواب الصادرة في 7 فبراير سنة 1882 في المادة 51 على أنه "إذا أغمض معنى بند أو عبارة من هذه اللائحة فيكون تفسيره باتحاد مجلس النواب مع مجلس النظار" كما نصت المادة 52 من القانون النظامي الصادر في أول مايو سنة 1883 على أن "كل خلاف يحدث في تأويل معنى أحد أحكام أمرنا هذا، يناط فصله فصلا قطعيا بلجنة مخصوصة تؤلف من ناظرين من نظار الدواوين، يكون أحدهما ناظر الحقانية وله الرئاسة، ومن اثنين من أعضاء مجلس شورى القوانين ومن ثلاثة من أعضاء محكمة استئناف القاهرة".

- وأما دستور 1923 فلم يتضمن نصا خاصا بالهيئة المختصة بالتفسير، فذهبت الوزارة إلى أن التفسير من حق البرلمان، بينما ذهب الملك إلى أن يعهد بالتفسير إلى لجنة مشكلة من رؤساء الوزارات السابقين، ووزراء العدل السابقين، ورؤساء مجلس الشيوخ ومجلس النواب السابقين ورئيس محكمة النقض والإبرام السابق، ورئيس مجلس الشيوخ ورئيس مجلس النواب ووزير الحقانية في ذلك الحين.

---

أحدهما عن نظرها، أو تخلت كليهما عنها، وكذلك الفصل في النزاع الذي يقوم بشأن تنفيذ حكمين نهائيين متناقضين صادر أحدهما من أي جهة من جهات القضاء أو هيئة ذات اختصاص قضائي، والآخر من جهة أخرى منها. المادة 25 من القانون رقم 48 لسنة 1979.

<sup>1</sup> ليس المقصود بإرادة المشرع التحري عن نية المشرع وقت وضع التشريع ؛ فالتشريع يشترك في وضعه عدد كبير من الأشخاص تختلف آراؤهم واتجاهاتهم، ولا يمكن اعتبار التشريع نتيجة إرادة جماعية، وأنه توجد نية حقيقية للمشرع يتعين البحث عنها، ولكن المقصود بإرادة المشرع : الإرادة التشريعية، أي هدف التشريع والغاية العملية التي يراد من التشريع أن يحققها . د. رمزي الشاعر، النظرية العامة للقانون الدستوري، ص 478 .

<sup>2</sup> في نفس المعنى : د. رمزي الشاعر، النظرية العامة للقانون الدستوري، ص 413

- وسارت دساتير سنة 1956 و 1964 على نفس نهج دستور 1923 فلم تتضمن نصا يحدد الجهة التي تختص بتفسير نصوصه، وذلك على الرغم من أن مشروع لجنة دستور سنة 1953 كان قد حدد جهة معينة يناط بها مهمة تفسير الوثيقة الدستورية، حيث عهد بذلك إلى المحكمة الدستورية العليا، ولكن مع ملاحظة أن هذه المحكمة كان طريقة تشكيلها تختلف اختلافا كبيرا عن طريقة تشكيلها الحالي، حيث كان من المقرر تشكيلها من تسعة أعضاء رجال القانون، ثلاثة يعينهم رئيس الجمهورية، وثلاثة ينتخبهم البرلمان، وثلاثة ينتخبهم القضاء المدني والشرعي والإداري.<sup>(1)</sup>

- وأما المحكمة العليا التي أنشئت بالقانون 81 لسنة 1969 فقد جعل لها الاختصاص بتفسير النصوص القانونية التي تستدعي ذلك بسبب طبيعتها أو أهميتها؛ ضمانا لوحدة التطبيق القضائي، وذلك بناء على طلب وزير العدل، وجعل قرارها الصادر بالتفسير ملزما<sup>(2)</sup>، ولم تقف المحكمة العليا عند تفسير النصوص القانونية، وإنما تصدت أيضا بالتفسير لنصوص الدستور، حيث ذهبت إلى أن اصطلاح النصوص القانونية عام يشمل كل قاعدة قانونية أيا كان مصدرها سواء التشريع العادي أو الوثيقة الدستورية.

#### اختصاص المحكمة الدستورية العليا بتفسير القوانين

- وأما المحكمة الدستورية العليا التي أنشئت بالقانون 48 لسنة 1979، فقد قدمت الحكومة مشروعاً منح المحكمة الدستورية العليا الاختصاص بتفسير نصوص الدستور تفسيراً ملزماً، إلا أنه أُبدت كثير من الاعتراضات على منح المحكمة هذا الاختصاص، مما جعل الحكومة تسحب هذا المشروع، وقدمت مشروع قانون آخر حدد اختصاصها بتفسير القوانين الصادرة من السلطة التشريعية أو من رئيس الجمهورية في الحالات التي يعطيه الدستور فيها الاختصاص بإصدار قرارات لها قوة القانون، واستبعد المشرع اختصاص المحكمة بتفسير النصوص الواردة في الوثيقة الدستورية.

- وتطبيقاً لاختصاص المحكمة الدستورية العليا بتفسير القوانين، فإن جهات القضاء ملزمة بالتفسير الصادر من المحكمة الدستورية العليا، ويجب عليها أن تطبقه عند الحاجة إلى تطبيق النص الأصلي، ولا يجوز لها أن تعقب عليه، سواء اعتقدت - خطأً أو صواباً - أنه تفسير لم يتبع فيه الأصول الفنية، أو أنه تفسير خرج عن الحدود المألوفة للتفسير بأن تضمن أحكاماً جديدة لا يحتملها النص محل التفسير<sup>(3)</sup>.

(1) القانون الدستوري، د. عبد الفتاح ساير داير، ص 477-478. النظرية العامة للقانون الدستوري، د. رمزي الشاعر، ص 435.

(2) المادة الرابعة من قانون المحكمة العليا

(3) النظرية العامة للقانون الدستوري، د. رمزي الشاعر، ص 460

وبعد هذا البيان المختصر لتاريخ النص على قيام جهة معينة بتفسير الدستور أو القانون في النظام الدستوري المصري، نعرض المواقف أو الاتجاهات المختلفة للفقهاء القانونيين في هذه المسألة، فيرى بعض الفقهاء أنه إذا جاز النص على قيام جهة ما بتفسير النصوص التشريعية تفسيراً ملزماً، فإنه ليس لها أن تقوم بتفسير الدستور، بينما يرى بعض الفقهاء أنه لا ينبغي لأي جهة قضائية أن تختص بتفسير النصوص التشريعية، فضلاً عن أنه ليس لها أن تقوم بتفسير الدستور، بينما يرى فريق ثالث أنه ينبغي أن ينص الدستور على جهة معينة يناط بها تفسير القواعد الدستورية والتشريعية على السواء، وإليك أدلة كل فريق، وما نراه راجحاً في هذه المسألة.

**الاتجاه الأول: ولاية المحكمة في مجال التفسير الملزم لا ينبغي أن تمتد إلى تفسير نصوص**

### **الدستور**

وقد ذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن المحكمة إذا كانت تقوم بفهم وتفسير نصوص الدستور للحكم على دستورية القوانين واللوائح إلا أنها لا تملك تفسير نصوص الدستور تفسيراً ملزماً، وذلك للآتي:

- أنه إذا جاز أن تفسر المحكمة العليا نصوص القوانين تفسيراً ملزماً، فإن السلطة التشريعية التي فوضت المحكمة بإجراء هذا التفسير، تملك الأدوات التي ترد بها المحكمة العليا إلى الصواب؛ إذا خرجت في تفسيرها على نصوص القانون ومقاصده، وأما إذا جاز للمحكمة أن تفسر نصوص الدستور تفسيراً ملزماً، فإن جماهير الشعب، التي أصدرت الدستور - لا تملك الأدوات التي ترد بها المحكمة إلى الصواب إذا خرجت في تفسيرها لنصوص الدستور على إرادة الشعب.<sup>(1)</sup>

- أنه لا يجوز تفسير الدستور إلا بذات الأدوات التي وضع بها، وبنفس الإجراءات، وذلك تحقيقاً لمبدأ سمو الدستور وتدرج القواعد القانونية،<sup>(2)</sup> أو بتعبير آخر فإن المشرع الدستوري جعل المرجع النهائي في تعديل الدستور هو الشعب وحده عن طريق الاستفتاء، وتفسير الدستور من المحكمة الدستورية العليا قد ينطوي على تعديل في أحكامه، لأنه من المحتمل أن يخالف هذا التفسير القصد من النص عند وضعه.<sup>(3)</sup>

---

<sup>(1)</sup> ما سبق كان وجهة نظر المحكمة الإدارية العليا فيما ذهبت إليه من رفضها لاختصاص المحكمة العليا بتفسير نصوص الدستور. حكم المحكمة الإدارية العليا - 1977/4/9 - مجموعة المبادئ في خمسة عشر عاماً (1965 - 1980) ص 2813.

<sup>(2)</sup> راجع بيان الجمعية العمومية لمجلس الدولة بشأن المشروع الأول لقانون المحكمة الدستورية العليا، مجلة المحاماة، السنة 58، العدادان 1-2، ص 206.

<sup>(3)</sup> وجهة نظر اللجنة التشريعية لمجلس الشعب، لاحظ النظرية العامة للقانون الدستوري، د. رمزي الشاعر، ص 455. وكذلك محاضرة المستشار أحمد محمود عطية، رئيس المحكمة الدستورية العليا في أول تشكيل لها، وثائق إنشاء المحكمة



- أن مد ولاية المحكمة بالتفسير الملزم لنصوص الدستور يخرج المحكمة عن مهمتها القضائية، ويدخلها في المجالات السياسية مثل العلاقات التي يقيمها الدستور بين السلطتين التنفيذية والتشريعية، مما يكسبها طابعا سياسيا يتنافى مع كونها هيئة قضائية مستقلة.<sup>(1)</sup>

**الاتجاه الثاني: لا ينبغي لأي جهة قضائية أن تختص بتفسير النصوص التشريعية، فضلا عن**

**عدم جواز اختصاصها بتفسير الدستور**

يعترض بعض الفقه على إعطاء المحكمة الدستورية اختصاص تفسير النصوص التشريعية، فضلا عن تفسير النصوص الدستورية؛ لأن تفسير القوانين نوعان، تفسير في منازعة مطروحة، وتفسير مجرد موضوعي، والنوع الأول تملكه المحكمة المنظورة أمامها هذه المنازعة باعتبارها القاضي الطبيعي، وتخضع أحكامها في هذا التفسير لمراجعة المحكمة الأعلى منها - محكمة النقض بالنسبة للقضاء العادي، والمحكمة الإدارية العليا بالنسبة لمحاكم مجلس الدولة - وأما التفسير الموضوعي، فالأصل أنه تملكه السلطة التشريعية التي قامت بسن التشريع المراد تفسيره، وإذا كان من حق السلطة التشريعية - إذا ما اختلفت المحاكم في تفسير نصوص أي قانون - أن تصدر تفسيراً تشريعياً تحسم به هذا الخلاف، إلا أنه لا يجوز لأي محكمة قضائية أن تُعطي اختصاصاً بالتفسير مماثلاً لاختصاص السلطة التشريعية؛ لأنه يترتب عليه تحويل القضاء سلطة تشريعية، ويترتب عليه مصادرة حق المحاكم الأخرى المطروح عليها المنازعات في مباشرة ولايتها الأصلية، وأن تبسط تلك المحكمة سلطاتها على سائر جهات القضاء، بالإضافة إلى مصادرة حق المواطنين الأطراف في هذه المنازعات في مباشرة حقهم في التقاضي أمام قاضيهم الطبيعي، وفي استنفاد طرق الطعن المقررة لصالحهم أمام المحاكم الأعلى<sup>(2)</sup>

**الاتجاه الثالث: ينبغي أن ينص الدستور على جهة معينة يناط بها تفسير القواعد الدستورية**

يرى بعض الفقه أن خلو الدستور من تحديد جهة معينة يمكن اللجوء إليها في تفسير القواعد الدستورية يترتب عليه عادة مشاكل في التطبيق العملي، حيث ترغب كل سلطة من السلطات العامة أن يترك إليها عند تطبيقها للدستور أمر تفسيره " فتحديد الجهة التي يلجأ إليها في حالة اختلاف الرأي حول تفسير نص وارد في الوثيقة الدستورية، من المسائل الهامة التي يجب أن توليها السلطة التأسيسية عنايتها عند

---

الدستورية العليا وأحكامها وقراراتها ص 107 وما بعدها، نقلا عن القانون الدستوري، د. محمد حسنين عبد العال، ص 164 .

(1) القانون الدستوري، د. محمد حسنين عبد العال، ص 165

(2) النظام الدستوري المصري، د. سعد عصفور، ص 324 - 325

وضع الوثيقة، فيجب أن تتضمن الوثيقة تحديدا للجهة التي يوكل إليها أمر تفسير وثيقة الدستور، وإيضاحا لطريقة تفسيرها، وبيانا لحدود هذا التفسير، حتى تضمن ألا تخرج السلطة المفسرة على قواعد الوثيقة تحت ستار تفسيرها" (1)

ويرد أصحاب هذا الاتجاه على المبررات التي يستند إليها القائلون بمنع المحكمة الدستورية من تفسير الدستور بأنه لا يجب الخلط بين تعديل نصوص الدستور وتفسيرها، فتعديل النصوص يتطلب عند جمود الدستور - كما هو حال الدستور المصري - إجراءات خاصة، أما التفسير فدواعيه غموض النص والحاجة إلى إزالة هذا الغموض للتعرف على إرادة السلطة المصدرة للنص مع التزام حدوده دون إضافة أو حذف. وأما إقحام المحكمة العليا في مجال الروابط والعلاقات التي يقيمها الدستور بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، فلن يحدث لأن النصوص المنظمة للعلاقة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية لا يمكن عملا طلب تفسيرها؛ لأن العلاقة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية تعد من أعمال السيادة، فالطلبات المتعلقة بها لن تجد قاضيا يقبل نظرها سواء أمام المحاكم العادية أو مجلس الدولة. (2)

والذي أراه من حيث المبدأ أنه يجب أن ينص في الدستور على جهة معينة يوكل إليها تفسير النصوص التشريعية (3) والدستورية؛ ولكن هناك بعض العوامل التي تجعل المحكمة الدستورية - بطريقة تشكيلها الحالي - تحت تأثير السلطة التنفيذية، مما يجعلها تؤدي دورا سياسيا قد يطغى على دورها القضائي، مما يدعم الرأي القائل بعدم امتداد ولاية المحكمة الدستورية لتفسير النصوص الدستورية أو التشريعية، فتعيين رئيس المحكمة وجميع أعضاء المحكمة بقرار من رئيس الجمهورية (4)، علاوة على أنه لا يوجد ما يمنع من أن يختاره رئيس الجمهورية من خارجها، (5) يجعل المحكمة خاضعة لتأثير مباشر من

(1) النظرية العامة للقانون الدستوري، د. رمزي الشاعر، ص 414.

(2) القانون الدستوري، الكتاب الأول، د. فتحي فكري، ص 344-350.

(3) وأرى كذلك أن السلطة التشريعية هي أولى بتفسير ما تصدره من قوانين قد يصاحبها بعض الغموض.

(4) المادة الخامسة من القانون رقم 48 لسنة 1979 الخاص بالمحكمة الدستورية العليا

(5) أحد رؤساء المحكمة الدستورية العليا، المستشار فتحي نجيب، عُين رئيسا لمحكمة النقض في 21 يوليو 2001، بالقرار الجمهوري رقم 238 لسنة 2001، وبعد حوالي شهر، اختير ليرأس المحكمة الدستورية العليا، بالقرار الجمهوري رقم 290 لسنة 2001، وقد طُعن على هذا التعيين ( شمل الطعن في إحدى مراحل تعيين خمسة أعضاء من محكمة النقض بالمحكمة الدستورية العليا )، ودفعت الحكومة الدعوى بعدم القبول، إلا أن محكمة القضاء الإداري نحت هذا الدفع، وإن كانت قد خلصت إلى أن جهة الاختصاص بالطعن هي المحكمة الدستورية ذاتها. القانون الدستوري، الكتاب الأول، د. فتحي فكري، ص 229.

السلطة التنفيذية، وكذلك عدم تحديد عدد أعضاء المحكمة تحديدا حصريا<sup>(1)</sup>، يُمكن السلطة التنفيذية من تعيين أعضاء جدد للمحكمة في كل مرة قد ترى فيها السلطة التنفيذية أنه قد يصدر الحكم خلافا لما تريده، وكذلك فإن جواز تعيين ثلث أعضاء المحكمة من غير أعضاء السلطة القضائية، سواء كانوا من أساتذة الجامعات أو المحامين<sup>(2)</sup>، يوسع كثيرا من دائرة الاختيار المسموح بها للسلطة التنفيذية، والتي قد تتضمن بذلك كثيرا ممن يسهل توافق اتجاهاتهم مع اتجاهات السلطة التنفيذية.

ويتبين مما سبق أن أغلب الفقه القانوني يتفق مع الفقه الشرعي في أن المصلحة تقتضي النص على جهة معينة تختص بمراقبة دستورية القوانين وبتفسيرها، وهو ما نُص عليه في الدستور، وتقوم به عمليا المحكمة الدستورية العليا، ولكن طريقة تشكيل المجلس الأعلى ( أهل الاجتهاد) - كما مر بنا<sup>(3)</sup> - يختلف اختلافا جذريا عن طريقة تشكيل المحكمة الدستورية العليا، ويتبقى ما يدعيه البعض من أن وجود مثل هذه المجلس يعني الرجوع إلى الحكم الإلهي، وهو ما سنبحثه - إن شاء الله تعالى - في المطلب القادم.

---

(1) المادة الثالثة من القانون رقم 48 لسنة 1979 الخاص بالمحكمة الدستورية العليا

(2) المادة الرابعة من القانون رقم 48 لسنة 1979 الخاص بالمحكمة الدستورية العليا

<sup>3</sup> انظر ص: 533 من هذه البحث

## المطلب الثالث: نقض دعوى قدسية علماء الشريعة أو عصمة الحكام في ظل سيادة الشريعة

لا يوجد أي علاقة بين ربانية الشريعة وبين ما يدعيه البعض<sup>(1)</sup> من أن حكم الشريعة يترتب عليه أن يدعي فقهاؤها أو القائمون عليها أنهم مفوضون عن الله تعالى، لهم الحق في التحليل والتحرير والتشريع الديني نيابة عن الله تعالى، والاعتراض عليهم يعني الاعتراض على الله، أو أنه يترتب عليه عصمة الحكام وقداسة تصرفاتهم ونسبة أفعالهم إلى السماء؛ وذلك للأسباب التالية:

### الفرع الأول: مناقشة الادعاء الأول وهو أن حكم الشريعة يترتب عليه أن يدعي فقهاؤها أنهم مفوضون عن الله تعالى:

أولاً: من المسلم به أن أصل أصول الإسلام أنه ينفي عن البشر حق التشريع المطلق<sup>(2)</sup>، وأما التشريع ابتداءً، وهو الذي يعتمد على التخريج على نصوص الكتاب والسنة واستنباط الأحكام لما يجد من النوازل في ضوء قواعد الشريعة، فهو حق لمن تأهل له من أهل العلم،<sup>(3)</sup> فلا يحل لأحد منهم أن يقول في دين الله تعالى هذا حكم الله أو هذا حلال وهذا حرام إلا حيث يكون النص المحكم<sup>(1)</sup>، وليس لأحد منهم أن يلزم الآخرين باجتهاده، ولا أن ينكر على مخالفه<sup>(2)</sup>

<sup>(1)</sup> يقول د. فؤاد زكريا: "تطبيق الشريعة معناه الرجوع إلى الحكم الإلهي. . والحقيقة أن الاختيار ليس بين حكم الله وحكم الإنسان، وإنما بين حكم بشري يزعم أنه ناطق بلسان الوحي الإلهي، وحكم بشري يعترف بأصله الإنساني، وخطورة النوع الأول التي تلازمه كل أخطاء البشر أنه يضفي على تلك الأخطاء والأهواء صبغة القداسة، ويخلط عامداً بين الأصل الإلهي للأحكام وبين التفسيرات البشرية المغرضة لها، فيقدم إلى الناس نزوات الحاكم وسيئاته كما لو كانت امتثالاً للوجه الإلهي، ويخلع على ضعفه البشري عصمة لا يستحقها من قريب أو بعيد. . " الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، نقلاً عن تزييف الوعي للأستاذ فهمي هويدي هامش ص 99. أيضاً يقول د. وحيد رأفت: "دعاة تطبيق الشريعة يريدون أن يصبحوا "كهنة آمون" من جديد؛ لأنهم وحدهم الذين يملكون تفسير الشريعة، وإقامة الشريعة الديمقراطية الدينية، حيث سيطرة رجال الدين، والحكم بالحق الإلهي"، ويقول الدكتور لويس عوض: "إن معركة الديمقراطية المصرية كانت دائماً معركة بين الحق الطبيعي، وبين من يدعون بالحق الإلهي، والذين يدعون بالحق الإلهي يريدون حرمان الشعب من ممارسة حقه الطبيعي كمصدر للسلطات. " نقلاً عن تحكيم الشريعة ودعاوى الخصوم للدكتور صلاح الصاوي ص 34.

<sup>(2)</sup> صاحب الحق في التشريع المطلق هو صاحب السلطة العليا التي تملك توجيه الخطاب الملزم إلى الكافة على سبيل الاقتضاء أو التخيير أو الوضع، والتي يعلو إرادتها على جميع الإرادات، ولا تعرف فيما تنظمه من علاقات سلطة أخرى تساويها أو تسامها، ولا تحد بقانون؛ لأن إرادتها هي القانون. . " تحكيم الشريعة ودعاوى الخصوم، د. صلاح الصاوي، ص 35.

<sup>(3)</sup> تحكيم الشريعة ودعاوى الخصوم، د. صلاح الصاوي، ص 35.

ثانيا: فضلا عن أن الإسلام لا يضيفي أي قداسة على علماء الدين،<sup>(3)</sup> ولا يوجد في الإسلام ما يُسمى بولاية الفقيه، ولا صحة على الإطلاق لما يدعيه البعض من أن هذا الفقيه الذي يتمتع بالمعرفة والعدل يتولى الحكم، ويملك سلطة أشرف الرسل في إدارة شؤون المجتمع، ويجب على جميع الناس طاعته، وجميع الناس تشمل جميع المجتهدين الآخرين<sup>(4)</sup>.

ثالثا: وكذلك لا يعرف الإسلام - أساسا - الكهانة أو وظيفة رجل الدين الذي يملك مفاتيح أسرار الشريعة أو يقوم بدور الوساطة بين الله والناس، وإن عرف الفقيه المتخصص في أي من علوم الدين، مثله في ذلك مثل الفقيه المتخصص في علوم الدنيا، والمعرفة بالدين واجب على كل مسلم، وليس في علوم الدين سر يملكه مؤمن دون آخر<sup>(5)</sup>، والسبب في عدم معرفة الإسلام للكهانة أنه عقيدة وشريعة وشعيرة، وعلم للدنيا والآخرة، والذين يعلمون الناس الدين لا يعدو دورهم أن يكونوا فقهاء وعلماء ودعاة ومربين يربون الناس بالقدوة الطيبة وبالعلم النافع الذي يبصر الناس بآخرتهم ودنياهم، أما حين يكون الدين عقيدة فقط بغير شريعة، وعقيدة محرفة على النحو الذي لا يستطيع العقل أن يدركه أو يسيغه، فهنا تنحصر مهمة الذين يعلمون الناس الدين في محاولة وصلهم برهم عن طريق الجانب الروحاني وحده من ذلك الدين، دون الجانب الفكري أو العقلاني؛ لأنه أصلا لا يخضع للعقل، ودون الجانب الفقهي والتعليمي الذي يبصر الناس بمنهج الحياة الصحيح الذي ينظم لهم جوانب الحياة المختلفة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية والفكرية، فينقلب مهمة هؤلاء الرجال بمقتضى ذلك الحال إلى كهنة يحتفظون بالأسرار التي تستعصي على أفهام الناس، ويصبحون كذلك وسطاء بين العبد والرب؛ لأن الطريق بين العبد والرب محاط بتلك الأسرار العجيبة التي تحتاج إلى وسيط يفسرها.<sup>(6)</sup>

<sup>(1)</sup> قال تعالى: {وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لَتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يُفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ} [النحل: 116] وكذلك نعى الله تعالى على بني إسرائيل أنهم اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من الله تعالى بما أعطوهم من حق التحليل والتحرير من دون الله تعالى، قال تعالى: { اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ } [التوبة: 31]

<sup>(2)</sup> المحاورة د. صلاح الصاوي، ص 58

<sup>(3)</sup> النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية، د. يحيى الصباحي ص: 451.

<sup>(4)</sup> هذا هو فكر الخميني لما يُسمى بولاية الفقيه، انظر نظام الحكم في إيران الإسلامية، د. هشام محمد البديري، ص: 67، ط/ دار الفكر والقانون، المنصورة. وقد نص دستور إيران على هذه النظرية في مادته الخامسة: " قيادة المرجع الأعلى هي القاعدة "

<sup>(5)</sup> تزييف الوعي أ. فهمي هويدي، ص 110.

<sup>(6)</sup> العلمانيون والإسلام، الأستاذ محمد قطب، ص 12.

رابعاً: رجال الدين في الأديان الأخرى يزعمون أن لهم قدسية مستمدة من الله تعالى، وبالتالي فإنه يجوز لهم أن يشرعوا للناس أحكاماً وقوانين كما يشاؤون، وهذا ما كان يحدث في القرون الوسطى في أوروبا وغيرها عندما كان يشرع رجال الدين الأحكام والقوانين حسب أهوائهم وشهواتهم .

والأمر مختلف في الإسلام، فإنه ليس فيه وساطة رجال الدين كما هو في غيره من الديانات بمعنى أنه حرفة من الحرف، فالدين ملك للجميع، كل ينهل منه على قدر ما تطبيقه طبيعته ومؤهلاته الفكرية والروحية، ويمارس الجميع كل العبادات بغير وساطة ما يسمى برجل الدين، أما الجانب الفقهي والتشريعي فطبيعي أن يتخصص فيه البعض، ومثلهم مثل كل المتخصصين في سائر العلوم الدنيوية الأخرى سواء من الأطباء أو المهندسين أو العمال أو الفلاحين، ولا يوجد ما يمنع أن يتخصص في العلوم الشرعية من هو في الأصل طبيب أو مهندس أو مدرس أو غيرهم إذا تمكن من أدواته<sup>(1)</sup>، ولا يوجد ما يمنع أن يكون من هؤلاء المتخصصين هيئة شرعية رسمية بشروط عامة يحق لكل من انطبقت عليه هذه الشروط أن يكون ممن يُنتخبون فيها كما سبق.

والمهمة الرئيسية لهؤلاء المتخصصين أو لهذه الهيئة أن يُحال إليها مشروعات القوانين لفحصها وإقرارها أو ردها إلى المجلس السياسي؛ نظراً لأن التشريعات في الدولة الإسلامية يجب أن تكون غير مخالفة للشريعة الإسلامية؛ فيجب أن يوجد من المتخصصين والمجتهدين من يقرر ذلك، وليس في ذلك إعلاء لشأن هذا المجلس عن غيره من المجالس، ولكنه إعلاء لشأن الشريعة التي ينبغي ألا يخالفها أي قانون أو تشريع<sup>(2)</sup>،

**ولذلك فإنه لا يجوز عقلاً وشرعاً أن يعتبر البعض هذه الهيئة وسيلة للسيطرة أو لاستعباد الناس،** وإذا أستخدم الدين ستاراً للطغيان فيما مضى، فإنه قد أرتكبت أفظع الجرائم أيضاً باسم الحرية على يد الثورة الفرنسية، وكثيراً ما سُجن الأبرياء باسم القانون، فهل نلغي الحرية أو القانون، فإننا كذلك لا يمكن نحى الدين جانباً من حياتنا، وإنما نعمل على تعليمه للناس، ونسعى لتطبيقه الصحيح الذي يكون سبباً في صد الحكام عن الظلم والطغيان واستعباد الناس.<sup>(3)</sup>

(1) شبهات حول الإسلام، محمد قطب، ص: 179-180، ط/ دار الشروق، الحادية والعشرون، 1413 هـ. نظرية الإسلام وهدية، المودودي، ص: 205-206.

(2) الإسلام وحقوق الإنسان، د. القطب طبلية، ص: 555

(3) في هذا المعنى شبهات حول الإسلام، محمد قطب، ص 182-183.

والعكس تماما هو الصحيح، فوجود هذه الهيئة هو الذي يقهر الاستبداد، ويتضح ذلك ببيان حقيقة الفصل بين السلطات في الأنظمة الوضعية:

تقوم النظم الوضعية على الفصل بين السلطات. . . . ، ولكن الواقع أن حزب الأغلبية هو الذي يسيطر على السلطة التشريعية بالإضافة إلى السلطة التنفيذية، وبذلك يستطيع رئيس الدولة أو الحزب الحاكم أن يضع ما يشاء من التشريعات دون وجود أي رقيب عليه، ودون وجود ضمانات تحول بين إساءة استعمال سلطة التشريع بواسطة البرلمان، وتكون النتيجة سلطة مطلقة تمارسها الأغلبية في النظم الديمقراطية - سواء كانت أغلبية صحيحة أو زائفة - أو تمارسها الأقلية في النظم الدكتاتورية. . ولا يوجد حل لهذه المعضلة إلا في النظام الإسلامي الذي تكون فيه السيادة للشريعة لا للدولة التي يمثلها بالطبع رئيس الدولة أو المجلس النيابي أو كلاهما معا<sup>(1)</sup>، حيث يحرص المستبدون دائما على تضخيم وتقديس صورة الدولة وسلطاتها، لأنهم يعلمون أن الديمقراطية تعطي من يمثل الشعب سلطة مطلقة، فتكون النتيجة أن من يدعي أنه يمثل الشعب أو أنه يمثل الدولة تكون سلطته سلطة مطلقة.<sup>(2)</sup>

## الفرع الثاني: مناقشة الادعاء الثاني وهو أن حكم الشريعة يترتب عليه عصمة الحكام:

أولا: من المسلم به أن المصدر الرباني للشريعة لا يضيفي أي قداسة على النظام السياسي، ولا يعني أن السلطة السياسية تستمد شرعيتها من الحق الإلهي، ولكنها تستمد شرعيتها من الأمة، والفرق واضح في الإسلام بين مصدر السلطة السياسية، وهو الأمة، وبين مصدر النظام القانوني الذي يخضع له الجميع حكاما ومحكومين، وهو الشارع الحكيم،<sup>(3)</sup> فالدولة مؤسسات مدنية يبدعها الناس ويصنعها البشر، ولكن القضية الكبرى في مرجعيتها هل هو القانون الوضعي، فتكون دولة علمانية تفصل الدين عن الدولة أم يكون القانون هو الشريعة الإسلامية فتكون دولة إسلامية،<sup>(4)</sup> وبناء على ذلك فلو وجد بعض التشابه في التفاصيل أو كانت بعض الأحكام في القوانين الوضعية تقابل أحكاما مماثلة في الفقه الإسلامي، فإنها لا

(1) في هذا المعنى: الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، د. توفيق الشاوي، ص: 118-119.

(2) في هذا المعنى: الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، د. توفيق الشاوي، ص: 115.

(3) المحاورة، د. صلاح الصاوي، ص 69. أيضا تحكيم الشريعة ودعاوى الخصوم ص 37 لنفس المؤلف. المواجهة بين الإسلام والعلمانية هامش ص 180، د. محمد عمارة.

(4) في نفس الاتجاه: المواجهة بين الإسلام والعلمانية، د. صلاح الصاوي، ص 131. من فقه الدولة في الإسلام، د.

القرضاوي، ص 30.

تغني عن الحق شيئاً؛ لأنه يبقى الخلاف الجذري في المرجعية أو المصدر، وهو خلاف يترتب عليه تبايناً في الرؤية العامة الحاكمة، من حيث الأهداف العامة التي يسعى إليها المجتمع، وترتيب الأولويات، وتصوره لفكرة المصلحة العامة<sup>(1)</sup>، والله ﷻ يقول: { وَأَنَّ أَحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ } [المائدة: 49]، وليس بمثل ما أنزل الله تعالى. (2)

ثانياً: لم يعرف التاريخ الإسلامي فكرة الحاكم المعصوم أو المستند إلى سلطان السماء أو التفويض الإلهي، ونظرية الحق الإلهي المقدس للملوك أو وحدة السلطتين نشأت أساساً في القرن السابع عشر الميلادي أي بعد ظهور الإسلام بأكثر من عشرة قرون<sup>(3)</sup>، ولا يُقبل عقلاً أن يحمل قول عثمان بن عفان رضي الله عنه لمن طالبوا بتنحيته عن الحكم " لا أخلع قميصاً ألبسنيه أو قمصنيه الله " (4) على أنها احتمالاً بالحق الإلهي لفرض سلطانه على الناس، ثم يرفض أن يستنفر المسلمين ليقفوا إلى جواره ويقاتلوا، ويقبل أن يقدم نفسه إلى الشهادة راضياً مرضياً فضلاً عن أنه يروى أن هذا الموقف منه كان لوصية أوصاه بها النبي ﷺ: " يَا عَثْمَانُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَعَلَّ أَنْ يُقَمِّصَكَ قَمِيصًا فَإِنْ أَرَادُوكَ عَلَيَّ خَلَعِهِ فَلَا تَخْلَعُهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ " (5).

ثالثاً: كذلك فإن إعلان الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور تمثيله ل " سلطان الله في أرضه " لم يرفعه في أعين المسلمين ولم يمنحه أي حصانه<sup>(6)</sup>، وكذلك لم يعط لنفسه حقوقاً مماثلة لتلك التي

(1) في هذا المعنى الحوار الإسلامي العلماني، المستشار طارق البشري ص 34

(2) قراءة في كتاب دعاة لا قضاة، د. صلاح الصاوي، ص 11، ط/ موقع الدكتور على الإنترنت.

(3) راجع سقوط الغلو العلماني، د محمد عمارة، ص: 88-90.

(4) تاريخ الطبري، 2/ 664. أنساب الأشراف، البلاذري، 2/ 293.

(5) مسند أحمد 6/ 149، ح 25203 وحسنه الشيخ الأرنؤوط في تعليقه على المسند. ، سنن الترمذي 5/ 628، ح

3705، وصححه الشيخ الألباني في أحكامه على سنن الترمذي، وفي مشكاة المصابيح 3/ 324، ح 6068.

(6) وتحكي كتب التاريخ كثيراً ممن أشهروا سيف الحق في وجه أبي جعفر المنصور، فهذا طاووس اليماني يدخل عليه ويحذره من عاقبة ظلمه وينذره بعذاب الله تعالى، ثم يرفض أن يناوله دواة طلبها منه، ولما سأله عن سبب رفضه قال: أخشى أن تكتب بما معصية لله، فأكون شريكك فيها، وهذا سفيان الثوري يرفض أن يدخل عليه، وعندما يدعو أبو جعفر ويسأله، فإنه يرد بقوله تعالى: { وَلَا تَزْكُتُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ } [هود: 113]، وهذا الإمام الأوزاعي يجلس منه مجلس التلميذ من مؤدبه، فيعظه ويؤنبه ويذكره بسخط الناس عليه قائلاً: " ليس منهم أحد إلا ويشكو بلية أدخلتها عليه، أو ظلامه سقتها إليه "، وعندما انتفض عليه أهل الموصل بعد أن أخذ عليهم عهداً إن خرجوا عليه أن تحل دماؤهم، سأل أبا حنيفة فرد عليه: لقد شرطوا لك ما لا يملكون ( وهو استحلال دمائهم ) وشرطت عليهم ما ليس لك، فإن أخذتهم أخذت بما لا يحل " . تزييف الوعي ص 104.



انتحلها ملوك وأمراء أوروبا في عصورهم الوسطى، وصفحات التاريخ مليئة بالنماذج التي تنقض من الأساس هذه التهمة الزائفة التي تصور حكام المسلمين في صورة القابضين على رقاب الخلق بسلطان الله وتفويض منه تعالى، ولم يجرؤ حتى الظلمة والطغاة من الحكام أن ينسبوا أفعالهم إلى إرادة إلهية<sup>(1)</sup>.

رابعا: ومما ينقض هذه الفرية من أساسها أن الفقه تعرض إلى مسألة عقاب السلطان على ما يرتكبه من جرائم، وأنه مسؤول عن كل جريمة يرتكبها كما يتبين في السطور القادمة:  
رئيس الدولة في النظام الإسلامي مسؤول عن تصرفاته الجنائية، وتُقام العقوبات عليه من الحدود أو القصاص كما تُقام على آحاد الرعية

لا يوجد في الدولة الإسلامية شخص غير مسؤول، وكل فرد في المجتمع مسؤول عما يبدر منه من أفعال أو أقوال، ولذلك اتفق جمهور علماء المسلمين على خضوع خليفة المسلمين، كغيره من أفراد المسلمين، للأحكام الشرعية الجنائية، أي كان نوع العقوبة، سواء كانت عقوبة قصاص أو عقوبة حد<sup>(2)</sup>، وأنه يسوء بإثمه إن لم ينفذ عليه، ويعاقبه الله تعالى يوم القيامة عقوبتين، واحدة للجريمة الذي ارتكبها، والأخرى لتعطيله إقامة الحد أو القصاص<sup>(3)</sup>.

وقد ضرب رسول الله ﷺ ومؤسس الدولة الإسلامية وحاكمها الأول أروع مثال عندما دعا - وهو في مرض موته - كل من له حق عليه أن يقتض منه، فقال: ". . . أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّهُ دَنَا مِنِّي حَقُوقٌ مِّنْ بَيْنِ أَظْهُرِكُمْ، فَمَنْ كُنْتُ جَلَدْتُ لَهُ ظَهْرًا فَهَذَا ظَهْرِي؛ فَلَيْسَتْ قَدِّ مِنْهُ، وَمَنْ كُنْتُ شَتَّمْتُ لَهُ عِرْضًا فَهَذَا عِرْضِي؛ فَلَيْسَتْ قَدِّ مِنْيَا، وَمَنْ كُنْتُ أَخَذْتُ لَهُ مَالًا، فَهَذَا مَالِي فَلَيْسَتْ قَدِّ مِنْهُ. . ." <sup>(4)</sup>

وخطب عمر بن الخطاب رضي الله عنه يعلم الناس حقوقهم تجاه الأمراء:  
". . . يا أيها الناس: إني والله ما أرسل إليكم عمالاً ليضربوا أبشاركم، ولا ليأخذوا من أموالكم، ولكني أرسلهم إليكم ليعلموكم دينكم وستكم، فمن فعل به شيء من ذلك فليرفعه إلي، فوالذي نفس عمر بيده ، لأقصنه منه... " <sup>(5)</sup>

<sup>(1)</sup> لمزيد من التفاصيل تزييف الوعي ص 103 وما بعدها.

<sup>(2)</sup> مسؤولية رئيس الدولة الإسلامية عن تصرفاته، إعداد غسان حمدان، ص: 50، رسالة ماجستير ج النجاح فلسطين، 2003م.

<sup>(3)</sup> العقوبة لأبي زهرة، ص: 265.

<sup>(4)</sup> المعجم الأوسط للطبراني، 3/ 104، ح 2629، ط/ دار الحرمين. وضعفه الشيخ الألباني في السلسلة الضعيفة، 644/13، ط/ دار المعارف.

<sup>(5)</sup> تاريخ الطبري، 2/ 567.

وإذا كان الحديث والأثر السابقان في حقوق العباد، فحقوق الله تعالى أولى بالمؤاخذة؛ لأنها دفع الفساد عن المجتمع، وإهمال إقامتها إشاعة لها، ولا يمكن أن يقتنع الناس بعدالة الحكم إذا عُفي الحاكم من إقامته عليه، ولا يُعفى صغار الناس (1).

وفقهاء الشريعة، وإن كانوا يشترطون في الإمام شروطاً لا تتوافر لكل شخص، إلا أنهم يسوونه بجمهور الناس أمام الشريعة، وهذا متفق عليه فيما يختص بالولاية والحكام والسلطين الذين يخضعون للخليفة أو يستمدون سلطانتهم منه، إلا أنهم اختلفوا في الإمام الذي ليس فوقه إمام (2). ويرى الحنفية أن الإمام الأعظم إذا ارتكب ما يوجب الحد أو القصاص، يستحق العقاب لقيام سببه، ولكن ينبغي التفرقة بين الحدود والقصاص، وأنه يُقتص من الخليفة؛ لأن القصاص له مُطالب من العباد، وأما الحدود فلا تجب عليه لوجود المانع؛ لأن هذه الحدود يفوض إقامتها واستيفائها إلى الإمام لكونها حق الله تعالى، فمن يقيم الحدود من الولاية، يستمدون ولاية التنفيذ من الخليفة، وكذلك القاضي الذي يقضي بإقامة الحد يستمد سلطانه من الإمام الأعظم، وله عزله، ولذلك فإنه يترك أمره إلى الله تعالى، يحاسبه عليه يوم القيامة (3).

### ويجاب على ما سبق

- أن القاضي في حكمه ينفذ حكم الله تعالى، لا حكم الإمام الأعظم، وهو لا يستمد حكمه من القانون الذي يحكم به الإمام، وإنما يستمده من حكم أحكم الحاكمين، وهذا الحكم يخضع له الإمام وغير الإمام، الحاكم وغير الحاكم، وولاية الحكم ثابتة للأمة، وهي ككل الفروض الكفائية لا يقوم بها الجميع، ولكن يقوم بها من يخصص لها بمقتضى مواهبه، واختيار الأمة له.

(1) العقوبة لأبي زهرة، ص: 266.

(2) التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة، 320/1.

(3) قال الزيلعي الحنفي في شرحه لكتاب كنز الدقائق للنسفي: " (والخليفة يؤخذ بالقصاص وبالأموال لا بالحد ) يعني مثل حد الزنا وشرب الخمر والقذف لأن الحدود حق الله تعالى وهو المكلف بإقامتها لأنها من الأربعة المفوضة إلى الإمام على ما بينا ولا يقدر على إقامتها على نفسه لأن إقامتها بطريق الخزي والنكال لينزجر ولا يفعل ذلك أحد بنفسه ولا ينزجر بمعاقبة نفسه إذ لا يخاف من نفسه ولا يبالي بها فلا يفيد وفعل نائبه كفعله لأنه بأمره فإذا لم يفد لا يشرع لأن الأسباب إنما تشرع لأحكامها فإذا لم تفد أحكامها لا تكون مشروعة. " تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، الزيلعي الحنفي، 3/187، ط/ دار الكتب الإسلامي، القاهرة. الفروق، أسعد بن محمد بن الحسين، أبو المظفر، الكرابيسي النيسابوري الحنفي، 1/297، ط/ وزارة الأوقاف الكويتية، 1402 هـ. فتح القدير للكمال ابن الهمام، 5/277. أيضاً راجع في عرض هذا الرأي العقوبة لأبي زهرة، ص: 265-266.

- أن القاضي الذي يقضي بالحدود ليس نائبا عن ولي الأمر، وإن كان تولى القاضي بتمكين من ولي الأمر، فليس معنى ذلك أنه نائب عنه؛ لأنه ما تولى عن شخصه، بل تولى لأداء فرض كفائي في أمر تخصص فيه، وولي الأمر مكنه من نيل ما تخصص فيه، ولو لم يفعل كان آثما. (1)

ويرى مالك والشافعي وأحمد أنه لا فرق بين جريمة وجريمة، ويرون الإمام مسئولا عن كل جريمة ارتكبها، سواء تعلقت بحق الله تعالى، أو بحق الفرد؛ لأن النصوص عامة، والجرائم محرمة على الكافة بما فيهم الإمام، ولا ينظر هؤلاء الأئمة إلى إمكان تنفيذ العقوبة كما ينظر الحنفية؛ لأن تنفيذ العقوبات ليس للإمام وحده، وإنما له ولنوابه، فإذا ارتكب جريمة وحكم عليه بعقوبتها نفذ العقوبة على الإمام أحد من ينوبون عنه ممن لهم تنفيذ هذه العقوبة. (2)

وقد حذر الرسول ﷺ عموما أشد التحذير من عدم إقامة الحدود إلا على الضعفاء، ومن لا قوة له، وقصة المرأة المخزومية القرشية التي سرت مشهورة، وقد أهم قريش أمرها، وسألوا أسامة بن زيد أن يشفع لها عند رسول الله ﷺ، فكلمه، فقال له ﷺ: " أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ ثُمَّ قَامَ فَأَخْتَطَبَ ثُمَّ قَالَ إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ وَإِنَّمَا اللَّهُ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتُ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا. " (3)

(1) العقوبة لأبي زهرة، ص: 266 - 267. أيضا التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة، 322/1.

(2) التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة، 323/1.

(3) صحيح البخاري، 1282/3، ح 3288.

## المطلب الرابع: لا تفرض الشريعة القداسة على الحكام، بينما تفرضها معظم القوانين الوضعية ولا تحاسبهم على أفعالهم.:

ومما سبق يتبين أن الشريعة لا تفرض أي قداسة على الحكام وتجعلهم مثل أي فرد من أفراد المسلمين، فهم من ناحية مسؤولون عن كل جريمة يرتكبوها، ومن ناحية أخرى لا تتغلظ العقوبة بالاعتداء عليهم، فالكل أمام القانون سواء، والدماء سواء، والجروح سواء، والاعتداء على الأمير كالاعتداء على الغفير، ولكن الواقع أن القداسة على الحكام تفرضها معظم القوانين الوضعية، فتمنح الحكام سلطات هائلة، وفي نفس الوقت تمنع محاسبتهم سياسيا، ولا حتى محاسبتهم جنائيا إلا بشروط خاصة يضعها الحكام بأنفسهم. وقد اخترت أن اضرب مثلا - باختصار - لبعض السلطات التشريعية الهائلة التي كان يتمتع بها رئيس الجمهورية في جمهورية مصر العربية في ظل دستور 1970، ثم في ظل دستور 2014، ثم بيان مدى المسؤولية السياسية المتعلقة بممارسة سلطاته في الحالتين.

## الفرع الأول: أمثلة على بعض قرارات واختصاصات رئيس الجمهورية ذات الصبغة التشريعية في ظل دستوري 1971 و 2014

### أولا: في ظل دستور 1971

- أحاز دستور 1971 لرئيس الجمهورية المشاركة في صنع التشريعات العادية، فله حق حل مجلس الشعب<sup>(1)</sup>، وحق اقتراح القوانين، وحق إصدارها، وحق الاعتراض عليها، ونظم له أيضا سلطة تشريعية كاملة يصدر من خلالها قرارات بقوانين.

### - تولي رئيس الجمهورية بنفسه الاختصاص التشريعي للبرلمان كاملا

رئيس الجمهورية كان يستطيع أن يقوم بإصدار القوانين أو التشريع دون أن يمر بالمراحل التشريعية المطلوبة لسن التشريع، أي أنه يتولى الاختصاص التشريعي للبرلمان، وذلك بإصدار قرارات لها قوة القانون (قرار جمهوري)، في ثلاث حالات: الأولى، أن يفوض أو يأذن البرلمان له بذلك " اللوائح التفويضية "،

---

<sup>(1)</sup> نصت المادة 136 من دستور 1971 على أنه " لا يجوز لرئيس الجمهورية إصدار قرار بحل مجلس الشعب إلا عند الضرورة وبعد أخذ رأي رئيس مجلس الوزراء... ". ولم تحدد المادة ماهية الضرورة، ولذلك فإن تقدير الضرورة متروك بالكامل لرئيس الجمهورية، دون معقب عليه في تقديرها. النظام الدستوري المصري، د. يحيى الجمل، ص 283. ولا شك أن انفراد الرئيس بقرار حل المجلس، دون الرجوع للشعب، يضعف من دور البرلمان، ويزيده وهنا على وهن، فضلا عن إن الشعب هو الذي انتخب أعضاء المجلس، وهو صاحب الحق الوحيد في سحب الثقة منهم.

الثانية، أن تحدث ظروف طارئة عند غياب المجلس "لوائح الضرورة"، الثالثة، عند إعلان رئيس الجمهورية تطبيق المادة 74:

### الحالة الأولى - اللوائح التفويضية "وفقا لنص المادة 108 من الدستور"

اللائحة التفويضية هي اللائحة التي تصدرها السلطة التنفيذية، في مسائل من اختصاص السلطة التشريعية، بتفويض منها، ويكون لها قوة القانون، وتقوى على تعديل أو إلغاء القوانين القائمة.<sup>(1)</sup> نصت المادة 108 من دستور 1971 على أنه "لرئيس الجمهورية عند الضرورة وفي الأحوال الاستثنائية وبناء على تفويض من مجلس الشعب بأغلبية ثلثي أعضائه أن يصدر قرارات لها قوة القانون، ويجب أن يكون التفويض لمدة محدودة، وأن تبين فيه موضوعات هذه القرارات والأسس التي تقوم عليها، ويجب عرض هذه القرارات على مجلس الشعب في أول جلسة بعد انتهاء مدة التفويض، فإذا لم تعرض أو عرضت ولم يوافق المجلس عليها زال ما كان له من قوة القانون."

### تقدير النص على اللوائح التفويضية في دستور 1971

الأصل أن يكون لمجلس الشعب وحده سلطة إصدار القوانين، وفقا لمبدأ الفصل بين السلطات<sup>(2)</sup>، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، بناء على السمو الموضوعي للدستور فإنه لا يجوز لأي سلطة حاكمة أن تفوض غيرها من السلطات في ممارسة اختصاصاتها؛ لأن الحكام لا يباشرون حقا شخصا في الحكم، وإنما يمارسون وظيفة دستورية حددتها السلطة التأسيسية، وبينت شروط شغلها، ونطاق اختصاصاتها<sup>(3)</sup>، فشان البرلمان شأن الموظف العمومي لا يستطيع أي منهما أن يتنازل لغيره عن وظيفته.<sup>(4)</sup> بالإضافة إلى أنه يترتب على التفويض بجميع السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية في يد واحدة، كما يترتب عليه جميع اختصاصات سلطة جماعية إلى شخص واحد<sup>(5)</sup>.

ولذلك رفضت لجنة نظام الحكم، أثناء إعداد الدستور، إقرار اللوائح التفويضية،<sup>(6)</sup> إلا أنها بالرغم من ذلك ظهرت في مشروع الدستور الذي طرح للاستفتاء، ونظمت بالمادة 108 من الدستور.

(1) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 240

(2) مبادئ القانون الدستوري، د. زين بدر فراج، ص 213.

(3) القانون الدستوري، د. محمد حسنين عبد العال، ص 246

(4) النظام الدستوري المصري، د. إبراهيم شيحا، ص 322.

(5) الوسيط في القانون الدستوري، د. جابر جاد نصار، ص 427.

(6) وممن ذهب إلى رفض إقرار اللوائح التفويضية في الدستور د. محسن خليل حيث قال: "التفويض في فرنسا من الأمور التي يهاجمها الفقه؛ لأن التفويض عبارة عن تنازل السلطة التشريعية عن جزء من اختصاصاتها لرئيس الجمهورية، والتفويض

ولكن يرى بعض الفقه أن هناك بعض الاعتبارات العملية التي قد تدعو إلى أن تقوم السلطة التنفيذية بإصدار قرارات بقوانين والبرلمان قائم بممارسة نشاطه، وذلك عند إصدار بعض التشريعات في مجالات تقتضي السرعة أو السرية أثناء إعدادها، مثل التي تتعلق باعتمادات التسليح، أو التي تتعلق بالضرائب الجمركية، أو رسوم الاستيراد والتصدير أو قوانين النقد وحماية العملة الوطنية، فالمناقشات البرلمانية تستغرق وقتا، وقد تضار المصلحة الوطنية من عدم المبادرة إلى إيجاد التنظيم المطلوب تشريعا، وقد تؤدي المناقشات البرلمانية - ولو كانت الجلسات سرية - إلى تسرب المقترحات المعروضة إلى علم المواطنين، فينتج عنه أضرار أو هزات اقتصادية، وقد يتمكن البعض من تحقيق مكاسب لا يستحقها أو الإفلات من أعباء مستحقة عليه.<sup>(1)</sup>

وبناء على ما قررته المادة السابقة فإنه لكي يصح إصدار اللوائح التفويضية، لابد من توافر الشروط التالية:

#### أ- أن تتوافر حالة الضرورة أو الظروف الاستثنائية

يعاب عليه الكثير وقد ظهر في ظل الجمهورية الثالثة في فرنسا دون أن ينص عليه في الدستور استنادا إلى العرف الدستوري، أما في الجمهورية الرابعة فقد نص دستورها على تحريم التفويض، وظهر خلاف شديد جدا، واستفتى مجلس الدولة في هذا، وغالبية الفقه تهاجم التفويض، وعلى هذا الأساس فإنه يتعين أن يمارس مجلس الشعب اختصاصاته، ولا يفوض غيره في هذا.

والدكتور محمد كامل ليلة حيث قال: " أميل إلى ما ذكره الدكتور محسن خليل، من الناحية الفقهية لا يجوز أن مجلس الشعب أو البرلمان أن يفوض اختصاصاته لغيره إطلاقا، وهذا محرم بنص الدستور، وغير جائز من الناحية القانونية، أما مسألة الضرورة، فغالما أن المجلس موجود، فلا توجد حالات ضرورة، ويعتبر التفويض باطلا بطلانا كليا".

وذهب كذلك إلى رفض إقرار اللوائح التفويضية في الدستور د. إبراهيم درويش حيث قال: " لقد ناقشنا موضوع التفويض بتفصيل أكثر في لجنة مجلس الشعب، ووجدنا أن من المعوقات الأساسية التي هدمت أسلوب العمل في المجلس مسألة التفويض، وتعرضنا لقانون الطوارئ، وانتهينا إلى أن ذلك أدى إلى تركيز كل السلطات في يد شخص واحد، ولذلك انتهينا إلى نص صريح جدا، هو أن مجلس الشعب وحده سلطة التشريع، ولا يجوز أن يفوض غيره في هذا، بمعنى لا تفويض نهائيا".

وأما من وافق على إقرار التفويض في الدستور مثل د. محمود حلمي فقد اشترط التزام رئيس الجمهورية بالحدود والضوابط المقررة، والسيد مصطفى كامل مراد فقد اشترط تحديد المسائل التي يفوض فيها رئيس الجمهورية. وانتهت اللجنة إلى عدم الموافقة على التفويض.

الأعمال التحضيرية للدستور - لجنة نظام الحكم - محضر الاجتماع السادس في 15/6/1971 - ص 29، 30، نقلا عن القانون الدستوري، الكتاب الثاني، د. فتحي فكري، ص 475 - 476.

<sup>(1)</sup> النظام الدستوري المصري، د. سعد عصفور، ص 135. القانون الدستوري، الكتاب الثاني، د. فتحي فكري، ص 473.

## تقدير الشرط السابق

التطبيق العملي في تفويض رئيس الجمهورية في إصدار قرارات لها قوة القانون بناء على المادة السابقة، في الأغلب، لا يدخل تحت إطار الضرورة والظروف الاستثنائية، حيث إنه من المعروف أن وجود حالة الضرورة، كما سبق - يقتضي وجود خطر جسيم، وليس خطرا عاديا، ولا بد أن يكون هذا الخطر الجسيم حالا، وليس متوهما لم يتحقق بعد، وإنما يدخل في إطار الأحوال الطبيعية، فعلى سبيل المثال لا توجد أي ضرورة تستدعي إصدار القانون رقم 103 لسنة 1980 الذي فوض رئيس الجمهورية في إصدار قرارات بقوانين لتأمين اقتصاديات البلاد لمدة سنة، وكان المجلس يمد العمل بهذا القانون سنة بعد أخرى حتى سنة 1986.<sup>(1)</sup>

### ب- أن تصدر من رئيس الجمهورية

#### ج- أن يصدر قانون التفويض بناء على موافقة بأغلبية خاصة وهي ثلثي مجلس الشعب

واشترط هذه الأغلبية من المفترض أنها تجعل منح التفويض أمرا عسيرا، إلا أنه إذا كانت السلطة التنفيذية مسيطرة على مجلس الشعب، وتحتاط مسبقا دائما إلى وجود مثل هذه النسبة مؤيدة لها، فإن استلزام هذه النسبة لصدور قانون التفويض لا يشكل عائقا يذكر.<sup>(2)</sup>

#### د- تحديد موضوعات التفويض والأسس التي قام عليها

#### ه- أن يكون التفويض لمدة محددة

وأن يتم تعيينها تعيينا واضحا، من حيث يوم بدايتها، ويوم انتهائها، فلا يجوز أن يُنص، في قرار التفويض على مدة مبهمه، غير واضحة، مثل طوال فترة أزمة ما<sup>(3)</sup>.

## تقدير التطبيق العملي لشرط التفويض لمدة محددة

1- كانت عادة الحكومة في ظل دستور 1971 أنها تقدم طلبا لتحديد قانون تفويض رئيس الجمهورية قبل انتهاء مدة التفويض، ومن أهم الأمثلة على ذلك:

- القانون رقم 49 لسنة 1974 الذي يفوض رئيس الجمهورية في إصدار قرارات لها قوة القانون بخصوص الإنتاج الحربي، وحدد فترته بستتين، وكلما قاربت فترة التفويض على الانتهاء، تقدم الحكومة طلبا لتحديده، وحدث ذلك بالقانون رقم 61 لسنة 1976، والقانون 39 لسنة 1978، والقانون 129 لسنة

(1) في نفس المعنى القانون الدستوري، الكتاب الثاني، د. فتحي فكري، ص 479 - 481.

(2) في هذا المعنى، النظام الدستوري المصري، د. سعد عصفور، ص 138. القانون الدستوري، الكتاب الثاني، د. فتحي فكري، ص 483. مبادئ القانون الدستوري، د. زين بدر فراج، ص 215.

(3) النظام الدستوري المصري، د. سعد عصفور، ص 139. النظام الدستوري المصري، د. إبراهيم شيحا، ص 324. مبادئ القانون الدستوري، د. زين بدر فراج، ص 214.

1980، والقانون 47 لسنة 1982، والقانون 91 لسنة 1986، والقانون 147 لسنة 1988،  
والقانون 12 لسنة 1990، والقانون 35 لسنة 1992، والقانون 13 لسنة 1995، والقانون 21 لسنة  
1998. . . الخ

- وكذلك القانون رقم 29 لسنة 1972 الخاص بتفويض رئيس الجمهورية بالتصديق على اتفاقيات  
التسليح لمدة عامين يحدد العمل به كلما قاربت فترة التفويض على الانتهاء، فقد نص القانون رقم 20  
لسنة 1997 في مادته الأولى على أن " يستمر العمل بالقانون رقم 29 لسنة 1972 بتفويض رئيس  
الجمهورية في إصدار قرارات لها قوة القانون. . وذلك لمدة تنتهي في نهاية السنة المالية 2000./99  
2- التجديد المستمر لقانون التفويض قبل انتهائه، يجعل من الشرط أن يكون التفويض لمدة محدودة  
لغوا، لا فائدة منه.

3- يترتب على ما سبق تعطيل الرقابة البرلمانية التي نص عليها الدستور من حيث وجوب " عرض  
هذه القرارات على مجلس الشعب في أول جلسة بعد انتهاء مدة التفويض، فإذا لم تعرض أو عرضت ولم  
يوافق المجلس عليها زال ما كان له من قوة القانون "؛ لأن فترة التفويض، التي تجدد باستمرار قبل انتهائها،  
لا يمكن أن تنتهي.

4- على فرض انتهاء فترة التفويض - بناء على التجديد المستمر - بعد عشرات السنين، فإن هذه  
الرقابة البرلمانية لا يمكن أن يكون لها أي فاعلية تذكر. (1)

وأما الجزء الذي يترتب على عدم عرض القرارات التي يتخذها رئيس الجمهورية بناء على قانون  
التفويض، أو عرضها وعدم موافقة المجلس عليها، فهو أنه يزول لها ما كان لها من قوة القانون من تاريخ عدم  
إقرار مجلس الشعب لها، وليس بأثر رجعي؛ وذلك لأن اللوائح التفويضية تصدر بناء على قانون مانح  
للتفويض، يستند إلى نص في الدستور، ولا يجوز للمجلس الذي أعطى التفويض أن يبطل آثار هذه  
القرارات بأثر رجعي. (2)

### الحالة الثانية: لوائح الضرورة " وفقا لنص المادة 147 "

عرفها بعض الفقه بأنها " اللوائح التي تصدر لمواجهة ظروف استثنائية مفاجئة تستلزم معالجة سريعة من  
أجل المحافظة على كيان الدولة وسلامتها". (3)

(1) القانون الدستوري، الكتاب الثاني، د. فتحي فكري، ص 486 - 488.

(2) النظام الدستوري المصري، د. يحيى الجمل، ص 218. النظام الدستوري المصري، د. سعد عصفور، ص 139 -  
140. النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، ص 481. الوسيط في القانون الدستوري، د. جابر

جاد نصار، ص 432 - 433. النظام الدستوري المصري، د. إبراهيم شيحا، ص 324

(3) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 242



ونصت المادة 147 من دستور 1971 على أنه: " إذا حدث في غيبة مجلس الشعب ما يوجب الإسراع في اتخاذ تدابير لا تحتمل التأخير جاز لرئيس الجمهورية أن يصدر في شأنها قرارات تكون لها قوة القانون... "

### تقدير حلول رئيس الجمهورية محل السلطة التشريعية وفقا للمادة 147

- عبرت المادة السابقة عن وجود حالة الضرورة بأنه " إذا حدث... ما يوجب الإسراع في اتخاذ تدابير لا تحتمل التأخير " وهي عبارة يرى بعض الفقه أنها تتسم بالغموض والعمومية، ولا تحدد بدقة الحالات التي تفرض عدم انتظار عودة المجلس، وسرعة التدخل بالتشريع، مما يترتب عليه أن تقدير مدى الحاجة إلى الإسراع في اتخاذ التدابير يخضع فقط إلى تقدير رئيس الجمهورية<sup>(1)</sup>، وهذه المادة وإن لم تذكر لفظ الضرورة صراحة، إلا أن السياق يؤكد وجوب وجود حالة الضرورة، لحدوث أمور لا بد لمواجهتها من اتخاذ تدابير لا تحتمل التأخير، لدرجة أنه لا يجوز معها انتظار عودة مجلس الشعب.

### - التطبيق العملي للمادة 147 من الدستور

على الرغم من أنه كان لا يوجد أي عائق يذكر لتشريع القوانين من خلال البرلمان، الذي هو من المفترض أنه صاحب الحق الأصيل بالتشريع، وعلى الرغم من أن الغالبية العظمى من القوانين - أساسا - تصدر وفقا لاقتراحات مقدمة من السلطة التنفيذية، ولم يحدث أن رفض البرلمان مشروع قانون مقدم من الحكومة، إلا أن التطبيق العملي للمادة 174 من دستور 1971 كان يظهر اعتداء واضحا من السلطة التنفيذية على الدور التشريعي للسلطة التشريعية، حيث تصدر السلطة التنفيذية القرارات بقوانين قبل اجتماع البرلمان بأيام، وبدون أن يحدث أي أمر " يوجب الإسراع في اتخاذ تدابير لا تحتمل التأخير " وإليك بعض الأمثلة على ذلك:

ففي 27 أكتوبر 1994، وقبل اجتماع البرلمان بأيام، صدر القرار بقانون رقم 220 معدلا قانون تنظيم مباشرة الحقوق السياسية، وصدر أيضا في نفس التاريخ السابق القرار بقانون رقم 221 معدلا أحكام القوانين أرقام 34 لسنة 1971 بتنظيم فرض الحراسة وتأمين سلامة الشعب، و40 لسنة 1977 الخاص بنظام الأحزاب السياسية، و95 لسنة 1980 بشأن حماية القيم من العيب، وملغيا القانون رقم 33 لسنة 1978 المتعلق بحماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعي، وصدر أيضا في 13 يونيو 1998 القرار بقانون رقم 168 لسنة 1998 الخاص بتعديل قانون المحكمة الدستورية، بدون وجود ضرورة " توجب الإسراع في اتخاذ تدابير لا تحتمل التأخير " ومما يدل على ذلك أن هذا القانون صدر بعد أن أنهى

<sup>(1)</sup> مبادئ القانون الدستوري، د. زين بدر فراج، ص 207

مجلس الشعب دور انعقاده بشهر تقريبا فقط، وذلك في 10 يوليو 1998. <sup>(1)</sup> وصدور هذه القوانين بالشكل السابق يحيطها بشبهة عدم الدستورية لانتفاء شرط الضرورة التي نص عليه الدستور.

### ثالثا - اختصاصاته في حالة الخطر تبعا للمادة 74 من دستور 1971.

نصت المادة 74 على أنه " لرئيس الجمهورية إذا قام خطر حال وجسيم يهدد الوحدة الوطنية أو سلامة الوطن أو يعوق مؤسسات الدولة عن أداء دورها الدستوري أن يتخذ الإجراءات السريعة لمواجهة هذا الخطر بعد أخذ رأي رئيس مجلس الوزراء ورئيسي مجلسي الشعب والشورى ، ويوجه بيانا إلى الشعب، ويجري الاستفتاء علي ما اتخذه من إجراءات خلال ستين يوما من اتخاذها، ولا يجوز حل مجلس الشعب في أثناء ممارسة هذه السلطات ".  
ممارسة هذه السلطات "

### تقدير المادة السابقة:

- اشتراط أن يكون الخطر "جسيماً وحالاً" للعمل بمقتضى هذه المادة لا يُغيّر من طبيعة المادة كثيراً؛ لأن الرئيس وحده الذي يقرر وجود هذا الخطر ومدى جسامته منفرداً  
- اشتراط أخذ رأي رئيس مجلس الوزراء ورئيسي مجلسي الشعب والشورى، لا يشكل ضماناً جدياً؛ لأن الرئيس هو الذي يملك تعيين رئيس الوزراء ويملك إعفائه من منصبه، وكذلك هو الذي يقرر من يتم ترشيحه من الحزب الحاكم ليتولى رئاسة مجلسي الشعب والشورى، وهي استشارة غير ملزمة، وعلى أي حال لا يُتوقع أن يخالفونه فيما يتخذه من إجراءات.  
- وأما ضمانته أنه لا يجوز حل مجلس الشعب في أثناء ممارسة هذه السلطات، فهي يكون لها أثر عندما يوجد تعددية سياسية وحزبية حقيقية، وليست صورية.

الواقع أن المادة 74 من الدستور كانت تمنح رئيس الجمهورية سلطات مطلقة لا تخضع لأي قيد، يمكن أن تقلب كل الموازين بين السلطات، تصل إلى حد وقف نصوص الدستور، <sup>(2)</sup> وتصل إلى إصدار قرارات لها قوة القانون، ولو في " المجالات المحتجزة أصلاً للسلطة التشريعية، والتي تستلزم سن قانون كضمانة جوهرية في تنظيمها، كما هو الشأن بالنسبة لإنشاء الجرائم أو الضرائب " <sup>(3)</sup> وتصل إلى إصدار أي إجراء في صورة قرار فردي أو تنظيمي، يمكن أن يؤدي إلى الحد من حرية الأفراد، أو فرض القيود على تصرفاتهم. <sup>(4)</sup> ورئيس الجمهورية، وحده، هو الذي يقدر ويقرر ثبوت ضرورة اللجوء إلى المادة 74 للتغلب على المخاطر التي تهدد

<sup>(1)</sup> القانون الدستوري، الكتاب الثاني، د. فتحي فكري، ص 518 - 519.

<sup>(2)</sup> النظام الدستوري المصري، دراسة تحليلية، د. إبراهيم شيحا، ص 349.

<sup>(3)</sup> النظام الدستوري المصري، د. سعد عصفور، ص 100 - 101.

<sup>(4)</sup> النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، ص 477.

البلاد<sup>(1)</sup>، أي أن مقتضى النص السابق - بعيدا عن الأمانى - كان يجعل العمل بالدستور أو عدم العمل به يخضع لرغبة وإرادة رئيس الدولة.

## - اختصاص رئيس الجمهورية بإعلان حالة الطوارئ تبعا للمادة 148 من دستور 1971.

نصت المادة 148 من دستور 1971 على أنه " يعلن رئيس الجمهورية حالة الطوارئ على الوجه المبين في القانون، ويجب عرض هذا الإعلان على مجلس الشعب خلال الخمسة عشر يوما التالية ليقرر ما يراه بشأنه، وإذا كان مجلس الشعب منحلا يعرض الأمر على المجلس الجديد في أول اجتماع له، وفي جميع الأحوال يكون إعلان حالة الطوارئ لمدة محددة، ولا يجوز مداها إلا بموافقة مجلس الشعب "

### - مفهوم حالة الطوارئ ( أسباب إعلانه )

تكفلت المادة الأولى من قانون الطوارئ رقم 162 لسنة 1958 ببيان ماهية الظروف غير العادية التي تجيز إعلان حالة الطوارئ

" يجوز إعلان حالة الطوارئ كلما تعرض الأمن أو النظام العام في أراضي الجمهورية أو في أي منطقة منها للخطر سواء كان ذلك بسبب وقوع حرب أو قيام حالة تهدد بوقوعها أو حدوث اضطرابات في الداخل أو كوارث عامة أو انتشار وباء "

ومن الواضح أن الأسباب السابقة واسعة وفضفاضة<sup>(2)</sup>، وتفتقر إلى التحديد والوضوح، فما هي درجة الخطر التي قد يتعرض لها الأمن، والتي تجيز إعلان حالة الطوارئ؟ ، وما هو المعيار المحدد للاضطرابات أو ماهية الكوارث أو درجة انتشار الوباء التي تسمح بإعلان حالة الطوارئ؟

السلطات التي كانت مفوضة لرئيس الجمهورية في ظل قوانين الطوارئ وتهديدها الخطير لكثير من الحقوق والحريات:

نصت المادة الثالثة من القانون السابق أنه لرئيس الجمهورية متى أعلنت حالة الطوارئ أن يتخذ التدابير المناسبة للمحافظة على الأمن والنظام العام وله على وجه الخصوص:

(1) نظرية الضرورة، د. يحيى الجمل، ص 151 - 152. النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، 1988، ص 476

(2) النظام الدستوري المصري، د. سعد عصفور، ص 150. القانون الدستوري، الكتاب الثاني، د. فتحي فكري، ص 555.

1- وضع قيود على حرية الأشخاص في الاجتماع والانتقال والإقامة والمرور في أماكن أو أوقات معينة والقبض على المشتبه فيهم أو الخطرين على الأمن والنظام العام واعتقالهم، والترخيص في تفتيش الأشخاص والأماكن دون التقييد بأحكام قانون الإجراءات الجنائية.

(وفي ذلك تهديد خطير لما نصت عليه المادة 41 من الدستور الخاصة بأن الحرية الشخصية حق طبيعي وهي مصونة ولا تمس، والمادة 44 المتعلقة بجرمة المساكن وأنه لا يجوز دخولها ولا تفتيشها إلا بأمر قضائي مسبب، والمادة 50 الخاصة بجرمة الإقامة والتنقل، والمادة 54 المتعلقة بحق المواطنين في الاجتماعات الخاصة والعامّة. )

2- الأمر بمراقبة الرسائل أي كان نوعها، ومراقبة الصحف والنشرات والمطبوعات والمحركات والرسوم وكافة وسائل التعبير والدعاية والإعلان قبل نشرها، وضبطها ومصادرتها وتعطيلها وإغلاق أماكن طبعتها، على أن تكون الرقابة على الصحف والمطبوعات ووسائل الإعلام مقصورة على الأمور التي تتصل بالسلامة العامة أو أغراض الأمن القومي.

(وفي ذلك تهديد خطير لما نصت عليه المادة 45 من الدستور المتعلقة بحماية القانون لحرمة حياة المواطنين الخاصة وحرمة ما يستخدمونه من وسائل اتصالات مختلفة، وكذلك لما نصت عليه المادة 47 الخاصة بجرمة الرأي والنشر، وأن النقد الذاتي والنقد البناء ضمان لسلامة البناء الوطني، والمواد 206، 207، 208، 209، 210 المتعلقة بجرمة واستقلال الصحافة )

3- تحديد مواعيد فتح المحلات العامة وإغلاقها، وكذلك الأمر بإغلاق هذه المحال كلها أو بعضها.

4- تكليف أي شخص بتأدية أي عمل من الأعمال والاستيلاء على أي منقول أو عقار، ويتبع في ذلك الأحكام المنصوص عليها في قانون التعبئة العامة فيما يتعلق بالتظلم وتقدير التعويض.

( وفي ذلك تهديد لما نصت عليه المادة 13 من الدستور المتعلقة بعد جواز فرض أي عمل جبرا على المواطنين، والمادة 34 المتعلقة بجرمة الملكية الخاصة، وبعدم جواز فرض الحراسة إلا بحكم قضائي )

5- سحب التراخيص بالأسلحة والذخائر أو المواد القابلة للانفجار أو المفرقعات على اختلاف أنواعها والأمر بتسليمها وضبطها وإغلاق مخازن الأسلحة.

6- إغلاق بعض المناطق أو عزلها، وتنظيم وسائل النقل وحصر المواصلات، وتحديدتها بين المناطق المختلفة.

- ويجوز بقرار من رئيس الجمهورية توسيع دائرة الحقوق المبينة في المادة السابقة، على أن يعرض هذا القرار على مجلس الشعب في المواعيد وطبقا للأحكام المنصوص عليها في المادة السابقة. <sup>(1)</sup>

<sup>(1)</sup> المادة 3 من قانون الطوارئ رقم 162 لسنة 1958 المعدلة بالقانون رقم 37 لسنة 1972

## السلطات التشريعية لرئيس الجمهورية في ظل قانون الطوارئ

ويلاحظ ما نصت عليه المادة السابقة أنه يجوز له " توسيع دائرة الحقوق المبيّنة في الفقرة السابقة "، أي أن قانون الطوارئ يعطي لرئيس الجمهورية سلطات بلا أي حدود، وله أن يقيد ما يشاء من حقوق أو حريات الأفراد بلا أي ضابط. (1)

وفوق ما تقدم فإن السلطات السابقة سلطات تشريعية، التي من المفترض ألا يتولاها إلا السلطة التشريعية، والأوامر التي تصدر مباشرة هذه السلطات يكون لها قوة القانون، مما يشكل نقضا لمبدأ سيادة القانون المقرر في المادة 64 من الدستور، ولبدأ الفصل بين السلطات المقرر في المادة 86 منه أيضا. (2)

فإذا كان قانون الطوارئ يُعد أساسا عمل من أعمال السلطة التشريعية، فإن النصوص السابقة التي تُجيز لرئيس الجمهورية توسيع القيود والتدابير الاستثنائية المفروضة وفقا لقانون الطوارئ عندما يقتضي الحال، يعد تجاوزا لصلاحيات السلطة التشريعية، حيث لا يجوز تعديل نص من نصوصه إلا بتشريع صادر عن السلطة التشريعية نفسها، هذا من جانب، ومن جانب آخر، فإن إجازة ذلك تنفي الحكمة من وجود قانون للطوارئ يرسم القواعد والحدود التي ينبغي أن تلتزم بها السلطة التنفيذية عند ممارسة اختصاصاتها الواسعة، طالما كانت السلطة التنفيذية تملك تعديل أحكام هذا القانون بأمر عرفي بمرسوم أو بقرار. (3)

وقيام قانون الطوارئ بإعطاء رئيس الجمهورية أو من يقوم مقامه، صلاحية تحديد العقوبات التي تُفرض على مخالفة أوامر قانون الطوارئ يُعد نقضا لمبدأ " لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص قانوني " فالمشرع هو الذي يحدد نوع العقوبة ومقدارها، ولا يجوز له تفويض ذلك لأي سلطة (4).

## رقابة مجلس الشعب (الرقابة السياسية) على قرار إعلان حالة الطوارئ

نصت المادة الثانية من قانون الطوارئ بعد تعديلها على أنه " يكون إعلان حالة الطوارئ وإنهاؤها بقرار من رئيس الجمهورية، ويجب أن يتضمن قرار إعلان الطوارئ ما يأتي:

أولاً- بيان الحالة التي أعلنت بسببها.

ثانياً- تحديد المنطقة التي تشملها.

ثالثاً- تاريخ بدء سريانها ومدة سريانها.

(1) مبادئ القانون الدستوري، د. زين بدر فراج، ص 179

(2) النظام الدستوري المصري، د. سعد عصفور، ص 153

(3) موقف البرلمان من حالة الطوارئ، د. على الصاوي، ص 23، ط/ جمعية حقوق الإنسان لمساعدة السجناء، 2005 م.

(4) موقف البرلمان من حالة الطوارئ، د. على الصاوي، ص 23

ويجب عرض قرار إعلان حالة الطوارئ على مجلس الشعب خلال الخمسة عشر يوما التالية ليقرر ما يراه بشأنه، وإذا كان مجلس الشعب منحلا، يعرض الأمر على المجلس الجديد في أول اجتماع له، وإذا لم يعرض القرار على مجلس الشعب في الميعاد المشار إليه، أو عرض ولم يقره المجلس اعتبرت حالة الطوارئ منتهية.

ولا يجوز مد المدة التي يحددها قرار إعلان حالة الطوارئ إلا بموافقة مجلس الشعب، وتعتبر حالة الطوارئ منتهية من تلقاء نفسها إذا لم تتم الموافقة قبل نهاية المدة.

### تقدير رقابة مجلس الشعب على قرار إعلان حالة الطوارئ

- على الرغم من أن قرار إعلان أو مد حالة الطوارئ له تأثير كبير على مساحة الحقوق والحريات المتاحة لكافة فئات المجتمع، وله تأثير كبير على كافة التيارات السياسية والحزبية، بل وعلى المؤسسات الرسمية، فإن قرار إعلان حالة الطوارئ أو مد العمل به لم ينل القدر الكافي من الاهتمام في جلسات مجلس الشعب، والذي هو - من المفترض - أنه يعكس موقف الشعب والمواطنين من هذا الحدث الهام، فقد تمت مناقشة قرار مد العمل بقانون الطوارئ من عام 1982 حتى عام 2003 عشر مرات، ولم تزد المناقشة في كل مرة عن نصف جلسة<sup>(1)</sup>، وهذا القرار يُناقش في غالبية الأحوال مع قضايا هامة أخرى مثل مناقشة بيان الحكومة، وكثيرا ما تمت مناقشة القرار بمد العمل بقانون الطوارئ على نحو مفاجئ، ولم يكن لدى الأعضاء سابق علم بمناقشة مثل هذا القرار الهام.<sup>(2)</sup> وفي كل مرة يكون عدد الأعضاء المشاركين في المناقشة متدني جدا، ففي فترة الثمانينيات تم مد العمل بقانون الطوارئ ست مرات، وشارك في المناقشات في هذه المرات الست 61 عضوا فقط، وفي فترة التسعينيات تم مد العمل به ثلاث مرات، وشارك في المناقشات 50 عضوا فقط، ومن عام 2000 حتى عام 2005 تم مد العمل بقانون الطوارئ مرتين، وشارك في المناقشات 36 عضوا فقط، وهي أعداد ضئيلة جدا بالمقارنة لأهمية الموضوع.<sup>(3)</sup>

- كان يقتصر دور مجلس الشعب على الموافقة على قرار إعلان حالة الطوارئ، وليس له أي دور في رقابة إجراءات رئيس الجمهورية بصدد حالة الطوارئ، كما أن المجلس كان لا يملك إلغاء قرار إعلان حالة

(1) عدد الصفحات المخصصة لمناقشة مد العمل بالقانون لم تتجاوز الثلاثين صفحة في أي من الحالات التي ناقش فيها المجلس مد العمل بالقانون، وهذا العدد يعادل نصف مضبطة الجلسة البرلمانية تقريبا.

(2) د. علي الصاوي، موقف البرلمان من حالة الطوارئ، ص 43 - 44.

(3) المصدر السابق ص 53، ص 94، ص 112

الطوارئ إذا قدر تغير أو انتهاء الظروف الاستثنائية قبل نهاية مدة حالة الطوارئ، وليس له إلا عدم الموافقة على تجديده بعد انتهاء مدة العمل به (1).

- على الرغم مما استقر عليه أمر القضاء الإداري من عدم اختصاصه بنظر قرار إعلان حالة الطوارئ باعتباره عملاً سياسياً أو من أعمال السيادة، وليس من الأعمال الإدارية التي يختص مجلس الدولة بنظرها، إلا أن بعض الفقه يرى أن ذلك يناقض نص المادة 68 من الدستور التي تنص على عدم جواز " النص في القوانين على تخصيص أي عمل أو قرار إداري من رقابة القضاء " (2)، وأن القانون الصادر بالموافقة على إعلان حالة الطوارئ يجب أن يخضع لرقابة المحكمة الدستورية (3)، في حين يرى بعض الفقه أن قرار الإعلان ذاته يعد قراراً سياسياً بقصد مواجهة أوضاع معينة، إلا أن استمرار حالة الطوارئ يجب أن يخضع لرقابة القضاء. (4).

وعلى وجه العموم فإن وجود قانون قائم ومعد سلفاً بسلطات استثنائية أمر لا تقره الدول الحريضة على سيادة القانون، وإنما ينبغي أن تعرض الحكومة على البرلمان الظروف غير العادية التي تواجهها، وتطلب منه تخويلها القدر من السلطات الاستثنائية اللازمة لمواجهة تلك الظروف عن طريق قانون يسن خصيصاً لهذا الغرض. (5)

ثانياً: في ظل دستور 2014

القرار بقانون رقم 94 لسنة 2015 لمكافحة الإرهاب كقانون طوارئ غير معلن في ظل دستور 2014 (6).

قيدت المادة 154 من دستور 2014 فرض حالة الطوارئ لمدة 3 أشهر بموافقة أغلبية مجلس النواب، ولم تجز مدها إلا لمدة 3 أشهر أخرى بموافقة ثلثي عدد أعضاء المجلس، ولستمرار لسلسلة انتهاك أحكام الدستور ورغبة من السلطات أن تتفلت من هذه القيود، أصدر رئيس الجمهورية القرار بقانون رقم 94 لمكافحة الإرهاب الذي ينتهك الحريات العامة بشكل غير مسبوق. والواقع أنه لا قانون الطوارئ السابق، وكل قوانين مكافحة الإرهاب نجحت في القضاء على الإرهاب، وإنما نجحت فقط في تقييد حياة وحريات

(1) مبادئ القانون الدستوري، د. بدر زين فرج، ص 277

(2) موقف البرلمان من حالة الطوارئ، د. على الصاوي، ص 28

(3) القانون الدستوري، د. محمود حافظ، ص 165، نقلاً عن د. بدر زين فرج، مبادئ القانون الدستوري، ص 278

(4) مبادئ القانون الدستوري، د. بدر زين فرج، ص 278

(5) النظام الدستوري المصري، د. سعد عصفور، ص: 162-163.

(6) القرار بقانون رقم 94 لسنة 2015 لمكافحة الإرهاب كقانون طوارئ غير معلن إضافة جديدة للرسالة.

المواطنين الشرفاء المحبين لوطنهم، والواقع كذلك أن القضاء على الإرهاب الحقيقي يتطلب رؤية جديدة سياسية واقتصادية واجتماعية شاملة، يتطلب حل أزمات المجتمع المتعددة، مكافحة الفقر، محاربة الفساد، فضلا عن المواجهة الفكرية، ويتطلب كذلك إعادة بناء الأجهزة الأمنية بحيث يكون أفرادها على قدر كبير من الذكاء وليس القدرة على القمع والتعذيب. وإليك باختصار بعض ملامح هذا القانون وانتهاكاته الصارخة للدستور ولحقوق الإنسان.

1- لم يعرض هذا القانون على المجلس القومي لحقوق الإنسان<sup>(1)</sup>، ولم يؤخذ رأيه فيه خلافا للمادة

214 من دستور 2014 التي تنص على أن يؤخذ رأيه في مشروعات القوانين واللوائح المتعلقة بها.

2- نص القانون في مادته الأولى أن الجماعة الإرهابية هي " كل جماعة أو جمعية أو هيئة أو جهة

أو منظمة أو عصابة مؤلفة من ثلاث أشخاص على الأقل أو غيرها أو كيان ثبت له هذه الصفة أيا كان شكلها القانوني .... تهدف إلى ارتكاب واحدة أو أكثر من جرائم الإرهاب، أو كان الإرهاب من الوسائل التي تستخدمها لتحقيق أو تنفيذ أغراضها الإجرامية." واضح أن الجمعية أو الهيئة أو ... في البداية كان نشأتها قانونية، ثم ظهر بعد ذلك أهدافها الإرهابية، مما يسمح بتجريم أي منظمة أو هيئة أو حتى جمعية أهلية أو غيرها إذا انتقدت تصرفات السلطات العامة أو دعت إلى التظاهر أو الإضراب للمطالبة بتحقيق أي إصلاحات

3- استخدام التعريفات العامة و الألفاظ الفضفاضة والمفاهيم النسبية التي يمكن عن طريقها

توسيع دائرة التجريم إلى أقصى حد ممكن، وتفسيرها بأي شكل يريد من يملك سلطة التفسير، وعلى سبيل المثال نصت المادة 2 منه أنه يقصد بالعمل الإرهابي: " كل استخدام للقوة أو العنف أو التهديد أو الترويع في الداخل أو الخارج بغرض الإخلال بالنظام العام أو تعريض سلامة المجتمع أو مصالحه أو أمنه للخطر، أو إيذاء الأفراد أو إلقاء الرعب بينهم أو حرمانهم أو حقوقهم العامة أو الخاصة أو غيرها من الحريات والحقوق التي كفلها الدستور والقانون أو الإضرار بالوحدة الوطنية أو السلام الاجتماعي أو الأمن القومي أو إلحاق الضرر بالبيئة أو بالموارد الطبيعية أو بالآثار أو بالأموال أو بالأماكن العامة والخاصة أو احتلالها أو الاستيلاء عليها أو منع أو عرقلة السلطات العامة أو الجهات أو الهيئات القضائية أو مصالح الحكومة أو الوحدات المحلية أو دور العبادة أو المستشفيات أو مؤسسات أو معاهد العلم أو البعثات الدبلوماسية .... من القيام بعملها أو ممارستها لكل أو بعض أوجه نشاطها أو مقاومتها أو تعطيل تطبيق أي من أحكام الدستور أو القوانين أو اللوائح." مما يعني ببساطة أن:

<sup>(1)</sup> <http://www.vetogate.com/1716240..> أيضا <http://www.misr365.com/egypt-news/>



- أي معترض على أي شيء من تصرفات أو قوانين أو لوائح السلطة هو أُرهابي؛ لأنه حينئذ سيكون يعمل على تعطيل تطبيق القانون.
  - أن أي جريمة مهما بلغت بساطتها يمكن إدراجها تحت عنوان الإرهاب لأن أي جريمة فيها إخلال " بالنظام العام وبسلامة المجتمع والوحدة الوطنية .... الخ
  - أن من يتظاهرون أمام مبان حكومية أو حتى خاصة أو يعتصمون بداخلها أو في الطريق العام ينطبق عليهم أنهم إرهابيون لأنهم يلحقون الضرر بالبيئة ويحتلون الأملاك العامة والخاصة.
  - أن مصطلحات " استخدام القوة والعنف والتهديد والترويع" لن تنطبق فقط على من يحمل سلاحا بل يمكن أن تنطبق على أي تجمع سلمي أو مسيرة أو تظاهرة سلمية كوسيلة من وسائل الضغط على الحكومة للمطالبة بأي حقوق اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية؛ وذلك حسب تفسير البعض للقوة على أنها قد تتمثل في " بعض صور العنف المادي كتنظيم المظاهرات الشعبية وتسييرها كوسيلة من وسائل الضغط على الحكومة" <sup>(1)</sup>، وكذلك حسب تفسير البعض للعنف أنه بمعناه العام " القصد به أي صورة من صور الضغط \_اقتصادي أو سياسي أو عسكري... الخ على شخص بهدف دفعه إلى تصرف ما كان يقوم به لولا وجود هذا الضغط .." <sup>(2)</sup>.
- وتضيف الفقرة الثانية من المادة 2 أنه أيضا يقصد بالعمل الإرهابي " ... وكذلك كل سلوك يرتكب بقصد تحقيق أحد الأغراض المبينة بالفقرة الأولى من هذه المادة أو الاعداد لها أو التحريض عليها إذا كان من شأنه الإضرار بالاتصالات أو بالنظم المعلوماتية أو بالنظم المالية أو البنكية أو بالاقتصاد الوطني أو بمخزون الطاقة أو بالمخزون الأمني من السلع والمواد الغذائية ...." مما يعني أن الأعمال الإرهابية لا يشترط أن تكون أفعالا واضحة، بل مجرد "سلوك" فيشمل الكلام، الشراء، البيع، الكتابة سواء كانت صحفية أو غير ذلك،... الخ. يمكن أن يُفسر أي مما سبق على أنه سلوك يضر بالاقتصاد الوطني على سبيل المثال، وبالتالي هي أعمال إرهابية.

<sup>(1)</sup> الوسيط في قانون العقوبات، القسم الخاص، د. أحمد فتحي سرور، ص 85، ط/ دار الطباعة الحديثة بالقاهرة الرابعة

1991، نقلا عن قانون مكافحة الإرهاب صفة جديدة للدستور، ط/ مركز القاهرة لحقوق الإنسان، ص6.

<sup>(2)</sup> القانون الجنائي للإرهاب، د. محمود صالح العادلي، 43/1، ط/ دار الفكر الجامعي، 2003. نقلا عن قانون مكافحة الإرهاب صفة جديدة للدستور، ط/ مركز القاهرة لحقوق الإنسان، ص6.

- 4- مجرد الشروع في الأعمال "الإرهابية" السابق ذكرها في المادة 2 تكون عقوبته عقوبة تامة بنفس عقوبة إرتكاب الجريمة طبقا لنص المادة الخامسة من قانون مكافحة الإرهاب، خروجاً على القاعدة العامة المقررة في قانون العقوبات المصري في عقاب الشروع بعقوبة أقل من عقوبة الجريمة التامة.
- 5- التحريض على ارتكاب أي عمل "إرهابي" - مع ملاحظة التعريفات الواسعة للفضفاضة - سواء كان التحريض علنياً أو غير علني، وسواء وقعت الجريمة أم لم تقع، يُعاقب عليه عقوبة تامة بنفس عقوبة الجريمة طبقاً لنص المادة 6 من القانون.
- 6- يعاقب بالسجن المشدد كل من انضم إلى جماعة إرهابية أو شارك فيها بأية صورة مع علمه بأغراضها كما تنص المادة 12 من القانون ، فهنا بمجرد الإعلان من قبل الدولة عن جماعة ما- الإخوان المسلمين مثلاً- أنها منظمة إرهابية، يُعاقب كل أعضاء الجماعة أو من يشاركون فيها بأي نشاط بغض النظر عن إرتكابهم أي جرائم.
- 7- مجرد الاتفاق على الاشتراك في أي جريمة من الجرائم المذكورة في هذا القانون يترتب عليه السجن المشدد وإذا كان الجاني من المحرضين يترتب عليه السجن المؤبد، سواء وقعت الجريمة المتفق عليها أم لم تقع، طبقاً لنص المادة 30 من القانون، على الرغم مما قضت به المحكمة الدستورية سابقاً من عدم دستورية الاتفاق الجنائي كسبب للعقاب؛ لانتفاء الركن المادي للجريمة؛ ولأن الاتفاق الجنائي لا يرقى إلى درجة الشروع الذي رتب عليه القانون العقوبة.
- 8- قيد القانون عمل الصحافة ووسائل الإعلام في تغطية الأحداث وأخضع عملهم للرواية الرسمية فقط، كما لو كانوا مجرد ناقلين للأخبار كما تنص المادة 35 " يعاقب بغرامة لا تقل عن مائتي ألف جنية ولا تتجاوز خمسمائة ألف كل من تعمد نشر أو إذاعة أو عرض أو ترويج أخبار أو بيانات غير حقيقية عن أي عمليات إرهابية .... بما يخالف البيانات الصادرة عن وزارة الدفاع". وكذلك حظر على الصحفيين نشر الحقائق التي تحدث في المحاكمات، حيث نصت المادة 36 أنه " يحظر تصوير أو تسجيل أو بث أو عرض أية وقائع من جلسات المحاكمة في الجرائم الإرهابية إلا بأذن من رئيس المحكمة المختصة ويعاقب بغرامة لا تقل عن عشرين ألف جنية ولا تتجاوز 100 ألف جنية كل من خالف هذا الحظر."
- 9- أجاز القانون (مادة 46) للنيابة العامة أو سلطة التحقيق إصدار أمر مراقبة وتسجيل المحادثات والرسائل التي ترد على وسائل الاتصال السلكية واللاسلكية وغيرها من وسائل الاتصال الحديثة وتسجيل وتصوير ما يجري في الأماكن الخاصة أو عبر شبكات الاتصال أو المعلومات أو المواقع الإلكترونية وما يدون فيها وضبط المكاتبات والرسائل العادية أو الإلكترونية والمطبوعات والطرود والبرقيات بجميع أنواعها."

10- يجوز تجميد الأموال والمنع من التصرف فيها أو إدارتها... ( المادة 47)، وكذلك يجوز للنائب العام أو رئيس النيابة الأمر بالاطلاع على حسابات العملاء وودائعهم وأماناتهم وخزائنتهم في البنوك... إذا اقتضى ذلك كشف الحقيقة في أعمال الاستدلال ( المادة 48) وليس التحقيق الذي يتوافر من خلاله أدلة كافية كما هو مقرر في قانون الإجراءات الجنائية أو حتى كان مقررا في قانون مكافحة الإرهاب لسنة 1992. فضلا عن أن هذا الاطلاع لا يتطلب إذنا من المحكمة أو من قاض كما ينص قانون البنك المركزي والجهاز المصرفي والنقد لسنة 2003. (1)

## الفرع الثاني: المسؤولية السياسية لرئيس الجمهورية

مر بنا شيئا من السلطات التشريعية الهائلة لرئيس الجمهورية، سواء ما كان منها له فقط صبغة تشريعية، مثل حقه في حل مجلس الشعب، وحقه في اقتراح ورفض وصدار القوانين، أو حقه في تولي بنفسه الاختصاص التشريعي للبرلمان كاملا، وذلك بإصدار قرارات لها قوة القانون، وهذا وقت بيان مدى مسئوليته السياسية عن سلطاته المتنوعة، وسوف نتناول هذا الموضوع من خلال دستور 1971 وكذلك دستور 2014.

### أولا: المسؤولية السياسية لرئيس الجمهورية وتقديرها تبعا لدستور 1971

لم يشر دستور 1971 إلى أي مسؤولية سياسية لرئيس الجمهورية، ولا يمكن سؤاله أو سحب الثقة منه سواء من خلال مجلس الشعب أو من خلال أي مؤسسة أخرى سياسية أو دستورية.

#### تقدير غياب المسؤولية السياسية لرئيس الجمهورية

في البداية اتجهت لجنة نظام الحكم المنبثقة عن اللجنة التحضيرية لوضع مشروع الدستور الدائم إلى إقرار المسؤولية السياسية لرئيس الدولة بالإضافة إلى مسئوليته الجنائية، أي مسئوليته عن تصرفاته المتعلقة بممارسة سلطته مثل انتهاك حرمة الدستور، أو سوء استعمال السلطة، أو أي تصرف آخر مما يتصل بشؤون الحكم، ويقول مقرر اللجنة (2): " وإذ نقرر هذا الحكم إنما نأخذ بحكم من الأحكام المقررة في الإسلام،

(1) لمزيد من التفاصيل لاحظ: قانون مكافحة الإرهاب صفة جديدة للدستور، ط/ المبادرة المصرية للحقوق الشخصية، أغسطس 2015. قراءة نقدية لمشروع قانون مكافحة الإرهاب في مصر، د. فتوح الشاذلي - المفكرة القانونية. مشروع

قانون الإرهاب المصري: تكريس للانتهاكات وسوابق قانونية وردود أفعال محلية وعالمية. <http://www.sasapost.com/sisi-laws-against-terrorism/>

(2) د. عبد الحميد متولي

حيث يعد رئيس الدولة، الخليفة أو الإمام، مسؤولاً عن أعماله جميعاً. " (1)، وبناء على ذلك نوقشت المادة الخاصة بذلك وكان نصها " يكون اتهام رئيس الجمهورية عن الأعمال المتعلقة بشأن من شؤون الحكم أو التصرفات السياسية الضارة بالمصلحة العليا للبلاد أو بالاعتداء على الدستور، بناء على اقتراح مقدم من ثلث أعضاء مجلس الشعب، ولا يصدر قرار سحب الثقة إلا بأغلبية ثلثي أعضاء المجلس، ويعرض قرار سحب الثقة على الشعب للاستفتاء، فإذا أقرت الأغلبية المطلقة لعدد من أعطوا أصواتهم قرار مجلس الشعب، أُعفي رئيس الجمهورية من منصبه من تاريخ إعلان الاستفتاء، وذلك مع عدم الإخلال بالعقوبات الأخرى، وإلا عاد رئيس الجمهورية إلى منصبه، واعتبر مجلس الشعب منحلاً من ذلك التاريخ "، ولم يظهر للنص السابق أي أثر في المشروع النهائي للدستور مما يعني انتفاء المسؤولية السياسية للرئيس (2).

ومن المبادئ الأولية المسلمة في المجال الدستوري أن السلطة والمسؤولية متلازمان، فالذي يباشر السلطة، يجب أن يكون مسؤولاً عن مباشرتها (3)، فعلى الرغم من السلطات والاختصاصات الواسعة التي يتمتع بها رئيس الجمهورية، فإن الدستور لم يشر إلى أي مسؤولية سياسية له؛ وبناء على ذلك فالرئيس لا يمكن أن يُسأل أمام مجلس الشعب، ولا يجوز سحب الثقة منه بواسطة مجلس الشعب أو غيره من المؤسسات السياسية أو الدستورية في الدولة (4).

ولا يرجع السبب في ذلك إلى أن نظامنا نظام رئاسي، حيث الفصل شبه المطلق بين السلطات، فلا يُسأل الرئيس أمام البرلمان، ولا يملك الرئيس في المقابل حل البرلمان، لأن الرئيس عندنا، بالرغم من أنه غير مسؤول سياسياً، يمكنه حل البرلمان، بالإضافة إلى أنه عادة ما تُقابل اختصاصات الرئيس، في النظام الرئاسي ببعض القيود، فعلى سبيل المثال في أمريكا، بوسع الكونجرس أن يضع في أي وقت من التشريعات ما يحد من صلاحيات الرئيس، أو من كيفية ممارسته لها أو لبعضها، حتى فيما يتعلق بأهم الأمور كالدفاع القومي أو السياسة الخارجية أو بالنسبة إلى المساعدات المالية وخلافها التي تقدمها الولايات المتحدة للدول الأجنبية، أو بالسلاح التي تبيعه لدول العالم الثالث، كما أن مجلس الشيوخ بالذات قوة لا يستهان بها في

---

(1) محضر الاجتماع السادس للجنة نظام الحكم المنبثقة عن اللجنة التحضيرية لوضع مشروع الدستور الدائم في 15 يونيو 1971، ص 4 - 5

(2) القانون الدستوري، د. سعاد الشرقاوي، د. عبد الله ناصف، ص 345. القانون الدستوري، الكتاب الثاني، د. فتحي فكري، ص 205 - 206.

(3) النظام الدستوري المصري، د. سعد عصفور، ص 87

(4) النظام الدستوري المصري، د. يحيى الحمل، ص 205. القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 231. القانون الدستوري، د. سعاد الشرقاوي، د. عبد الله ناصف، ص 345. ولذلك يرى بعض الفقهاء أن رئيس الجمهورية - لأنه غير مسؤول سياسياً - لا يملك أن يباشر أية سلطات مقررّة له في الدستور إلا عن طريق وزرائه الذين يسألون سياسياً. النظام الدستوري المصري، د. سعد عصفور، ص 87 - 88

جميع الأوقات، فهو يشارك رئيس الجمهورية في التعيينات للمناصب العليا الاتحادية التنفيذية والقضائية، وفي رسم السياسة الخارجية، والتصديق على أنواع المعاهدات لكي تصبح سارية المفعول<sup>(1)</sup>، " فعلاقة الرئيس بالكونجرس يجب أن تعتمد على تأييد الكونجرس للرئيس، ليوافق على التشريعات التي يطلبها الرئيس، وليساند اعتراضات الرئيس، وليصدق على معاهداته، وليجيز تعييناته"،<sup>(2)</sup> ولا يوجد في نظامنا مثل هذه القيود.

ثانيا: المسؤولية السياسية لرئيس الجمهورية تبعا لدستور 2014<sup>(3)</sup>.

أشار دستور 2014 إلى مسؤولية سياسية لرئيس الجمهورية، حيث يكون اتهام رئيس الجمهورية بانتهاك أحكام الدستور بناء على طلب موقع من أغلبية أعضاء مجلس النواب على الأقل، رولا يصدر قرار الاتهام إلا بأغلبية ثلثي أعضاء المجلس ... (مادة 159)

نظرة سريعة على بعض الانتهاكات لدستور 2014

- 1- حتى وقت كتابة هذه السطور لم يقدم رئيس الجمهورية إقرارا عن ذمته المالية على الرغم مما أوجبه عليه المادة 145 من الدستور من أن يقدم إقرار ذمة مالية عند توليه المنصب وعند تركه وفي نهاية كل عام، وينشر الإقرار في الجريدة الرسمية. وكذلك لم يقدم رئيس حكومته ووزراؤها أي إقرارات للذمة المالية انتهاكا أيضا للمادة 166 من الدستور.
- 2- قانون الإجراءات الجنائية (المادة 143) أن "لمحكمة النقض ولمحكمة الإحالة إذا كان الحكم صادرا بالإعدام أو بالسجن المؤبد أن تأمر بحبس المتهم إحتياطيا لمدة 45 يوما قابلة للتجديد دون التقيد بالمدد المنصوص عليها في الفقرة السابقة.. " حيث يجعل الحبس الاحتياطي سجنا بحد ذاته مما يعارض المادة 96 من دستور 2014 التي تنص على أن المتهم برئ حتى تثبت إدانته.
- 3- قصر قانون الخدمة المدنية الصادر في 12 مارس 2015 اختصاص النيابة الإدارية عند التحقيق مع شاغلي الوظائف العليا على المخالفات المالية فقط دون الإدارية مخالفا

<sup>(1)</sup>القانون الدستوري، د. فتحي فكري، الكتاب الثاني، ص 207 - 208

<sup>(2)</sup>النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية، د. يحيى السيد الصباحي، ص 270

<sup>(3)</sup>المسؤولية السياسية لرئيس الجمهورية تبعا لدستور 2014 أضافة جديدة للرسالة.

- المادة 197 من الدستور التي تنص على أن النيابة الإدارية تتولى التحقيق في المخالفات المالية والإدارية.
- 4- كذلك استثنى القانون السابق موظفي رئاسة الجمهورية ورئاسة الوزراء من الخضوع لاختبارات العمل ومن الخضوع لسن المعاش المحدد لموظفي الحكومة خلافاً للمادة 9 من الدستور التي تنص على التزام الدولة بتكافؤ الفرص بين المواطنين.
- 5- قرارات حصر ومصادرة أموال الأخوان المسلمين تخالف المادة 40 من الدستور الذي تقرر أن المصادرة العامة للأموال محظورة.
- 6- القانون 94 لسنة 2015 بشأن مكافحة الإرهاب في مواده 26 و 27 و 29 و 33 و 37 يعمل على تقييد حريتي الصحافة والإعلام وحرية الرأي والتعبير للأفراد وحق الصحفي في الحصول على المعلومات مما يجعله يخالف مخالفة صريحة الدستور في مادة 70 وكذلك مادة 71 ما نص عليه من حظر توقيع العقوبات السالبة للحرية في الجرائم التي ترتكب بطريق النشر.
- 7- قانون شهادات قناة السويس وقانون الحد الأقصى للأجور وغيرهما من القوانين التي لم تعرض على مجلس الدولة مخالفة للمادة 190 من الدستور التي تنص على وجوب عرض مشروعات القوانين على قسم التشريع بمجلس الدولة قبل إقرارها للتأكد من دستورتيتها.
- 8- قوانين عُرضت على قسم التشريع في مجلس الدولة وأعادها إلى الجهة التي قدمتها لشبهة عدم الدستورية، ولكن رئيس الجمهورية قام بإصدارها رغماً عن ذلك مثل: قانون إنشاء وتنظيم عمل اللجنة القومية لاسترداد الأصول، قانون حماية المنافسة ومنع الممارسات الاحتكارية وغيرهما كثير من القوانين.
- 9- قانون 52 لسنة 2014 بتعديل أحكام قانون تنظيم الجامعات بأن جعل تعيين رؤساء الجامعات وعمداء الكليات يتم بقرار يصدر من رئيس الجمهورية يخالف نص المادة 21 من الدستور التي تنص على كفالة الدولة لاستقلال الجامعات والمجامع العلمية واللغوية..
- 10- أجاز قانون الثروة المعدنية رقم 198 لسنة 2014 تجديد تراخيص المناجم والمحاجر والملاحات لمدة أكثر من 15 عاماً خلافاً للمادة 32 من الدستور.
- 11- امتناع المؤسسة القضائية عن السماح للجهاز المركزي للمحاسبات من إجراء أعمال الفحص والمراقبة على بعض الهيئات التابعة له مثل نادي القضاة يخالف المادة 219

من دستور 2014 التي تنص على أن يتولى الجهاز المركزي للمحاسبات الرقابة على أموال الدولة ...

- 12- قانون تسليم المتهمين الأجانب الذي يجيز لرئيس الجمهورية بناء على عرض النائب العام وموافقة مجلس الوزراء الموافقة على تسليم المتهمين رهن التحقيق والمحاكمة ونقلهم إلى دولهم يخالف كثيرا من مواد الدستور مثل المادة 148 من الدستور التي تنص على أن السلطة القضائية مستقلة تتولاها المحاكم... والتدخل في شئون العدالة أو القضايا جريمة لا تسقط بالتقادم والمواد 94 و 97 و 184.... الخ.
- 13- قانون تأمين وحماية المنشآت العامة الذي يسمح للقوات المسلحة معاونة الشرطة في تأمين المنشآت العامة والحيوية وعند دخول الجيش هذه المؤسسات تصبح في حكم المنشآت العسكرية يوسع المحاكمات العسكرية للمدنيين مما يخالف الدستور.
- 14- قانون منع الطعن على العقود الحكومية والذي يقصر حق الطعن على العقود بين طرفي التعاقد ينتهك المادة 32 من الدستور الذي يقر الرقابة الشعبية على الحكومة.
- 15- عشرات القوانين التي أصدرها رئيس الجمهورية ( أكثر من 298 قرارا بقانون في الفترة من 8 يونيو 2014 حتى انتخاب مجلس النواب وقيامه بمهامه في 10 يناير 2016 ) بموجب السلطة التشريعية الاستثنائية في غيبة البرلمان مثل قوانين التأمين الاجتماعي والمعاشات والمعاشات العسكرية والضرائب العقارية وتعديل قانون الجامعات وتعديل قانون الأزهر ... الخ تفتقد شرط الضرورة والاستعجال وتتطلب اتخاذ تدابير لا تحتمل التأخير التي تتطلبها المادة 156 من الدستور.
- 16- كذلك أصدر الرئيس السابق عدلي منصور قانونا بتحصين قرارات اللجنة العليا للانتخابات من الطعن عليها مخافا نص المادة 97 من الدستور.
- 17- كذلك أصدر قانون التظاهر حيث ينص في مادتيه الثامنة والعاشرة من سلطة منع التظاهر بقرار من وزارة الداخلية وفقا لتقديرها يخالف المادة 73 من دستور 2014 التي تمنح حق تنظيم التظاهر بمجرد الإخطار، ويخالف المادة 92 التي لا تجيز لأي قانون ينظم حقوق وحرقات المواطنين أن يقيدوها.

دور المجتمع المدني في حماية الدولة من انحراف السلطات:

مما سبق يتبين أن مجرد وجود مادة للمسئولية السياسية للرئيس عند إنتهاكه للدستور لا تُغير من الأمر شيئاً، وأنه ينبغي أن يُنص في الدستور - كما سبق - على إجراءات معينة فعالة شعبية - بالإضافة إلى كل الضمانات الدستورية المعروفة- يتفق عليها واضعو الدستور، ويُستفتى عليها الشعب، يمكن أن تردع أي رئيس، ويعمل لها حساباً، عند إصراره على إنتهاك مواد واضحة وصريحة لدستور أقره الشعب.

وجددير بالذكر أن كل زيادة في اختصاصات البرلمان أو توسيع صلاحياته تصبح غير ذات جدوى، ولا تعمل على تحقيق التوازن بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، ما لم تكفل حرية ونزاهة الانتخابات، بل على العكس، فإن أي دعم لاختصاصات برلمان ميسس يؤدي في النهاية إلى دعم وزيادة نفوذ وتحكم السلطة التنفيذية.

ثم إن سيطرة السلطة التنفيذية على وظيفة التشريع تعني بالضرورة واللزوم أنها احتوت أو سيطرة كذلك على السلطة القضائية واقعياً، ويكون الحديث عن استقلال القضاء محض حديث لا أكثر ولا أقل.



## الباب الرابع

في

ضوابط التشريع في الدولة الإسلامية (ضوابط عمل الهيئة التشريعية)

تمهيد:

أولاً: الشريعة لغة واصطلاحاً

ثانياً: وضع الفقه الإسلامي بالنسبة إلى الشريعة والتشريع

ثالثاً: إطلاق مصطلح الشارع أو المشرع على غير الله تعالى

ضوابط التشريع في الإسلام – ضوابط عمل الهيئة التشريعية

الضابط الأول: أهلية الاجتهاد في الهيئة التشريعية، وتجزؤ الاجتهاد الجماعي.

الضابط الثاني: تقنين الشريعة كأثر من آثار الاجتهاد الجماعي

الضابط الثالث: منزلة العقل ودوره الحقيقي في الإسلام

الضابط الرابع: التمييز بين المجالات التي يجوز والتي لا يجوز الاجتهاد فيها.

الضابط الخامس: التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية

## الباب الرابع: ضوابط التشريع في الدولة الإسلامية (ضوابط عمل الهيئة التشريعية)

تبين مما سبق بجلاء أنه في ظل القانون الوضعي، تكون سلطة التشريع مطلقة، **يشرع ما يشاء من القوانين دون حسيب أو رقيب، ويستطيع أن يتحايل على القانون أو يعدله بحجة حماية الدولة والشعب، وهو لا يريد سوى حماية نفسه، ويدين الناس بالطاعة للحاكم؛ ليس لأنه يحكمهم، بل لأنه أقوى منهم، فكلما كان الحاكم قادراً على أن يسوق الناس بعصاه، أو يغريهم بماله وجاهه، أطاعوه، فإذا ضعف الحاكم واستطاع أحد منافسيه أن يتغلب عليه تحكّم الحاكم الجديد في رقاب الرعية<sup>(1)</sup>.**

أما في ظل الشريعة، فالكتاب والسنة هما مصدرا التشريع، والدستور الأعلى الذي يجب التحاكم إليه<sup>(2)</sup>، ولا يملك أي حاكم كائناً من كان أن يعدله، والحاكم ينبغي أن يُلزم نفسه بالقانون كما يُلزم رعيته وأكثر، وأن يكون تجسيدا حيا للقانون، ونموذجاً يوضح كيف يمكن للشريعة أن تتجسد واقعا في سلوك البشر<sup>(3)</sup>، وكذلك ينبغي أن يعلم أن له حدوداً ليس له أن يتعداها، فإذا خرج عليها، كان عمله باطلاً، وكان من حق الجماعة أن تعزله، وتولي غيره لرعاية شؤونها.<sup>(4)</sup>

تمهيد:

### أولاً: الشريعة لغة واصطلاحاً

الشريعة لغة تطلق على معنيين أحدهما الطريقة المستقيمة والثاني مورد الماء الجاري الذي يقصد منه الشرب.

فالشَّرْعَةُ والشَّرِيعَةُ في كلام العرب: مَشْرَعَةُ الماء وهي مَوْرِدُ الشَّارِبَةِ التي يَشْرَعُهَا الناس فيشربون منها وَيَسْتَقُونَ. . والعرب لا تسميها شريعةً حتى يكون الماء عِدًّا لا انقطاع له ويكون ظاهراً مَعِيناً...<sup>(5)</sup>، غير أن التشريع مأخوذ من الفعل شَرَعَ<sup>(6)</sup>، والشريعة والشَّرْعَةُ مأخوذة من الفعل شَرَعَ<sup>(1)</sup>.

<sup>(1)</sup> في هذا المعنى: التشريع الجنائي الإسلامي، المستشار عودة، ص: 42.

<sup>(2)</sup> الحرية أو الطوفان، ص: 65.

<sup>(3)</sup> في هذا المعنى: الحرية السياسية في الإسلام، د. أحمد شوقي الفنجري، ص: 102. الإسلام والدولة الحديثة، نحو رؤية جديدة، عبد الوهاب أحمد الأندلي، ص: 47، ط/ دار الحكمة، لندن،

<sup>(4)</sup> في هذا المعنى: التشريع الجنائي الإسلامي، المستشار عودة، ص: 42.

<sup>(5)</sup> لسان العرب، 175/8. تاج العروس للزبيدي، 259 /21.

<sup>(6)</sup> تاج العروس 267 /21.

## الشريعة والتشريع في الاصطلاح الإسلامي

التشريع والشريعة والشريعة في الاصطلاح الإسلامي بمعنى واحد وهو: ما شرعه الله تعالى لعباده من الدين أو ما سنه الله ﷻ لعباده من العقائد والأحكام<sup>(2)</sup> سواء أكان تشريع هذه الأحكام بالقرآن أم بسنة النبي محمد ﷺ.<sup>(3)</sup>

## العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي

سميت الأحكام شريعة لاستقامتها ولشبهها بمورد الماء؛ لأن بها حياة النفوس والعقول كما أن في مورد الماء حياة الأبدان.<sup>(4)</sup>، أو لأنها يهتدي بها السائرون في دروب الحياة كما يهتدي السائرون في القفار بالطريق والمنهاج<sup>(5)</sup>، أو لأنها طريق موصل إلى ما هو سبب للحياة الأبدية، كما أن الماء سبب للحياة الفانية أو الدنيوية<sup>(6)</sup>، أو لأن إتباع تلك الأحكام طريق إلى العمل الذي يُظهر العامل عن الأوساخ المعنوية، كما أن الشريعة طريق إلى الماء الذي يظهر مستعمله عن الأوساخ الحسية.<sup>(7)</sup>

## ثانيا: وضع الفقه الإسلامي بالنسبة إلى الشريعة والتشريع

- الشريعة عامة شاملة لجميع الأحكام الاعتقادية والأخلاقية والعملية، بينما الفقه جزء من الشريعة ويختص بالأحكام الفرعية العملية كالصلاة والحدود والبيع وسائر تصرفات العباد، وكذلك فإن الشريعة هي القواعد والأحكام التي نزل بها القرآن والسنة، بينما الفقه هو الفهم والاستنباط من الكتاب والسنة أو الجانب التطبيقي لما جاءت به الشريعة.<sup>(8)</sup>

(1) تاج العروس 21 / 259 .

(2) تفسير الطبري 22 / 70. المعجم الوسيط، ط/ دار الدعوة - مجمع اللغة العربية 1/ 479. مفاهيم إسلامية، موقع وزارة الأوقاف المصرية، ص 187. أيضا لاحظ في معنى الشريعة اصطلاحا: المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، مدارسه مصادره قواعده نظرياته، د. رمضان على السيد الشرباصي، الطبعة الثانية، 1403هـ. **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية،**

**د. القرضاوي، ص 9.** تاريخ التشريع الإسلامي، مناع القطان، ص 13

(3): المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان، ص 38.

(4) المدخل لدراسة الشريعة، د. عبد الكريم زيدان، ص 38.

(5) العقيدة والسياسة، د. لؤي صافي ص 150-151.

(6) تفسير أبي السعود 3 / 45.

(7) المفردات في غريب القرآن 259 نقلا عن المقاصد العامة للشريعة، د. يوسف الحامد، ص: 21.

(8) المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، د. رمضان على السيد الشرباصي، ص: 10، ط/ مطبعة الأمانة، الثانية، 1403هـ.

- ويعتبر بعض أهل العلم الشريعة المصدر الثابت الذي يحتوى المبادئ العامة، وأحيانا يحتوي تفصيلا دقيقا، بينما الفقه التطبيق المتطور الذي يستمد من الشريعة ما يناسب كل عصر<sup>(1)</sup>، أي أن الشريعة وضع إلهي ثابت، وهو ما شرعه الله لعباده من الأحكام، بخلاف الفقه الذي هو اجتهاد إنساني في إطار الشريعة، فالشريعة: دين وأصول وثوابت، بينما الفقه متطور؛ لأنه فروع تواكب مستجدات الزمان والمكان والوقائع والمصالح والأفهام<sup>(2)</sup>، ولهذا كان الأئمة يعملون دائما على ذكر دليلهم من الشرع، وعلى فصل ما كان من اجتهادهم وفهمهم؛ ليكون محل نظر ونقد، فيقبل إن صح دليله، ويرفض إن لم يصح.<sup>(3)</sup>

- بينما يرى البعض أن كلمة التشريع تطلق ويراد بها معنيين: أحدهما إيجاد شرع مبتدأ، وثانيهما بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة.

والتشريع بالمعنى الأول في الإسلام ليس إلا لله، فهو سبحانه ابتداء شرعا بما أنزله في قرآنه، وما أقر عليه رسوله، وما نصبه من دلائله.

وأما التشريع بالمعنى الثاني فهو الذي تولاه بعد رسول الله المجتهدون، وهم لم يشرعوا أحكاما مبتدأه، وإنما استمدوا الأحكام من نصوص القرآن والسنة وما نصبه الشارع - سبحانه - من الأدلة وما قرره من القواعد العامة.<sup>(4)</sup>

- ويعبر البعض عما سبق بأسلوب آخر ويؤيد أن الشريعة تشتمل على نوعين من الأحكام وهما:

أولهما: المحكم: وهو ما كان موضعاً لدليل قاطع من نص صحيح أو إجماع صريح، وليس محلاً للاجتهاد

(1) شبهات حول الإسلام، الأستاذ محمد قطب، ص 78.

(2) الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، د. محمد عمارة، ص 11-12 أيضا معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، د. محمد عمارة، ص 70. وفي نفس الاتجاه يقول الأستاذ سيد قطب أن الشريعة الإسلامية جاءت في صورة مبادئ كلية وقواعد عامة. فهي ثابتة لا تتغير؛ لأنها ترسم إطارا واسعا شاملا يتسع لكل تطور، أما الفقه الإسلامي فمتغير؛ لأنه يتعلق بتطبيقات قانونية لتلك المبادئ العامة في القضايا والأوضاع المتجددة التي تنشأ من تطور الحياة، وتغير العلاقات وتحدد الحاجات. نحو مجتمع إسلامي، الأستاذ سيد قطب ص 49-50، ط/ دار الشروق، العاشرة، 1413هـ. أيضا الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، د. طارق البشري، ص 47-48. له أيضا الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص 35. تزييف الوعي، دفع مطاعن الشريعة، الأستاذ فهمي هويدي، ص 71. منهج الحكم في الإسلام لمحمد أسد، ص 32 وما بعدها. تجديد الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي ص 166، ط/ دار الفكر، دمشق، الأولى، 1420هـ.

(3) حقائق الإسلام بين الجهل والجهود، أ. عبد المجيد صبح، ص 210، ط/ دار الوفاء، الأولى، 1407هـ.

(4) السلطات الثلاث في الإسلام، الشيخ عبد الوهاب خلاف، ص 81.

وثانيهما: المتشابه، وهو ما تفاوتت فيه الاجتهادات وتعددت فيه الآراء لعدم قطعية أدلته ثبوتاً أو دلالة.<sup>(1)</sup>، ولا ينبغي أن يقتصر معنى الشريعة على ما ورد في نص مباشر في القرآن والسنة، وإطلاق لفظ الفقه على اجتهادات الفقهاء؛ لأن الشريعة ترد بمعنى عام فتكون مرادفة للفظ الدين عقيدة وشريعة، وترد بمعنى خاص فيقصد بها الأحكام العملية من العبادات والمعاملات، وأما الفقه فهو كما عرفه الأصوليون: الأحكام الشرعية العملية المستنبطة من الأدلة التفصيلية، وقيدوه بالعملية، فتخرج الأحكام الشرعية العلمية وهي مسائل الاعتقاد، وعلى هذا فالفقه مرادف للشريعة إن قصد بالشريعة معناها الخاص، والفقه جزء من الشريعة، إن قصد بها معناها العام هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى فإن القول بظنية أدلة الفقه وارتباط أحكامه بملازمات الأزمنة والأمكنة التي ظهر بها، قد يدفع البعض إلى محاولة إلغاء جميع ما ذخرت به المكتبة الإسلامية من الفقه مجمعا عليه ومختلفا فيه على مدى تاريخ الإسلام.<sup>(2)</sup>

– بينما يعبر البعض أيضا بأسلوب آخر ويقول أن بين الشريعة والفقه منطقة مشتركة ومنطقتين

متميزتين:

فالشريعة الإسلامية وهي الأحكام المنزلة من الله تعالى على نبيه محمد ﷺ في القرآن أو السنة تقوم على الوحي الإلهي، ولذلك فهي تشريع إلهي ولا مجال فيها لرأي الإنسان، وتحرم مخالفته. أما الفقه الإسلامي فنوعان: أحدهما يعد من الشريعة الإلهية ولا يجوز مخالفته، وهو كل ما يمكن أن ينعدم فيه جانب الرأي والاجتهاد كمعرفة الأحكام المعروفة من الدين بالضرورة، والتي من المفترض ألا يجهلها أحد، وأما النوع الثاني الذي يغلب فيه جانب الرأي والاجتهاد فهو لا يعتبر من الشريعة بمعناها

(1) المحاورة، مساجلة فكرية مع العلمانيين، د. صلاح الصاوي، ص11.

(2) المحاورة، مساجلة فكرية مع العلمانيين، ص15 – ص17. وفي نفس الاتجاه: د. يوسف القرضاوي، مدخل لدراسة الشريعة، ص22. المستشار عمر الشريف، نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية، دراسة مقارنة، ص72. أيضا أحمد زكي يماني: حيث يرى أن للشريعة مدلولان أحدهما معناه واسع والثاني معناه ضيق، فمدلول عبارة الشريعة قد يتسع ليشمل جميع ما دونه الفقهاء المسلمون من آراء فقهية في المشاكل التي عاصرتهم أو توقعوا حدوثها، مستنبطين ذلك مباشرة من القرآن أو السنة أو من مصادر التشريع الأخرى. . . وهو تراث هائل ذو قيمة علمية كبيرة للمسلم ولكنه لا يلتزم شرعا بتطبيقها كلها أو بحذفها؛ لأن بعض أحكامها غير متلائمة مع متطلبات عصرنا لاختلاف بيئتنا الحالية عن بيئة الفقيه الذي أفتى بها. . . وأما الشريعة بمعناها الضيق فينحصر في الأحكام القاطعة الدلالة التي جاء بها القرآن الكريم وصحيح السنة أو ثبتت بالإجماع، وهي ملزمة لكل مسلم وعليه أن يتبناها ويتخذ منها معينا لحل مشاكله، ويخرج عن نطاق هذا المدلول ما اختلف فيه الفقهاء. الشريعة الخالدة ومشكلات العصر، أحمد زكي يماني، ص29-30، ط/ الدار السعودية للنشر والتوزيع، الرابعة، 1402هـ.

الاصطلاح، أي لا يعتبر من التشريع الإلهي الذي لا تجوز مخالفته، بل تجوز هذه المخالفة ما دامت مستندة إلى دليل أقوى<sup>(1)</sup>

والذي أراه أن الخلاف السابق لفظي، ولا يترتب عليه مشكلة<sup>(2)</sup>؛ لأن الفريق الذي ميز بين الشريعة والفقهاء، إنما ميز فقط بين الوضع الإلهي للشريعة وبين الاجتهاد البشري للفقهاء دون فصل يقطع الصلات بينهما، وجعل الوضع الإلهي - الشريعة - المصدر، ومعيار الصواب والخطأ في الاجتهاد البشري<sup>(3)</sup>، والقول بعدم اعتبار هذا الجانب من الفقهاء من الشريعة بمعنى جواز مخالفتها، لا يعني طرح هذا الجانب من الفقهاء بأي حال من الأحوال، فهو ثروة هائلة لا تقدر بمال، والعلم إنما ينمو ويتكامل بإضافة اللاحقين إلى ما بناه السابقون، لا يهدمه أو تركه، وهذه الإضافة قد تتخذ شكل التهذيب والتنقيح، أو الانتقاء والترجيح، أو التجديد والتكميل.<sup>(4)</sup>

ومن ناحية أخرى فإن التشريع الذي يسنه المجتهدون استنباطاً من نصوص التشريع الإلهي، يعتبر من قبيل التشريع الإلهي باعتبار مرجعه وقيامه على أحكام الإسلام كما وردت في القرآن والسنة، إلا أنه من ناحية أخرى يعتبر من قبيل التشريع الوضعي باعتباره من عمل المجتهدين.<sup>(5)</sup>

كذلك فإن التشريع لا يقتصر على الأمور السابقة، ولكنه يتعلق كذلك بتنظيم شؤون الناس الدنيوية، وإذا كان غير المسلمين لا يراعون في تشريعاتهم الأمور الدنيوية، فإن تنظيم الشؤون الدنيوية مرحلة لاحقة عندنا بعد مراعاة الحكم الشرعي كمرحلة أولى.

وبناء على ذلك فإن التشريع ينبغي أن يكون له معنى آخر أدق من المعاني التي سبق ذكرها للتشريع في الاصطلاح الإسلامي، وهي إيجاد شرع مبتدأ، أو بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة؛ لأن هذين المعنيين

(1) في نفس المعنى: المدخل لدراسة الشريعة، د. عبد الكريم زيدان، ص 65-66.

(2) والمرفوض قطعاً هو من يتحايل لرفض الفقهاء الإسلامي باعتباره عملاً من أعمال العقل البشري غير المعصوم، أو من يدعو إلى جعل الشريعة قاصرة على المعنى اللغوي للفظها مثل "مورد الماء.. أو مطلق الطريق"، دون المعنى الاصطلاحى أو يتحدث عن الشريعة باعتبارها "مجموعة الوصايا الإلهية الموجهة إلى المؤمنين والتي تشمل العقيدة والمبادئ الأخلاقية"، محمد سعيد العشماوي، معالم الإسلام ص 102، نقلاً عن سقوط الغلو العلماني ص 202. معتبراً إظهارها كنصوص قانونية من خلال الفقهاء والتقنين لمبادئها وقواعدها تضييماً وتخليطاً. : محمد سعيد العشماوي، معالم الإسلام ص 102، نقلاً عن سقوط الغلو العلماني، د. محمد عمارة، ص 202.

(3) سقوط الغلو العلماني، د. محمد عمارة، ص 203.

(4) شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، د. القرضاوي، ص: 82، ط/ دار الصحوة، القاهرة، الثانية، 1993م.

(5) مرونة الفقهاء الإسلامي، الشيخ جاد الحق علي جاد الحق، ص 91، ط/ دار الفاروق للنشر والتوزيع، الأولى، 2005م. نظم الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية، أحمد زكي يماني، ص 72.

يقصران عن بيان المقصود من التشريع، فالمعنى الأول أقرب في الدلالة على الرسالة السماوية كلها وما يقوم عليه الدين من دعائم، وأبعد ما يكون عن التشريع بالمعنى المتداول في الفكر الدستوري الحديث، والمعنى الثاني أقرب في الدلالة على الفتيا منه إلى التشريع، وإذا تصورنا التشريع يقتصر على المعنيين السابقين فيمكن أن يتولاه المجتهدون وأهل الفتيا وحدهم، فيقومون ببيان الحكم الشرعي في أمر ما، وبيان ما إذا كان واجبا أو مندوبا أو محرما أو مكروها أو مباحا، ولكن بعد أن يتضح الحكم الشرعي لهذا الأمر، فإنه يجب أن يصدر قانون يحدد ما استقرت عليه الأمة من قواعد، وهذا هو التشريع بالمعنى الدقيق.<sup>(1)</sup>

### ثالثا: إطلاق مصطلح الشارع أو المشرع على غير الله تعالى

يرى بعض أهل العلم أنه لا يجوز إطلاق اسم المشرع أو الشارع على غير الله تعالى، سواء كان نبيا أو مجتهدا أو حاكما؛ ومما يؤيد هذا أن المسلمين طوال تاريخهم لم يطلقوا هذا الاسم على أحد سواء كان من الحكام أو العلماء، وكانوا يطلقون على علمائهم أسماء تحمل دلالة مقصودة مثل المجتهد والفقهاء، وهي كلمات تحمل معنى التبعية لا الاستقلال في التشريع.<sup>(2)</sup>

بينما يرى البعض أنه يجوز أن نصف القائمين على تطبيق الشرع المنزل من عند الله ﷻ بأنهم شارعون أو مشرعون، كما نصف الإنسان بالعلم والقدرة والإرادة، وهي من صفات الله تعالى، والإنسان إنما يتصف بها على نحو معين، وبالنسبة إلى شيء ما، فهو يعلم جزئية خاصة على نحو معين، وأما العلم الشامل المطلق بمعناه الحقيقي فإنه لا يمكن أن يتصف به إنسان، وكذلك فإن الشارع أو المشرع حقيقة هو الله، وإنما

---

(1) فإذا افترضنا أن الحكم الشرعي لإصدار شهادات ما مباحة، فإن الأمر يقتضي حسم بعض النقاط التي تتعلق بهذا الأمر مثل: هل نصدرها أو لا نصدرها؟ هل نكثر أم نقلل منها؟ ما هي المدد التي نجعلها مثل هذه الشهادات؟ وما هي المبالغ التي يصدر بها كل نوع؟ فهذه النقاط وغيرها تحتاج إلى قواعد تشريعية تحكمها، ولا يمكن القول بأن المجتهدين وأهل الفتيا هم وحدهم المختصون بذلك، وأنه يجب أن ينفردوا بهذه الأمور دون بقية الناس، ولكن الواقع أن مهمة المجتهدين انتهت ببيان الحكم الشرعي في هذا الأمر، الخلاصة أن التشريع بمعناه الدقيق هو " وضع القواعد القانونية المنظمة لشتى مجالات الحياة القومية في المجتمع، سياسيا واقتصاديا واجتماعيا"، وهو بهذا المعنى لا يمكن جعله مقصورا على فئة بذاتها من فئات الأمة. راجع فيما سبق: فن الحكم في الإسلام، د. مصطفى أبو زيد فهمي، ص 210. وتبعه في هذا د. أحمد محمد أمين، الدولة الإسلامية والدولة الدستورية، ص 60-61. د. داود الباز، الشورى والديمقراطية النيابية، ص 166-167.

(2) المنهاج القرآني في التشريع، د. عبد الستار فتح الله سعيد، ص: 794، رسالة دكتوراه، نقلا عن الدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة، د. أحمد أمين ص: 63.

يتصف الإنسان بهذه الصفة بنحو معين<sup>(1)</sup>، فالشارع بإطلاق هو الله تعالى، والمجتهد هو شارع باستخلاف وبوجه من الوجوه.

يقول الشاطبي: " إن المفتي شارع من وجه؛ لأن ما يبلغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول، فالأول يكون فيه مبلغا، والثاني يكون فيه قائما مقامه في إنشاء الأحكام، وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع، فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده، فهو من هذا الوجه شارع واجب الإتيان، والعمل وفق ما قاله، وهذه هي الخلافة على التحقيق، بل القسم الذي هو فيه مبلغ، لا بد من نظره فيه من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشرعية، ومن جهة تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام، وكلا الأمرين راجع إليه فيها، فقد قام مقام الشارع أيضا في هذا المعنى. " (2)

والذي أراه أننا - من الأفضل - إذا أطلقنا اسم الشارع أو المشرع على السلطة التي تضع التشريعات أن نقيده ب قيد مناسب<sup>(3)</sup> أو أن نستبدله بكلمة أخرى مناسبة؛ حتى نفرق بين صفة الخالق والمخلوق، ويترسخ عند الناس أن الشارع الحقيقي هو الله تعالى، وأن التشريع للخلق من أفعال الله تعالى التي لا يصح التوحيد إلا بإفراده تعالى بتلك الأفعال، وأن اجتهاد المجتهدين في وضع التشريعات لا يكون إلا في حدود الأصول العامة التي وضعها الله تعالى.

وإن كنت لا أعتقد أن استخدام لفظ الشارع أو المشرع يترتب عليه وقوع في إثم أو في مخالفة شرعية؛ لاستخدام بعض أسماء الله الحسنى لوصف البشر بما نسبيا، بينما الحقائق المطلقة للأسماء الحسنى هي لله وحده لا شريك له، ومما يؤيد هذا أن علماء اللغة العربية أطلقوا لفظ الشارع على العالم الرباني العامل المعلم.<sup>(4)</sup>

(1) بحوث مختارة في السنة، د. محمد بلتاجي، ص: 170.

(2) الموافقات للشاطبي، 4/245. لاحظ أيضا معركة المصطلحات بين الشرق والغرب، د. محمد عمارة، ص 85-86. والمراد بإنشاء الأحكام للمجتهدين هو بيان الحكم الذي أنزله الله تعالى ابتداء في قرآنه أو أقر عليه رسوله أو ما نصبه من دلائله. السلطات الثلاث في الإسلام للشيخ عبد الوهاب خلاف، ص 81. أيضا تجديد الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي ص 163

(3) في هذا الاتجاه: مدخل دراسة القانون وتطبيق الشريعة الإسلامية، د. توفيق عبد الناصر العطار، ص: 174-175. نقلا عن الدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة، د. أحمد أمين، ص: 68.

(4) لسان العرب لابن منظور 8/175. القاموس المحيط ص: 946. تاج العروس 21 / 266. تهذيب اللغة 1 / 271.



## ضوابط التشريع في الإسلام أو ضوابط عمل الهيئة التشريعية

### الضابط الأول: أهلية الاجتهاد في الهيئة التشريعية

- ظل رسول الله ﷺ يبلغ رسالته حتى أكملها، وأتم الله تعالى بذلك أعظم نعمه على هذه الأمة، قال تعالى: { الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا } [المائدة: 3]، وإكمال الدين يعني أن أمتنا لا تحتاج إلى دين غيره ولا إلى نبي غير نبينا، فلا حلال إلا ما أحله ﷺ، ولا حرام إلا ما حرمه ﷺ<sup>(1)</sup>، أو بكلمات أخرى يعني استغناء المسلمين عن استيراد أي أنظمة تشريعية سوى الشريعة الإسلامية، ودوام هذه الشريعة وثمونها، وهذا الشمول لا يعني أن نصوص الشريعة قد نصت على حكم كل واقعة مما يستجد من الحوادث، ولكن شمولها القواعد والمبادئ العامة التي تمكن المجتهدين من فهم النص الشرعي، واستنباط الحكم عند عدم وجود النص أو عندما تجرد وقائع أو حوادث جديدة، ومن هنا تتضح أهمية الاجتهاد، وأنه من أهم مرتكزات الشريعة الإسلامية.

- ولذلك فإنه من المقرر عند جمهور العلماء أنه يُشترط في الهيئة التشريعية أن يكونوا مجتهدين، حتى يتسنى لهم تنزيل الأحكام على النوازل والوقائع، وتحقيق مقاصد الشارع ﷻ في تطبيق الشريعة في الأرض، وتحقيق الصلاح للخلق بجلب النفع لهم، ودرء المفاسد عنهم قدر المستطاع، والبحث هنا يتعلق بمسألتين، وهي الشروط الواجب توافرها في المجتهد، ومسألة تجزؤ الاجتهاد كمدخل للاجتهاد الجماعي:

#### تمهيد في: تعريف الاجتهاد

الاجتهاد لغة: الجهد: بذل الوسع والطاقة، ولا يستعمل إلا ما فيه جهد ومشقة، يقال: اجتهد في حمل الرحي، ولا يقال: اجتهد في حمل خردلة.<sup>(2)</sup> وأما الاجتهاد اصطلاحاً فقد عُرف كثيراً، وأغلبها تعريفات متشابهة لا تختلف إلا في عبارتها أو في ذكر بعض القيود أو عدم ذكرها، وإليك أحدها: " الاجتهاد هو بذل المجتهد وسعه، في استنباط حكم شرعي، من الأدلة التفصيلية في الشريعة."<sup>(3)</sup>

#### ويشتمل التعريف السابق على الضوابط التالية:

(1) لاحظ تفسير ابن كثير 3/ 26.

(2) لسان العرب 3/ 133. المصباح المنير 1/ 112. تاج العروس 7/ 539.

(3) راجع هذه التعريفات: إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر 8/ 10. أيضاً الإحكام في أصول الأحكام للآمدي 4/ 169. المستصفي للغزالي ص 342. شرح الكوكب المنير 4/ 458. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل لابن بدران ص 367. كشف الأسرار 4/ 14. إرشاد الفحول 2/ 205-206.

- أن يكون الباذل جهده مجتهدا؛ فالاجتهاد مقبول فقط من أهله، وأن يبذل المجتهد وسعه، بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه.

- ويشترط في التعرف على الأحكام الشرعية أن يكون بطريقة الاستنباط، أي بالنظر في الأدلة والبحث فيها، فيخرج حفظ المسائل، أو استعلامها من المفتي أو بإدراكها من كتب العلم<sup>(1)</sup>. ويدل قيد " الاستنباط " كذلك على أن الاجتهاد محاولة من المجتهد لكشف حكم الله تعالى على سبيل القطع أو الظن، ولا يسمى تشريعا؛ لأن التشريع هو الكتاب والسنة.<sup>(2)</sup>

### أولا: شروط الاجتهاد

اشتراط البعض شروطا كثيرة جدا للوصول إلى مرتبة الاجتهاد، أذكر منها:

18- اشتراط البعض معرفة تفسير جميع آيات القرآن الكريم، وعللوا ذلك بأن تمييز آيات الأحكام عن غيرها متوقف على معرفة الجميع بالضرورة، وزاد بعضهم حفظه كاملا؛ لأن الحافظ له أضبط لمعانيه من الناظر فيه.<sup>(3)</sup>

19- وأنه كذلك لا بد للمجتهد أن يكون قد حفظ مئات الآلاف من الأحاديث.<sup>(4)</sup>

20- وأنه لا بد له من أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها كالخليل وسيبويه والأخفش والجرمي والمازني ومن سواهم... وعلة ذلك أن الشريعة عربية، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم؛ لأنهما سيان في النمط،<sup>(5)</sup>

21- وأضاف البعض أنه لا بد له من معرفة علم المنطق<sup>(6)</sup>، ... وأنه من لا يحيط به فلا ثقة له بعلومه أصلا.<sup>(7)</sup> على الرغم من أن فقهاء الصحابة والتابعين كانوا مجتهدين ولم يكن هذا

(1) الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 401.

(2) معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة ص 470.

(3) كشف الأسرار لعلاء الدين البخاري، 21/4.

(4) سئل الإمام أحمد بن حنبل: " إذا حفظ الرجل مائة ألف حديث يكون فقيها، قال: لا ، قال: مائتي ألف قال: لا ، قال: فثلاثمائة ألف قال: لا ، قال: فأربعمائة ألف قال: بيده هكذا وحرك يده. " إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم 46/1.

(5) الموافقات للشاطبي 115/4.

(6) قال الأسنوي: " فيشترط أن يعرف شرائط الحدود والبراهين، وكيفية تركيب مقدماتها، واستنتاج المطلوب منها ليأمن من الخطأ في نظره. " نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، 398/2. أيضا المستصفي للغزالي، ص: 343.

(7) المستصفي للغزالي، ص: 10.

العلم قد تُرجم أصلا، وهذا العلم وإن كان له بعض الفوائد في مقام الجدل والمناظرة،<sup>(1)</sup> إلا أنه ليس له فائدة واضحة في استنباط الحقائق الشرعية.<sup>(2)</sup>

والواقع أنه يصعب في عصرنا أن تتحقق درجة الكمال في كل شرط من شروط المجتهد، فضلا عن اجتماعها جميعا في شخص واحد.

وإليك بإيجاز ما أراه من شروط أساسية يجب تحقق في المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع.

، ثم ما أراه من شروط لقبول اجتهاده، ولكي يكون صحيحا واقعا في محله.

أولا: شروط أساسية يجب أن تتحقق في المجتهد المطلق.<sup>(3)</sup>

أولا: العلم باللغة العربية

معرفة اللغة والنحو على وجه يتيسر له به فهم خطاب العرب، إلى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وعامه وخاصه ومحكمه ومتشابهه ومطلقه ومقيده ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه، ولا يشترط أن يبلغ درجة الخليل<sup>(4)</sup>، وأن يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو، بل يكفيه القدر اللازم لفهم النصوص الشرعية فهما سليما، يمكنه من معرفة المراد منها.

ثانيا: العلم بكتاب الله عز و جل

---

<sup>(1)</sup> الاجتهاد في الإسلام، أصوله، أحكامه، آفاقه، د. نادية شريف العمري، ص: 107 وما بعدها، ط/ مؤسسة الرسالة، الثالثة، 1405هـ.

<sup>(2)</sup> الموافقات للشاطبي 115/4.

<sup>(3)</sup> لاحظ في هذه المسألة: المستصفي للغزالي ص: 342-345. المدخل إلى مذهب أحمد لابن بدران ص 368 - 373. الفقيه والمتفقه 2/330-331. أصول الفقه، د/ محمد الخضري، ص 368 - 369. الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 402-405. أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 1043-1051. الاجتهاد في الإسلام، أصوله، أحكامه، آفاقه، د. نادية شريف العمري، ص: 64 وما بعدها. أصول الفقه لأبي زهرة، ص: 380 - 389. علم أصول الفقه، الشيخ عبد الوهاب خلاف، ص: 218-220. **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، للشيخ القرضاوي، ص: 17 وما بعدها.** وقال الشاطبي: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها والثاني التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها. . الموافقات 4/105-106. وقال الأمدى: "المجتهد له شرطان: الشرط الأول، أن يعلم وجود الرب تعالى، وما يجب له من الصفات، ويستحقه من الكمالات. . . وأن يكون مصدقا بالرسول، وما جاء به من الشرع. . . الشرط الثاني أن يكون عالما عارفا بمدارك الأحكام الشرعية وأقسامها، وطرق إثباتها، ووجوه دلالاتها على مدلولاتها، واختلاف مراتبها. . الإحكام للأمدى 4/170.

<sup>(4)</sup> الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي اليعمدي، (100-170 هـ)، من أئمة اللغة والأدب، وواضع علم العروض، وهو أستاذ سيبويه النحوي، ولد ومات في البصرة، وعاش فقيرا صابرا. الأعلام للزركلي 2/314،

فهو الأصل ومرجع كل دليل، وأرى أنه لا بد للمجتهد من معرفة إجمالية واطلاع عام على معاني القرآن كله، وأما آيات الأحكام فينبغي معرفتها معرفة تفصيلية، ولكن لا يشترط حفظها عن ظهر قلبه بل أن يكون عالماً بمواضعها بحيث يطلب فيها الآية المحتاج إليها في وقت الحاجة، ومن معرفة الكتاب، معرفة الناسخ والمنسوخ من آيات القرآن الكريم، ومعرفة أسباب نزول الآيات المتعلقة بالأحكام.

ثالثاً: العلم بالسنة النبوية الشريفة

فلا بد من معرفة الأحاديث التي تتعلق بالأحكام وهي وإن كانت زائدة على ألوف فهي محصورة ولا يلزمه معرفة ما يتعلق من الأحاديث بالمواظع وأحكام الآخرة وكذلك لا يلزمه حفظها عن ظهر قلبه بل أن يكون عنده أصل مصحح لجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام، ويكفيه أن يعرف مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة إلى الفتوى، ومن معرفة السنة، معرفة الناسخ والمنسوخ من الحديث، وكذلك معرفة أسباب ورود الحديث.

رابعاً: العلم بالإجماع

فينبغي أن تتميز عنده مواقعه حتى لا يفتي بخلافه، ولا يلزمه أن يحفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف بل كل مسألة يفتي فيها فينبغي أن يعلم أن فتواه ليس مخالفة للإجماع إما بأن يعلم أنه موافق مذهباً من مذاهب العلماء أيهم كان أو يعلم أن هذه واقعة متولدة في العصر لم يكن لأهل الإجماع فيها حوض فهذا القدر فيه كفاية.<sup>(1)</sup>

خامساً: العلم بأصول الفقه

علم أصول الفقه عماد الاجتهاد وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه، فبه يعرف المجتهد أدلة الشرع وترتيبها في الرجوع إليها، وطرق استنباط الأحكام منها، وأوجه دلالات الألفاظ على معانيها، وقوة هذه الدلالات، وما يقدم منها وما يؤخر، وغير ذلك مما يبحثه علم أصول الفقه. وجددير بالذكر أن بعض العلماء جعلوا معرفة وجوه القياس وشروطه المعتره شرطاً للمجتهد؛ لأن القياس قاعدة الاجتهاد، وتبني عليه كثير من الأحكام التفصيلية، والواقع أنه على الرغم من أهمية القياس، إلا أنه لا ضرورة لإفراده بالذكر؛ لأنه يدخل ضمناً في علم أصول الفقه.

سادساً: العلم بمقاصد الشريعة

اتفق أهل العلم فيما سبق من شروط لا بد من توافرها في المجتهد، وأنه إذا تخلف شرط منها لم يكن أهلاً لهذا المنصب، ولكنهم اختلفوا في اشتراطهم لشروط أخرى ينبغي وجودها في المجتهد، ومن أهم الشروط

(1) لاحظ على سبيل المثال: مذكرة أصول الفقه للشنقيطي، ص: 370. التأسيس في أصول الفقه على ضوء الكتاب والسنة، د. مصطفى سلامة، ص: 486.

المختلف في ذكرها، اشتراط العلم بمقاصد الشريعة، فمنهم من لم يعدها ضمن شروط المجتهد أساساً<sup>(1)</sup>، ومنهم من لم يعدها من ضمن الشروط التي يتوقف عليها وجود ملكة الاجتهاد، ولكنه اعتبر أن عدم رعايتها **يقدم فقط في صحة الاجتهاد**، وأنه **سيقع في غير محله**<sup>(2)</sup>، ولكني أرى أنه من شروط المجتهد الأساسية أن يعلم قصد الشارع الحكيم أو مقاصد الشريعة، وأنها مبنية على اعتبار مصالح العباد، ودفع المفاسد عنهم، ويكون ذلك بمعرفة الكليات التي هي ضوابط المصالح والمفاسد مضمومة إلى الجزئيات التي هي الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع.

وعموماً فإنه لا بد للمجتهد من معرفة مقاصد الشريعة؛ لأن اجتهاده في المسائل التي ليست دلالتها واضحة يكون بأن يظهر له ما هو الأقرب إلى قصد الشارع، كما يتضح فيما يلي:

22- يحتاج المجتهد إلى معرفة مقاصد الشريعة في بحثه عما يعارض الأدلة التي لاحت له، وعند تعارض الأدلة، في نظره في كيفية العمل بالدليلين معاً، أو رجحان أحدهما على الآخر؛ وذلك لأن بحثه عن الدليل المعارض يقوى ويضعف بمقدار ما ينقدح في نفسه من أن الدليل الذي بين يديه غير مناسب لأن يكون مقصوداً للشارع.

23- يحتاج المجتهد إلى معرفة مقاصد الشريعة عند قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على ما ورد حكمه؛ لأن القياس يعتمد على معرفة وإثبات علل التشريعات، وإثبات العلل قد يحتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة.

24- يحتاج المجتهد إلى معرفة مقاصد الشريعة عند إعطاء حكم لفعل أو واقعة جديدة وقعت للناس، ولا نظير لها لقياس عليها، مما يكفل دوام أحكام الشريعة وعمومها لكل العصور والأجيال.

25- يحتاج المجتهد إلى معرفة مقاصد الشريعة في إدراك حكمة الشارع في الأحكام الشرعية التعبدية.<sup>(3)</sup>

ثانياً: الشروط الواجب تحققها لقبول الاجتهاد، ولضمان أنه يكون صحيحاً، واقعا في محله:

أولاً: العدالة والتقوى

وهو شرط لجواز الاعتماد على فتواه وقبولها، وليس شرطاً لصحة الاجتهاد، وهو أن يكون عدلاً مجتنباً

للمعاصي القادحة في العدالة، فمن ليس عدلاً لا تقبل فتواه.<sup>(1)</sup>

<sup>(1)</sup> لاحظ فيما سبق المستصفي للغزالي، ص: 342-343.

<sup>(2)</sup> الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، د. القرضاوي، ص: 46-48.

<sup>(3)</sup> المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، د. يوسف حامد، ص: 107-109، ط/ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الثانية، 1415هـ. مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور، ص: 183-188، ط/ دار النفائس، الأردن، الثانية، 1421هـ.

ثانيا: العلم بأحوال الناس وأعرافهم

من لوازم مراعاة مصالح الناس، واستنباط الأحكام بناء عليها، ولكي يكون الاجتهاد صحيحا، واقعا في محله، ينبغي للمجتهد الإحاطة بأعراف الناس<sup>(2)</sup>، وأن يكون المجتهد عارفا بالواقعة، مدركا لأحوال المسألة المجتهد فيها، وما يتعلق بها من ظروف ومشكلات وأفكار مختلفة.<sup>(3)</sup>

ويحسن فيما يتعلق بالشرطين السابقين أن نذكر ما قاله الإمام أحمد بن حنبل أنه: " لَا يَنْبَغِي لِلرَّجُلِ أَنْ يُصَبَّ نَفْسَهُ لِلْفُتْيَا حَتَّى يَكُونَ فِيهِ حَمْسُ حِصَالٍ: أُولَاهَا: أَنْ تَكُونَ لَهُ نِيَّةٌ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ نِيَّةٌ، لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ نُورٌ وَلَا عَلَى كَلَامِهِ نُورٌ، ... الرَّابِعَةُ: الْكِفَايَةُ، وَالْأَمَامَةُ النَّاسِ، الْخَامِسَةُ: مَعْرِفَةُ النَّاسِ."<sup>(4)</sup>

وعلق ابن القيم على ما سبق: " فأما ما يتعلق بالخصلة الأولى فإن نية المجتهد - أو عدالته وتقواه - هي رأس الأمر وأساسه وأصله الذي عليه يُبنى...، فكم من مرید بالفتوى وجه الله تعالى ورضاه والقرب منه، ومرید بها وجه المخلوق ورجاء منفعتة وما يناله منه تخويفا أو طمعا، فيفتى الرجلان بالفتوى الواحدة، وبينهما في الفضل والثواب أعظم مما بين المشرق والمغرب... وأما الخصلة الرابعة، فهي كفايته وعدم احتياجه إلى الناس؛ لأنه لا يأكل منهم شيئا، إلا أكلوا من لحمه وعرضه أضعافه... فالعالم إذا مُنح غناء، فقد أعين على تنفيذ علمه، وإذا احتاج إلى الناس، فقد مات علمه وهو ينظر...، وأما الخصلة الخامسة: فهي معرفته بالناس، فهذا أصل عظيم يحتاج إليه المفتي والحاكم، فإن لم يكن فقيها فيه، فقيها في الأمر والنهي... كان ما يُفسد أكثر من يصلح،... تَصَوَّرَ لَهُ الظَّالِمُ بِصُورَةِ المَظْلُومِ وَعَكْسَهُ، وَالمُحَقِّقُ بِصُورَةِ المَبْطَلِ وَعَكْسَهُ، وَرَاجَ عَلَيْهِ المَكْرَ وَالمُخْدَاعَ وَالمُحْتِيَالَ...، وَهُوَ لَجْهَلِهِ بِالنَّاسِ وَأَحْوَالِهِمْ وَعَوَائِدِهِمْ وَعَرَفِيَاتِهِمْ لَا يَمَيِّزُ هَذَا مِنْ هَذَا... "<sup>(5)</sup>

وأخيرا: الواقع أن ثورة المعلومات الهائلة التي نعيشها الآن، سواء عن طريق الحاسوب أو عن طريق شبكة المعلومات العنكبوتية "الانترنت"، قد يسرت مواد الاجتهاد بدرجة كبيرة جدا، فإنه يمكن الآن الاحتفاظ بمئات الآلاف من الكتب على قرص أو على حاسوب، والبحث فيها، والوصول إلى نتائج مفيدة جدا في لحظات قليلة، سواء في تحقيق وتخريج الأحاديث أو في معرفة آيات الأحكام أو أحاديثها أو في معرفة الناسخ والمنسوخ ومواطن الإجماع ومعاني الكلمات، وكذلك يمكن معرفة أقوال وآراء العلماء السابقين

(1) المستصفي للغزالي، ص: 342.

(2) الوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان، ص: 405.

(3) في هذا الاتجاه: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، د. القرضاوي، ص: 47.

(4) إعلام الموقعين لابن القيم، 199/4.

(5) إعلام الموقعين لابن القيم، ص: 199 - 205.

والمعاصرين في أي مسألة من المسائل في لحظات قليلة، فضلا عن أن كثيرا من المعاهد والكلليات الدينية تقوم بتدريس اللغة العربية وفنونها، والفقهاء وأصوله على أدق الوجوه وأكملها، ولكن يتبقى شيء أساسي يُميز المجتهد الحقيقي، وهو قدرته الفطرية على النظر والاستدلال، وما حباه الله تعالى من ملكة التفكير والبرهنة بالحجة، وإدراك مقاصد الشريعة، وفهم النصوص وتطبيقهما على واقعه وعصره.

### ثانيا: تجزؤ الاجتهاد كمدخل للاجتهاد الجماعي

الاجتهاد حالة تقبل التجزؤ والانقسام، فيكون الرجل مجتهدا في نوع أو في فرع من فروع العلم، أو في باب من أبوابه، مقلدا في غيره، كمن استفرغ وسعه وأحاط إحاطة شاملة من جميع الجوانب بفرع الفرائض مثلا وأدلتها واستنباطها من الكتاب والسنة دون غيرها من العلوم، أو بباب الجهاد أو الحج أو غير ذلك، مع الحد الأدنى من الإمام النسبي بما يقتضيه المقام من الشروط السابقة للمجتهد المطلق، ويكون هذا: إما لضيق الوقت عن الاجتهاد، وإما لعدم ظهور دليل له، فهذا ليس له الفتوى فيما لم يجتهد فيه، ولا تكون معرفته بما اجتهد فيه مسوغة له الإفتاء بما لا يعلم في غيره، والصواب المقطوع به أنه له أن يفتي في النوع الذي اجتهد فيه؛ لأنه قد عرف الحق بدليله وقد بذل جهده في معرفة الصواب، فحكمه في ذلك حكم المجتهد المطلق في سائر الأنواع، وهذا من التبليغ عن الله ﷻ وعن رسوله ﷺ، ومنعه من الإفتاء بما علم خطأ محض. (1)

ومما يؤكد هذا أنه ليس من شرط المفتي أن يجيب عن كل مسألة، فقد سئل مالك رحمه الله عن أربعين مسألة، فقال في ستة وثلاثين منها: لا أدري، وكم توقف الشافعي رحمه الله، بل الصحابة في المسائل، فيجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض. (2)

والواقع أن الهدف الرئيسي من وضع شرائط الاجتهاد هو أن يجتنب العالم الذي يقوم بالاستنباط الوقوع في الخطأ، فإذا تحقق هذا المقصود في الاجتهاد في فرع من فروع العلم أو حتى في مسألة من مسائله، فما المانع من أن نقبله، وكذلك فإنه من المعلوم أن العالم إذا قدر على الاجتهاد يحرم عليه التقليد، وينطبق هذا على العالم القادر على الاجتهاد في مسألة ما، وإذا منعناه من الاجتهاد، سيكون حاله التقليد، وهو لا يصح. (3)

(1) إعلام الموقعين لابن القيم 236/4-237. أيضا في نفس الاتجاه: مجموع الفتاوى لابن تيمية 204/20. المستصفي للغزالي، ص: 345. الإحكام للآمدي، 171/4. أيضا: إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر 32/8. أصول الفقه، وهبة الزحيلي 1076-1077. الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان 408-409. **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، د. يوسف القرضاوي، ص: 62، ط/ دار القلم، الكويت، الأولى، 1417 هـ.**

(2) المستصفي للغزالي ص: 345

(3) تجزؤة الاجتهاد في أصول الفقه الإسلامي، مصطفى محمد جبيري شمس الدين

والخلاصة أن تجزؤ الاجتهاد هو في حقيقته التخصص الدقيق في فرع من فروع العلم، ولكن بشرط وجود الأهلية العلمية العامة للفهم والاستبطان، ومما لا شك فيه أن التطور العلمي الهائل الذي يشهده العصر الحديث جعل التخصصات تتعدد في شتى المجالات، مما يصعب أو يستحيل على الشخص الواحد مواكبتها والإلمام بها جميعا. . ، وكذلك أدى إلى وجود الكثير من المسائل التي لا يستطيع فرد واحد البت فيها بمفرده، ولا بد من عرضها على أهل الخبرة والاختصاص لاستكمال النظرة الشمولية ومعرفة حقيقتها.

### الاجتهاد الجماعي

وبناء على ما سبق ذكره من عدم اشتراط التخصص في مختلف أنواع العلوم لبلوغ درجة الاجتهاد، فضلا عن شيوع التخصصات المنفردة، فإن الاجتهاد الجماعي هو الصيغة المثلى للاجتهاد في عصرنا الحديث، بحيث يجمع شتات المعارف والعلوم بجمع التخصصات المختلفة حتى يكمل بعضها بعضا. وعرف البعض الاجتهاد الجماعي بأنه: " اتفاق أغلبية المجتهدين في نطاق مجمع فقهي أو هيئة أو مؤسسة شرعية ينظمها ولي الأمر في دولة إسلامية على حكم شرعي عملي، لم يرد به نص قطعي الثبوت والدلالة، بعد بذل غاية الجهد فيما بينهم في البحث والتشاور." (1)

والواقع أن للاجتهاد الجماعي أهمية كبيرة في التشريع الإسلامي حيث إنه " يحقق مبدأ الشورى في الاجتهاد، كما أنه يكون أكثر دقة وإصابة من الاجتهاد الفردي، وهو في الوقت نفسه يعوض عما قد يتعذر علينا اليوم من قيام الإجماع، ويسد إلى حد كبير الفراغ الذي يحدثه غياب المجتهد المطلق، والاجتهاد الجماعي ييسر للأمة استمرار الاجتهاد ويمنع أسباب توقفه أو إغلاق بابه... وهو من أنجع السبل إلى توحيد النظم التشريعية للأمة، وأيضا فإن الجماعية في الاجتهاد يتحقق بها التكامل بين الساعين للاجتهاد، ويتحقق بها التكامل في النظر للقضايا محل الاجتهاد." (2)

والذي أراه إن الاجتهاد ينبغي أن يكون جماعيا في كل القضايا المستجدة ذات الطابع العام أو المعقدة أو المتشعبة بين عدة علوم، وفي القضايا العامة التي تعددت أقوال وآراء المجتهدين السابقين فيها، وصار لزاما انتقاء أو ترجيح أحد هذه الأقوال حتى تكون قاعدة قانونية يلتزم بها الجميع، وكذلك في المسائل

(1) أبحاث ندوة الإمارات حول الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي، 2/ 1079، كلية الشريعة والقانون، جامعة الإمارات - العين، ط/ 1417 هـ، الأولى.

(2) الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، د. عبد المجيد الشرفي، سلسلة كتاب الأمة، العدد 62، [Islamweb.net/ver2/library/unnah.php](http://Islamweb.net/ver2/library/unnah.php)



التي قامت أحكامها على أساس متغير مثل المسائل التي بُنيت على العرف أو المصلحة أو حسب ظروف الزمان أو المكان مما يوجب تغييرها عند تغير الأساس التي بُنيت عليه. (1)

ولا ريب أن الشورى في تدبير القضايا السياسية وفي استنباط الأحكام الشرعية وفي البت في الأحكام القضائية عند سلفنا، وخصوصا في عصر الخلفاء الراشدين، لم تكن موضع اختلاف في يوم من الأيام، وهي كلها عبارة عن اجتهادات جماعية، (2) وإليك ما يؤكد ذلك مما ورد عن الخلفاء الراشدين:

روى مَيْمُونُ بْنُ مِهْرَانَ (3): " كَانَ أَبُو بَكْرٍ رضي الله عنه إِذَا وَرَدَ عَلَيْهِ الْخُصْمُ نَظَرَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَإِنْ وَجَدَ فِيهِ مَا يَقْضِي بَيْنَهُمْ قَضَى بِهِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي الْكِتَابِ وَعَلِمَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فِي ذَلِكَ الْأَمْرِ سُنَّةً قَضَى بِهِ، فَإِنْ أَعْيَاهُ ... جَمَعَ رُؤُوسَ النَّاسِ وَخِيَارَهُمْ فَاسْتَشَارَهُمْ فَإِنْ أَجْمَعَ رَأْيُهُمْ عَلَى أَمْرٍ قَضَى بِهِ. " (4)

وعن ميمون بن مهران أيضا أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يفعل ذلك فإن أعياه أن يجد في القرآن والسنة نظر هل كان لأبي بكر رضي الله عنه فيه قضاء، فإن وجد أبا بكر رضي الله عنه قد قضى فيه بقضاء، قضى به، وإلا دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم فاستشارهم فإذا اجتمعوا على الأمر قضى بينهم. (5)

وقد سار التابعون على نفس المنوال، وكان المرجع في الفتاوى إلى الفقهاء السبعة، فكان إذا جاءهم المسألة، دخلوا فيها جميعا، ولا يقضي القاضي حتى يرفع إليهم وينظروا فيها. (6)

ولما قدم عمر بن عبد العزيز المدينة واليا عليها، ... دعا عشرة نفر من فقهاء البلد... ثم قال: إني دعوتكم لأمر تؤجرون عليه وتكونون فيه أعوانا على الحق، ما أريد أن أقطع أمرا إلا برأيكم أو برأي من حضر منكم.. (7)

(1) أيضا في هذا الاتجاه: الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، د. عبد المجيد الشرفي، سلسلة كتاب الأمة، العدد 62، [Islamweb.net/ver2/library/unnah.php](http://Islamweb.net/ver2/library/unnah.php).

(2) لاحظ الاجتهاد الجماعي للدكتور أحمد الريسوني، ص: 3 وما بعدها، والأمثلة التي ذكرها في هذا السياق.

(3) الإمام الحجة، أبو أيوب الجزري الرقي، أعتقته امرأة من بني نصر بن معاوية بالكوفة، فنشأ بها، ثم سكن الرقة، حدث عن أبي هريرة، وعائشة، وابن عباس، وابن عمر وغيرهم، قيل مولده عام أربعين هجرية. سير أعلام النبلاء 71/5 .

(4) سنن البيهقي الكبرى ، 114 / 10 ، ح 20128. سنن الدارمي، 69/1 ، ح 161، وقال حسين سليم أسد : رجاله ثقات غير أن ميمون بن مهران لم يدرك أبا بكر فالإسناد منقطع.

(5) سنن البيهقي الكبرى ، 114 / 10 ، ح 20128.

(6) التهذيب للحافظ بن حجر نقلا عن القرار رقم 3، الدورة 8، بشأن موضوع الاجتهاد، مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن رابطة العالم الإسلامي في 888 جمادى الأولى 1405 هـ الموافق 29 يناير 1985م.

(7) الطبقات الكبرى لابن سعد، 334/5.

وبناء على ما سبق فإن مفهوم الاجتهاد الجماعي للهيئة التشريعية فيما يتعلق بموضوع بحثنا هو " أن يبذل مجتهدون - منتخبون من غيرهم من العلماء- جهدهم في استنباط حكم شرعي ظني فيما يتعلق بمعاملات الناس يكون ملزما لهم ويحقق مقاصد الشريعة، بحيث يكون هذا الاستنباط بعد البحث والتشاور فيما بينهم".

ويرى البعض أن صورة الاجتهاد الجماعي تصلح تطبيقا للإجماع كمصدر من مصادر التشريع<sup>(1)</sup>، والذي أراه أن الاجتهادات المنبثقة عن الاجتهاد الجماعي لا تندرج تحت باب الإجماع الأصولي بشروطه التي نص عليها الفقهاء، وإن كانت حجة ظنية وأقرب إلى الصواب من أي اجتهادات فردية، ويمكن أن تُعد بديلا عمليا للإجماع الأصولي كلما تعذر الوصول إليه.

---

<sup>(1)</sup> مصادر التشريع فيما لا نص فيه للشيخ عبد الوهاب خلاف ص: 167-168. حيث يقول: " لم ينظم التشريع الإسلامي باختيار جمعية من المشرعين يكونون مصدر التشريع، ولا باختيار مجموعة من الأحكام الاجتهادية تكون قانونا للمسلمين، وبهذا الإهمال جمد التشريع الإسلامي. . . وزاد هذا الجمود تحجرا أن علماء المسلمين رسموا الإجماع بصورة لا سبيل إلى أن تتحقق في عالم الوجود. . . . . وكأنهم أرادوا إجماعا عالميا قطعيا في الحكم الذي ينعقد. . . . بينما المراد من الإجماع أن يكون الرأي للجماعة لا للفرد.

## الضابط الثاني: تقنين الشريعة كأثر من آثار الاجتهاد الجماعي

التقنين لغة: مصدر قنن بمعنى وضع القوانين<sup>(1)</sup>، والقانون مقياس كل شيء وطريقه، وهي كلمة مولدة، أي غير عربية الأصل.<sup>(2)</sup>

وأما اصطلاحاً فهو: صياغة أحكام المعاملات وغيرها من عقود ونظريات ممهدة لها، جامعة لإطارها، في صورة مواد قانونية، يتقيد بها القضاة، ويسهل الرجوع إليها.<sup>(3)</sup>

وأصل مسألة التقنين هو: هل يجوز إلزام السلطة القضائية باتباع رأي مؤسسة الاجتهاد المتمثلة في الهيئة التشريعية، وعدم القضاء بغيره؟

والذي أراه أن قيام العلماء المجتهدين ( الهيئة التشريعية ) بصياغة الأحكام الشرعية في جانب المعاملات في صورة مواد قانونية مرتبة مرقمة، يرجع إليها القاضي، ولا يتجاوزها، ولو كان مجتهداً، - بعد اعتمادها من السلطة المختصة - ولو كانت على خلاف الرأي الراجح في المذهب الذي يتبعه، ويتعامل على أساسها الناس، وهو ما يُسمى بتقنين الشريعة، ضرورة من الضروريات التي يوجبها تعقد القضايا والعلاقات المختلفة في العصر الحديث، ووسيلة عصرية لتطبيق الشريعة الإسلامية، وأثر من آثار الاجتهاد الجماعي المنشود، وذلك للأسباب التالية:

1- أن عدم التقنين وحرية القاضي في الاختيار من بين العديد من الأقوال المتعددة والمختلفة أحياناً في المسألة الواحدة، يؤدي إلى اختلاف تعامل القضاة مع القضية الواحدة تبعاً لما يقوده اجتهاد كل واحد منهم؛ مما يجعل المتقاضين على جهل بما تنجحه إليه الأحكام، سواء كان لهم أو عليهم؛ ويخلق شيئاً من البلبلة والاضطراب وعدم الثقة في نتيجة الأحكام القضائية<sup>(4)</sup>؛ فضلاً عن أنه قد يقوم البعض بالتحري عن القاضي الذي سيحكم بالرأي الذي يناسبه، ويعمل على إحالة القضية إليه.<sup>(5)</sup>

(1) المعجم الوسيط، 2/ 763.

(2) لسان العرب 13 / 348.

(3) جهود تقنين الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، ص: 26، ط/ مؤسسة الرسالة. **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، د. القرضاوي، ص: 259.**

(4) جهود تقنين الفقه الإسلامي، الدكتور وهبة الزحيلي ص 28. تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان بين الحقيقة والإثارة، د. المكاشفي طه الكباشي، ص: 14، ط/ الزهراء للإعلام العربي، الثانية، 1407هـ.

(5) تطوير النظام القضائي السعودي وأثره في إنصاف المرأة ونيلها حقوقها د. يوسف بن عبد اللطيف بن حمد الجبر، ص:

2- ليس جميع القضاة على درجة من العلم الذي يمكنهم من الاجتهاد، واستنباط الأحكام الفقهية من الأدلة الشرعية، فضلا عن مجرد الاختيار أو الترجيح بين المذاهب المختلفة، وبالتالي فإن التقنين يمثل أكبر عون للقاضي على إقرار الحكم الراجح<sup>(1)</sup>، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن فقه النوازل من المستجدات التي تحتاج إلى حكم شرعي بصفة متجددة، ولا يُعقل وليس من الحكمة أن يترك ذلك لاجتهاد القضاة على الرغم من كثرة مشاغلهم، وعدم تفرغهم للبحث والاستقصاء في كل المستجدات المختلفة.<sup>(2)</sup>

3- التزام القاضي بما يقننه العلماء الراسخون من الهيئة التشريعية يحقق مصلحة الأمة، ولا يشكل بأي صورة من الصور خروجاً عن الحكم بما أنزل الله تعالى، بل العكس هو الصحيح؛ لأن في قيام جماعة المجتهدين ببذل أقصى جهدهم في استخراج أرحح الأحكام وأوفقها وأكثرها مراعاة لحاجات الناس، وترتيبها ليسهل على القاضي أن يحكم بها حكماً صحيحاً شرعياً متبعاً للنصوص ومحققاً لمقاصد الشريعة هو عين الحكم بما أنزل الله ﷻ<sup>(3)</sup>.

4- بل إن عدم إتباع التقنين يفتح السبيل أمام القوانين الأجنبية للدخول في البلاد الإسلامية والحكم بغير ما أنزل الله تعالى؛ وذلك لأن الفقه الإسلامي يتميز بغزازه حتى قيل أنه بحر لا ساحل له، وعدم وجود مجموعة أو هيئة تشريعية تجمع شتاته، وتسهل للباحث فيه أن يستخرج ما يطلبه، يدفع أكثر الباحثين، ولا سيما رجال القانون الوضعي، إلى الابتعاد عن منهل الشريعة الإسلامية، والاتجاه إلى التشريعات الغربية وموسوعاتها الميسرة لكل باحث.<sup>(4)</sup> بينما التجربة العملية في البلاد التي قامت بتقنين الفقه الإسلامي تكشف أن الأحكام الفقهية تصبح معروفة، حتى لدى غير المشتغلين بالفقه والقانون.<sup>(5)</sup>

5- وأما القول بأن تقنين الفقه يعني الحجر على القاضي أو تقييده بحكم معين، وهو الذي يختاره واضعوا القانون، يُرد عليه بأن الواقع يؤكد أن القضاة في كل بلد من البلدان عادة يكونون مقلدين وملتزمين بمذهب

<sup>(1)</sup> مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، الشيخ القرضاوي، ص: 268. تطوير النظام القضائي السعودي وأثره في إنصاف المرأة ونيلها حقوقها د. يوسف بن عبد اللطيف بن حمد الجبر، ص: 19.

<sup>(2)</sup> مجلة البحوث الإسلامية، العدد 33، ص: 48-49 نقلاً عن: تقنين الأحكام الشرعية بين المانع والمجيزين، د. عبد الرحمن بن أحمد الجرمي، ص: 19، بحث مقدم إلى ندوة القضاء الشرعي في العصر الحاضر، جامعة الشارقة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية.

<http://www.sharjah.ac.ae/Arabic/Academics/Colleges/ShariaIslamic/Pages/PreviousConferences.aspx>

<sup>(3)</sup> في هذا المعنى تقنين الأحكام الشرعية ودورها في إثراء المنظومة القانونية الجزائرية، الدكتور عبد المجيد بوكركب، ص: 27. بحث مقدم إلى ندوة القضاء الشرعي في العصر الحاضر.

<sup>(4)</sup> في هذا الاتجاه: الدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة، د. أحمد محمد أمين، ص: 42.

<sup>(5)</sup> تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان بين الحقيقة والإثارة، د. المكاشفي طه الكباشي، ص: 14.

معين، بل بالقول الراجح في هذا المذهب، مما يعني أن القاضي ليس له، في حالة عدم التقنين، الحرية الكاملة لاختيار ما يريد، وإن لم يأخذ ذلك شكل القانون المدون، وما دام الأمر كذلك، فإنه من الأولى - بلا ريب - أن يكون هذا التقييد من خلال قانون يضعه أفضل العلماء الثقات المجتهدين المتبحرين في فقه الشريعة، وذلك مع ملاحظة أن يتم هذا التقنين من خلال جميع المذاهب الإسلامية، دون الاختصار على الراجح من مذهب بعينه؛ لأن الله تعالى لم يتعبدنا بالتزام مذهب بعينه، إلا ما جاء به النص الملزم من كتابه تعالى وسنة رسوله ﷺ، أما اجتهادات البشر فيؤخذ منها ويرد، وبهذا نستطيع أن نختار ونتقي الأرجح دليلاً، والأكثر مراعاة لمصالح الناس ورفعاً للحرَج عنهم، والأوفق بتحقيق مقاصد الشريعة من ثروة تشريعية هائلة نتجت من تعدد الاجتهادات وتنوع المدارس والآراء والمذاهب الفقهية، ولا نضيق ما وسعه الله ﷻ علينا،<sup>(1)</sup> وكذلك مراعاة مراجعة تلك القوانين على ضوء التطبيق العملي، وملاحظات المجتهدين من القضاة خلال فترات محددة؛ لتعديل ما ينبغي تعديله من تلك القوانين، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، فإنه لا يوجد أي قانون مدون مهما اتسعت مواده وتشعبت فصوله يستطيع أن يحيط بجميع الوقائع والحالات التي يختصم فيها الناس، فضلاً عن أن التقنين لا يرفع الخلاف في الآراء بصورة جذرية، فقد يختلف القضاة في تفسير بعض النصوص، مما يعني أن القاضي سيتعين عليه حتماً أن يبحث بنفسه أحياناً في الشريعة لاستخراج الحكم الفقهي، وسيكون له الحرية في الاجتهاد، مع وجود التقنين المكتوب<sup>(2)</sup>.

6- أن أساس الاعتراض على التقنين قديماً يتمثل في أن من سيقوم بالتقنين قد يكون لا يعلم كل أحاديث الرسول ﷺ؛ أو أن الناس في كل مصر من الأمصار قد سبقت إليهم أقاويل وسمعوا أحاديث، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، ودانوا بها؛ وذلك لتفرق صحابة الرسول ﷺ في الأمصار المختلفة<sup>(3)</sup>، ولأنه

<sup>(1)</sup> مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، الشيخ القرضاوي، ص: 268.

<sup>(2)</sup> مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، الشيخ القرضاوي، ص: 268. تقنين الأحكام الشرعية بين المانع والمجيزين، د. عبد الرحمن بن أحمد الجرعي، ص: 9، بحوث ندوة القضاء الشرعي في العصر الحاضر.

<sup>(3)</sup> طلب الخليفة أبو جعفر المنصور من الإمام مالك أن يوافق على أن يبعث بالموطأ إلى سائر الأمصار، ويقضوا به لا يتعدوه، فقال له الإمام مالك: "يا أمير المؤمنين لا تفعل هذا، فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، وعملوا به ودانوا به..". المقدمات الكبرى لابن سعد، القسم المتمم، ص: 440، ط/ مكتبة العلوم والحكم، 1408 هـ. وروى أبو نعيم الصبهاني أن الخليفة الرشيد شاور مالكا أن يعلق الموطأ في الكعبة ويحمل الناس عليه فرفض وقال له: "إن أصحاب رسول الله ﷺ اختلفوا في الفروع، وتفرقوا في الآفاق، وكل عند نفسه مصيب". حلية الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني، 332/6.

سيكون جهد فردي غالباً، قد لا يرضى به أهل البلدان الأخرى<sup>(1)</sup>، وأما الآن فقد جُمعت السنة ودُونت، ولن يُترك منها شيء في حالة التقنين، فضلاً عن أن من يقوم بالتقنين ليس فرداً وإنما هو عمل جماعي.

7- أن قيام هيئة تشريعية بعملية التقنين هو الذي يشكل حلاً - نسبياً - لما اشترطه جمهور الفقهاء أن يكون القاضي من أهل الاجتهاد، وأنه لا يجوز تقليد غير المجتهد القضاء، وإن قُلد القضاء كان حكمه باطلاً، وإن وافق الصواب<sup>(2)</sup>، لأنه من ناحية يصعب في القريب العاجل تحقق الاجتهاد في عشرات الآلاف من القضاة في كل البلاد الإسلامية، ولو كان اجتهاداً جزئياً في إطار وظيفة القضاء، ومن ناحية أخرى فإن شرط الاجتهاد المطلق يتحقق في مجموع علماء الهيئة التشريعية التي تقوم بالتقنين، وتضع الأحكام التي يطبقها القاضي، وهي بذلك تقوم بالدور الأكبر، ويتبقى للقاضي دور هام في الاجتهاد في معالجة كل حالة بما يناسبها في إطار الحد الأعلى والحد الأدنى المحدد مسبقاً، حيث إنه لا يمكن وضع قاعدة قانونية لكل حالة؛ وبذلك نكون جمعنا بين محاسن التقنين ومحاسن عدم التقنين جمعاً مناسباً.

8- وأخيراً فإن التقنين يعد من طاعة ولي الأمر في الأمور الاجتهادية الذي رأى في ذلك تحقيقاً لمصالح تفوق المفسد المترتبة عليه؛ والقضاة بمثابة الوكلاء عن الإمام، وهم نواب له؛ لأنهم صاروا قضاة بإذنه، والوكيل مقيد بشروط موكله فلا يخرج عن حدودها.<sup>(3)</sup>

---

<sup>(1)</sup> روى أيضاً ابن قتيبة رفض الإمام مالك ما طلبه منه الخليفة أبو جعفر المنصور من أن يضع كتاباً يحمل عليه الناس، ويعهد عليهم ألا يقضوا بسواها وقال له: "أصلح الله الأمير إن أهل العراق لا يرضون علمنا ولا يرون في عملهم رأينا.." الإمامة والسياسة، 323/2 .

<sup>(2)</sup> الأحكام السلطانية للماوردي، ص: 73-74. الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء، ص: 62. السلطة القضائية، د. نصر فريد واصل، ص: 143-144.

<sup>(3)</sup> تقنين الأحكام الشرعية بين المانع والمجيزين، د. عبد الرحمن بن أحمد الجرعي، ص: 9، بحوث ندوة القضاء الشرعي في العصر الحاضر. مسيرة الفقه الإسلامي المعاصر وملاحمه، د. شويش الحاميد ص: 441، نقلاً عن تقنين الأحكام الشرعية ضرورة عصرية، الدكتور محمد عبد اللطيف رجب عبد العاطي، ص: 22، بحث مقدم لندوة القضاء الشرعي في العصر الحاضر: الواقع والآمال، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الشارقة.

## الضابط الثالث: منزلة العقل ودوره الحقيقي في الإسلام

يرتبط بيان منزلة العقل ودوره في الإسلام ارتباطا وثيقا بموضوع الاجتهاد، فالعقل والاجتهاد وجهان لعملة واحدة. والكلام عن ضوابط وشروط الاجتهاد يتممه بيان منزلة العقل ودوره في الإسلام. وبقليل من البحث يتبين أن الإسلام اعتبر العقل في نواح؛ لأنه يستطيع إدراكها، ولم يعتبره في نواح أخرى؛ لأنه يعجز عن الإحاطة بها، وإليك بيان ذلك :

### أولا: العقل ليس مصدرا مستقلا للتشريع، وليس حاكما بإطلاق على النصوص

لا يعد العقل مصدرا مستقلا للتشريع؛ لأنه لا يحقق العدالة والمثالية المطلوبتين في القانون ذاته، بل ولا الموضوعية الحيادية المجردة أحيانا؛ لأن العقول البشرية تتفاوت في إدراكها للأمور، وتختلف مقاييس الخير والشر في نظرها، ويقصر إدراكها لحقائق الأشياء الغامضة، ولا تستطيع كشف ما يجيء به المستقبل من أحداث، وليست معصومة من الاندفاع وراء الشهوات والنزوات، ولهذا كانت القوانين التي لا تهتدي بالمنهج الرباني قاصرة دائما عن تحقيق العدالة والمصلحة والاستقرار، وكانت دائما تحتاج إلى التغيير والتبديل أو التعديل وإصلاح الناقص فيها بعد زمن قصير من إصدارها. (1)

ودور العقل الطبيعي هو الفهم والإتباع والاعتقاد لما جاء به الوحي في هذه الأمور؛ لأن الوحي جاء ليكون ميزانا بين العقول المختلفة، فأبي عقل من هذه العقول هو الذي يُجعل ميزانا لمعرفة الحقائق، وما فائدة الوحي المنزل ما دام العقول والآراء والأفكار والمناهج الوضعية والمذاهب البشرية تستطيع أن تصل إلى الحق، وما فائدة الوحي قرآنا وسنة، ونحن نستطيع أن نعرف الحق بغيرهما. (2)

فلا يجوز أن يُعظم العقل ويُقدس ويُجعل حاكما بإطلاق على النصوص، فإذا وافق العقل النص، قُبل النص، وإلا فلا، بدون إي اعتبار للقواعد والأصول الشرعية في التعامل مع النصوص (3)، وإنما الصحيح أن الشرع هو الحاكم على العقل، ويجب على العقل القاصر أن يسلم بأي أخبار يجدها في الشرع ولا يستطيع أن يدركها.

(1) تحديد الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، ص 164-165. أيضا الاعتصام للشاطي، 321/2-322

(2) التيار العقلي لدى المعتزلة، وأثره في حياة المسلمين المعاصرة، د. سهل بن رافع بن سهيل العتيبي، ص: 6 وما بعدها، بحث في قسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية، ج الملك سعود.

(3) التيار العقلي لدى المعتزلة، وأثره في حياة المسلمين المعاصرة، د. سهل بن رافع بن سهيل العتيبي، ص: 6 وما بعدها. أيضا في نفس الاتجاه: المحاور، مساجلة فكرية مع العلمانيين، د. صلاح الصاوي، ص: 75-76، ط/ موقع الشيخ على الإنترنت.

قال الشاطبي: " لا يجعل العقل حاكما بإطلاق وقد ثبت عليه حاكم بإطلاق وهو الشرع، بل الواجب عليه أن يقدم ما حقه التقديم، وهو الشرع، ويؤخر ما حقه التأخير، وهو نظر العقل؛ لأنه لا يصح تقديم الناقد حاكما على الكامل لأنه خلاف المعقول والمنقول. . . " (1)

فالقضية ليست في إعمال العقل، ودوره في فهم النصوص الشرعية، ولكن القضية هي: هل أساس الدين العقل، والإتباع والمأثور تبعاً للمعقول، أم أن الأصل في الدين الإتباع، والمعقول تبع، أو بكلمات أخرى: أيهما المقدم عند الاختلاف، وأيها التابع؟

قال أبو القاسم الأصبهاني (ت 535): " أن فصل ما بيننا وبين المتدعة هو مسألة العقل، فإنهم أسسوا دينهم على المعقول، وجعلوا الإتباع والمأثور تبعاً للمعقول، وأما أهل السنة؛ قالوا: الأصل في الدين الإتباع، والمعقول تبع، ولو كان أساس الدين على المعقول لاستغنى الخلق عن الوحي، وعن الأنبياء، ولبطل معنى الأمر والنهي، ولقال من شاء ما شاء، ولو كان الدين بني على المعقول لجاز للمؤمنين أن لا يقبلوا شيئاً حتى يعقلوا. . . " (2)

**والواقع أن إدراك العقل لحسن الأفعال أو قبحها أو إدراكه للمصالح وللمفاسد هو إدراك**

**وسطي بين طرفين:**

طرف أول يرى أن كون الفعل حسناً أو سيئاً إنما معناه أنه منهي عنه أو غير منهي عنه، وهذه أمور لا تعرف إلا بالشرع، "فالقبيح ما نهي عنه شرعاً، والحسن بخلافه، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك عائداً إلى أمر حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع، بل الشرع هو المثبت له والمبين، ولو عكس القضية، فحسن ما قبحه، وقبح ما حسنه، لم يكن ممتنعاً، وانقلب الأمر" (3)، وكذلك المصلحة والمفسدة مما يختص بالشارع، لا مجال للعقل فيها... فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما، فهو الواضع لها لمصلحة، وإلا فكان يمكن عقلاً ألا تكون كذلك. (4)

وطرف ثاني يرى أن حسن الأفعال وقبحها صفات ذاتية للفعل، يدركها العقل، لا يُتوقف في معرفتها أو أخذها على الدليل السمعي، وما الشرع إلا كاشف عن تلك الصفات، وأن الله تعالى يجب عليه أن يفعل ما استحسنته العقل، ويحرم عليه أن يفعل ما استقبحة العقل.

(1) الاعتصام للشاطبي 326/2. أيضاً في نفس المعنى مقدمة ابن خلدون ص: 460.

(2) الحجة في إثبات الحجة، أبو القاسم الأصبهاني، 347/1، ط/ دار الراجعية، الرياض، الثانية.

(3) المواقف لعضد الدين الإيجي، 262/3، ط/ دار الجيل، بيروت، الأولى، 1997م.

(4) المواقفات للشاطبي، 315/2.



وأما القول الوسط - مع التسليم بأن العقل وحده ليس مصدرا للأحكام- فهو أن العقل يدرك الحسن والقيح؛ لأنها صفات ثابتة للأفعال معلومة بالعقل والشرع، والشرع جاء بتقرير ما هو مستقر في الفطرة والعقل من تحسين الحسن، والأمر به، وتقبيح القبيح والنهي عنه، ولكن ذلك لا يستلزم حكما في فعل العبد، بل يكون الفعل صالحا لاستحقاق الأمر والنهي، والثواب والعقاب، ولكن الحكيم سبحانه وتعالى لا يأمر بنقيض ما أدرك العقل حسنه، أو ينهى عن نقيض ما أدرك العقل قبحه، هذا من ناحية. (1) ومن ناحية أخرى، فإن إدراك العقل لحسن الأفعال أو قبحها، أو إدراكه للمصالح والمفاسد، ليس إدراكا تاما مطلقا، ولكنه إدراك مجمل، فالعقل يدرك على سبيل المثال حسن العدل إجمالا، وأما كون هذا الفعل المعين عدلا أو ظلما، فهذا مما يعجز العقل عن إدراكه في كل فعل وعقد، .. وكذلك الفعل يكون مشتملا على مصلحة ومفسدة، ولا تعلم العقول مفسدته أرجح أم مصلحته.. أو يكون الفعل مصلحة لشخص مفسدة لغيره، والعقل لا يدرك ذلك.. أو يكون مفسدة في الظاهر، وفي ضمنه مصلحة عظيمة لا يهتدي إليها العقل.. فتأتي الشرائع ببيان كل ذلك... فكيف يكون معرفة حسن بعض الأفعال وقبحها بالعقل مغنيا عما جاءت به الرسل؟ (2)

### ثانيا: العقل ركن أساسي من أركان الشريعة الإسلامية

وعلى الرغم من أن العقل ليس حاكما بإطلاق على النصوص في الفقه الإسلامي، إلا أنه ركن أساسي من أركان الشريعة الإسلامية

العقل أساس أو مناط التكليف، فإذا ما فقد العقل، ارتفع التكليف، والحجة تقام على العقلاء، قال تعالى: { لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ } [ الأنفال: 42 ]، وهو أحد الضرورات الخمس التي يتوقف عليها حياة الناس الدينية والدينية، والتي أمر الله ﷻ بحفظها ورعايتها، وهي الدين والنفس والعقل والعرض والمال.

وأحكام الإسلام كلها معقولة تخاطب أولي الألباب والنهي، وتخاطب من يعقل ويسمع، قال تعالى: { كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ } [ البقرة: 219 ]، وقال سبحانه: { كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ } [ البقرة: 242 ].

وإعمال العقل والرأي هو الأساس في استمرار الاستنباط، وهو من المبادئ المقررة شرعا لدراسة القرآن والسنة، وهو ما سار عليه السلف الصالح إذ تصدوا لفهم كتاب الله تعالى وأعملوا الرأي فيه فهما واستنباطا للوصول إلى مقاصده.

(1) مفتاح دار السعادة لابن القيم، 59/2، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت

(2) مفتاح دار السعادة لابن القيم، 117/2.

قال تعالى: { وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ } [القمر: 17].

أي سهلنا لفظه، ويسرنا معناه لمن أَرادَه، ليتذكر الناس. . فهل من طالب علم فَيَعَان عليه؟<sup>(1)</sup>.  
وتحقيق المصلحة مرتبط بالعقل، وبما أن المصلحة هي من مقاصد الشريعة، كان العقل بالتالي هو الرائد  
لهذه المصلحة، وحيث ينتفي حكم العقل في حكم ما، تنتفي المصلحة فيه، أي لا تكون من الشريعة في  
شيء.

وهكذا يتبين أن العقل ركن أساسي في الشريعة الإسلامية، وهو البصيرة والمعرفة في مقاصدها، وهذا لا  
يستدل عليه إلا بالعقل الذي يعلم به المرء عظمة هذه الشريعة ونعمة الله ﷻ وإحسانه وثوابه وعقابه  
وميزان العقل يعلم الإنسان أن القواعد والأحكام الفقهية متفقة مع أسس هذه الشريعة لينال الإنسان  
بتطبيقها الظفر والثواب وينجو من العقاب

ثالثاً: لا يتصور تعارض النص الصحيح مع العقل الصحيح السليم.

العقل السليم لا يعارض الحق، وإذا وجد ما يوهم التعارض، فإن الوحي مقدم ومحكم؛ لأنه صادر عن  
المعصوم ﷺ، والعقل لا عصمة له؛ لأنه نظر البشر القاصر المعرض للوهم والخطأ والنسيان والهوى والجهل  
والعجز.

قال ابن القيم: "الذين زعموا<sup>(2)</sup> أن العقل يجب تقديمه على السمع عند تعارضهما، إنما أتوا من  
جهلهم بحكم العقل ومقتضى السمع، فظنوا ما ليس بمعقول معقولاً، وهو في الحقيقة شبهات توهم أنه عقل  
صريح وليست كذلك، أو من جهلهم بالسمع، إما لنسبتهم إلى الرسول ما لم يرد به بقوله، وإما لعدم  
تفريقهم بين ما لا يدرك بالعقول، وبين ما تدرك استحالته بالعقول، فهذه أربعة أمور أوجبت لهم ظن  
التعارض بين السمع والعقل."<sup>(3)</sup>

(1) تفسير ابن كثير، 478/7، فأما التيسير في جانب الألفاظ فلذلك بكونها في أعلى درجات فصاحة الكلمات وفصاحة  
التراكيب، أي فصاحة الكلام، وانتظام مجموعها، بحيث يخف حفظها على الألسنة، وأما التيسير في جانب المعاني، فيوضح  
انتزاعها من التراكيب ووفرة ما تحتوي عليه التراكيب منها من مغازي الغرض المسوقة هي له. ويتولد معانٍ من معانٍ أُخر  
كلما كثر المتدبر تدبره في فهمها. تفسير التحرير والتنوير، لابن عاشور 188 / 27. أيضا نظرية الحق ص 129.

(2) من هؤلاء الشيخ محمد عبده حيث يقول: "اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض  
العقل والنقل، أخذ بما يدل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان:

طريق التسليم بصحة المنقول، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في فهمه.  
وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل." الشريعة الإسلامية في القرآن، نظرية  
الحق، ص 129-130.

(3) الصواعق المرسله لابن القيم 459/2.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع ألبتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط، وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموفق للشرع... " (1)

فأحكام الشريعة موافقة لمقتضى العقل والقياس الصحيح، فما نُص عليه من الأحكام في الكتاب والسنة معقول المعنى، له حكم جليلة، وأسرار تشريعية سامية، حتى العبادات لها في جملتها من الحكم والمنافع التهذيبية والخلقية والنفسية والاجتماعية ما لا يخفى على ذوي العقول السليمة، وأما بعض تفاصيل العبادات التي قد يخفى علينا وجه الحكمة فيها، فإن خفاءها لا ينفي وجودها، وقد تكون العلة في إخفاء الحكمة، اختبار قوة إيمان العبد وإظهار مدى طاعته لربه.

وأما ما لم ينص عليه وهي الأحكام الاجتهادية المبنية على الرأي والقياس ومراعاة المصالح ودرء المفاسد، فمصدره العقل وحرية الرأي التي لا تتقيد إلا بمراعاة العدالة وإقرار الحقوق. (2)

قال ابن تيمية: " ليس من شرط القياس الصحيح المعتدل أن يعلم صحته كل أحد، فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس وإنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه، ليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر. وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس: علمنا قطعاً أنه قياس فاسد، بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصور التي يظن أنها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم، فليس في الشريعة ما يخالف قياساً صحيحاً لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد، وإن كان من الناس من لا يعلم فساده. " (3)

(1) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، 147/1، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.

(2) فقه الإسلام، حسن أحمد الخطيب، ص 268، ط/ الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1992م.

(3) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 505/20، ط/ دار الوفاء. وقال ابن القيم: " وما أثبت الله ورسوله قط حكماً من الأحكام يقطع بطلان سببه حساً أو عقلاً، فحاشا أحكامه سبحانه من ذلك، فإنه لا أحسن حكماً منه سبحانه وتعالى ولا أعدل، ولا يحكم حكماً يقول العقل لئنه حكم بخلافه بل أحكامه كلها مما يشهد العقل والفطر بحسنها ووقوعها على أتم الوجوه وأحسنها وأنه لا يصلح في موضعها سواها. الطرق الحكمية لابن القيم ص 329. ط/ مطبعة المدني القاهرة.

## الضابط الرابع : التمييز بين المجالات التي يجوز والتي لا يجوز فيها الاجتهاد

من نافلة القول الإشارة إلى أن الالتزام بسيادة الشريعة على الجميع حكاما ومحكومين هو الفارق والمميز الرئيسي بين النظام الإسلامي وأي نظام وضعي آخر، وبناء على ذلك فإن تعامل المجتهدين مع النصوص يتفرع إلى منطقتين متميزتين يتضح من خلالهما كيف يُمكن الإسلام المجتهدين من وضع الأنظمة الحديثة واستخلاص الأحكام التفصيلية التي تتناسب مع كل عصر، مع المحافظة على هوية الأمة والالتزام بثوابتها:

أولاً: منطقة مغلقة لا يدخلها النظر والاجتهاد بتغيير أو تعديل أو ترجيح أو تضعيف، وهذه المسائل يمكن الاستدلال عليها بأكثر من طريق :

- المعلوم من الدين بالضرورة: وهي المسائل التي لا يحتاج للعلم بها نظر واستدلال ، ويشترك في معرفتها العامة والخاصة على السواء<sup>(1)</sup>، وعلى سبيل المثال.

أمور العقيدة التي جاءت فيها نصوص قطعية مثل وجوب الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقضاء خيره وشره، وكذلك فرضية الصلاة والزكاة قال تعالى: { وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ } [البقرة: 43]، وفرضية الصوم قال تعالى: { كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ } [البقرة: 183]، وفرضية الحج قال تعالى: { وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا } [آل عمران: 97].

- فأصول العبادات لا مجال للرأي فيها، وحكمتها العامة وهي الانقياد لأوامر الله تعالى، وإفراده بالخضوع والتعظيم، لا يُعتبر علة خاصة ينبنى عليها ما يُفهم منها؛ ولأنه لو كان علة، لما قيد الشارع ﷻ العبادة بصفة مخصوصة، ولأمرهم بمجرد التعظيم بما أمر وبغيره، ولكان الخارج عن حده وأمره غير ملوم على خروجه.<sup>(2)</sup>

- وكذلك مما يعد معلوما من الدين بالضرورة فرضية الحجاب: قال تعالى: { يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ.. } [الأحزاب: 59]. وحل البيع وحرمة الربا، قال تعالى: { وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا } [البقرة: 275]. وحرمة الزنا، قال تعالى: { وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا } [الإسراء: 32]، وحرمة الخمر والميسر، قال تعالى: { إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ } [المائدة: 90]، وحرمة زواج المحارم.

(1) حاشية ابن عابدين، 221/4. الفواكه الدواني، 1/ 39. تحفة الحبيب على شرح الخطيب، 8/2.

(2) الموافقات للشاطبي 300/2.

- وكذلك - بطريق آخر - يُعد من المنطقه المغلقة التي لا يدخلها النظر والاجتهاد بتغيير أو تعديل أو ترجيح أو تضعيف مسائل القطعيات التي ثبت الحكم فيها بنصوص قطعية في ثبوتها - أي بقرآن أو سنة صحيحة - قطعية في دلالتها - بحيث تدل على المراد منها دلالة واضحة تحمل معنى واحداً، فهذه لا يجوز أن يختلف فيها المسلمون، ولا أن يقننوا ما يخالفها. (1)

قال الغزالي: " والمجتهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي.. " (2).

وقال الشاطبي: " فأما القطعي؛ فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو في الإثبات، وليس محلاً للاجتهاد، وهو قسم الواضحات؛ لأنه واضح الحكم حقيقة، والخارج عنه مخطئ قطعاً.. " (3)

- ويدخل فيما سبق مما لا يجوز فيه الاجتهاد بتغيير أو تعديل أو ترجيح أو تضعيف - بطريق آخر - كل ما له في الكتاب أو السنة عقوبة مقدرة ونصاب مقدر وعدد معين حيث لا يتغير في أصله بتغير البيئة واختلاف العصر (4)؛ وبناء على ذلك فإنه لا مجال للاجتهاد في كل نص صريح مفسر بصيغته، أو بما ألحقه الشارع ~~تخللاً~~ به من بيان. (5)، فلا يمكن أن يكون اجتهاداً ما يهتته البعض بأنه لا داعي للالتزام بقطع يد السارق وجلد الشارب ورحم الزاني؛ وذلك بحجة أن النصوص المتعلقة بهذه العقوبات تهدف إلى الردع والزجر؛ لأنها قاسية مهلكة، فيمكننا استبدال هذه العقوبات بعقوبات أخرى أخف منها، مما يحقق كذلك مقصد الشريعة.

- وكذلك لا مجال للاجتهاد فيما كان فيه إجماع سابق، حتى مع عدم ورود نص قطعي كتوريث الجدات السدس، ومنع توريث ابن الابن مع وجود الابن، وبطلان زواج المسلمة بغير المسلم؛ لأن المجتهدين إذا أجمعوا على حكم، فهو حكم الأمة، والأمة لا تجتمع على ضلالة. (6)

وينبغي ملاحظة أن الإجماع المستند إلى مصلحة - كما سبق - يبقى حجة قائمة مادام محققاً للمصلحة، فإذا تغير وجه المصلحة، جاز مخالفة الإجماع وإحداث حكم يتناسب مع المصلحة الحادثة (7)،

(1) الوجيز في نظم الحكم والإدارة، د. سليمان الطماوي، ص: 118-119.

(2) المستصفي، ص: 345.

(3) الموافقات، 156/4.

(4) في هذا الاتجاه: السلطات الثلاث، د. الطيماوي، ص: 341. الشورى والديمقراطية النيابية، د. داود الباز، ص: 165. التعليل المصلحي لتصرفات الحاكم، رسالة ماجستير، سعيده بومعراف، ص: 74. مصادر التشريع فيما لا نص فيه، عبد الوهاب خلاف، ص: 9.

(5) أصول الفقه، د. وهبة زحيلي 1052-1054. الوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان 406-407.

(6) مصادر التشريع فيما لا نص فيه، الشيخ خلاف، ص 11-12.

(7) الوجيز في أصول الفقه، د. وهبة الزحيلي، ص: 49.

وكذلك إذا انعقد إجماع اجتهادي بناء على دليل من العرف، فلمن بعدهم أن يستدلوا بغيره<sup>(1)</sup>، عند اختلاف العرف والعادة.

ثانياً: منطقة مفتوحة، هي منطقة واسعة تتعدد فيه الآراء وتختلف فيه الاجتهادات<sup>(2)</sup>.

وهي تكون فيما لا نص فيه أو إجماع، ويدل على ذلك حديث معاذ بن جبل عندما بعثه الرسول ﷺ إلى اليمن، إذ جعل اجتهاده بعد بحثه في الكتاب والسنة.

عَنْ أَنَسٍ مِنْ أَهْلِ حِمْيَرَ مِنْ أَصْحَابِ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ « كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ ». قَالَ أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ « فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ ». قَالَ فِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم-. قَالَ « فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ ». قَالَ أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو. فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- صَدْرَهُ وَقَالَ « الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضَى رَسُولَ اللَّهِ »<sup>(3)</sup>

قال ابن القيم: " فصل في تحريم الإفتاء والحكم في دين الله بما يخالف النصوص وسقوط الاجتهاد والتقليد عند ظهور النص وذكُر إجماع العلماء على ذلك."<sup>(4)</sup>

وقال الخطيب البغدادي: " باب في سقوط الاجتهاد مع وجود النص."<sup>(5)</sup>

وتكون كذلك فيما فيه نص من ناحية الفهم والتطبيق، ويدل على ذلك قول النبي ﷺ: " لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ".<sup>(6)</sup> فاجتهد بعضهم وصلوها في الطريق، وقالوا لم يرد منا التأخير، وإنما أراد سرعة النهوض، فنظروا إلى المعنى، واجتهد آخرون وأخروها إلى بني قريظة فصلوها ليلاً، وهؤلاء نظروا إلى اللفظ.<sup>(7)</sup> فما عنف أحدا منهم من أجل الاجتهاد المسوغ.<sup>(8)</sup>

(1) التعليل المصلحي لتصرفات الحاكم، ص: 76-77.

(2) قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " إن الحاكم ليس له أن ينقض حكم غيره في مثل هذه المسائل - المسائل الاجتهادية - ولا للعالم والمفتي أن يلزم الناس في مثل هذه المسائل. " مجموع الفتاوى، 30/79.

(3) سنن أبي داود 3/330، ح 3594. سنن الترمذي 3/616، ح 1327. سنن الدارمي 1/72، ح 168.

(4) "إعلام الموقعين 2/279.

(5) الفقيه والمتفقه ص 504. أيضا المستصفي ص 345

(6) صحيح البخاري 1/321، ح 904.

(7) تحفة الأحوزي، 4/466.

(8) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني 1/209.

وفي هذه المنطقه يكون المجال واسعا لولي الأمر أن يغير مرتبة الحكم، وإليك بيان ذلك :

## 1- منطقة العفو

هي المنطقة التي تركتها النصوص قصدا لاجتهاد أولي الأمر وأهل الحل والعقد في الأمة بما يحقق المصلحة العامة، ويرعى المقاصد الشرعية، من غير أن يقيدنا الشارع فيها بأمر أو نهي<sup>(1)</sup>.  
عن أبي الدرداء رضي الله عنه، قال رضي الله عنه: " مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ حَالِلٌ، وَمَا حَرَّمَهُ فَهُوَ حَرَامٌ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَفْوٌ، فَاقْبَلُوا مِنَ اللَّهِ عَافِيَتَهُ، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ لِيَنْسَى شَيْئًا " <sup>(2)</sup>.

## 2- منطقة النصوص الظنية، والظن هنا يكون من جهة الثبوت، وهذا خاص بالسنة، ويكون من

جهة دلالة النص على الحكم المطلوب استنتاجه، وهذا يشمل الكتاب والسنة جميعا، ومجال الاجتهاد هنا واسع سواء عند التأكد من صحة وثبوت النص أو عند فهمه وتفسيره والاستنباط منه بشرط ألا يكون هذا الاجتهاد مخالفا للكتاب والسنة، فإنه لا يُقبل من أي مسلم كائنا من كان أن يغير الحكم الشرعي الوارد بنص قاطع من الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، أو أن يشرع على هواه فيأتي بتشريع ليس من كتاب الله ولا سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وإنما الاجتهاد في نطاق الأحكام الظنية بهدف تحقيق المصالح ودرء المفاسد، فيمكن تغيير الحكم الظني المحظور - مثلا - إلى مباح أو العكس، إذا تغير السبب الذي يقتضي الحظر إلى سبب آخر يقتضي الإباحة أو العكس، فالحكم الظني عندما يوصف بالوجوب، يكون مقترنا بصفة تقتضي هذا الوجوب، وحين يوصف بالإباحة يكون قد اشتمل على صفة تقتضي هذه الإباحة، وحين يوصف بالتحريم كذلك يكون مقترنا بصفة تقتضي أن يكون الفعل محرما، وبناء على هذا فإن اختلاف الصفة في الحكم توجب اختلافه، وكذلك التغير في الأحكام لا يكون إلا في الأحكام الظنية<sup>(3)</sup>، فولي الأمر عندما توجب المصلحة عليه أن يقيد أمرا كان في أصله مباحا، هو في الحقيقة لا يعد مباحا، وعندما يعاقب عليه، لا يعاقب على مباح، وإنما يعاقب على محرم، إذ وصف بالإباحة قد زال عنه، وهكذا يكون عقابه على كل فساد أو كل ما يؤدي إلى فساد.<sup>(4)</sup>

وكذلك يمكن تخصيص النص الظني بالمصلحة الملائمة، وليس في ذلك تعطيل للنصوص؛ لأن

التخصيص بيان لا تغيير، بدليل بقاء العمل بالعام في غير ما خصصته المصلحة، فالحكم الشرعي من

(1) مدخل لدراسة الشريعة للشيخ القرضاوي ص 140. النظرية العامة للشريعة، د. جمال الدين عطية ص 47.

(2) المستدرک علی الصحیحین 406/2، ح 3419. جامع الأحاديث للسيوطي، 313/6، مجمع الزوائد لأبي بكر الهيثمي، 1/ 171، ط/ دار الريان للتراث - دار الكتاب العربي، 1407 هـ، وقال: وإسناده حسن ورجاله موثقون.

(3) مؤسسة الإباحة في الشريعة الإسلامية، د. عبد السلام التونجي، ص: 127-128، بنغازي، ليبيا.

(4) الجريمة لأبي زهرة ص: 219.

الوجوب والتحریم والإباحة إنما هو دائم أبدي إذا استكمل شروطه وأركانه ومقدماته، فإذا تخلفت هذه الشروط أو وقعت أمور خارجة عنه، فأخرجت الحكم عن مقصوده، فإن الحكم الأصلي المستنبط من النص لا يُعمل به في هذه الحال، ويخرج بعض الأفراد الذين لم يتحقق فيهم المناط أو المعنى المتبادر من النص. (1)

**وإليك بعض الأمثلة التي توضح المراد، وهو كيفية الاجتهاد مع وجود النص، أو كيفية التمييز بين الشرائع الكلية التي لا تتغير بتغير الأزمنة وبين السياسات الجزئية التابعة للمصالح فتتقيد بها زمانا ومكانا (2)، وهو ما يسميه البعض تخصيص النص بالمصلحة (3)، أو يسميه البعض تغيير الحكم تبعاً لقاعدة تحقق المصلحة، أو ما يقتضيه العدل (4):**

#### **أ- في تقيد المباح أو نقله إلى المحظور.**

المراد بالفعل المباح هو الذي خير الشرع بين فعله وتركه، ولا يترتب عليه أثر في الثواب والعقاب، (5) أي أنه لا مسؤولية على فعله كما لا مسؤولية على تركه، وأما الحل فهو كل ما ليس ممنوعاً، ويرد مقابل الحرام الذي يرد فيه النص بطلب الكف عن الشيء على وجه الجزم والقطع، وعلى سبيل المثال لتقيد المباح:

- أباح الله تعالى شراء اللحوم وأكلها دون أي قيد لا في الزمان ولا في المكان، قال تعالى: { أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ } [ المائدة: 1 ]، وفي عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه قلت للحوم، ولم تكف حاجة الناس، فرأى أن يضع قيده على شراء اللحوم، ومنع أن يشتري الرجل لحماً يومين متتالين؛ ليفسح المجال لتوسيع دائرة تناول الناس للحوم (6).

أباح الله تعالى الزواج من الكتابيات، قال تعالى: { الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ } [ المائدة: 5 ]

(1) تخصيص النص بالمصلحة، إعداد أيمن جبرين، ص: 67-68، ج النجاح، فلسطين.

(2) الطرق الحكمية لابن القيم، ص 25-26.

(3) تخصيص النص بمصلحة ص: 216.

(4) مؤسسة الإباحة في الشريعة الإسلامية، ص: 133

(5) التقرير والتحجير لابن أمير الحاج، 3/ 185. البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، 1/ 221.

(6) عمر بن الخطاب، أبو الفرج الجوزي، ص: 68.



ومع ذلك اجتهد عمر رضي الله عنه وأمر بعض ولاته من السابقين في الإسلام بتطبيق بعض نساءهن من أهل الكتاب<sup>(1)</sup>، وعمر رضي الله عنه لم يغير حكما ثبت بنص قطعي، وإنما أوقف العمل به لبعض الأفراد نظرا لبعض الاعتبارات مثل الخشية من أن يقتدي المسلمون بولاتهم ويُعرضوا عن الزواج بالمسلمات، مما يُفضي إلى كسادهن وتعيسهن، وفتنتهن عن دينهن، فضلا عن أن زواج الولاة والأمراء من الكتابيات قد يُفضي إلى المساس بأمور الدولة وتعرضها لأخطار التجسس والدسائس.<sup>(2)</sup>

ومن الواضح أن حق ولي الأمر في منع أو تقييد بعض المباحات يكون لمصلحة راجحة في بعض الأوقات أو بعض الأحوال أو لبعض الناس، وليس له أن يمنعها منعا عاما مطلقا مؤبدا؛ لأن المنع المطلق المؤبد أشبه بالتحريم الذي هو حق خالص من حقوق الله سبحانه وتعالى.<sup>(3)</sup>

### ب- في أن تغير الوصف يقتضي تغير الحكم بما يناسبه

- جعل الله ﷻ للمؤلفة قلوبهم نصيبا من مصارف الصدقات، قال تعالى: { إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ } [التوبة: 60]، وطبق الرسول ﷺ هذا النص على بعض من رأي ضرورة تأليف قلوبهم، وأراد أبو بكر رضي الله عنه تطبيقه، ولكن عمر رضي الله عنه رأي العدول عن تطبيق النص السابق؛ لأنه يعلم أن النصوص معللة، وأن الحكم يدور مع علته وجودا وعدما، والحاجة إلى تأليف قلوب بعض حديثي العهد بالإسلام هي علة حكم استحقاتهم للزكاة، فإذا وجدت العلة وجد الحكم، مثله مثل وصف الفقر للفقر، إذا انتفى عنه بتحصيله المال وعدم حاجته، ينتفي الحكم ولا يصبح مستحقا للزكاة. فاجتهاد عمر رضي الله عنه في ذلك متعلق بتحقيق المناط<sup>(4)</sup>، فقد رأى أن علة استحقات المؤلفة قلوبهم في عهده لم

(1) تفسير القرطبي 68/3.

(2) التعليل المصلحي لتصرفات الحاكم، سعيده بومعراف، ص 88.

(3) الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، د. يوسف القرضاوي، ص: 78-79، ط/ دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1994م.

(4) وهو وجود علة الأصل في الفرع، وذلك يقتضي المعرفة الحقيقية بالواقع ومكوناته، ومعرفة المحكوم فيه على حقيقته، ومعرفة ما يدخل فيه وما لا يدخل. قال السبكي: "تحقيق المناط هو أن يقع الاتفاق على عليه وصف نص أو إجماع فيجتهد في وجودها في صورة النزاع" الإجماع، 82/3، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت أيضا قال ابن قدامة: "هو ما عرف فيه علة الحكم بنص أو إجماع، فيحقق المجتهد وجود تلك العلة في الفرع" روضة الناظر: ابن قدامة ص 277. إرشاد الفحول: الشوكاني 141/2. وقال الأمدي: تحقيق المناط فهو النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها وسواء كانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط" الأحكام للآمدي 335/3، دار الكتاب العربي.

يعد متحققاً؛ لأن الإسلام في عزة وقوة فلا يحتاج إلى تأليف قلوبهم بالمال، فأوقف تطبيق الحكم لتخلف مقصده، إذ لا عبرة بالوسائل إذا لم تحقق المقاصد.

وفي ذلك قال صاحب مسلم الثبوت: ( إنه من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء العلة<sup>(1)</sup>، وفي التعبير عنهم بالمؤلفة قلوبهم إشارة إلى ذلك )<sup>(2)</sup>

- أمر الله تعالى بقطع يد السارق، قال تعالى: { وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا } [المائدة: 38]، ولكن عمر رضي الله عنه اجتهد واسقط هذا الحد في عام الجماعة<sup>(3)</sup>، وليس في ذلك تعطيلاً للنص، ولكن هذه المسألة مثل سابقتها تتعلق بتحقيق المناط، فالعلة التي علق الشارع - سبحانه - عليها إقامة الحد لم تتحقق؛ لأنه لا قطع على من دفعته حاجته وضرورته للسرقة؛ لأن المضطر يجوز له أن يأخذ من مال غيره ما يسد ضرورته، ولو من غير إذنه، وقصد الاعتداء على مال الغير منتفي عند السارق في هذه الحالة، وحد السرقة يسقط بوجود شبهة حق للسارق فيما سرقه، ويؤيده قوله رضي الله عنه: " ادْرؤوا الخُدودَ عَنِ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، فَإِنْ وَجَدْتُمْ لِلْمُسْلِمِ مَخْرَجًا، فَخَلُّوا سَبِيلَهُ، فَإِنَّ الْإِمَامَ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ. " <sup>(4)</sup>

### ج- في تبدل الحكم تبعاً لتبدل حال الناس

كان الطلاق الثلاث بلفظة واحدة يقع طليقة واحدة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وأبي بكر رضي الله عنه وستين من خلافة عمر رضي الله عنه، ولما رأى عمر تبدل حال الناس، واستعجالهم في أمر كان لهم فيه إناه، استخفافاً بالمرأة، ألزم الطلاق الثلاث لمن أوقعها بجمعة<sup>(5)</sup>، فشدد عليهم لما فيه مصلحة - من وجهة نظره - في هذا التشديد، وألزم المستعجل بما التزم به على سبيل العقوبة والتعزير في ظروف وملايسات استدعت ذلك في نظره، وعمر رضي الله عنه لم ينه عن واجب، وإنما نهى عن مباح؛ تحقيقاً للمصلحة وعقاباً لمن يستخف بعصمة النكاح.

### د- في تغير الاجتهاد لجلب مصلحة أو درء مفسدة

<sup>(1)</sup> العلة هي مناط الحكم لأنها مكان نوطه أي تعليقه، وسميت علة لأنها أثرت في المحل كعلة المريض. انظر روضة الناظر: ابن قدامة ص 276. مذكرة أصول الفقه: الشنقيطي ص 291، مكتبة ابن تيمية، القاهرة. وقال الشوكاني: العلة هي الوصف الجامع بين الأصل والفرع. إرشاد الفحول: الشوكاني 105/2، ط/ دار الكتاب العربي، مصر، الأولى.

<sup>(2)</sup> فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت: عبد العلي بن نظام الدين الأنصاري 84/2.

<sup>(3)</sup> الموسوعة الفقهية الكويتية 205/26. مجلة البحوث الإسلامية، العدد 29، ص: 161، ط/ الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالسعودية.

<sup>(4)</sup> سنن البيهقي الكبرى 123/9، ح 18073. المستدرک للحاکم 4/ 426، ح 8163. وضعفه الشيخ الألباني في أرواء الغليل 1/ 468، ح 2355.

<sup>(5)</sup> صحيح مسلم 183/4، ح 3746.

فتح المسلمون العراق في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وطلب منه الفاتحون أن يقسمها عليهم، كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في أرض بني النضير وبني قريظة، ولكن رأى عمر المصلحة في عدم التقسيم؛ وذلك للفرق الكبير بين أرضي اليهود وأرض العراق والشام ومصر، فأرض يهود المدينة جلا عنها أصحابها أو قتلوا فكان طبيعيا أن توزع على المحاربين، ولكن أرض الشام ومصر والعراق يعيش عليها أصحابها، فكان لابد من بقائها في أيديهم<sup>(1)</sup>، وأنه إذا قسم الأرض صار الريع العظيم في يد قلة قليلة من المسلمين، ولا يبقى شيء لمن يأتي بعدهم، فضلا عن أنه يمكن توظيف الخراج المستفاد من الأرض في نفقات ورواتب وتكاليف الجنود والمرابطين على الثغور، وفي هذا مصلحة عامة للمسلمين، فما فعله عمر رضي الله عنه ليس تغييرا أساسيا في حكم شرعي، فالعلة في حكم الرسول صلى الله عليه وسلم ليست موجودة في عهد عمر رضي الله عنه، فعدل عن حكمه صلى الله عليه وسلم إلى حكم آخر يحقق مصلحة أعظم ويدفع مفسدة أشد.

#### هـ - وعلى سبيل المثال في فعل أمر لم يفعله الرسول صلى الله عليه وسلم طلبا للمصلحة أو دفعا للاختلاف

- نزل القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم منجما، وحفظه المسلمون في الصدور، وكتبوه على صحاف ورقاع متفرقة، حتى كانت معركة اليمامة، واستشهاد عدد كبير من القراء وحفظ القرآن، فأشار عمر بن الخطاب رضي الله عنه على أبي بكر رضي الله عنه بجمع القرآن، فأبى أبو بكر في البداية؛ لأنه كان يرى ذلك محظورا؛ لأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يفعله، حتى شرح الله صدره لذلك، وتم جمع القرآن، وفي هذا نقل للحكم من المحظور إلى المباح تبعا للمصلحة التي فيها صلاح الأمة.

- وحدث مثل ذلك في عهد عثمان رضي الله عنه عندما اختلف الناس في قراءة القرآن، وادعى كل فريق أن قراءته هي الصحيحة، ورمى الفريق الآخر بالكفر، فأمر عثمان الصحابة أن يكتبوا للناس مصحفا إماما، وأمر بكل ما سواه من القرآن أن يُحرق، فحظر عثمان ما كان مباحا، وهو قراءة الناس القرآن على سبعة أحرف، على حسب لهجات الناس المختلفة، وهو من باب التيسير، حتى لا ينتشر الخلاف بين الناس وتكون فتنة.

ومن خلال الاجتهادات في المسائل السابقة تعلمنا كيف نتعامل مع النص إذا ترتب على تطبيقه على بعض أفراد مفسدة أو مشقة، فإذا كان تطبيق نص عام على بعض أفراد أو وقائعه الجديدة لا يحقق مقصوده أو يؤدي إلى مفسدة أعظم أو يفوت مصلحة أرجح، فإنه ينبغي العدول عن هذا العموم في هذه الأفراد أو الوقائع وإعطاؤها حكما يتفق مع مقصود الشارع، وهذا يدل دلالة واضحة على أن مجال

(1) موسوعة الحضارة، السياسة في الفكر الإسلامي، د. أحمد شلي، ص: 97.

الاجتهاد في النصوص على أساس المصلحة ليس في أصلها وغايتها وجوهرها، وإنما هو في تطبيقها ومناطقها.  
(1)

---

(1) في هذا الاتجاه: تخصيص النص بالمصلحة، إعداد أيمن جبرين، ص: 216.

## الضابط الخامس: التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية.

التدرج لغة: من دَرَجَ، من باب دخل، ودرج الشيء يدرج درجا ودرجانا، أي مشي مشيا ضعيفا، ودنا، ومضى لسبيله. . ، واستدرجه: رقاہ من درجة إلى درجة. . ، والتدرج أخذ الشيء قليلا قليلا، والتقدم شيئا فشيئا. (1)

وأما التدرج - عند من يقول به - اصطلاحا: فهو تطبيق جزئي لبعض الأحكام الشرعية التي تهيأت الظروف المناسبة لها، ثم السعي لتهيئة المجال لتطبيق الجزء الثاني من الأحكام، وهكذا حتى يتم تطبيق الشريعة كاملة في الحياة والمجتمع<sup>(2)</sup>، على أن يتم أثناء ذلك بيان المبادئ الأساسية في سائر الأحكام، وخاصة المحرمات التي يوجه الناس إلى تركها والامتناع عنها، ريثما يتم معالجتها وتطبيق الأحكام الشرعية فيها.

تباينت أقوال الفقهاء في هذه المسألة ففريق منهم يقول أنه لا مجال اليوم للتدرج، حيث أقفل بآئه بتشريع الأحكام، أما تطبيقها فلا بد أن يكون دفعة واحدة، وفريق منهم يقول أن الحكمة قاضية بالتدرج وصولاً للمطلوب، لأن الطبائع لا تقبل التكاليف جملة واحدة، ولا تتخلى عن عاداتها ومألوفها دفعة واحدة، وعموماً المحصر الخلاف في قولين:

### القول الأول: عدم جواز التدرج في تطبيق أحكام الشريعة<sup>(3)</sup>

يرى أصحاب هذا القول أنه لا فرق بين واجب وواجب، ولا بين حرام وحرام، وأحكام الله ﷻ سواء، يجب أن تطبقها الدولة الإسلامية، وأن تنفذها جميعا دون تأخير أو تسويق أو تدرج، حيث أن التدرج يعني تعطيل جملة من أحكام الله التي شرعها لعباده فترة من الزمن، وتطبيق قانون وضعي بدلا منه

(1) المعجم الوسيط 277/1.

(2) التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية، النشمي، ص: 9، نقلا عن التدرج في التشريع والتطبيق في الشريعة الإسلامية، د. محمد مصطفى الزحيلي، ص: 29، ط/ اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، الكويت، الأولى، 1420هـ.

(3) **انظر حول تطبيق الشريعة، الأستاذ محمد قطب، ص: 27.** ملاحظات على بعض كتب الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، للشيخ بن باز، ص: 4. منبر التوحيد والجهاد - التدرج في تطبيق أحكام الإسلام حرام - الشيخ المقدسي <http://tawhed.ws/?i=nigih6r>. التدرج في التشريع ودعوى عدم القدرة على تطبيق الشريعة، أبي أحمد عبد الرحمن المصري <http://hanein.info/vb/showthread.php?t=119576&page=1>. التدرج في التشريع، أبو إسحاق الأطرش الدبوري. <http://forsanelhaq.com/showthread.php?t=243705>.

وفيه من: في ظلال القرآن، الأستاذ سيد قطب، 841/2، 902/2-903.

خلال هذه الفترة، وهذا يعني أن القانون الرباني غير صالح لأن يحكم العباد في بعض الأحيان، وأن القانون الوضعي صالح لذلك؛ لان الأصلح مقدم دائماً.

**واستدلوا على ذلك بما يلي:**

أولاً: القرآن الكريم

- قال الله تبارك وتعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا} [المائدة:3]

تدل الآية أنه ما دام الدين قد كمل، وأن الأحكام قد استقرت، فلا يجوز التدرج في تطبيق الأحكام وتأجيل ما يُزعم من عدم إمكانية تطبيقه، وأما ما نُقل من التدرج في الأحكام الشرعية فإنه كان قبل استقرار الأحكام واكتمال الدين ، أما الآن فلا يجوز تأجيل التطبيق بدعوى المرحلية واستدلالات التدرج في التشريع الذي كان قبل نزول الآية المذكور.

- قال تعالى: { وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ } [آل عمران: 133]

ووجه الدلالة واضح وهو وجوب التطبيق الفوري لأحكام الإسلام، حيث إن الآية الكريمة فيها الأمر بالمسارعة إلى ما يرضي الله تعالى، وما يرضيه سبحانه هو تطبيق شرعه، وجريان أحكامه، وتحاكم الناس إلى دستوره الذي أنزله على عبده ورسوله ﷺ ليحكم به بين الناس. وما التدرج والمرحلية إلا تباطؤ وتكاسل وتسويق لا مسارعة، وهو غير مراد الآية، فوجب كونه منهيًا عنه.

- قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ } [ المائدة: 90]

الآية السابقة بينت أن الخمر والميسر والأنصاب<sup>(1)</sup> والأزلام<sup>(2)</sup> صارت حراماً وستبقي كذلك إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ولا يجوز أبداً لأحد أن يستبيحها أو أن يعود ليحرّمها تدريجياً كما يدّعي القائلون بالتدرج ، لأن زمن الوحي قد انتهى ، ولا يجوز للحاكم أن يسقط الحد عن شاربها.<sup>(3)</sup>

(1) الأصنام والأحجار التي كانوا ينصبونها للعبادة من دون الله تعالى. أوضح التفاسير، محمد محمد عبد اللطيف بن الخطيب، ص: 114، ط/ المطبعة المصرية ومكبتها، السادسة، 1383هـ.

(2) قدام أو سهام كان أهل الجاهلية يستقسمون بها أي يطلبون معرفة ما أُسْم للإنسان في الغيب. أوضح التفاسير، ص: 114.

(3) لاحظ فيما سبق: التدرج في التشريع ودعوى عدم القدرة على تطبيق الشريعة، أبي أحمد عبد الرحمن المصري، ص: 9.

- قال تعالى : { وَمَنْ لَمْ يَخُكْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ } [المائدة:44] .  
 القول بجواز التدرج يعني جواز الحكم بغير ما أنزل الله مرحلياً للوصول إلى تطبيق أحكام الإسلام كاملة ،  
 والحكم بغير ما أنزل الله تعالى في بعض المسائل مما يندرج تحت حكم الآية السابقة، فهل يجوز تطبيق  
 بعض أحكام الكفر مرحلياً!!<sup>(1)</sup>

وكذلك استدل أصحاب هذا القول بكثير من الآيات التي تأمر بالالتزام بكل أحكام الإسلام  
 سواء كانت أوامر أو نواهي، حيث إن هذه الآيات تشتمل على ألفاظ العموم، وهي موجهة إلى  
 جميع المؤمنين حكماً ومحكومين، ومن هذه الآيات:

قوله تعالى : { وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ } [الحشر:7] يشمل جميع الأوامر وجميع النواهي، فيجب التقيد بكل ما أمر الله به وما نهي عنه ، وهي  
 موجهة لجميع المؤمنين أفراداً وجماعات وحكاماً، فالعموم كائن في الخطاب وفي المكلفين.<sup>(2)</sup>

وكذلك قوله تعالى: { وَمَنْ لَمْ يَخُكْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ } [المائدة:44] ، وفي آية  
 ثانية: { فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ } [المائدة:45] ، وفي ثالثة: { فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ } [المائدة:47] لفظ  
 "ما" في الآيات الثلاث من ألفاظ العموم، فتشمل جميع ما أنزل الله، والذي يدعو إلى التدرج، يدعو إلى  
 ترك بعض الأحكام في بعض الأحوال، والشريعة تطبق كافة وما عدا ذلك فهو إتباع خطوات الشيطان.<sup>(3)</sup>

وقوله تعالى: { وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَالًّا مُبِينًا } [الأحزاب:36] يؤكد عدم جواز التدرج لأن القائلين بالتدرج  
 بعد إكمال الدين يريدون أن يتخبروا، إذ لا معنى للتدرج إلا التخير بين فعل أو ترك ما أمرنا به أو نهينا عنه،  
 فضلاً عن أن كلمتا "مؤمن" و" مؤمنة" نكرتان مسبوقتان بنفي فأفادت العموم، ولفظ "أمراً" لفظ مطلق لم  
 يقيد، ولفظ "أمراً" نكرة مضافة وهي تفيد العموم ولم يرد ما يخص هذا العموم.<sup>(4)</sup>

<sup>(1)</sup> التدرج في التشريع ودعوى عدم القدرة على تطبيق الشريعة، أبي أحمد عبد الرحمن المصري، ص: 10.

<sup>(2)</sup> منبر التوحيد والجهاد - التدرج في تطبيق أحكام الإسلام حرام- الشيخ المقدسي.

<sup>(3)</sup> التدرج في التشريع ودعوى عدم القدرة على تطبيق الشريعة، أبي أحمد عبد الرحمن المصري، ص: 12.

<sup>(4)</sup> منبر التوحيد والجهاد - التدرج في تطبيق أحكام الإسلام حرام- الشيخ المقدسي.

قوله تعالى: {وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ} [المائدة: 49]

وجه الدلالة: تأمر الآية الرسول ﷺ وجميع الحكام من بعده أن يحكموا بجميع ما أنزل الله من أحكام، لأن "ما" - كما سبق - من ألفاظ العموم؛ وكذلك تنهى الرسول ﷺ ومن بعده من الحكام عن إتباع أهواء الناس وعن الافتتان عن بعض ما أنزل الله ، والتدرج يستوجب افتتاناً عن بعض ما أنزل الله ، لا معني له غير هذا. (1)

قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ} . [البقرة: 208]

السلم في الآية هي الإسلام - كما ذكر جمهور المفسرين (2) - وتأمر الآية جميع المؤمنين أن يستسلموا لله تعالى وأن يتبعوا جميع أحكام الدين، ولا يدعوا منه شيئاً، ولا يخلطوا به غيره. (3) ، وبذلك فإنه لا يجوز ترك شيء من أحكام الإسلام بحال من الأحوال؟ وما التدرج والمرحلية - كما يرون - إلا ضرب من ترك العمل بهذه الآية الكريمة. (4)

قال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا . إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا . فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا} [النساء: 97: 99]

هذه الآية تُلزمُ كُلَّ مسلم، حاكماً كان أو محكوماً، بأن يجتنب كل ما حرّمه الله عليه، وبأن يقوم بكل ما فرضه الله عليه، ولو اقتضى منه ذلك أن يخسر بلده وأرضه وماله وبيته وأقاربه ويهاجر إلي حيث يستطيع أن يؤدّي ما ألزمه به الشرع، والأصل أنه إذا كان القائل بالتدرج حاكماً فإنه طليق اليد في الحكم بأحكام الشريعة الإسلامية، فإن لم يفعل، أو خلط أحكام الكفر بأحكام الإسلام، كان أشدّ ظلماً لنفسه من الذين ذكّرتهم هذه الآيات. (5)

(1) منبر التوحيد والجهاد - التدرج في تطبيق أحكام الإسلام حرام - الشيخ المقدسي.

(2) تفسير الطبري، 4/ 256. تفسير ابن كثير 1/ 565. تفسير البغوي 1/ 240.

(3) لاحظ تفسير المنار 2/ 205.

(4) التدرج في التشريع ودعوى عدم القدرة على تطبيق الشريعة، أبي أحمد عبد الرحمن المصري، ص: 12.

(5) التدرج في التشريع ودعوى عدم القدرة على تطبيق الشريعة، أبي أحمد عبد الرحمن المصري، ص: 10.



## ثانيا: السنة النبوية الشريفة

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ أَقْبَلَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فَقَالَ: " يَا مَعْشَرَ الْمُهَاجِرِينَ خَمْسٌ إِذَا ابْتُلِيتُمْ بِهِنَّ وَأَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ تُدْرِكُوهُنَّ . . . . . وَمَا لَمْ تَحْكُمُوا أَيْمَتُهُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ وَتَتَخَيَّرُوا مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَّا جَعَلَ اللَّهُ بَأْسَهُمْ بَيْنَهُمْ " .<sup>(1)</sup>

وهذا نص في المسألة، ينهي نهيًا جازمًا عن التخيير مما أنزل الله، والتدرج هو عين التخيير، فيكون منهيًا عنه نهيًا جازمًا .<sup>(2)</sup>

- وردت كثير من النصوص من السنة تؤكد أنه لا يجوز للحاكم أن يقبل من المسلمين أن يتركوا بعض أحكام الإسلام التي لا تروق لهم، وأن يأخذوا منها ما يشاءون، ومنها :

- عن السدوسي، ابن الخصايبية،<sup>(3)</sup> قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ لِأُبَايِعَهُ، قَالَ: فَاشْتَرَطَ عَلَيَّ شَهَادَةَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَأَنَّ أُقِيمَ الصَّلَاةَ، وَأَنَّ أُؤَدِّيَ الزَّكَاةَ، وَأَنَّ أُحِجَّ حَجَّةَ الْإِسْلَامِ، وَأَنَّ أَصُومَ شَهْرَ رَمَضَانَ، وَأَنَّ أُجَاهِدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ . فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَمَا أَتَيْتَانِ ، فَوَاللَّهِ مَا أُطِيقُهُمَا: الْجِهَادُ وَالصَّدَقَةُ، فَإِنَّهُمْ زَعَمُوا أَنَّهُ مَنْ وُلِيَ الدُّبُرَ، فَقَدْ بَاءَ بِعَضَبٍ مِنَ اللَّهِ، فَأَخَافُ إِنْ حَضَرْتُ تِلْكَ جَشَعْتُ نَفْسِي، وَكَرِهْتُ الْمَوْتَ، وَالصَّدَقَةُ فَوَاللَّهِ مَا لِي إِلَّا غَنِيمَةٌ وَعَشْرُ دَوْدَ، هُنَّ رَسَلُ أَهْلِي وَحُمُولَتُهُمْ . قَالَ: فَقَبَضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَدَهُ، ثُمَّ حَرَّكَ يَدَهُ، ثُمَّ قَالَ: " فَلَا جِهَادَ وَلَا صَدَقَةَ، فِيمَ تَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِذَا ؟ " قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَنَا أَبَايُكَ . قَالَ: فَبَايَعْتُهُ عَلَيْهِنَّ كُلَّهُنَّ .<sup>(4)</sup>

فهذا نص في أنه ﷺ لم يقبل أن يتدرج مع ابن الخصايبية، ولم يقبل منه أن يترك بعض أحكام الإسلام كالجهاد والصدقة في بداية دخوله الإسلام ولو مؤقتا .<sup>(5)</sup>

- لم يقبل الرسول ﷺ من ثقيف طلبهم أن يؤجل هدم صنمهم اللات ثلاث سنوات، أو سنتين أو سنة، حتى سألوه أن يتركها شهرا واحدا، فأبى عليهم، وكانوا يتذرعون ببعض المصالح، وهي أن يسلموا بتركها

<sup>(1)</sup> سنن ابن ماجه 1332/2، ح4019، وحسنه الألباني في أحكامه على سنن ابن ماجه، وصححه في السلسلة الصحيحة، ح 106. شعب الإيمان للبيهقي، 22/5، ح3042

<sup>(2)</sup> منبر التوحيد والجهاد - التدرج في تطبيق أحكام الإسلام حرام- الشيخ المقدسي.

<sup>(3)</sup> بشير بن معبد، وقيل: ابن زيد بن معبد بن ضباب بن سبيع، وقيل: ابن شراحيل بن سبيع بن ضباري بن سدوس السدوسي الضبي، المعروف بابن الخصايبية، وكان اسمه في الجاهلية زحما، فلما أسلم سماه النبي ﷺ بشيرا، نزل البصرة. الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر، 314/1. تهذيب الكمال للمزي، 175/4.

<sup>(4)</sup> مسند أحمد 224/5، ح22002، وقال المحقق رجاله ثقات.

<sup>(5)</sup> منبر التوحيد والجهاد - التدرج في تطبيق أحكام الإسلام حرام- الشيخ المقدسي.

من سفائهم ونسائهم، وألا يروغوا قومهم بهدمها حتى يدخلوا في الإسلام، ولكنه ﷺ قبل فقط أن يعفيهم من كسر أوثانهم بأيديهم،<sup>(1)</sup> وكذلك لم يقبل أن يكتب لهم صلحا يعفيهم فيه من الصلاة ويأذن لهم فيه بالزنا وشرب الخمر وأكل الربا، وكانوا يتذرعون كذلك ببعض المصالح زعموا. " ... فقال كنانة بن عبد ياليل<sup>(2)</sup>: هل أنت مقاضينا حتى نرجع إلي قومنا؟ قال: نعم، إن أنتم أقرتم بالإسلام أفاضيكم، وإلا فلا قضية ولا صلح بيني وبينكم. .... قالوا: " أفرايت الزنا فإننا قوم نغترب لا بد لنا منه قال هو عليكم حرام إن الله عز وجل يقول: { وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَةَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا } [الإسراء:32]

قالوا: أفرايت الربا فإنها أموالنا كلها. قال ﷺ: لكم رؤوس أموالكم لا تظلمون قال الله عز وجل: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الزَّانِ } [البقرة:278]

قالوا: أفرايت الخمر فإنها عصير أرضنا ولا بد لنا منها قال ﷺ: إن الله قد حرمها قال الله عز وجل: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ } [المائدة:90]، فارتفع القوم فحلا بعضهم ببعض فقالوا ويحكم أنا نخاف إن خالفناه يوماً كيوم مكة انطلقوا نكاتبه على ما سألنا فأتوا رسول الله فقالوا نعم... وكانوا قد قدموا في رمضان، فلما أسلموا صاموا ما بقي عليهم من الشهر".<sup>(3)</sup>

ومن الواضح أن الرسول ﷺ أصرّ علي أن يجتنبوا ما حرم الله كاملاً لا بالتدرج<sup>(4)</sup>، ولفظ الإسلام في أول الحديث اسم جنس محلي بالألف واللام، فيشمل كل أحكام الإسلام - أي الاستسلام لله الخالص بقبول شرعه وحده ورفض ما سواه، فمن أسلم لله ولغيره كان مشركاً، ومن لم يستسلم كان مستكبراً، والمشرك به والمستكبر كلاهما كافر<sup>(5)</sup>

عن عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ رضي الله عنه: قَالَ دَعَانَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَبَايَعَنَا فَمَا أَخَذَ عَلَيْنَا أَنْ بَايَعَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا وَأَثَرَةٍ عَلَيْنَا وَأَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ قَالَ « إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ ». <sup>(6)</sup>

(1) السيرة النبوية لابن هشام 5/ 225

(2) شاعر جاهلي و كان رئيس ثقيف في زمانه، قدم على النبي ﷺ في وفد ثقيف بعد حصار الطائف، وقد أسلم الوفد، إلا كنانة، توجه إلى بلاد الروم، فمات فيها نحو 15 هـ. الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر 5/ 669. الأعلام للزركلي 5/ 234.

(3) زاد المعاد لابن القيم 3/ 521-522. دلائل النبوة للبيهقي 5/ 301. مغازي الواقدي 1/ 966. .

(4) التدرج في التشريع ودعوى عدم القدرة على تطبيق الشريعة، أي أحمد عبد الرحمن المصري، ص: 12-13.

(5) منبر التوحيد والجهاد - التدرج في تطبيق أحكام الإسلام حرام- الشيخ المقدسي.

(6) صحيح مسلم 6/ 16، ح 4877.

وجه الدلالة من الحديث: أن ننازع الأمر أهله وننازدهم إذا رأينا الكفر البواح الذي عندنا فيه من الله برهان، والذي يدعو إلي التدرج؛ يدعو إلي الخلط بين ما هو من الإسلام وما هو من غيره، أي الخلط بين الإسلام والكفر، ولو في وقت ما، فإن جاء حاكم مسلم وزعم أنه يحكم بالإسلام ثم خلط به الكفر البواح بحجة التدرج؛ وجبت منابذته.<sup>(1)</sup>

ومما يؤكد عدم جواز التدرج في تطبيق أحكام الإسلام موقف أبي بكر الصديق رضي الله عنه من الذين منعوا أداء الزكاة.

فَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ لَمَّا تُؤْفِي رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَأَسْخَلِفَ أَبُو بَكْرٍ بَعْدَهُ وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ لِأَبِي بَكْرٍ كَيْفَ تُقَاتِلُ النَّاسَ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَمَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ". فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ وَاللَّهِ لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ وَاللَّهُ لَوْ مَنَعُونِي عَقَالاً<sup>(2)</sup> كَانُوا يُؤَدُّونَهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنَعِهِ. فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَوَاللَّهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ رَأَيْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ شَرَحَ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ لِلِقَاتِلِ فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ.<sup>(3)</sup>

وجه الدلالة من هذا الحديث: أنه لو كان التدرج في تطبيق الشريعة جائزاً لسلكه أبو بكر رضي الله عنه، ولأخذ مانعي الزكاة بالتدرج والمرحلية حتى انتهى بهم إلى تأدية الزكاة، خصوصاً وقد ارتدت معظم العرب، لكنه لم يفعل ذلك، بل صمم أن يقاتلهم لو منعوه عقلاً أو عناقاً - كما في الرواية الأخرى -، وهذا يدل على أن

<sup>(1)</sup> منبر التوحيد والجهاد - التدرج في تطبيق أحكام الإسلام حرام - الشيخ المقدسي.

<sup>(2)</sup> اختلف في المراد به، والأشبه بساق قول أبي بكر أنه ما يعقل به البعير؛ لأنه خرج مخرج التقليل، وقد رُوِيَ في البخاري، 2538/6، ح 6526: لَوْ مَنَعُونِي عَنَاقًا مَكَانَ عَقَالًا، وهو الجَدْعُ مِنْ أَوْلَادِ الْمُعْزِ. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب

مسلم، 106/1. أيضا النهاية في غريب الأثر، 534/3. المصباح المنير 219/1.

<sup>(3)</sup> صحيح مسلم 38/1، ح 133.

ترك شيء من الشرع لا يجوز بحال<sup>(1)</sup>. ومما يؤكد هذا أن معظم العرب ارتدت في هذه الواقعة<sup>(2)</sup>، مما كان أولى بالتدرج من عصرنا، وعلى الرغم من ذلك أجمع الصحابة على قتال مانعي الزكاة<sup>(3)</sup>.

وأخيرا يقول أصحاب هذا الرأي أن تطبيق الشريعة لا يراد منه إصلاح المجتمع الإنساني فحسب، بل هو من لوازم الإيمان بالله تعالى، وتحقيق العبودية له، ولذلك فهو أمر من الله تعالى واجب التنفيذ لا يصح التوقف فيه لأي مبرر كان سواء كان المجتمع مهيبا أو غير مهيب... فضلا عن أن الحياة البشرية لا تستقيم إلا إذا استقت عقيدتها وعبادتها وشعائرها ومعاملاتها وسائر شؤونها من المصدر التشريعي الرباني، وعليه فانه لا يمكن لمؤمن أن يزعم أنه أعلم وأحكم من خالقه جل وعلا فيطالب بتأجيل خضوع العباد لشرع ربه وأن يكتفوا بإقامة شعائره حتى تصلح أحوالهم فيأخذوا بشرائعه... وإذا كان القصد إعداد المجتمع الإسلامي وتهيئته ليكون مجتمعا صالحا في جميع نواحيه السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية قبل تطبيق الشريعة فلا شك أنه على الفرض الوهمي لو تحقق ذلك بدون تطبيقها فما مبرر تطبيقها إذن فيما بعد؟<sup>(4)</sup>

### القول الثاني: جواز التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية<sup>(5)</sup>

<sup>(1)</sup> التدرج في التشريع ودعوى عدم القدرة على تطبيق الشريعة، أبي أحمد عبد الرحمن المصري، ص: 11.  
<sup>(2)</sup> ارتدت العرب عند وفاة رسول الله ﷺ ما خلا أهل المسجدين مكة والمدينة، وارتدت أسد وغطفان وعليهم طليحة بن خويلد الأسدي الكاهن، وارتدت كندة ومن يليها وعليهم الأشعث بن قيس الكندي، وارتدت مذحج ومن يليها وعليهم الأسود بن كعب العنسي الكاهن، وارتدت ربيعة مع المعرور ابن النعمان بن المنذر، وكانت حنيفة مقيمة على أمرها مع مسيلمة بن حبيب الكذاب، وارتدت سليم مع الفجأة واسمه أنس بن عبد ياليل وارتدت بنو تميم مع سجاح الكاهنة. " البداية والنهاية 312/6.

<sup>(3)</sup> التدرج في التشريع، أبو إسحاق الأظهر رش الدبوري،  
<http://forsanelhaq.com/showthread.php?t=243705>

<sup>(4)</sup> الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية، دراسة نقدية، رسالة دكتوراه، د. مفرح بن سليمان القوصي، ص: 306. ط/ دار الفضيلة، السعودية، 1423 هـ.

<sup>(5)</sup> نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، (القانون الإسلامي وطرق تنفيذه)، لأبي الأعلى المودودي، ص: 166 وما بعدها. الحرية السياسية في الإسلام، د. أحمد شوقي الفنجرى، ص: 36. التدرج في تطبيق الشريعة، سلسلة تهيئة الأجيال، د. محمد عبد الغفار الشريف، ص: 50، وما بعدها، ط/ اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية <http://sharea.gov.kw/index.php>. التدرج في التشريع والتطبيق في الشريعة الإسلامية، د. محمد مصطفى الزحيلي، ط/ اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة

يرى أصحاب هذا القول أن الحكمة أحيانا تقضي التدرج للوصول إلى المطلوب، وأن التدرج في التنفيذ، قياسا على التدرج في التشريع، سنة من سنن الكون واجبة الإتيان، وخصوصا إذا تبين أن حمل الناس على الحق دفعة واحدة قد يترتب عليه أن ينقلبوا عليه ويرفضوه.

- فالتدرج بمعنى أخذ الأمور شيئا فشيئا، وعدم تناولها دفعة واحدة قد اتبعته الشريعة، ونزول القرآن منجما على ثلاث وعشرين سنة أبلغ دليل على إتيان الشريعة هذا المنهج في تثبيت الأحكام بين الناس، وفي التدرج في التشريع، ومن حيث الأحكام تم البدء بالعقيدة والأخلاق، ثم تلاها الأحكام العملية، وراعى الإسلام التدرج على مستوى الحكم الواحد في أمثلة كثيرة ومشهورة، مثل تحريم الخمر والربا، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى فإن المنهج التدريجي التشريعي السابق المرتبط بذات الحكم قد انتهى بوفاء الرسول ﷺ، ولا يمكن إتيانه بأي حال من الأحوال لأنه يتعارض تماما مع قوله تعالى: { اليوم أكملت لكم دينكم... }، ولا يمكن أن يباح شيء قد حرمه الله تعالى ثم بعد وقت نحرمة مرة أخرى، فالخمر - على سبيل المثال - حرام بناء على قوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ } [ المائدة: 90 ]، ولا يُعقل أن تُبيح شرها، أو أن نعود لنحرمها بالتدريج كما حُرمت زمن الرسول ﷺ، والقول به يعني نسخ أحكام الإسلام التي جاء بها الرسول ﷺ، وقد انتهى زمن النسخ بوفاته ﷺ.

وأما المنهج التدريجي التشريعي السابق المرتبط بالتطبيق ومعالجة واقع الناس، فهو باق لبقاء سببه واطراد علته؛ لأنه مرتبط بالمكلف، والمكلفون هم كما هم في كل عصر، فيهم الظالم لنفسه بالمعاصي، وفيهم المتوسط المتقي للكبائر ولكنه يفرط بارتكاب الصغائر، وفيهم المخلص القوي المستجيب لله تعالى ورسوله ﷺ، قال تعالى: { ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ } [ فاطر: 32 ]، ولا يشك عاقل في تفاوت استجابة هذه الأصناف في العمل بكتاب الله تعالى وتطبيق شريعته، فلا بد من مراعاة جميع القدرات وتفهم جميع الظروف

---

الإسلامية، 1420هـ <http://sharea.gov.kw/index.php>. التدرج في التشريع الإسلامي، د. ماهر حامد محمد الحولي، ص: 8، بحث مقدم لورشة عمل " تطبيق الشريعة الإسلامية في ضوء الواقع الفلسطيني الذي تنظمه كلية الشريعة والقانون بالجامعة الإسلامية بغزة" المنعقد يوم 19 نوفمبر 2009م. حتى لا تكون فتنة، فهمي هويدي، ص: 230.

والأحوال، وهذا التفاوت ينطبق على المجتمعات، كما ينطبق على الأفراد، وينطبق على عصر الرسول ﷺ ، كما ينطبق على العصور التي تأتي من بعده. <sup>(1)</sup>

- وهذا التدرج يعني ترك تلك الأعمال الغير جائزة في شريعة الإسلام لفترة محسوبة من الوقت، ولا يُحكم عليها بأنها مباحة؛ لأنه لو قيل عن هذه الأمور المحرمة أنها مباحة يكون هذا تبديلا لشرع الله تعالى، وهو كفر.

يقول الشيخ العثيمين <sup>(2)</sup> (1928-2001م): " جاءت الشريعة الإسلامية بالتدرج في التشريع حتى يقبلها الناس شيئا فشيئا، وهكذا المنكر لا بد أن نأخذ الناس فيه بالمعالجة حتى يتم الأمر.. " <sup>(3)</sup> ويقول أيضا: " تأخير إنكار المنكر قد يكون من باب استعمال الحكمة في الدعوة إلى الله ، فقد يكون هذا الرجل الفاعل للمنكر لا يناسب أن ننكر عليه في هذا الوقت بالذات...، فإذا رأى إنسان من المصلحة أن لا يدعو هذا الرجل في هذا الوقت ، أو في هذا المكان ، ويؤخر دعوته في وقت آخر ، أو في مكان آخر لأنه يرى أن ذلك أصلح أو أنفع ، فهذا لا بأس به. " <sup>(4)</sup>

إليك بعض الأدلة التي استدلت بها أصحاب هذا القول :

#### أولاً: السنة النبوية

عن أبي سعيد الخدري: " سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ " <sup>(5)</sup>

وهذا من أقوى الأدلة على التدرج في تطبيق الشريعة عند العجز عن إقامتها كاملة؛ لأنها تبين أن وجوب إنكار المنكر بحسب الإمكان والقدرة عليه، وأن الإنكار بالقلب لا بد منه، فمن لم ينكر قلبه دل على ذهاب الإيمان من قلبه، <sup>(6)</sup> هذا من ناحية تغيير المنكر، وما يجب على المسلم عند العجز عن التغيير، وأما عند القدرة على التغيير فلا ريب أنه يجب على المسلم أن يبدأ بالأيسر ثم بالأشد، فلا يجوز

<sup>(1)</sup> في هذا الاتجاه: معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية، د. محمد أبو الفتح البيانوني، ص: 39-41 ، ط/ اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال الشريعة الإسلامية، الكويت، 1417هـ.

<sup>(2)</sup> محمد بن صالح بن محمد عثيمين المقبل الوهبي التميمي رحمه الله تعالى، عالم وفقه سعودي، وكان أستاذا في كلية الشريعة بفرع جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية في منطقة القصيم، وعضو هيئة كبار العلماء، وله العديد من المؤلفات النافعة.

<sup>(3)</sup> مجموع فتاوى ابن عثيمين، جمع فهد السليمان، 210/5.

<sup>(4)</sup> الصحوة الإسلامية، ضوابط وتوجيهات، ص: 121، نقلا عن التدرج في دعوة النبي، إبراهيم بن عبد الله المطلق، ط/ وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بالسعودية، 1417 هـ.

<sup>(5)</sup> سبق تخريجه ص: 296 من هذا البحث.

<sup>(6)</sup> التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية، محمد عبد الغفار الشريف ص59.

تغيير المنكر باليد، إذا أمكن تغييره باللسان. ولا يسقط إنكار المنكر القلبي بأي حال من الأحوال، ومن هذا المنطلق فإن الحديث يؤيد مبدأ التدرج من ناحية تطبيق وتنفيذ مراتب إنكار المنكر. <sup>(1)</sup>

قال ابن رجب الحنبلي: " فمن شهد الخطيئة فكرهها في قلبه، كان كمن لم يشهدا إذا عجز عن إنكارها بلسانه ويده، ومن غاب عنها فرضيها كان كمن شهدا وقدر على إنكارها ولم ينكرها؛ لأن الرضا بالخطايا من أقبح المحرمات ويفوت به إنكار الخطيئة بالقلب، وهو فرض على كل مسلم لا يسقط عن أحد في كل حال من الأحوال.... " <sup>(2)</sup>

ومما استدل به أصحاب هذا القول أن النبي ﷺ قبل تأجيل بعض الواجبات وتجاوز عن بعض المحرمات حتى وجود الظروف والأسباب المناسبة لتنفيذ الحكم، ويمكن الوصول إلى التطبيق الشامل للشريعة لاحقاً، وإليك بعض الأدلة من الشريعة المطهرة لتأخير تنفيذ الحكم للمصلحة الراجحة:

- عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه في شأن ثقيف إذ بايعت قال: " اشترطت على النبي ﷺ أن لا صدقة عليها ولا جهاد وأنه سمع النبي ﷺ بعد ذلك يقول: " سَيَصَدَّقُونَ وَيُجَاهِدُونَ إِذَا أَسْلَمُوا. " <sup>(3)</sup> فهذا هو ﷺ يقبل شرط ثقيف ألا يتصدقوا ولا يجاهدوا، وذلك لعلمه رضي الله عنه أنهم إذا أسلموا وتمكن الإيمان من قلوبهم ستطيب أنفسهم بذلك. فهو صورة من صور التدرج في الدعوة وفي امتثال أحكام الشريعة الإسلامية وقعت حال عز الإسلام وعلو كلمته، فكيف في حال استضعافه <sup>(4)</sup>، وهذا الحديث يعارض حديثي ابن الخصاصية وثقيف السابقين <sup>(5)</sup>.

- عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ بَايَعْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَرَأَ عَلَيْنَا { أَنْ لَا يُشْرِكَنَّ بِاللَّهِ شَيْئًا } [الممتحنة:12]، وَنَهَانَا عَنْ النَّيَاحَةِ فَقَبِضَتْ امْرَأَةً يَدَهَا فَقَالَتْ أَسْعَدْتَنِي <sup>(6)</sup> فُلَانَةٌ أُرِيدُ أَنْ أُجْزِيَهَا فَمَا قَالَ لَهَا النَّبِيُّ ﷺ شَيْئًا فَأَنْطَلَقْتُ وَرَجَعْتُ فَبَايَعَهَا. " <sup>(1)</sup>

<sup>(1)</sup> في هذا الاتجاه: فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي، سامي بن إبراهيم السويلم، ط/ صفر 1428هـ، ص: 19، بدون دار نشر.

<sup>(2)</sup> جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي، ص: 321.

<sup>(3)</sup> سنن أبي داود 163/3، ح 3025، وصححه الشيخ الألباني في أحكامه عليه، وكذلك في السلسلة الصحيحة، ح 1888.

<sup>(4)</sup> فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي، سامي بن إبراهيم السويلم، ص: 12.

<sup>(5)</sup> انظر ص: 618 من هذا البحث.

<sup>(6)</sup> إسعاد النساء في المناحات إذا أصيبت إحداهن بمصيبة فيمن يعز عليها: تقوم المرأة فتقوم معها أخرى من جاراتها فتساعدها على النياحة. لسان العرب، 213/3. النهاية في غريب الأثر 928/2. تاج العروس 204/88.

وفي رواية عند الإمام أحمد: " ... فَكَانَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَافَقَهَا عَلَى ذَلِكَ، فَذَهَبَتْ فَأَسْعَدَتْهُمْ ثُمَّ رَجَعَتْ فَبَايَعَتِ النَّبِيَّ ﷺ. " (2)

وجه الدلالة: أن الرسول ﷺ تجاوز عن ارتكاب ما لا يجوز وهو النياحة، وتأجيل واجب وهو البيعة لمصلحة تأليف قلب هذه المرأة، وحتى تثبت على بيعتها، ولا تستجيب فيما بعد لما قد يدعوها لنقضها لأي سبب من الأسباب، وهذه هي حكمة التدرج. (3)

ولذلك كانت هذه المرأة ممن ثبت على البيعة ووفى، قَالَتْ أُمُّ عَطِيَّةَ: فَمَا وَفَتْ امْرَأَةً مِنَّا غَيْرُ تِلْكَ، وَغَيْرُ أُمِّ سُلَيْمٍ بِنْتِ مِلْحَانَ فَقَدْ تَجَاوَزَ النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الْمَرْأَةِ الَّتِي أَخْرَجْتَ الْمُبَايَعَةَ لِحِينَ مَكَافَأَةِ تِلْكَ الَّتِي أَسْعَدَتْهَا (4).

وعن عائشة قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: " لَوْلَا أَنَّ قَوْمَكَ حَدِيثُو عَهْدٍ بِشْرِكَ لَهَدَمْتُ الْكَعْبَةَ فَأَلَزَمْتُهَا بِالْأَرْضِ وَجَعَلْتُهَا بَابَيْنِ بَابًا شَرْفِيًّا وَبَابًا غَرَبِيًّا وَزِدْتُ فِيهَا سِتَّةَ أَذْرُعٍ مِنَ الْحِجْرِ فَإِنَّ قُرَيْشًا افْتَصَرَتْهَا حَيْثُ بَنَتْ الْكَعْبَةَ " (5)

قال النووي: " وفي هذا الحديث دليل لقواعد من الأحكام منها: إذا تعارضت المصالح أو تعارضت مصلحة ومفسدة، وتعذر الجمع بين فعل المصلحة وترك المفسدة، بدئ بالأهم؛ لأن النبي ﷺ أخبر أن نقض الكعبة وردها إلى ما كانت عليه من قواعد إبراهيم عليه السلام مصلحة، ولكن تعارضه مفسده أعظم منه وهي خوف فتنة بعض من أسلم قريبا؛ وذلك لما كانوا يعتقدونه من فضل الكعبة، فيرون تغييرها عظيما فتركها النبي ﷺ.. " (6)

فيدل الحديث السابق على جواز التدرج في تطبيق الشريعة؛ لأن النبي ﷺ ترك أمرا يراه الأفضل، وهو هدم البيت، دفعا للمفسدة التي قد تقع من المسلمين لقرب عهدهم بالإسلام، وتأثرهم بما ألفوه في بناء البيت، فيكون التغيير منفرا لهم، ومفسدة في دينهم، فدرء المفسدة مقدم على تحقيق المصلحة (7)، ولا ريب أن تأخير إعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم لا ينافي المبادرة والمصارعة للطاعة، لأن المبادرة تكون

(1) صحيح البخاري 4/1856، ح 4610.

(2) مسند أحمد 6/408، ح 27348.

(3) فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي، سامي بن إبراهيم السويلم، ص: 13، ط/ صفر 1428هـ.

(4) مسند أحمد 6/408، ح 27348.

(5) صحيح مسلم 4/98، ح 3308.

(6) شرح النووي على مسلم، 9/89.

(7) التدرج في التشريع والتطبيق في الشريعة الإسلامية، د. محمد مصطفى الزحيلي، ص: 76. أيضا التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية، الشريف ص 57.



إذا توافرت الظروف الملائمة للعمل، وفي هذه الحالة لم تكن الظروف ملائمة لقرب عهد قريش بالإسلام.<sup>(1)</sup>

- وعن عُرْوَةَ قال: " كَانَ النَّاسُ يَطُوفُونَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ عُرَاءَ إِلَّا الْحُمْسَ وَالْحُمْسُ قُرَيْشٌ وَمَا وَكَلَدَتْ <sup>(2)</sup> وَكَانَتْ الْحُمْسُ يَحْتَسِبُونَ عَلَى النَّاسِ يُعْطِي الرَّجُلُ الرَّجُلَ الثِّيَابَ يَطُوفُ فِيهَا وَتُعْطِي الْمَرْأَةُ الْمَرْأَةَ الثِّيَابَ تَطُوفُ فِيهَا فَمَنْ لَمْ يُعْطِهِ الْحُمْسُ طَافَ بِالْبَيْتِ عُرْيَانًا... " <sup>(3)</sup>

وجه الدلالة من الحديث أن فتح مكة كان لثلاث عشرة ليلة خلت من شهر رمضان سنة ثمان،<sup>(4)</sup> وكانت العرب تطوف بالبيت عرأة، إلا قريش، وكانوا يقصدون بذلك أن يطوفوا كما ولدوا بغير الثياب التي أذنبوا فيها وظلموا، ومن لم يرد أن يطوف عريانا، كان يأخذ ثوبا من قريش، الرجال تعطي الرجال، والنساء تعطي النساء، ومن لا يجد ثوبا من قريش، ولم يرد أن يطوف عريانا، طاف في ثيابه فإذا أكمل طوافه ألقاها في الأرض، ولبس غيرها، ولم يعد إليها هو، ولا غيره، ولا انتفع بها،<sup>(5)</sup> وروي أنهم كانوا يضربون من طاف في ثيابه، وكانوا يقولون نحن أهل الحرم فلا ينبغي لأحد من العرب أن يطوف إلا في ثيابنا، ولا يأكل إذا دخل أرضنا إلا من طعمنا،<sup>(6)</sup>

وأما قوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا .. } [ التوبة: 28 ]، فقد كان نزولها سنة تسع،؛ وبعث رسول الله ﷺ عليا صحبة أبي بكر بهذه الآية في هذا العام، وأمره أن ينادي في المشركين: ألا يحج بعد السنة التي حصل فيها النداء مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان<sup>(7)</sup>، أي أن المنع يبدأ من السنة العاشرة<sup>(8)</sup>، وأمهلوا إلى بقية العام؛ لأنهم قد حصلوا في الموسم، والرجوع إلى آفاقهم متفاوت،<sup>(9)</sup> وهنا ترك الرسول ﷺ المشركين يحضرون موسم الحج حتى يتمكن

<sup>(1)</sup> فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي، سامي بن إبراهيم السويلم، ص: 17.

<sup>(2)</sup> كانت قريش إذا خطب إليهم الغريب، اشترطوا عليه أن ولدها على دينهم، فدخل في الحمس من القبائل من غير قريش، من كانت أمه في هذه القبائل قريشية. فتح الباري 517/3.

<sup>(3)</sup> صحيح البخاري، 599/2، ح 1582. صحيح مسلم 43/4، ح 3014.

<sup>(4)</sup> السيرة النبوية لابن هشام، 42/5. الدرر في اختصار المغازي والسير، ص: 227، ط/ وزارة الأوقاف المصرية، 1415هـ.

<sup>(5)</sup> إكمال المعلم شرح صحيح مسلم، للقاضي عياض، 4/ 155.

<sup>(6)</sup> تفسير التحرير والتنوير، لابن عاشور، الجزء 8 - (القسم الثاني)، ص: 93..

<sup>(7)</sup> تفسير ابن كثير 131/4.

<sup>(8)</sup> تفسير القرطبي 106/8. التفسير المنير للزحيلي 169/10. التحرير والتنوير 160/10.

<sup>(9)</sup> تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور 160/10.

من خطابهم جميعا، ويخبر الحاضر منهم الغائب، ويظهر هنا أيضا تأجيل تنفيذ الحكم للمصلحة الراجحة أو التريث حتى توفر الظروف الملائمة أو الوقت المناسب لتنفيذ الحكم.

- وكذلك تدرج الرسول ﷺ في التعامل مع المنافقين في المدينة، وعلى رأسهم عبد الله بن أبي بن سلول، ولم يقتله عندما قال عند عودته مع الرسول من غزوة بني المصطلق<sup>(1)</sup>، كما روى جابر رضي الله عنه: " لَعِنُ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ .. " <sup>(2)</sup>

فتدرج الرسول ﷺ ولم يقم حد الردة على عبد الله بن أبي بن سلول رجاء كسب قومه وتأليفهم على الإسلام، ولو تعجل الحكم لوقعت فتنة من جراء انتصار قومه وحميتهم له. <sup>(3)</sup>

ثانيا: الآثار من التابعين

ويؤيد هذا أيضا ما يروى عن عمر بن عبد العزيز أنه قال لابنه عندما أراد أن يستعجله في رد المظالم إلى أهلها: " يا بني لو بدعت<sup>(4)</sup> الناس بالذي تقول، لم آمن أن ينكروها، فإذا أنكروها لم أجد بدا من السيف، ولا خير في خير لا يأتي إلا بالسيف، يا بني إني أروض الناس رياضة الصعب فان يطل بي عمر فاني أرجو أن ينفذ الله لي شيئا، وإن تعد علي منية فقد علم الله الذي أريد <sup>(5)</sup>، وقال أيضا: "... إن الله جل ثناؤه لو أراد أن ينزل القرآن جملة لأنزله، ولكنه أنزل الآية والآيتين حتى أسكن الإيمان في قلوبهم... <sup>(6)</sup>، لا تعجل يا بني، فإن الله ذم الخمر في القرآن مرتين، وحرمها في الثالثة، وإني أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة، فيدفعوه جملة، ويكون من ذا فتنة. " <sup>(7)</sup>

<sup>(1)</sup> كانت في شعبان سنة خمسة عندما بلغ الرسول ﷺ أن بني المصطلق يجمعون له، وقائدهم الحارث بن أبي ضرار أبو جويرية أم المؤمنين، وتسمى غزوة المريسيع، وهو ماء من مياههم نزل عنده الرسول ﷺ تاريخ الإسلام للذهبي 259/2.

<sup>(2)</sup> صحيح البخاري 1296/3، ح 3330.

<sup>(3)</sup> فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي، سامي بن إبراهيم السويلم، ص: 11، ط/ صفر 1428هـ، بدون دار نشر.

<sup>(4)</sup> البده أن تستقبل الإنسان بأمر مفاجأة. لسان العرب، 475/13.

<sup>(5)</sup> مصنف ابن أبي شيبة 174/7، ح 35091.

<sup>(6)</sup> سيرة عمر لابن الجوزي، ص: 106، نقلا عن عمر بن عبد العزيز: معالم التجديد، للصلاحي، 176/4، ط/ موقع

الشيخ على الانترنت.

<sup>(7)</sup> الموافقات للشاطي 94/2.

**وجه الدلالة:** أن عمر بن عبد العزيز رحمه الله يستدل بالتدرج في تنزيل القرآن وكذلك في تحريم الخمر بالتدرج في رد المظالم وإصلاح الأوضاع،<sup>(1)</sup> فلو قرر أن ينتصف من الجميع مرة واحدة لغلبوه، وهم أهل القدرة والعدد، ولكنه ينتصف من الواحد والاثنين ويبلغ ذلك من ورائهم فيكون أنجح.

- **وأخيرا لا ريب** أن مرحلة تدرج التشريع قد انتهت، واستقرت الأحكام، إلا أن هذا التدرج الذي ألفيناه في تاريخ التشريع له مدلولاته المنهجية في التطبيق، فقد ورد عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: "... إِنَّمَا نَزَلَ أَوَّلَ مَا نَزَلَ مِنْهُ سُورَةٌ مِنَ الْمُفْصَلِ فِيهَا ذِكْرُ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، حَتَّى إِذَا ثَابَ النَّاسُ إِلَى الْإِسْلَامِ نَزَلَ الْحَالِلُ وَالْحَرَامُ، وَلَوْ نَزَلَ أَوَّلَ شَيْءٍ لَا تَشْرَبُوا الْخَمْرَ لَقَالُوا لَا نَدْعُ الْخَمْرَ أَبَدًا، وَلَوْ نَزَلَ لَا تَزْنُوا لَقَالُوا لَا نَدْعُ الزَّنا أَبَدًا، لَقَدْ نَزَلَ بِمَكَّةَ عَلَى مُحَمَّدٍ ﷺ وَإِنِّي لَجَارِيَةٌ أَلْعَبُ { بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَذْهَى وَأَمْرٌ } وَمَا نَزَلَتْ سُورَةُ الْبَقَرَةِ وَالنِّسَاءِ إِلَّا وَأَنَا عِنْدَهُ." <sup>(2)</sup>

**وجه الدلالة** أنها رضي الله عنها: "أشارت إلى الحكمة الإلهية في ترتيب التنزيل، وأنه أول ما نزل من القرآن الدعاء إلى التوحيد والتبشير للمؤمنين والمطيعين بالجنة، والإنذار والتخويف للكافرين بالنار، فلما اطمأنت النفوس على ذلك أنزلت الأحكام، ولهذا قالت: ولو نزل أول شيء لا تشربوا الخمر إلى آخره.. وذلك لانطباع النفوس بالنفرة عن ترك المألوف"<sup>(3)</sup>.

وهذا يشير إلى ملحظ منهجي مقصود من التدرج التشريعي، وهو التدرج التطبيقي، وسببه هو رسوخ وتعلق المخاطبين بهذه العادات والأفعال، حتى أنه كان من الصعب عليهم الامتثال للإقلاع عنها دفعة واحدة، في مرة واحدة.

وفقه التدرج هذا فيه تعليم للمسلمين ليقتبسوا منه إذا وجدوا أنفسهم في وضع يشبهه، ويقود إلى التطبيق الكامل على الوجه الصحيح؛ لأن فيه صلاحا دائما في تسهيل النقلة من الضلال إلى الهدى، وفي التثبيت على الهدى بعد النقلة إليه، وهو غرض دائم من أغراض الدين، فالفقه الموصل إليه دائم مثله<sup>(4)</sup>، وأما نقل المجتمعات مباشرة من جاهليتها التي تعيشها إلى التطبيق الكامل للشرعة قد لا تكون نتائجه دائمة أو

(1) فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي، سامي بن إبراهيم السويلم، ص: 14. في نفس الاتجاه: التدرج في تطبيق الشريعة، سلسلة تهيئة الأجواء، د. محمد عبد الغفار الشريف، ص: 48، ط/ اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية.

(2) صحيح البخاري، 1910/4، ح 4707.

(3) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، 80/29.

(4) في فقه التدين فهما وتنزيلا، د. عبد المجيد النجار، الجزء الثاني، ص: 99، ط/ كتاب الأمة (الثاني والعشرون).

ناضجة، وقد تدفع الشعوب التي تعيش انفصاما بين الحياة وبين الدين إلى مدافعة الشريعة ونبذ القائمين على تطبيقها والدعاة إليها.

### ثانيا: القواعد الفقهية

ويؤكد مبدأ التدرج في تنفيذ أو إنجاز أو تطبيق الشريعة: أنه يغتفر في الابتداء ما لا يغتفر في البقاء في بعض جوانب التشريع، ويغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء في جوانب أخرى من التشريع، وإليك ما يوضح القاعدتين السابقتين<sup>(1)</sup>:

أولا: يتضح بحث التدرج في الفقه الإسلامي بدراسة موقف الشريعة في جانب الواجبات والمأمورات بين حالات الابتداء التي يعترها الضعف والقصور، وحالات الدوام والاستمرار التي ينبغي أن تتميز بالقوة والثبات، فيتسامح الشرع ويتجاوز حال ابتداء العمل عما لا يتجاوز عنه حال الاستمرار فيه والبقاء عليه، وهي قاعدة أنه يغفر في الابتداء ما لا يغتفر في البقاء، وإليك بعض النصوص والأحكام الشرعية التي تدل على ذلك:

1- عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: " قَالَ: النَّبِيُّ ﷺ إِنِّي أُعْطِيَ فُرِيْشًا أَتَأَلَّفُهُمْ لِأَنَّهُمْ حَدِيثُ عَهْدٍ بِجَاهِلِيَّةٍ." <sup>(2)</sup> ، وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَاصِمٍ قَالَ: " لَمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ ﷺ يَوْمَ حُنَيْنٍ قَسَمَ فِي النَّاسِ فِي الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَمَ يُعْطِ الْأَنْصَارَ شَيْئًا... " <sup>(3)</sup>

المراد بالمؤلفة قلوبهم: من أسلموا مجددا ولم يتمكن الإسلام في قلوبهم، أو من ظهر منهم ميل ورغبة في الإسلام ممن لهم أتباع يسلمون بإسلامهم ولهم أثر في نصرته الإسلام والمسلمين. <sup>(4)</sup>، وكان المؤلفة قلوبهم يسلمون رغبة في المال، وكان رسول الله ﷺ يقبل أن يكون إسلامهم في بداية الأمر للمال وليس لله تعالى، تشجيعا لهم للدخول في الإسلام، حتى إذا عرفوه وأدركوا حقيقته، يحسن إسلامهم، فاعتفر

<sup>(1)</sup> الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1419 هـ. شرح القواعد الفقهية، أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، ص: 293، ط/ دار القلم، دمشق، 1409 هـ.

<sup>(2)</sup> صحيح البخاري 1147/3، ح 2977.

<sup>(3)</sup> صحيح البخاري 1574/4، ح 4075.

<sup>(4)</sup> فتح الباري لابن حجر 252/6.

لهم حال الدخول في الإسلام ما لا يغتفر في البقاء عليه والاستمرار فيه، وإذا جاز ذلك في الدخول في الإسلام، الذي هو أصل الدين، ففي سائر الأحكام الشرعية من باب أولى<sup>(1)</sup>.

ولا يعكر ما ذهبنا إليه أنه في زمن أبي بكر الصديق سقط سهم المؤلفلة قلوبهم، وترك إعطاءهم بسبب ظهور الإسلام والاستغناء عن التألف عليه، لأننا نستدل بذلك على جواز التدرج في تطبيق بعض أحكام الشريعة، بناء على أننا في زمن الضعف حيث لا توجد دولة الإسلام العزيزة القوية في أي مكان على وجه الأرض، كما كان الوضع زمن الرسول ﷺ.

2- من شرع في التوبة فله حكم التائب ولو لم يستكمل التوبة فعلاً، قال ابن تيمية: "الشارع في التوبة، شرع الكف عن أذاه، ويكون الأمر فيه موقوفاً على التمام، وكذلك التائب من الفاحشة يشرع الكف عن أذاه إلى أن يصلح، فإن أصلح وجب الإعراض عن أذاه، وإن لم يصلح لم يجب الكف عن أذاه بل يجوز أو يجب أذاه ..."<sup>(2)</sup>.

3- من شرع في رد المظالم إلى أهلها بحسب وسعه واستطاعته، فإنه يعد مطيعاً وممثلاً للأمر، ولو كانت المظالم لا تزال باقية تحت يده، كما فعل عمر بن عبد العزيز، فإنه شرع في رد المظالم شيئاً فشيئاً، وهو في ذلك قائم بواجب العدل، وإن كان كثير من المظالم لم يرجع بعد إلى أصحابه.<sup>(3)</sup>

4- من تورط في الوقوع في حرام فيتخلص منه، لا يوصف حالة التخلص بالإثم؛ لأنه تارك له فلا يتعلق به تحريم، كما لو من كان في دار أو أرض مغصوبة، وشرع في الخروج منها، لكي يردها إلى صاحبها، فإنه أثناء خروجه يعد مطيعاً ولا يكون عاصياً عند جماهير الفقهاء والأصوليين، مع أنه لا يزال يتصرف في الدار أو الأرض المغصوبة، ولكنها الوسيلة الوحيدة إلى ترك الحرام.<sup>(4)</sup>

فالأمثلة السابقة تتعلق بالمأمورات والواجبات التي قد يعترها النقص في بدايتها، لكن ذلك خير من تأخيرها بالكلية، وهذا هو منطلق التدرج. فاغتفر النقص في البداية على أن يتم تداركه فيما بعد، وهو ما يوافق حقيقة التدرج، فإن التدرج شروع في إزالة المحرم دون أن يزول دفعة واحدة، فيكون ذلك طاعة وامثالاً للشرع وليس مخالفة له بالرغم من بقاء المحرم أو بعضه مدة الإزالة.<sup>(5)</sup>

(1) فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي، سامي بن إبراهيم السويلم، ص: 23-24.

(2) مجموع الفتاوى، 15/301.

(3) فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي، سامي بن إبراهيم السويلم، ص: 22-23.

(4) البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي، 1/215.

(5) فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي، سامي بن إبراهيم السويلم، ص: 23.

ثانيا: في جانب آخر من جوانب التشريع، يتسامح الشرع ويتجاوز في البقاء والاستدامة، ما لا يتجاوز في الإنشاء والإيجاد، وهي قاعدة يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء، وذلك إذا كان التغيير والإزالة يترتب عليه مفسدة أكبر من مفسدة بقاءه، فيحكم ببقائه ترجيحاً لكبرى المصلحتين ودفعاً لأعظم المفسدتين، وإليك بعض النصوص والأحكام الشرعية التي تدل على ذلك:

- 1- قال تعالى: { فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ } [البقرة: 275].
- 2- عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: " أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَدَّ ابْنَتَهُ زَيْنَبَ عَلَى أَبِي الْعَاصِ بْنِ الرَّبِيعِ، وَكَانَ إِسْلَامُهَا قَبْلَ إِسْلَامِهِ بِسِتِّ سِنِينَ عَلَى النَّكَاحِ الْأَوَّلِ.. " (1)

- 3- وعن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ غَيَّلَانَ بْنَ سَلَمَةَ التَّقْفِيَّ: أَسْلَمَ وَتَحْتَهُ عَشْرُ نِسْوَةٍ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: " اخْتَرْنَا مِنْهُنَّ أَرْبَعًا. " (2)

فالكتاب والسنة دلا على صحة العقود والأنكحة التي وقعت في حال الكفر وأمر الله بالوفاء بها على الرغم من كونها لم تقع وفق الضوابط الشرعية، وذلك إذا لم يكن فيها بعد الإسلام شيء محرم ، فالآية تأمر بتك ما بقى لهم من الربا في الذمم ولم يأمرهم برد ما قبضوه بعقد الربا .. وكذلك أقر الإسلام الناس على أنكحتهم التي عقدوها في الجاهلية ولم يستفصل هل عقد به في عدة أو غير عدة، بولى أو بغير ولى، بشهود أو بغير شهود، ولم يأمر أحدا بتجديد نكاح ولا بفراق امرأته إلا أن يكون السبب المحرم موجودا حين الإسلام. (3)

فتسامح الشرع في بقاء مال الربا وما عُقد من نكاح في الجاهلية ، ولا يسمح بابتداء عقود الربا أو بأبي نكاح بدون ضوابطه الشرعية.

- 2- وكذلك من شواهد القاعدة السابقة، وأنه يغتفر في البقاء والدوام ما لا يغتفر في الابتداء، أن الإحرام ينافي ابتداء النكاح والطيب دون استدامتهما، والنكاح ينافي قيام العدة والردة دون استدامتهما، والحدث ينافي ابتداء المسح على الخفين دون استدامته، .. وفقد الكفاءة ينافي لزوم النكاح في الابتداء دون الدوام، وحصول الغنى ينافي جواز الأخذ من الزكاة ابتداء ولا ينافيه دواما،

(1) مسند أحمد 1/261، ح2366، وحسنه الشيخ شعيب الأرنؤوط. سنن أبي داود، 2/272، ح 2240، وصححه الشيخ الألباني. سنن الترمذي، 3/448، ح1143. سنن الدارقطني، 3/253، ح 35

(2) مسند أحمد 2/13، ح4609، وصححه الشيخ شعيب الأرنؤوط. صحيح ابن حبان 9/463، ح4156، المستدرک 2/209، ح2779. سنن البيهقي الكبرى 7/149، ح 13623.

(3) القواعد النورانية لابن تيمية، ص: 205-206، ط/ مكتبة السنة المحمدية ، القاهرة، 1370هـ. القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير، 2/ 615 ط/ الرقمية.

وحصول الحجر بالسفاهة والجنون يناهى ابتداء العقد من المحجور عليه ولا ينافي دوامه، وطريان ما يمنع الشهادة من الفسق والكفر والعداوة بعد الحكم بها لا يمنع العمل بها على الدوام وبمنعه في الابتداء... وأضعاف أضعاف ذلك من الأحكام التي يفرق فيها بين الابتداء والدوام فيحتاج في ابتدائها إلى ما لا يحتاج إليه في دوامها؛ وذلك لقوة الدوام وثبوته واستقرار حكمه...<sup>(1)</sup>

**ويمكن أن يجمع بين القاعدتين السابقتين بأن قاعدة "يغتفر في الابتداء ما لا يغتفر في البقاء"** تتعلق بالمأمورات والواجبات التي قد يعتريها النقص في بداياتها، لكن ذلك خير من تأخيرها بالكلية، وأما قاعدة "يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء" فتتعلق بالخطورات والمفاسد القائمة، فالقاعدة الأولى تتعلق بجلب المصالح وإيجادها، أما القاعدة الثانية فتتعلق ببدء المفاسد وإزالتها، وفي الحالتين تقدم المصلحة الكبرى على الصغرى، وتغتفر المفسدة الصغرى دفعاً للكبرى، ولكن هاتين القاعدتين تنفردان بالتأكيد على البعد الزمني للإصلاح والتغيير، وذلك بالتمييز بين مرحلة الابتداء والإنشاء، وبين مرحلة الاستمرار والبقاء، فيغتفر في إحداها ما لا يغتفر في الأخرى، بحسب ما تقتضيه مقاصد الشريعة وغاياتها<sup>(2)</sup>، فلا تؤخذ أحكام الدوام من أحكام الابتداء ولا أحكام الابتداء من أحكام الدوام في عامة مسائل الشريعة.<sup>(3)</sup>

### مناقشة القول الأول الذين يقولون عدم جواز التدرج.

الحقيقة أن موقف المحرمون للتدرج محكوم بنظرة مثالية، يغذيها حب الإسلام أن يرى قيماً على الحياة كلها، ولكنه يفتقر إلى الواقعية، الذي تعتمد على الأسباب، وتستثمر ما هو متاح في سبيل التقوي به؛ لتذليل ما ليس متاحاً ليصبح متاحاً فيستثمر أيضاً، حتى يتم البلوغ إلى الهدف النهائي في مغالبة للواقع، وترشيد له بشرع الله شيئاً فشيئاً.<sup>(4)</sup>

وفي البداية يجب أن نقرر أن الداعي إلى التدرج لا يبيح ما حرم الله تعالى، بل هو على ما هو عليه من الحرمة، والداعي إلى التدرج لا يرفض شيئاً من أحكام الإسلام، ولا يدعو إلى ترك بعض هذه الأحكام أو التخير منها بأهوائه أو برغبته، وإنما ساعٍ إلى تطبيقها الكامل وإلى تحكيمها التام، وما أخره إلا إعداد العدة وتهيأة الأوضاع لاستقبال الإسلام بكلية وتنفيذ الأحكام المأمور بها في شريعة الإسلام، والمحذور أن

(1) إعلام الموقعين لابن القيم، 342/2-343. أيضاً قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 2/99

(2) فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي، سامي بن إبراهيم السويلم، ص: 25.

(3) إعلام الموقعين عن رب العالمين، 2/402.

(4) في فقه التدين فهما وتنزيلاً، د. عبد المجيد النجار، الجزء الثاني، ص: 103.

يأخذ الإنسان شيئاً ويدع شيئاً من الواجبات بمحض رغبته مع تمام قدرته واستطاعته، وإليك مناقشة أهم ما استدل به المحرمون للتدرج في تطبيق التشريع:

1- مناقشة الاستدلال بقوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً.. } [البقرة: 208]

تُناقش هذه الآية - بالإضافة إلى ما سبق ذكره في التمهيد السابق - بأنها تُعد حجة على أصحاب هذا القول قبل أن تكون دليلاً لهم، فالآية تأمر بالعمل بجميع أوامر الإسلام وترك جميع النواهي، وأنه لا يؤمن من يعمل ببعض أحكامه، ويترك بعض الأحكام الأخرى كما ذكر المفسرون،<sup>(1)</sup> ولكنها تأمر أيضاً بوجود أخذ الإسلام بجملة، وأن ننظر في جميع ما جاء به الشرع في كل مسألة، ونفهم المراد من ذلك كله، ثم نعمل به، لا أن نأخذ بنص أو بكلمة ثم نجعلها حجة على الآخرين، وإن أدت إلى ترك ما يخالفها من النصوص والسنن<sup>(2)</sup> وكذلك فقد ذكر المفسرون في تفسير الآية أنه أمر مقيد بالاستطاعة<sup>(3)</sup>، كما في قوله تعالى: { فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ } [التغابن: 16]، وكذلك ذكروا في تفسيرها أنه قد يحدث أن يعجز المسلم عن بعض أفعال الخير، فحينئذ لا يجب عليه، ولكن ينويه، فيدرکه بنيته<sup>(4)</sup>

2- الاستدلال بقول الله تعالى: { الْيَوْمَ أَلْمَمْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا } [المائدة: 3]، لا يُناقض التدرج في تطبيق بعض أحكام الإسلام؛ لأنه ليس دعوة إلى العودة بأحكام الشريعة إلى أصلها قبل صورتها النهائية التي انتهت إليها، وليس هو التدرج الكيفي الذي ينمو فيه الإيجاب والمنع، من الأخرى إلى الأشد، كما كان في مبدأ نزول الدين. فذلك إنما كان خاصاً بتلك المرحلة، أما وقد اكتملت أحكام الدين في صورتها النهائية فلا مجال للتصرف في كیفياتها من قبل الإنسان بالزيادة والنقصان<sup>(5)</sup>، وإنما هو اعتقاد حكم المسألة مع إرجاء تطبيق هذا الحكم المعتقد في المسألة لعارض أو مانع من تطبيقه .

3- الاستدلال بقوله تعالى: { وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ } [آل عمران: 133] لا يُناقض التدرج في تطبيق بعض أحكام الإسلام؛ لأن التدرج الذي نعيه

(1) على سبيل المثال: تفسير القرطبي 23/3. الطبري 258/4. ابن كثير 565/1. البغوي، 267/1. زهرة التفاسير لأبي زهرة، 651/2، ط/ دار الفكر العربي.

(2) تفسير المنار، محمد رشيد رضا، 205/2 .

(3) ممن قيد الآية بالاستطاعة: تفسير ابن كثير 565/1 .

(4) لاحظ تفسير السعدي 94/1.

(5) في فقه التدين فهما وتنزيلاً، د. عبد المجيد النجار، الجزء الثاني، ص: 105، ط/ كتاب الأمة (الثاني والعشرون).



في بحثنا يعني تأجيل تنفيذ الحكم حتى استكمال أسبابه، ووجود الظروف الملائمة لتنفيذه وإيجاده على الصورة المحمودة شرعاً، وهو ليس له علاقة بما تنهى عنه الآية من التسوية أو الكسل الذي يعني تأخير العمل مع قيام أسبابه وظروفه المناسب، وإن كان التدرج والتسوية كلاهما يتضمن التأجيل والتأخير لبعض الأحكام، والواقع أن التدرج قد يساء تطبيقه حتى يصبح حجة وذريعة للتسوية والتأجيل المقصود به الإقصاء والإهمال، وهذا مذموم بلا ريب<sup>(1)</sup>.

**3- وأما قتال أبي بكر لمانعي الزكاة فلأنهم رفضوا شعيرة من شعائر الإسلام، وقالوا أنها سقطت بموت رسول الله ﷺ، ومن قال بذلك كان مرتداً<sup>(2)</sup>، وأما من أقر من مانعي الزكاة بوجوبها ثم امتنع عن أدائها، وأضاف إلى امتناعه نصب القتال، قوتل أيضاً<sup>(3)</sup>، وهؤلاء جميعاً أجمع أبو بكر والصحابة على أخذهم بالقوة؛ لأنهم كانوا الطرف الأقوى، وهذا منوط بالقدرة، والنظر في المصالح والمفاسد، ولذلك كان التعامل معهم محل نظر بين الصحابة ﷺ.**

قال ابن حزم: "انقسمت العرب بعد موت النبي ﷺ على أربعة أقسام: طائفة بقيت على ما كانت عليه في حياته وهم الجمهور، وطائفة بقيت على الإسلام أيضاً إلا أنهم قالوا نقيم الشرائع إلا الزكاة وهم كثير لكنهم قليل بالنسبة إلى الطائفة الأولى، والثالثة أعلنت بالكفر والردة كأصحاب طليحة وسجاح وهم قليل بالنسبة لمن قبلهم إلا أنه كان في كل قبيلة من يقاوم من ارتد، وطائفة توقفت فلم تطع أحداً من الطوائف الثلاثة وترىصوا لمن تكون الغلبة فأخرج أبو بكر إليهم البعوث..."<sup>(4)</sup>

ولا ريب أن الإلزام بدين الله تعالى هو الأصل إذا كان المسلمون قادرين على هذا بعد دراسة متأنية للمصالح والمفاسد، ولكننا عندما نتحدث عن التدرج المباح إنما نتحدث عنه في الظروف التي لا يمكن معها التطبيق الكامل، ويكون ذلك في أزمنا الضعف، من ثم تكون الحاجة إلى التدرج في إزالة هذا المنكر، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى فإن محل التدرج إنما يكون في البدايات التي تتطلب الترفق في تطبيق الأحكام الشرعية، كما كان الرسول ﷺ يتدرج في دعوة العرب ويتألفهم على الإسلام، ثم تمكن الإسلام

(1) فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي، سامي بن إبراهيم السويلم، ط/ صفر 1428هـ، ص: 16.

(2) يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "اتفق الصحابة والأئمة بعدهم علي قتال مانعي الزكاة وإن كانوا يصلون الخمس ويصومون شهر رمضان. وهؤلاء لم يكن لهم شبهة سائغة، فلماذا كانوا مرتدين، .... وقد حكى عنهم أنهم قالوا: إن الله أمر نبيه بأخذ الزكاة بقوله: ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ وقد سقطت بموته." مجموع الفتاوى لابن تيمية، 519/28.

(3) فتح الباري لابن حجر، 276/12.

(4) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، 99/2. فتح الباري لابن حجر، 276/12.

في الجزيرة العربية، وعرف الناس الحق، وسلموا له، ثم نكسوا على أعقابهم، والتدرج معهم وتأليف القلوب في هذه الحالة يكون إقرارا لهم على انتكاسهم ويؤدي إلى نقيض الحكمة المقصودة من التدرج وتأليف القلوب، ومن هنا كان إصرار الصديق ثم الصحابة من بعده على أخذهم بالقوة والحزم.<sup>(1)</sup>

**4- وأما الجواب على أن الصحابة كانوا يطبقون الشريعة بأكملها في كل النواحي الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بدون أي تدرج فور فتحهم لأي بلد، فهو في الأوجه التالية:**

الوجه الأول: أنه قول يحتاج إلى إثبات، فقد فتح الله تعالى - على سبيل المثال - مصر على يد عمرو بن العاص ومن معه من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين في سنة تسع عشرة هجرية<sup>(2)</sup>، وقيل يوم الجمعة مستهل المحرم سنة عشرين هجرية<sup>(3)</sup>، وكان تعدادها يزيد على الستة ملايين نسمة بخلاف الرومان<sup>(4)</sup>، ويصعب القول أنه لم يُترك الناس وما اعتادوا عليه وألفوه فترة من الزمن على الأقل حتى يطمئن الفاتحون إلى استتباب أو استقرار الأمور، وخصوصا وأنه ما كان يوجد في ذلك الوقت عدد كاف من القضاة أو الفقهاء لتطبيق القواعد القانونية الإسلامية في جميع أنحاء مصر، فضلا عن أن الفتوحات الإسلامية شملت دولا أخرى كثيرة.

الوجه الثاني: أن واقع العهد الإسلامي الأول يختلف عن واقعنا من ناحية أن الناس كانوا في جاهلية مطبقة، فجاء الإسلام فُرقانا قاطعا بين كفر مظلم للنفس فيما يكون عليه الرجل في جاهليته، وبين هداية مشرقة فيما يصبح عليه بعد الإيمان، وهذا الانقلاب يحدث في الإرادة استسلاما لكل ما يأتي به الدين من تشريع، بينما عصرنا يتصف بنوع من " التمارض " الذي يختلط فيه التصديق بأصول الدين، مع التراخي عن تطبيق مقتضيات هذا التصديق من ناحية الأحكام العملية.<sup>(5)</sup>، وكذلك كانت الدولة الإسلامية في عصر الصحابة الأول دولة مكتملة الأركان، وكانت آثار الوحي واضحة وجليّة في كل جوانبها، ولا ريب أن دولة القرن الأول هي أعظم دولة إسلامية في التاريخ بشهادة الرسول صلى الله عليه وسلم<sup>(6)</sup>، وكانت دولة قوية تستطيع أن تفرض إرادتها على جميع من ينضوي تحت رايته، فضلا عن أن الشعوب ذاتها كانت تتطلع إلى الانضواء تحت راية

(1) فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي، سامي بن إبراهيم السويلم، ط/ صفر 1428هـ، ص: 20.

(2) الروض المعطار في خبر القطار، محمد بن عبد المنعم الحميري، ص: 552، ط/ مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، 1980م.

(3) ولاية مصر للكندي، ص: 2

(4) الروض المعطار في خبر القطار، محمد بن عبد المنعم الحميري، ص: 553، ط/ مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، 1980م.

(5) في هذا الاتجاه: في فقه التدين فهما وتنزيلا، د. عبد المجيد النجار، 82/ 2.

(6) قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: " خَيْرُ أُمَّتِي قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ... " صحيح البخاري 1335/3، ح 3450.

هذه الدولة العظيمة، وتقف بجانبها وتدعمها ضد حكامها السابقين المستبدين، ولا توجد هذه الدولة في عصرنا.

الوجه الثالث: وعلى فرض أن الصحابة كانوا يطبقون للشريعة الإسلامية بأكملها وبكل جوانبها فور فتحهم للبلاد، وأنا ينبغي أن نطبقها فوراً بجميع جوانبها في أي بلد يتمكن فيه الإسلاميون، فإن هذا قياس مع الفارق؛ وذلك لأن تطبيق الشريعة الإسلامية في زمن الصحابة كان يرتبط بالفرد أكثر منه بالدولة، فلم يكن للدولة حينئذ مؤسسات اقتصادية وتعليمية وإعلامية واجتماعية وعسكرية معقدة كما هو في عصرنا، وهذه المؤسسات يستحيل تغييرها بمجرد قانون أو قرار إداري لا يستغرق دقائق معدودات، وإنما يحتاج الأمر تغيير وتعديل الفلسفة التي تنطلق منها هذه المؤسسات، ولا شك أن هذا الأمر يستغرق وقتاً.

### مناقشة القول الثاني الذين يقولون بجواز التدرج:

أن ما رواه جابر بن عبد الله في أنه ﷺ قبل شرط ثقيف ألا يتصدقوا ولا يجاهدوا، وقال "سيصدقون ويجاهدون"، فذلك معارض بحديث بن الخصاصة وحديث وفد ثقيف السابقين الذي لم يقبل ﷺ فيهما أن يضع عنهم بعض أحكام الإسلام<sup>(1)</sup>.

إلا أنه يمكن رفع التعارض وإعمال الدليلين، وذلك أولى من إهمال أحدهما، وذلك بأن يقال إن إعفاء ثقيف من الجهاد والصدقة خاص بثقيف، بدليل أن رسول الله علم أنهم سيصدقون ويجاهدون، وهذا العلم لا يتأتى إلا لرسول الله ﷺ، فيبقى خاصاً بثقيف<sup>(2)</sup>.

ويمكن أن يكون النبي ﷺ وسلم إنما سمح لهم بتركهما؛ لأنهما لم يكونا واجبين في العاجل؛ لأن الصدقة إنما تجب بحول الحول، والجهاد إنما يجب بحضور العدو...<sup>(3)</sup>.

2- ويرد على ما يقال من أن الرسول ﷺ تدرج في التعامل مع المنافقين في المدينة، ولم يقم عليهم حد الردة، بأنه لم يتدرج معهم، ولكنهم ما قامت عليهم البيئة الشرعية والحدود لا تقام بعلمه فقط ﷺ.

قال ابن تيمية أثناء حديثه على جواز قتل الزنديق بدون استتابة: "فان قيل فلم لم يقتلهم النبي ﷺ مع علمه بنفاق بعضهم وقبل علانيتهم... فالنبي ﷺ لم يكن يقيم الحدود بعلمه ولا بخبر الواحد ولا بمجرد الوحي ولا بالدلائل والشواهد حتى يثبت الموجب للحد بيينة أو إقرار"<sup>(4)</sup>

(1) انظر ص: 618 من هذا البحث .

(2) منير التوحيد والجهاد، التدرج في التشريع حرام، المقدسي .

(3) عون المعبود 186/8 .

(4) الصارم المسلول: ابن تيمية 3/ 673 . انظر أيضا المغني: ابن قدامة 27/9.

وسئل مالك عن الزندقة فقال: ما كان عليه المنافقون على عهد رسول الله ﷺ من إظهار الإيمان وكتمان الكفر هو الزندقة عندنا اليوم، قيل لمالك: فلم يقتل الزنديق، ورسول الله ﷺ لم يقتل المنافقين وقد عرفهم؟ فقال: إن رسول الله ﷺ لو قتله بعلمه فيهم وهم يظهرون الإيمان لكان ذريعة إلى أن يقول الناس يقتلهم للضعائن، أو لما شاء الله غير ذلك؛ فيتمنع الناس من الدخول في الإسلام. (1)

### خلاصة تحقيق المسألة والراجع فيها

الواقع أن هذا الموضوع لا يمكن النظر إليه على أنه جملة واحدة: إما القول بأنه لا مجال اليوم للتدرج، حيث أقفل بآبئه بتشريع الأحكام، أو القول أن الحكمة قاضية بالتدرج وصولاً للمطلوب، ولكن تتضح صورته ببحثه من كل جوانبه وأسس، حيث إن هناك مسائل وأمورا يكون في ترك تطبيقها هدم الأسس والقواعد التي بُني عليها الإسلام، وهناك مسائل يكون استعمال التدرج فيها هو نفسه تطبيق الشريعة :

**الجانب الأول: الوعي بتوصيف المرحلة وهل المرحلة مرحلة تمكين أو غير ذلك من المراحل؟**  
لا ريب أن الإقرار بهيمنة الشريعة وحاكمتها وتقديمها والقبول بها قولاً وعملاً دون أي شرط أو استثناء هو قاعدة الإيمان وأصله كما قال تعالى: { فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا } [النساء:65].

ولا ريب أنه يجب التسليم والخضوع لجميع ما أنزل الله تعالى، وأنه لا يجوز أن يتبع الحاكم أهواء الناس، أو أن يخضع لرغباتهم في أن يصرفوه عن تطبيق أي حكم من أحكام الله تعالى، قال تعالى: { وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ } [المائدة:49].

ولا ريب أيضاً أنه كما أنه لا يجوز أن نعبد غير الله تعالى ولو لثانية واحدة، فإنه لا يجوز - عند التمكين - أن نحكم بقوانين غير شرع الله تعالى ولو لثانية واحدة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " .. والإيجاب والتحریم ليس إلاّ لله ولرسوله فمن عاقب على فعل أو ترك، بغير أمر الله ورسوله وشرع ذلك ديناً فقد جعل لله ندا ولرسوله نظيراً... " (2)

**- ولذلك فإننا ينبغي أن نقرر بداية طبيعة المرحلة، وهل الوصول إلى السلطة عن طريق صناديق الانتخاب بأي نسبة، يعني أنه قد تمكن للشريعة في هذا المجتمع، وأنا قد تجاوزنا مرحلة الاستضعاف إلى**

<sup>1</sup> التمهيد لابن عبد البر 154/10

<sup>(2)</sup> الفتاوى الكبرى 18/5 .

مرحلة التمكين! ، وأننا يمكن أن نتجاهل شرائح المجتمع المختلفة، ومدى قدرة بعض هذه الشرائح على إفساد المشروع الإسلامي برمته، فضلا عن قدرة المجتمع الدولي والمؤثرات والعوامل الخارجية... التي لن تبخل بأي جهد على سحق الأمل الوليد في مهده، قبل أن يتزعزع ويشتد عوده.

الجانب الثاني: صور التدرج المختلفة وأهم الفروق بينها

مصطلح التدرج يمكن أن يُفهم منه عدة صور مختلفة وهي :

الصورة الأولى: التدرج التشريعي الذي ينمو فيه الإيجاب والمنع بصورة تدريجية من الأخرى إلى الأشد، مثل إباحة الشيء ثم يُحكم بحرمته بعد ذلك على سبيل المثال، ولا ريب في حرمة هذا الفهم لأنه عودة بأحكام الشريعة إلى أصلها قبل صورتها النهائية التي انتهت إليها، وقد اكتملت أحكام الشريعة بقوله تعالى: { الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ .. } [المائدة:3]

الصورة الثانية: التدرج في البيان أو البلاغ، بمعنى بيان بعض أحكام الشريعة والسكوت عن

بعضها حتى يحين الوقت المناسب لبيانها.

وإليك بعض النقاط المهمة التي تتعلق بهذه المسألة:

- 1- لا يجوز التدرج في بيان درجة الإلزام سواء أكان من الإباحة إلى التحريم أو إلى الوجوب؛ لأنه يُعد تدرجا في الخطاب الشرعي، وهذا النوع من التدرج قد انتهى بوفاة الرسول ﷺ.
- 2- الواقع أنني أرى التفريق بين الدعوة الفردية في بيان الأحكام في بلاد غير المسلمين أو لمن أسلم حديثا في تلك البلاد، وكذلك لمن تاب حديثا في بلاد المسلمين، وبين بيان الأحكام في بلاد المسلمين بصورة عامة لجميع المسلمين من جانب علماء المسلمين أو من جانب السلطة .
- فإنني وإن كنت أتفق مع من يقول بجواز التدرج في الدعوة والبلاغ بمعنى بيان الأحكام الشرعية، من الأصول إلى الفروع، ومن الأيسر إلى ما يليه، ومن الأهم فالمهم، حتى يتمكن الناس من معرفتها واستيعابها، إلا أن ذلك يرتبط بوضوح أكثر بالدعوة في بلاد غير المسلمين أو بمن أسلم حديثا في تلك البلاد، أو بالدعوة الفردية لمن تاب حديثا في بلاد المسلمين.

ويؤيد هذا ما رواه ابن عباس قال: " لَمَّا بَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ إِلَى نَحْوِ أَهْلِ الْيَمَنِ قَالَ لَهُ: " إِنَّكَ تَقْدُمُ عَلَى قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَى أَنْ يُؤَخِّدُوا اللَّهَ تَعَالَى فَإِذَا عَرَفُوا ذَلِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ فَإِذَا صَلَّوْا فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ

عَلَيْهِمْ زَكَاةٌ فِي أَمْوَالِهِمْ تُؤْخَذُ مِنْ غَيْرِهِمْ فَتُرَدُّ عَلَىٰ فُقَيْرِهِمْ فَإِذَا أَقْرَبُوا بِذَلِكَ فَخُذْ مِنْهُمْ وَتَوَقَّ كَرَائِمَ أَمْوَالِ النَّاسِ. " (1)

وجه الدلالة: أن بعث معاذ إلى اليمن كان لدعوتهم إلى الإسلام، وكان في أواخر عهد النبي ﷺ (2)، وهذا التاريخ يدل على أن تشريعات الصلاة والزكاة وغيرها قد اكتملت، ولكن مع اكتمال هذه التشريعات لم يأمر النبي ﷺ معاذاً بأن يأمر أهل اليمن من البداية بعد قولهم لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله بجميع أركان الإسلام جملة واحدة رفقا بهم وتثبيتاً للإيمان في نفوسهم، لأن تكليفهم بتكاليف لم يعتادوا عليها مرة واحدة قد ينفرهم لذلك أمره النبي ﷺ أن يبدأ معهم في تعليم هذه الأركان واحداً بعد الآخر، وكلما استجابوا لأمر عرض عليهم ما بعده، على الرغم من أنه من المعلوم أن بمجرد النطق بالشهادة يصير المرء مسلماً ويجب عليه جميع شرائع الإسلام. (3)

، يقول ابن حجر معلقاً على حديث معاذ: "بدأ بالأهم فالأهم، وذلك من التلطف في الخطاب لأنه لو طالبهم بالجميع في أول مرة لم يأمن النفرة... " (4)

وفي نفس سياق كيفية بيان الأحكام لمن أسلم حديثاً، سئل الإمام مالك رحمه الله تعالى عن الرقيق العجم، يُشترتون في شهر رمضان وهم لا يعرفون الإسلام ويرغبون فيه، لكن لا يفقهون ما يُراد منهم، فهل يُجبرون على الصيام أم يُطعمون؟ فقال: أرى أن يُطعموا ولا يمنعوا الطعام ويرفق بهم حتى يتعلموا الإسلام، ويعرفوا واجباته وأحكامه. (5)

وقال شيخ الإسلام: "فالعالم في البيان والبلاغ كذلك، قد يؤخر البيان والبلاغ لأشياء إلى وقت التمكن، كما أحر الله سبحانه إنزال آيات وبيان أحكام إلى وقت تمكن رسول الله ﷺ تسليماً إلى بيانها... فإذا حصل من يقوم بالدين من العلماء أو الأمراء أو مجموعهما، كان بيانه لما جاء به الرسول شيئاً فشيئاً بمنزلة بيان الرسول لما بعث به شيئاً فشيئاً، ومعلوم أن الرسول لا يبلغ إلا ما أمكن علمه والعمل به، ولم تأت الشريعة جملة، كما يقال: إذا أردت أن تطاع فأمر بما يستطاع. فكذلك المجدد لدينه والحيي لسنته لا يبلغ إلا

(1) صحيح البخاري 2685/6، ح 6937.

(2) قال ابن حجر: "بعث معاذ إلى اليمن سنة عشر قبل حج النبي ﷺ...، وقيل كان ذلك في أواخر سنة تسع عند منصرفه ﷺ من تبوك.. وقيل بعثه عام الفتح سنة ثمان". فتح الباري شرح صحيح البخاري 358/3.

(3) التدرج في التشريع الإسلامي، د. ماهر حامد محمد الحولي، ص: 8، بحث مقدم لورشة عمل "تطبيق الشريعة الإسلامية في ضوء الواقع الفلسطيني الذي تنظمه كلية الشريعة والقانون بالجامعة الإسلامية بغزة" المنعقد يوم 19 نوفمبر 2009م. أيضاً فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي، سامي بن إبراهيم السويلم، ص: 11، ط/ صفر 1428هـ، بدون دار نشر.

(4) فتح الباري شرح صحيح البخاري 359/3.

(5) البيان والتحصيل، أبو الوليد بن رشد القرطبي، 291/1، ط/ دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1408هـ.

ما أمكن علمه والعمل به، كما أن الداخل في الإسلام لا يمكن حين دخوله أن يلقن جميع شرائعه ويؤمر بها كلها، وكذلك التائب من الذنوب والمتعلم والمسترشد، لا يمكن في أول الأمر أن يؤمر بجميع الدين ويذكر له جميع العلم فإنه لا يطيق ذلك، وإذا لم يطقه لم يكن واجباً عليه في هذه الحال، وإذا لم يكن واجباً لم يكن للعالم والأمير أن يوجبه جميعه ابتداءً، بل يعفو عن الأمر والنهي بما لا يمكن علمه وعمله إلى وقت الإمكان، كما عفا الرسول عما عفا عنه إلى وقت بيانه، ولا يكون ذلك من باب إقرار المحرمات وترك الأمر بالواجبات، لأن الوجوب والتحريم مشروط بإمكان العلم والعمل، وقد فرضنا انتفاء هذا الشرط، فتدبر هذا الأصل فإنه نافع، ومن هنا يتبين سقوط كثير من هذه الأشياء، وإن كانت واجبة أو محرمة في الأصل، لعدم إمكان البلاغ الذي تقوم به حجة الله في الوجوب أو التحريم، فإن العجز مسقط للأمر والنهي وإن كان واجباً في الأصل..<sup>(1)</sup>

وهكذا يبين شيخ الإسلام كيفية بيان الأحكام الشرعية لمن أسلم حديثاً، وكذلك لمن تاب من المسلمين من الذنوب، والمتعلم والمسترشد من حيث استحالة تلقينهم جميع الدين وأمرهم به؛ لأنهم لا يطيقونه مرة واحدة، وإذا لم يطيقون ذلك فإنه لا يجب عليهم في هذا الحال،

- وفي نفس الوقت فإنه لا يجوز التدرج في البيان بصورة عامة أو كمنهج عام، بمعنى سكوت الجميع عن بيان حكم من أحكام الإسلام في فترة زمنية ما، فضلاً عن أنه يصعب تصوره، والشريعة بأكملها مبنية ومدونة في الكتب، وتُدرس بأكملها نظرياً في كثير من المعاهد والجامعات الشرعية الرسمية وغير الرسمية، على الرغم من تجاهل تطبيقها عملياً، وهي كذلك ماثورة في كل مكان على الشبكة العنكبوتية وغيرها، والعلماء والدعاة يظهرون في الفضائيات المختلفة التي تبث من داخل البلاد ومن خارجها، ومنهم من يبدأ في بيان مسألة ويتدرج في بيائها، وآخر يكون قد انتهى من بيان المسألة بالتدرج أيضاً.

3- السكوت عن البيان يكون بمعنى السكوت عن إظهار الحكم ابتداءً، أو السكوت عن البيان التفصيلي لما هو مجمل في الشرع، وليس إباحة ما حرمه الله تعالى.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " ففرق بين ترك العالم أو الأمير لنهي بعض الناس عن الشيء إذا كان في النهي مفسدة راجحة، وبين إذنه في فعله.."<sup>(2)</sup>

(1) مجموع الفتاوى لابن تيمية 20 / 59-61.

(2) مجموع الفتاوى، 32/35.

ويقول أيضا: "فالواجب على المسلم أن يجتهد وسعه، فمن ولي ولاية قصد بها طاعة الله وإقامة ما يمكنه من دينه ومصالح المسلمين، وأقام فيها ما يمكنه من ترك المحرمات، لم يؤاخذ بما يعجز عنه، فإن تولية الأبرار خير للأمة من تولية الفجار."<sup>(1)</sup>

**3- الصورة الثالثة:** تطبيق الأحكام الشرعية التي تحققت شروط تطبيقها وانتفت موانعها، وترك تطبيق الأحكام التي لم تتحقق شروط تطبيقها أو لم تنتف موانعها أو أن تطبيقها سيؤدي إلى مفسدة أعظم من المصلحة التي ستترتب على تطبيقها، والتدرج هنا لا يزيد عن أن هناك مسائل يكون استعمال التدرج فيها هو نفسه تطبيق الشريعة .

#### الجانب الثالث: ما لا يجوز التدرج في تشريعه

- الأحكام الشرعية التي ثبتت بالنصوص القطعية، وتعد مسلمات في الدين مثل أركان الإسلام، وأصول المباحات والعقود، وكبائر المنهيات والمحرمات، تُطبق فوراً؛ لأنها ثوابت الشرع، وأي مساس بها يخل بالموازنين والأسس التي يقوم عليها المجتمع، فلا يجوز التدرج بإقرار الأمور المحرمة بنصوص ثابتة كالزنا والخمر والميسر بإباحتها مبدئياً ثم التدرج في إبطالها<sup>(2)</sup>.

قال ابن تيمية: " الأحكام الشرعية التي نصبت عليها أدلة قطعية معلومة، مثل الكتاب والسنة المتواترة والإجماع الظاهر؛ كوجوب الصلاة والزكاة والحج والصيام، وتحريم الزنا والخمر والربا، إذا بلغت هذه الأدلة للمكلف بلاغا يمكنه إتباعها، فخالفها تفريطاً في جنب الله، وتعدياً لحدود الله ، فلا ريب أنه مخطئ آثم، وأن هذا الفعل سبب لعقوبة الله في الدنيا والآخرة"<sup>(3)</sup>.

- ومن كبائر المحرمات والمنهيات التي من ثوابت الشرع، وأي مساس بها يخل بالموازنين والأسس التي يقوم عليها المجتمع، والتي لا يجوز التدرج فيها أو عدم الإبطال الفوري للقوانين التي تُبيحها: القوانين المبيحة للقنوات الفضائية الإباحية، أو القوانين المبيحة للمواقع الإلكترونية الإباحية على الشبكة العنكبوتية، أو القوانين المنظمة للملاهي الليلية، أو القوانين التي لا تجرم تعري النساء على الشواطئ.

(1) مجموع الفتاوى، 396/28.

(2) التدرج في التشريع والتطبيق في الشريعة الإسلامية، د. محمد مصطفى الزحيلي، ص: 101، ص: 108. التدرج في

تطبيق الشريعة، سلسلة تهيئة الأجواء، د. محمد عبد الغفار الشريف، ص: 68.

(3) مجموع الفتاوى، 142/19.



- والمحرمات السابقة مثل القنوات الفضائية الإباحية والمواقع الإلكترونية الإباحية والملاهي الليلية والتعري على الشواطئ هي من الفواحش التي قطع الله تعالى قطعاً جازماً بدون أي وجه للتأويل أنه يمكن أن تباح لأي ضرورة، أو أنها يمكن أن توجد فيها مصلحة .

قال تعالى: { قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ ... } [الأعراف:33].  
قال صاحب المنار: " فإن المحرمات نوعان : محرم لذاته لا يباح بحال ، ومحرم تحريمه عارض في وقت دون وقت . قال الله تعالى في المحرم لذاته : { قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ ... } .<sup>(1)</sup>

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: " المحرمات قسمان : " أحدهما " ما يقطع بأن الشرع لم يبيح منه شيئاً لا لضرورة ولا لغير ضرورة : كالشرك والفواحش والقول على الله بغير علم . والظلم المحض وهي الأربعة المذكورة في قوله تعالى { قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِعَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ } [الأعراف:33] . فهذه الأشياء محرمة في جميع الشرائع وتحریمها بعث الله جميع الرسل ولم يبيح منها شيئاً قط ولا في حال من الأحوال..<sup>(2)</sup>

والفواحش المحرمة لذاتها والتي لا يمكن إباحتها لضرورة ولا لغير ضرورة كما هي ظاهرة في المباشرة في الفرج والدبر، وما يتبع ذلك من الملامسة، قال تعالى : { وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً } [الإسراء: 32]، وقال سبحانه : { أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ } [النمل: 54] ، فهي كذلك تشمل كشف العورة، والنظر إليها، وإن لم يكن في ذلك مباشرة أو ملامسة ، ويؤكد ذلك ما ورد في سبب نزول الآية السابقة، { قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ } ، حيث قال القرطبي : " لما لبس المسلمون الثياب وطافوا بالبيت غيرهم المشركون؛ فنزلت هذه الآية،<sup>(3)</sup> ، وقال الطبري: " قال مجاهد: ما ظهر منها : طواف أهل الجاهلية عراة، وما بطن: الزنا ."<sup>(4)</sup>

والخلاصة أن إباحة تعري النساء في عصرنا، سواء على شاشات التلفاز أو على الشواطئ أو في الملاهي الليلية، مثله مثل طوافهن حول البيت عراة في الجاهلية، ولا يجوز تأجيل سن القوانين الجرمية لها، وأما ترك المشركين يطوفون بالبيت عراة لفترة بعد نزول قوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا

(1) تفسير المنار، محمد رشيد رضا، 8/356.

(2) مجموع الفتاوى، 14/470.

(3) تفسير القرطبي 7/200.

(4) تفسير الطبري 12/403.

المَسْجِدَ الحَرَامَ... } فهي لا تعدو إلا أن تكون مرحلة إعلان للناس، مثل أنه لا يمكن أن يطبق القانون ويصبح ملزماً للناس في عصرنا إلا بعد إعلانهم به في الجريدة الرسمية.

– وكذلك لا يجوز أن تُبدل عقوبة القصاص أو الجنائية على النفس والجنائية على ما دون النفس، فيجب أن يعاقب المجرم بمثل فعله، فيقتل كما قتل ويجرح كما جرح، يستوي في ذلك القوي والضعيف، الغني والفقير، الشريف والوضيع، فالمساواة بين الجريمة والعقوبة هو الحل الوحيد لزجر النفوس الباغية وردع القلوب القاسية الخالية من الرحمة، وهو الطريق الوحيد لحقن الدماء وصيانة المجتمع وشفاء الصدور .

– ويلاحظ أن القصاص يعني أن يُفعل بالجاني مثل ما فعل، ويجتمع فيه الحقان حق الله تعالى ( أو حق المجتمع)؛ لما فيه من حفظ الأمن وإشاعة الطمأنينة، وحق العبد، ولكن حق العبد فيه غالب؛ لما فيه من شفاء صدور أولياء القتيل، وإزالة غضبهم وحقدهم على القاتل، ومساس الجريمة بالجاني عليه وأوليائه أقوى وأظهر من مساسها بالمجتمع<sup>(1)</sup>، فالقصاص يتعلق بأولياء الجاني عليه أو به إن كان حياً، ولهم العفو عن الجريمة، أو استيفائها، وهذا الحق لا يتغير من عصر إلى عصر أو من مجتمع إلى مجتمع.

بينما الحدود عقوبة مقررة أساساً لحق الله تعالى، لا يجوز إسقاطها، ولجميع الناس المطالبة بها والدفاع عنها، وهي مبنية على المسامحة فلا يلحقه سبحانه ضرر من شيء، فيقبل فيها مثلاً الرجوع عن الإقرار بالزنا بخلاف حقوق الآدميين فإنهم يتضررون<sup>(2)</sup>، وهي بذلك ترتبط بواقع عام أكثر من ارتباطها بشخص أو أشخاص معينين، وهذا الواقع قد يختلف من عصر إلى عصر، ومن مجتمع إلى مجتمع، كما يتضح من الأساس التالي:

الجانب الرابع: الحدود جزء من النظام الإسلامي العام، ولا يمكن تطبيق الحدود إلا مع اكتمال تطبيق النظام الإسلامي ككل.

إقامة الحدود يتوقف على وجود أسبابها، وتوفر شروطها، وانتفاء موانعها، ومن هذه الأسباب أو الموانع ما هو ثابت لا يتغير بتغير العصر أو المجتمع، وقد مر بنا أركان السرقة – على سبيل المثال – وأنه لكل ركن من هذه الأركان شروطاً، إذا تخلف شرط منها، فلا قطع<sup>(3)</sup> ومن هذه الأسباب أو الموانع ما هو متغير، يتغير من وقت لآخر، ومن شخص لآخر، ومن واقع لآخر.

(1) الوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان، ص: 85.

(2) النظرية العامة للشريعة الإسلامية، د. جمال الدين عطية، ص: 158-159.

(3) لاحظ أركان السرقة ص: 76 من هذا البحث.

- جريمة السرقة على سبيل المثال وضع لها الإسلام عقوبة رادعة تُشكل نهاية الطريق وليس بدايته؛ لأن الشريعة تعمل على تربية المسلم الذي يراقب الله تعالى ويخاف عقابه وينفر من الجريمة، ثم تحت الأفراد على العمل والكسب الحلال، وتجعل ذلك عبادة تزيده قريبا من الله تعالى، ثم وضعت نظاما اقتصاديا يكفل للإنسان تحصيل الرزق الحلال من كسب يده أو من خلال كفالة أقرابه أو من كفالة المجتمع أو من كفالة بيت مال المسلمين، ثم اشترطت ضرورة إعداد القضاة الشرعيين المتمكنين حتى لا يطبق الحد على إنسان يكون لديه شبهة، ويكون الصواب أن يُعدَّ فقط، ولا ريب أن عدم إقامة حد السرقة في ظل عدم تحقق الواقع المشار إليه، لا يعد تعطيلا للحد.

- وقد وردت النصوص التي تؤكد عدم تطبيق عمر بن الخطاب رضي الله عنه حد السرقة في المجاعة<sup>(1)</sup>، فالمحتاج الذي يسرق ليسد حاجته، وقد سدت الطرق في وجهه لا يُجَد؛ لأن شبهة الحاجة والعوز الملحثة إلى السرقة تدرأ عنه الحد، فواقع تطبيق الحد غير موجود، فاختلف الواقع فكان الحكم الشرعي هو عدم القطع. فإذا زال المانع وهو المجاعة، عاد الممنوع إلي حكمه الأصلي وهو الوجوب أي تطبيق الحدود، ولا يعني الانتقال من أحدهما إلي الآخر أنه تعطيل لحكم الله، أو تغيير من حقيقة الحكم الشرعي، إنما هو الانتقال من حكم شرعي إلي حكم شرعي آخر لاختلاف الواقع واختلاف المناط، ولما يمكن أن يترتب علي إقامتها من مفسد تربو علي المصلحة المترتبة علي تطبيق الحكم الأصلي.

الجانب الخامس: الأحكام التي يجوز التدرج في تطبيقها بناء على النظر في مآلات التطبيق أو الموازنة بين المصالح والمفاسد:

هناك أحكام يجوز التدرج في تطبيقها، منها ما يتعلق ببعض النواحي الاقتصادية، ومنها ما يتعلق ببعض العادات المحرمة التي استحكمت في كثير من أفراد المجتمع بحيث يصعب اقتلاعها دفعة واحدة، أو أنه يترتب على هدمها مفسد أكبر، وهو ما يندرج تحت باب القدرة شرط للقيام بالتكاليف أو باب الموازنة بين المصالح والمفاسد، أو النظر إلى مآلات التطبيق، وإليك ما يؤيد ذلك:

أولا: القدرة شرط لتطبيق الأحكام، فمن المعلوم أن الأصل في التكليف أنه لا يخلو عن قدر من المشقة<sup>(2)</sup>، ولكن الله تعالى بلطفه وحكمته جعل هذا التكليف في حدود ما يستطيعه الإنسان، قال

(1) انظر ص: 611 من هذا البحث.

(2) التكليف لغة: الأمر بما يشق. القاموس المحيط، ص: 1099. تاج العروس، الزبيدي، 332/24. وشرعا: إلزام مقتضى خطاب الشرع، شرح الكوكب المنير، 1/ 483.

تعالى: { فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتِطَعْتُمْ } [التغابن: 16]، فالقدرة والاستطاعة شرط للقيام بالتكاليف وتطبيق الأحكام، فما تعجز السلطة عن تطبيقه من الأحكام عمزا حقيقيا، يُترخص فيه على قدر درجة العجز.

ثانيا: ينبغي الموازنة بين المفسد والمصالح من جهة، وبين مراتب المصالح أو المفسد في ذاتها من جهة أخرى:

فإذا تعارضت مصلحتان بحيث لم يمكن الجمع بينهما وكان لا بد من ترك واحدة منهما للإتيان بالأخرى، فالمتعين فعل ما مصلحته أرجح وترك ما مصلحته أقل، وكذلك إذا اجتمعت مفسدتان بحيث لم يمكن دفعهما جميعاً، بل كان في دفع إحدهما ارتكاب للأخرى ولا بد، فالمتعين ارتكاب ما مفسدته أقل، دفعا للمفسدة الأعظم، وأما إذا تعارضت المصلحة مع المفسدة بحيث لم يمكن فعل المصلحة وتحصيلها إلا بارتكاب المفسدة، ولم يمكن دفع المفسدة إلا بتفويت المصلحة، فإن المتعين الموازنة والترجيح بينهما .

قال تعالى: { يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ .. } [البقرة: 217]

قارن الله تعالى بين القتال في الأشهر الحرم، وهو أمر عظيم ومفسدة، فضلا عن أنه يعمل على إعاقة الحجيج من الحج وتأدية فرائض الله تعالى،<sup>(1)</sup> وبين صد المشركين من يريد الإيمان بالله ورسوله، وفتنتهم من آمن وسعيهم لردهم عن دينهم، وإخراج الرسول ﷺ ومن معه من ديارهم وأموالهم، وكل ذلك أمور أعظم ومفسد أشد وأكبر من القتال في الشهر الحرام، وهاتين المفسدتين لا بد من الوقوع في أحدهما، فترتكب المفسدة الأقل وهي قتل المشركين دفعا للمفسدة الأعظم وهي فتنة المؤمنين عن دينهم.

يقول العز بن عبد السلام: " إذا اجتمعت مصالح ومفسد، فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفسد فعلنا ذلك امتثالا لأمر الله تعالى فيهما لقوله سبحانه وتعالى: { فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتِطَعْتُمْ } [التغابن: 16]، وإن تعذر الدرء والتحصيل، فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة ولا نبالي بفوات المصلحة، قال الله تعالى: { يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْحُمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا } [البقرة: 219]، حرمهما لأن مفسدتهما أكبر من منفعتيهما... وإن كانت المصلحة أعظم من المفسدة حصلنا المصلحة مع التزام المفسدة".<sup>(2)</sup>

(1) زهرة التفاسير لأبي زهرة، 3299/6، ط/ دار الفكر العربي..

(2) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 1/ 83-84.

- وبناء على ما سبق فإنه ينبغي اعتبار مآلات التطبيق، أي النظر إلى نتائج التطبيق، وهو أصل من أهم أصول التشريع، قال الشاطبي: " النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً... فقد يكون الفعل مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو مفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فرمما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية؛ وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية" (1).

فالأحكام المشروعة التي يؤدي تنفيذها في وقت ما أو في واقعة معينة إلى نقيض المصلحة التي شرعت من أجلها، لا ريب أن تطبيقها حينئذ ليس مشروعاً، وإليك بعض الأدلة التي تؤكد ذلك:

- قال تعالى: { وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ } [ الأنعام: 108 ]، فسب الأوثان مشروع؛ لأن فيه تحذيل المشركين وتوهين أمر الشرك وإذلال أهله، ولكن نُهي عنه لما وجد أن له مآل آخر مراعاته أرجح وهو منعهم عن سب الله تعالى (2).

- وما مر بنا في حديث الرسول ﷺ من رفضه تطبيق الفعل المشروع وهو هدم الكعبة وإعادة بنائها على قواعد إبراهيم عليه السلام (3)، عندما علم أن ذلك سيحدث فتنة ومفسدة أعظم لأنهم قد يظنون أنه هادم للمقدسات ومغير معالمها (4) أو أنه ﷺ يريد أن ينفرد بالفخر عليهم بهذا الفعل (5).

- ويندرج تحت هذا الباب أيضاً ما مر بنا من أن النبي ﷺ رفض أن يقتل من ظهر نفاقه؛ حتى لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه، وقيل من ثقيف أنه لا صدقة عليهم ولا جهاد، وتجاوز عن نياحة أم عطية لتأليف قلبها، وحتى تثبت على بيعتها، وترك الأعرابي يتبول في ناحية المسجد حتى يفرغ من بولته، فضلاً عن موقف عمر بن عبد العزيز في تمهله في رد المظالم (6) وغير ذلك مما في هذا المعنى حيث يكون العمل في أصله مشروعاً لكن يُنهى عنه لما يؤول إليه من المفسدة، أو ممنوعاً ولكن يُترك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة، وكذلك الأدلة الدالة على سد الذرائع كلها فإن غالبها تدرع بفعل جائز إلى عمل غير

(1) الموافقات للشاطبي، هامش 4 / 197 - 198.

(2) الموافقات للشاطبي، 4 / 194.

(3) انظر ص: 625 من هذا البحث.

(4) شرح النووي على مسلم 9 / 89.

(5) فتح الباري لابن حجر 1 / 225.

(6) راجع تفاصيل هذه الأدلة ص 624 وما بعدها من هذا البحث.

جائز، فالأصل على المشروعية لكن مآله غير مشروع، والأدلة الدالة على التوسعة ورفع الحرج كلها فإن غالبها سماح في عمل غير مشروع في الأصل لما يؤول إليه من الرفق المشروع. (1)

وانطلاقاً مما ثبت في السطور السابقة فإن منع الناس عن كل العادات المحرمة التي اعتادوا عليها لسنين طويلة مصلحة ولا شك، وكذلك فإن غض الطرف عن هذه المخالفات بلا شك مفسدة ومُحرم، ولكن إجبار الناس على ترك تلك المخالفات أو العادات المحرمة التي اعتادوا عليها لسنين طويلة قبل أن يُمنح المؤمنون بالشرعية وعظمتها الفرصة لتوضيحها للناس، وكان غلبة الظن أن ذلك سيجعلهم يرفضون الشريعة بأكملها ويحاربونها، فهذه بلا شك مفسدة أعظم، وقد تعارضت مفسدتان، فيراعى أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما، وخصوصاً أن الأمر ليس فرقاناً بين الحق والباطل، أو بين النور والظلمات بكل وضوح كما كان في الماضي، ولكن الواقع المعاصر ضبابي ومختلط على أكثر الناس، حيث إنهم - وإن كانوا لم يهملوا شريعة الله تعالى تحدياً لسلطان الله تعالى - إلا أنهم يظنون أن الله تعالى منحهم حرية الاختيار فيما يحكمون به أنفسهم في شؤون الحياة الدنيوية، ويعتقدون أنهم بصلاتهم وصيامهم وزكاتهم وحجهم كاملو الإيمان، وأن قضية تطبيق الشريعة وخضوع الخلق لله تعالى خارج حدود المسجد، كما يخضعون له داخله، مجرد تحصيل حاصل أو أنها ليست أكثر من رفع الدرجات في الجنة وما أشبه ذلك.

ثالثاً: إنه من كمال التشريع أن المصلحة المتروكة أو المفسدة المرتكبة نتيجة لأعمال الموازنات لا حرج فيها:

لا يمكن الجزم بمعرفة المصالح والمفاسد لارتباطها بالمستقبل، ولذلك فالترجيح بينهما - مع صدق النية، وبذل الوسع - لا ريب أنه يدور بين الأجر والأجرين.

قال العز بن عبد السلام: " قد يخفى ترجيح بعض المصالح على بعض، وترجيح بعض المفاسد على بعض، وقد يخفى مساواة بعض المصالح لبعض ومساواة بعض المفاسد لبعض، وكذلك يخفى التفاوت بين المفاسد والمصالح، فيجب البحث عن ذلك بطرقه الموصلة إليه والدالة عليه، ومن أصاب ذلك فقد فاز بقصده وبما ظفر به، ومن أخطأ أثيب على قصده وعفي عن خطئه رحمة من الله سبحانه ورفقا بعباده. " (2)

(1) قواعد الأحكام الصغرى، ص: 53، ط/ دار الفكر المعاصر - دار الفكر، دمشق، الأولى، 1416هـ.

(2) الموافقات للشاطبي، 4/ 198.

قال ابن تيمية: " فإذا ازدحم واجبان لا يمكن جمعهما فقدم أوكدهما، لم يكن الآخر في هذه الحال واجبا ولم يكن تاركه لأجل فعل الأوكد تارك واجب في الحقيقة، وكذلك إذا اجتمع محرمان لا يمكن ترك أعظمهما إلا بفعل أدناهما، لم يكن فعل الأدنى في هذه الحال محرما في الحقيقة، وإن سمي ذلك ترك واجب، وسمي هذا فعل محرم باعتبار الإطلاق لم يضر، ويقال في مثل هذا ترك الواجب لعذر وفعل المحرم للمصلحة الراجحة أو للضرورة ؛ أو لدفع ما هو أحرم ... " (1)

وقال الغزالي: " وأهون الضررين يصير واجبا وطاعة بالإضافة إلى أعظمهما كما يصير شرب الخمر واجبا في حق من غص بلقمة.. " (2)

وإليك أمثلة على بعض المسائل التي يتطلب النظر إلى مآلات التطبيق أو الموازنة بين المصالح والمفاسد معاملة خاصة، وكيفية ذلك:

### أولا: المجال الاقتصادي

- فبخصوص القوانين الاقتصادية المخالفة للشريعة، فقد تقضي الضرورة الإبقاء على بعض الأنظمة أو الأنماط الاقتصادية الفاسدة المخالفة للشريعة فترة زمنية محددة، حتى تقوم الشركات والمؤسسات بتعديل أنظمتها وفقا للشريعة الإسلامية؛ وذلك منعا من حدوث فراغ قانوني، وضياع الحقوق والواجبات والتصرفات والعقود الواقعة بين الأفراد بناء على هذه الأنظمة والقوانين المطبقة عمليا. (3)

- وأما ما يتعلق بالمجال الاقتصادي الإسلامي، فإنه عند تطبيق الزكاة على سبيل المثال ينبغي أن يكون البدء بنشر الوعي بفضيلتها وأهميتها، وأنها ليست مجرد مال يدفعه الغني للحكومة، وإلا فهي بذلك لا تختلف كثيرا عن الضريبة، وإنما يجب أن يشعر الناس بأنها قيمة أخلاقية وحق أوجهه الله تعالى للفقراء على الأغنياء، ثم تطبق عبر قنوات غير حكومية أولا تتولى جمع الزكاة وتوزيعها، ويقتصر دور الحكومة على التنظيم القانوني لتلك الجمعيات الأهلية ومراقبتها، فالزكاة ظلت لسبع سنوات واجبة ديانة، ولم تكن واجبة

(1) مجموع الفتاوى 57/20. ويقول أيضا: " الأمر والنهي وإن كان متضمنا لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة، فينظر في المعارض له، فإن كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن مأمورا به ؛ بل يكون محرما إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته ؛ لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو ميزان الشريعة فمتى قدر الإنسان على إتباع النصوص لم يعدل عنها وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر... " 129/28. لاحظ أيضا 29/35.

(2) المستصفي للغزالي ص: 71. أيضا الأحكام للآمدي 1/ 181.

(3) التدرج في التشريع والتطبيق في الشريعة الإسلامية، د. محمد مصطفى الزحيلي، ص 121-122.

قضاء، حيث إن النبي ﷺ لم يبعث عماله لجمع الزكاة إلا في السنة التاسعة، بينما فُرضت في السنة الثانية من الهجرة، وذلك حتى يشعر أفراد المجتمع بتحملهم لمسئولية الزكاة، والمبادرة للقيام بها من أنفسهم، ثم تتولى الدولة إدارة جمع الزكاة، ولا مانع من بقاء بعض الجمعيات غير الحكومية حتى يكون هناك أيضا بعض الحوافر الذاتية في أداء الزكاة، ولا يتعامل الناس من الزكاة كأنها ضريبة حكومية ويتهربون من أدائها.<sup>(1)</sup>

**- وكذلك فإنه ينبغي البدء بتطبيق الزكاة قبل البدء بمنع الربا، ولا يعني هذا تأخير منع الربا إلى حين استكمال تطبيق الزكاة تماما، ولكن البدء بتطبيق الزكاة قبل البدء بمنع الربا ضروري حتى يمكن اجتناب الربا من أصوله، حيث إن الزكاة تعمل على علاج الشح والبخل وهذه الأمراض هي الأساس الخلفي والنفسي الذي يقوم عليه الربا، وكذلك البدء بالزكاة يعمل على تخفيف حدة التفاوت في الثروة بين فئات المجتمع، فإذا وجد التمويل الإسلامي بعد ذلك، فإنه سيتجه إلى دعم النشاط الإنتاجي، الذي يحقق النمو الاقتصادي، أما إذا وجد التمويل الإسلامي قبل ذلك، فإنه سيعتبر على الأنشطة الاستهلاكية بدلا من الأنشطة الإنتاجية، مما يؤدي إلى زيادة الفجوة بين الفقراء والأغنياء، وإلى محاولة الالتفاف على الضوابط الشرعية للتمويل لتصبح النتيجة في النهاية لا تختلف عن التمويل الربوي.<sup>(2)</sup>**

### ثانيا: المجال الاجتماعي والأخلاقي

- وكذلك البدء في المجال الاجتماعي والأخلاقي ينبغي أن يبدأ بنشر الوعي الإسلامي الصحيح في هذا المجال، وأن اللحاق بالحضارة وركب المستقبل لا يعني محاربة الفضيلة والحجاب والعفة، وأن الإبداع ليس له علاقة بنشر الفاحشة، وأن شعار الحرية الشخصية لا يعني الهبوط من سمو الأخلاق الإسلامية إلى حضيض الرذائل البهيمية، فعلى سبيل المثال يرتدي أغلب النساء في مصر حجابا، ولكن نسبة كبيرة من هذا الحجاب في حقيقة الأمر لا يعدو أكثر من كونه غطاء للرأس؛ لأنه لا يتصف بصفات الحجاب الشرعي المعروفة التي أمرنا بها الله تعالى، وهناك الكثير من النساء أيضا اللاتي لا يرتدين الحجاب أصلا، وكذلك يشاهد أغلب المصريين الأعمال الفنية المختلفة، ويتضمن بعضها مشاهد محرمة، اعتادوا عليها لعشرات السنين، صغارا وكبارا، نساء ورجالا، وأصبحت جزءا من حياتهم، لا يستطيعون تركها، مما يمكن أن يطلق عليه أنه إدمان، ومن المعلوم أن المدمن لا يستطيع أن يتخلى عن إدمانه فجأة، فيمكن غض الطرف عن النساء اللاتي لا يرتدين الحجاب الشرعي في الشارع حتى ينتشر الوعي الإسلامي عن طريق الدعوة إليه في

(1) فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي، سامي بن إبراهيم السويلم، ط/ صفر 1428هـ، ص: 32-33.

(2) فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي، سامي بن إبراهيم السويلم، ط/ صفر 1428هـ، ص: 33-34.



شقى وسائل الإعلام والحض عليه وبيان حكمته وفوائده، ويستهجى أغلب الناس تصرف من لا ترتدي الحجاب الشرعي، ويمكن معالجة الفنون التي تخالف الشريعة تدريجياً، فتكون البداية بالأمر الأشد تحريماً، ثم التي تليها في التحريم، مع العمل على توفير البدائل التي لا تغضب الله تعالى، حتى يعتاد الناس مشاهدة الفن الراقي الخالي من الإسفاف.

ويرجع السبب الرئيسي لما أراه من لزوم المعالجة التدريجية لهذه المسائل وما يشبهها، أنه لو فوجئ الناس بالتحريم دفعة واحدة لشق عليهم ترك ما ألفوه ولاستثقلوا التكليف به، فالنفوس تألف الاعوجاج إذا عاشت فيه فترة طويلة، وتتعود المعاصي، وتتمرد عند محاولة نقلها وتحويلها مرة واحدة، وقد يترتب على ذلك أن يرفضوا أو يعاندوا كل ما تأتيهم به الشريعة أو ما يحاول المصلحون تبليغه إلى الناس، حيث إنه من العسير إخراج الناس من حياة بعيدة عن الدين، واعتادت نفوسهم عليها إلى حياة أخرى مختلفة تماماً في يوم وليلة، ومن العسير على غير المتزمين بالأحكام الشرعية أن يلتزموا بكل الأحكام دفعة واحدة؛ لكثرة التكليف التي تكون عليهم.

فلجأ إلى التطبيق المرحلي المدروس بعناية، القائم على فقه الواقع، واعتبار المآلات، ودفع أعلى المفسدتين باحتمال أدناهما، بحيث تسلم كل مرحلة إلى ما بعدها حتى نصل إلى إقامة الإسلام في جميع مناحي وشئون الحياة، وذلك مع مراعاة تحديد سقف زمني تقريبي لكل مرحلة من المراحل.

**الجانب السادس: لا يجوز للدولة أن تفرض مذهباً أو حكماً معيناً في المسائل الاجتهادية التي تتعلق بخاصة العبد في علاقته مع ربه، والتي ليس لها مطالب من جهة العباد.**

- من المسلم به أن طاعة ولي الأمر واجبة تطبيقاً لقوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ .. } [النساء: 59].

- ولا خلاف كذلك أن طاعته مقيدة بعدم مخالفة أحكام الشريعة الإسلامية، فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قَالَ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ" (1).

(1) صحيح البخاري 2612/6، ح 6725.

- ويجوز لولي الأمر - كما سبق<sup>(1)</sup> - أن يحمل الناس على إتباع رأي فقهي معين في الأمور الاجتهادية في مسائل المعاملات، ويصبح أمره في هذه الحالة واجب الإتيان، فيأمر بالمدوب أو المباح، إن كانت فيه مصلحة شرعية للناس فيصبح حينئذ واجبا، ويمنع المباح الذي ينتج عنه مفسدة، فيصبح محرما بعد أن كان مباحا من قبل.

- وأما المسائل الاجتهادية التي يمكن أن نحددها بأنها " المسائل التي اختلف فيها العلماء التي تتعلق بخاصة العبد في علاقته مع ربه، وليس لها مُطالِب من جهة العباد " ، فلا أرى أنه للدولة أن تُلزم فيها العباد بقول أو بترجيح معين، وبناء على ذلك فليس للدولة - على سبيل المثال - أن تجبر الرجال على إعفاء اللحى<sup>(2)</sup> أو على الصلاة في المسجد جماعة<sup>(3)</sup>، أو أن تحرم الموسيقى<sup>(4)</sup>، وما يشبهها من المسائل التي يمكن أن توصف بأنها مسائل اجتهادية اختلف في حكمها الفقهاء، تتعلق بخاصة العبد في علاقته مع ربه، لا يُجاسِب عليها إلا الله تعالى يوم القيامة، وليس لها مُطالِب من جهة العباد، ولا يترتب على فعلها أو تركها أذية لغيره من المسلمين.

ومن ناحية أخرى فإن هذه مسائل يتباحث فيها العلماء، ويُبين كل منهم القول الراجح عنده بدليله، فمن يتبين له صحة أحد القولين تبعه، ومن يقلد أهل القول الآخر، ولو كان ضعيفا، فلا إنكار عليه، ولكن لا ينبغي أن يترتب على قيام النظام الإسلامي أن تقوم الدولة بفرض تصور القائمين على أمرها على

(1) انظر ص: 609 من هذا البحث.

(2) ذهب الجمهور إلى أن حلق اللحية حرام، بينما ذهب بعض المعاصرين وبعض الشافعية إلى أن حلقها مكروه، حملا للأمر بإطلاقها وإعفائها وتوفيرها على الندب؛ لتعلقه بالعادات كالأكل والشرب، قال أبو بكر شطا الدمي الشافعي: " المعتمد عند الغزالي وشيخ الإسلام ( أي القاضي زكريا الأنصاري) وابن حجر في التحفة والرمل والخطيب وغيرهم: الكراهة.. " إئانة الطالبين، 340/2، ط/ دار الفكر، بيروت. وممن ذهب إلى الكراهة القاضي عياض في شرحه لصحيح مسلم، 63/2.

(3) ذهب الحنابلة والظاهرية إلى أن صلاة الجماعة فرض عين على كل قادر عليها، وذهب (الجمهور) مالك وأبو حنيفة وكثير من الشافعية إلى أنها سنة مؤكدة. بداية المجتهد لابن رشد، 102/1، ط/ دار الفكر، بيروت. الموسوعة الفقهية الكويتية 42/23 .

(4) قال الشوكاني: " قد اختلف في الغناء مع آلة من آلات الملاهي وبدونها، فذهب الجمهور إلى التحريم مستدلين بما سلف . وذهب أهل المدينة ومن وافقهم من علماء الظاهر وجماعة من الصوفية إلى الترخيص في السماع ولو مع العود والبراع (البراع: قَصَبَةٌ يُزْمَرُ بها. لسان العرب 413/8) ... " نيل الأوطار 264/8. انظر في الخلاف أيضا: إحياء علوم الدين للغزالي 284/2، وما بعدها . المحلى لابن حزم، 50/9 ، وما بعدها.

أفراد المجتمع، أو ترجح اجتهادا على آخر في المسائل السابقة وفيما يشبهها من مسائل، وتلزم به الناس؛ إذ أن مبدأ التعددية المذهبية اعتبر منذ ميلاد الأمة الإسلامية مبدأ أصيلا لا يجوز تجاوزه.

## الخاتمة وأهم النتائج

وبعد :

فهذا آخر ما يسره الله تعالى لي بحثه في هذا الموضوع المهم، واستغفر الله تعالى من كل نقص فيه أو عيب، فغير المعصوم أهل للخطأ والنسيان، ودونك أهم نتائج هذه الدراسة التي توصلت إليها بعون الله وتوفيقه:

2. تحكيم الشريعة في الدولة أول ضوابط الإصلاح السياسي من المنظور الإسلامي.  
3. السيادة في الدولة الإسلامية إنما هي لشرع الله تعالى، وسلطة الشعب السياسية إنما هي سلطة تابعة أو من خلال النظر في القانون الإلهي الذي ينظم هذه السلطة أساساً، فلا يجوز لجميع أفراد الشعب سن قانون يتعارض مع أي نص من نصوص الكتاب أو السنة، فلا حرام إلا ما حرمه الله تعالى، ولا حلال إلا ما أحله الله تعالى، وما جاء الإسلام إلا لينفي عن البشر سلطة التشريع المطلقة العليا، ويجعلها خالصة لله تعالى.

4. النص في الدستور على أن السيادة للشعب وحده يعني سيادة القوانين التي يسنها ممثلو الشعب، وأما النص على أن الشريعة الإسلامية - أو حتى مبادئها - المصدر الرئيسي للتشريع يفيد أن هناك سيادة لأحكام الشريعة الإسلامية، مما يؤدي إلى التناقض، وإلى التساؤل لمن منهما يكون له العلو والسمو ويخضع لحكمه الجميع؟

5. تطبيق الشريعة هو الطريق لتحرير الإنسان من عبوديته لغيره من البشر وتحقيق العبودية الواجبة لله تعالى، وهو أعظم ضامن من استبداد السلطتين التنفيذية والتشريعية، وينبع تقييد المسلم السوي بتشريعات وقوانين الإسلام من إيمانه الداخلي ولو لم يكن عليه رقيب من البشر، ومن خلال تطبيق الشريعة تنتظم العلاقة بين السلطات الحاكمة والمسلمين على أساس رابطة الأخوة الإسلامية، وكذلك تنظم الأخوة الإنسانية وقاعدة لهم ما لنا وعليهم ما علينا، ورابطة البر والقسط العلاقة بين السلطة الحاكمة وغير المسلمين.

6. منطلق الالتزام بالشريعة ليس نصاً في دستور يمكن بسهولة الالتفاف حوله، وإنما يرجع أولاً وأخيراً إلى فهم الإسلام فهماً صحيحاً، واليقين أن عبادة الله تعالى لا تتحقق بإقامة شعائر تعبدية في مسجد أو بيت، ولكنها تتحقق بالخضوع الكامل لمنهج الله تعالى، ومن الثابت أنه لا يوجد التزام بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية ومما يؤكد ذلك إباحة الكثير من المحرمات القطعية حيث تُبجح الدولة وتقوم بإصدار التراخيص المختلفة لتنظيم وإدارة الكثير من الأماكن التي يُمارس فيها المحرمات القطعية في الشريعة الإسلامية مثل المراقص والملاهي الليلية وأماكن شرب الخمر ولعب القمار والشواطئ العامة والخاصة التي يُسمح فيها للنساء بارتداء "لباس البحر" الذي

يكشف العورات، فضلا عن تجاهل وتعطيل إقامة الحدود الشرعية، وهي عقوبات محددة معينة لازمة لا يملك مخلوق حاكما كان أو محكوما أن ينقص فيها أو أن يزيد أو أن يستبدلها بغيرها، وهي حد الزنا والقذف وشرب الخمر والسرقه والحراية والردة، وكذلك تجاهل وتعطيل العقوبات المنصوص عليها في جرائم الجناية على النفس أو ما دونها، وهي كذلك عقوبات حرمت الشريعة على الحاكم أو القاضي أن ينقص فيها أو أن يزيد أو أن يستبدلها بغيرها، ولكنها أباحت للمجني عليه أو لوليه العفو عن هذه الجرائم.

7. بنظرة سريع في فلسفة العقوبات الشرعية في الإسلام يتبين أنها خلقت حاجزا نفسيا يحول دون الإقدام على الجريمة بتشريع العقوبة الأعلى ثم النزول بها للأخف، وهذا يجعل العقوبة مستحضرة في ذهن من يريد فعل الجريمة، فيردعه الخوف من شدة العقوبة، وفي نفس الوقت كثيرا ما تنزل العقوبة الأصلية إلى عقوبات أخف لأكثر من سبب، منها صعوبة شروط إيقاع العقوبة، وصعوبة الإثبات، وقد تسقط العقوبة كلية لوجود شبهات مسقطه أو بسبب عفو المجني عليه أو أوليائه، وكذلك خلقت الشريعة حاجزا نفسيا يحول دون الإقدام على الجريمة بحرصها على إشهار العقوبة ردعا لمن تسول له نفسه ارتكابها، بل إنها أحيت النفوس بإقامة القصاص، فكل من أراد القتل سيذكر أنه سيقتل، فيترك القتل فيحيا، ويجيا من أراد قتله، وكذلك فإنه لا يُقتل بالقصاص إلا القاتل، وفي هذا القضاء على ما يحدث من قتل غير القاتل إذا كان القاتل وضيعا، أو تُقتل أكثر من نفس في مقابل من قُتل، وأخيرا ففي القصاص شفاء غيظ الأولياء وإرضائهم، فلا تندفع النفوس للانتقام، ويظل القتل المتبادل لعشرات السنين.

8. يرى أغلب الفقهاء الدستوريين خضوع الدولة للقانون، أي أن سيادة الدولة مقيدة وليست مطلقة، ولكنهم اختلفوا في الأسس التي يتم بها تقييد سيادة الدولة، وأيدوا ذلك ببعض النظريات، ولكن الواقع أنه لا يوجد بين هذه النظريات نظرية تستند إلى أساس مقبول، وذلك على الرغم من أهمية هذه المسألة؛ لأن ترك سيادة الدولة بدون حدود تقيدها يعني القضاء على حريات الأفراد وحقوقهم.

9. خضوع الدولة الإسلامية للقانون مختلف تماما عنه في القانون الوضعي، حيث إنها دولة قانونية منذ نشأتها، وأساس خضوعها للقانون هو وجود التشريع الإلهي، سواء أكان تعبيرا عن إرادة الله تعالى مباشرة عن طريق الكتاب، أو بطريق غير مباشر عن طريق السنة النبوية أو كان عن طريق الاجتهاد بالاستنباط من نصوص التشريع الإلهي.

10. تلك الدولة القانونية الخاضعة للشريعة الإسلامية تنفرد بامتلاك المناهج المصلحة للسلوك الإنساني دون غيرها بلا منازع، وذلك عن طريق منظومة ثلاثية تتكون من العقيدة الإسلامية وما ينبني عليها من الأخلاق الإسلامية، والعبادات الإسلامية، وهذه المنظومة جديرة

بحق أن تحقق الدولة القانونية وأن تصلح السلوك الإنساني للفرد والمجتمع والدولة وتوجه إرادة الجميع إلى الإيمان والعمل الصالح.

11. مصادر القواعد الدستورية هي التشريع - ويشمل الدستور والقوانين الأساسية واللائحة الداخلية للبرلمان - والعرف، وأحكام القضاء الدستوري، ولا جدال أن جميع المصادر الدستورية السابقة محكومة بسلطة المشرع الأعلى سبحانه وتعالى، وهي في مجملها لا تخرج عن ثلاثة مصادر وهي الكتاب والسنة والاجتهاد، وهذه المصادر التشريعية تضع أمام المجتهد موارد عظيمة هائلة لاستنباط الأحكام الصالحة لكل زمان ومكان.

12. الكتاب والسنة هما المصدران للتشريع، والسنة النبوية حجة في التشريع مثل القرآن الكريم بمعنى وجوب العمل بمقتضاها، حيث لا يمكن إقامة حكم الله تعالى بدون إقامة حكم رسوله، والسنة بما تحويه من أحاديث آحاد مصدر لتشريع القواعد الدستورية، كما هي مصدر لتشريع القواعد القانونية العادية.

13. لا يعد مصدرا للتشريع من السنة القولية ما يتعلق بالأمور الدنيوية التي لا علاقة لها بالتشريع وليست مبنية على الوحي، وكذلك لا يُعد مصدرا للتشريع - بمعنى ما يجب أن يُتابع فيه الرسول قانونا، ويعاقب من يخالفه، وليس ما يدخل في باب التشريع باعتبار إباحته في حق المكلفين - أقول لا يعد مصدرا للتشريع أفعاله ﷺ الجبلية، وهي التي تصدر منه بحسب الطبيعة البشرية، أو بصفته إنسانا كالأكل والشرب والمشى، ولكن لو تأسى به أحد في ذلك فحسن، وكذلك لا يعد مصدرا للتشريع ما صدر عنه باعتبار ما له من الإمامة والرياسة العامة، فيما يتعلق بالتفاصيل والجزئيات أو التنظيمات والتطبيقات لمبدأ معين؛ لأن هذه الأمور مبنية على المصلحة القائمة في عصره ﷺ، وأما ما صدر عنه ﷺ في الشؤون الدستورية أو ما يتعلق بنظام الحكم فيما يقرر مبدأ عاما أو قاعدة كلية فهو بالطبع تشريع عام ومصدر للتشريع.

14. الإجماع حجية شرعية في كل العصور، وهو مصدر للأحكام الشرعية سواء أكانت دستورية أو غير دستورية، ولكن حجية الإجماع لا تعني أن الأمة مصدر من مصادر التشريع، أو أن لها الحق في أن تنشئ الأحكام ابتداء كما يمكن أن يحدث في الأنظمة الوضعية؛ فالإجماع بدون مستند قول بالرأي في دين الله تعالى، وأحداث تشريع جديد بعد الرسول ﷺ، وذلك غير جائز.

15. مذهب الصحابي حجة، سواء في ميدان الأحكام الدستورية أو في غيرها، وقد استنبط العلماء العديد من الأحكام الدستورية الهامة من خلال سنة الخلفاء الراشدين.

16. القياس مصدر من مصادر التشريع، حيث إن النصوص الشرعية لم تحط إحاطة تفصيلية بكل المسائل الفرعية، ويحتاج الحكم فيها إلى النظر في الأدلة وإلى الاجتهاد والمقايسة لإلحاق النظير بنظيره، وذلك سواء في نطاق التشريع العادي أو التشريع الدستوري، ولو افترضنا أن

كل الأحكام الدستورية مبادئ عامة، فإنه لا يوجد ما يمنع من قياس المبادئ على المبادئ، وقد وقع فعلا.

17. المصالح المرسله مصالح لم ينص الشارع - سبحانه - على إلغائها ولا على اعتبارها، فهي لا تستند إلى دليل معين، ولكن تستند إلى مقاصد الشريعة، وهي - وفقا لشروطها وضوابطها - من مصادر التشريع الإسلامي، سواء في مجال القانون العام أو الخاص، وتعتبر أساس مشروعية ممارسة أي سلطة من سلطات الدولة، حيث يجب أن تنتزع الشرعية عن أي سلطة تخرج عما استهدف تحقيقه من مصالح عامة لجماعة المسلمين.

18. العرف يكون مصدرا للتشريع العادي وكذلك الدستوري، وعلى سبيل المثال يرجع في تطبيق الشورى في الحكم، حيث لم يحددها الشارع بحد معين يمكن أن تطبق في حدودها، ولا تتعداها، فيرجع في هذا التطبيق إلى ما يجري عليه عرف الناس مما لا يخالف دليلا شرعيا.

19. سد الذرائع أصل من أصول التشريع؛ لأنه إذا كان الفعل ذريعة إلى المفسدة الراجعة، والشريعة جاءت بمنع الفساد وسد طرقه ومنافذه، فلا بد من منع هذا الفعل.

20. شمول الشريعة من ناحية التصور الاعتقادي، يتمثل في أنه يجب على المسلم أن يعتقد اعتقادا جازما أن الشريعة تقيم نظاما شاملا يربط بين الخالق والمخلوق من حيث الإيمان بالله تعالى ربا وخالقا ومدبرا ومشرعا، ويربط بين الدنيا والآخرة من حيث نتائج استجابته أو إعراضه عن هذا الإيمان، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تقيم نظاما كاملا شاملا يكون مجموعته دين الله تعالى، ولا تسمح بإهمال أي جزء منه؛ لأن رفض أو رد جزء منه يساوي رفض أو رد الكل؛ لأن عبودية الإنسان لخالقه عبودية شاملة، ولا يسمح للإنسان أن يقر بجانب منها ويفرض جوانب أخرى.

21. شمول الشريعة الإسلامية من ناحية جانب المعاملات يتمثل في شمولها جميع روابط القانون العام والخاص في الاصطلاح الحديث؛ سواء الأحكام المتعلقة بالأسرة وهو ما يعرف الآن بقوانين الأحوال الشخصية، والأحكام المتعلقة بالمعاملات المالية وجميع أنواع العقود والتصرفات التي يقصد بها تنظيم العلاقات المالية بين الأفراد، وهذا يدخل فيما يسمى الآن بالقانون المدني، والأحكام المتعلقة بالجانب الجزائي من العقوبات الدنيوية الشرعية التي قدرها الله تعالى نصا كالقصاص والحدود، أو غيرها من العقوبات التعزيرية، وهذا ما يسمى الآن قانون العقوبات، والأحكام المتعلقة بجانب الإثبات والمرافعات فيما يسمى الآن قانون المرافعات، والأحكام المتعلقة بنظام الحكم من وجوب نصب الإمام وعلاقة الحاكم بالمحكومين وحقوق الأفراد والجماعات وحررياتهم، وهو ما يسمى الآن بالقانون الدستوري، والأحكام المتعلقة بعلاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول في السلم والحرب، وهو ما يسمى الآن بقانون العلاقات الدولية وغيرها من الأحكام.

22. يسر الشريعة ورفعها الحرج يظهر جليا في أنها شرعت الرخص في السفر والمرض والإكراه وعند النسيان والجهل ، وفي حالات العسر وعموم البلوى وغير ذلك، و يظهر أيضا في رعايتها الضرورات والأعدار والظروف الاستثنائية.

23. استقراء نصوص الشريعة وتتبع تعليلاتها يدل على أن الشارع الحكيم ما قصد بتشريعه الأحكام للناس إلا حفظ مصالح العباد سواء أكانت مصالح ضرورية تتعلق بحفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال، أو حاجة أو تحسينية.

24. جمع الشريعة بين الثبات والمرونة يتبين بأنها تتصف بالثبات في المقومات الأساسية التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وهي منطقة الأدلة القطعية المحكمة، ثم لا تضع في الأمور المتغيرة أحكاما تفصيلية ثابتة، فتكون الفروع الجزئية والتفاصيل المتعلقة بالكيفيات والإجراءات متسمة في أغلبها بالمرونة والتجدد، وهذه في الأصل منطقة الأدلة الظنية، وقليل فيها الأدلة القطعية المحكمة.

25. آليات الديمقراطية والتعددية السياسية ثاني ضوابط الإصلاح السياسي من المنظور الإسلامي، ويتعلق بهذا الباب دراسة المبدأ الديمقراطي نفسه، ودراسة أهم مقوماته وهي الأحزاب السياسية والانتخابات والحقوق والحريات.

26. أهم خصائص الديمقراطية على الإطلاق هي أنها تقوم على أساس سيادة الشعب أو سيادة الأمة، وللديمقراطية جانبان: جانب يرفضه الإسلام، وهو حق الأمة في التشريع المطلق؛ لأن هذا التشريع حق خالص لله تعالى وحده، وجانب يقره الإسلام ويوجبه، وهذا الجانب يتمثل في حق الأمة في تولية حكامها، وفي الرقابة عليهم، وفي عزلهم عند الاقتضاء، وأهم مقومات هذا الجانب من الديمقراطية: الأحزاب السياسية والانتخابات والحقوق والحريات التي تتعلق بالديمقراطية.

27. عند دراسة الشروط القانونية أو الدستورية التي يمكن أن توجد للسماح بتأسيس الأحزاب أو استمرارها في النظام المعاصر نجد أنه يسهل تكبير الحياة السياسية إما عن طريق السماح فقط بتنظيم سياسي وحيد يقال أنه يعبر عن جميع طوائف الشعب، أو عن طريق السماح قانونا- ظاهريا- بتأسيس الأحزاب لكن مع وضع شروط تتعارض مع مبدأ التعددية السياسية.

28. يحرم البعض التعددية السياسية في الإسلام، ولكنهم يصبغون رفضهم للتعددية السياسية بصبغة دينية، ويرد عليهم بأن الأدلة من الكتاب والسنة التي تنهي عن التفرق تُحمل على التفرق في الأصول الكلية وليس المسائل الاجتهادية، والولاء الحزبي لا يتعارض مع كون معقد الولاء والبراء عند الجميع الإسلام؛ لأن الخلاف في الرأي لا يقطع الأخوة الإيمانية، وإذا كان ظاهر بعض الأحاديث يقتضي كراهية سؤال الإمارة مطلقا، ولكن الصحيح التفصيل، فمن كان متعينا للولاية وجب عليه قبولها إن عرضت عليه، وطلبها إن لم تعرض، والنهي عن تزكية النفس يستثنى منه ما يكون بالحق لفائدة.



29. إباحة التعددية السياسية والحق في تداول السلطة بالطرق السلمية يبنى أساسا على عدة مسائل تُشكل مجموعها إمكانية قيام النظام الحزبي في النظام الإسلامي، وهي شرعية توقيت عقد الرئاسة، وشرعية وجود المعارضة، وشرعية الأخذ برأي الأغلبية.

30. شرعية توقيت عقد الرئاسة في نظام الحكم الإسلامي؛ لأن الإمامة أو الرئاسة عقد من العقود تعقده الأمة مع الحاكم، فإنه إذا اقتضت الضرورة أو المصلحة الراجحة، يجوز تقييده بما يمكن أن يقيد به سائر العقود من الشروط على ألا تحل هذه الشروط حراما أو تحرم حلالا.

31. شرعية وجود المعارضة في نظام الحكم الإسلامي، حيث إن حرية المعارضة نتيجة طبيعية لحرية الرأي، وحرية الرأي نتيجة طبيعية للقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأدلة حرية المعارضة هي نفسها أدلة حرية الرأي هي نفسها أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

32. شرعية الأخذ برأي الأغلبية في نظام الحكم الإسلامي، مع بيان أن الأخذ بالأغلبية لا يعني أنها تحكم بما تشاء، أو أنها معصومة من الخطأ، ولكن ينبغي للأخذ بالأغلبية أن تكون أحكامها موافقة للشريعة الإسلامية، وأن يكون في الأمور الاجتهادية التي تحتمل الخلاف وليس في الأصول والثوابت القطعية.

33. ضوابط التعددية السياسية تتنوع من ضوابط ذاتية ينبغي أن يلزم المسلم بها نفسه، مثل ألا يعقد موالاته ومعاداته على أساس الانتماء إلى الحزب، ولا ينصره في الباطل كما ينصره في الحق، وضوابط خارجية عبارة عن قوانين ملزمة للجميع تتمثل في وجوب التزام الأحزاب بكل ثوابت ومحكمات الشريعة الإسلامية، وفي عدم جواز قيام الأحزاب التي تنادي ببند كتاب الله تعالى والاحتكام إلى شرائع وقوانين تخالف شريعة الله تعالى، وتدعو إلى فصل الدين عن الدولة.

34. عند دراسة المرحلة الانتخابية في النظام المعاصر التي تمر بثلاثة مراحل وهي التصويت والفرز وإعلان النتائج، نجد أنه يسهل تزوير الانتخابات إذا تمكنت السلطات من إبعاد الإشراف القضائي عن سير عملية الانتخابات، ولديها وسائلها حتى ولو نص الدستور على أن يتم الاقتراع تحت إشراف الهيئة القضائية، وكذلك إذا لم تتم مراعاة شروط معينة عند اختيار رؤساء اللجان الفرعية على وجه الخصوص من حيث الدرجة الوظيفية أو حسن السمعة.

35. قول البعض أن العامة ليس لها شأن بالانتخابات أو بالشورى؛ سواء أكان هذا بطريق مباشر كالاقتراع العام، أو بطريق غير مباشر، كأن تتم الشورى أو اختيار الرئيس بواسطة هيئة ينتخبها العامة؛ لأنهم لا يستطيعون تقييم الناس وحسن الاختيار، وأنه ينبغي قصر هذه الأمور على أهل الحل والعقد، هو قول متأثر بالعصر الذي كان فيه الصحابة، عندما كان أهل الحل والعقد معروفين بأعيانهم، واتفقت الأمة جميعا على مبايعتهم، والانقياد لهم، ولكن الواقع أنه لا يمكن أن يُعرف أهل الحل والعقد في عصرنا إلا بالانتخاب الذي يقوم به عامة الناس الذين تتوفر

فيهم الشروط المطلوبة، فضلا عن أنه لا يمكن أن يكون لأهل الحل والعقد أي فاعلية إذا قام الحاكم بتعيينهم، وسيكونون حينئذ واجهة تحفي خلفها كثيرا من عوامل الضعف والظلم.

36. تُعد عملية الانتخاب في نظر الفقه الإسلامي شهادة للمرشح بالصلاحية والأهلية، أي أنه يزيه لأداء مهامه، وللشهادة عموما منزلة عظيمة في الإسلام إذ اتفق العلماء على اشتراط العدالة في الشاهد، والحد الأدنى المطلوب توافره في العدل هو القيام بالواجبات وعدم فعل الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر كحد أدني، وبذلك يتبين أن شرط العدالة يختلف في الفقه الإسلامي اختلافا بينا عن ما شُرح في القانون من أنه لا يجوز أن ينتخب أو يصوت من صدر ضده حكم في قضية مخلفة بالشرف، فالزنا وانتهاك عرض أنثى بموافقتها وشرب الخمر لا يُعد جريمة مخلة بالشرف والأمانة قانونا، بينما لا تجوز شهادة من يُعرف عنه الزنا أو شرب الخمر أو غيرها من الكبائر إلا بعد توبته.

37. تُفصل الدساتير الكثير من الضمانات ضد الاعتقال والحبس والتعذيب وانتهاك حرمة المسكن وانتهاك حرمة حياة المواطنين الخاصة وغير ذلك من الحريات والحقوق حتى يكفل لها أعلى قدر من الحرمة والتوقير عند جميع سلطات الدولة، ، إلا أن ذلك لا يمنع السلطة التنفيذية من انتهاك كل الضمانات والحقوق التي نص عليها الدستور، وذلك إما أن يكون في ظل قانون للطوارئ وما يتيح لها من سلطات استثنائية واسعة، أو أن يكون في ظل قوانين تجعل الحبس الاحتياطي بلا سقف زمني.

38. لذلك أرى أنه ينبغي أن يعدل الأسلوب الذي يحرر به الدستور في باب الحقوق والحريات على وجه الخصوص، فيذكر عند بيان كل حق أو حرية ثلاثة أمور: الأول: بيان الحق أو الحرية. الثاني: كيفية تنظيم الحق أو الحرية. الثالث: بيان إجراء شعبي معين إذا أصرت السلطات على انتهاك الحق أو الحرية.

39. عند تقدير التطبيق العملي لكفالة حرية الاجتماع والتظاهر، نجد أن القوانين التي طبقت في ظل دستور 1971 كانت أغلبها قوانين صدرت سنة 1914 تحت تأثير الظروف الاستثنائية التي أفرزتها الحرب العالمية الأولى وإعلان الأحكام العرفية التي عكست رغبة الاحتلال الإنجليزي في إخضاع البلاد لحكم مطلق، وأبقى قانون "التظاهر" الذي أُصدر سنة 2013 على معظم أحكام القانون السابق، وأضاف إليها قيودا جديدة تجعله لا ينتهك فقط دستور 2014 ، بل يعصف به عصفاً.

40. عند تقدير التطبيق العملي لكفالة حق تكوين الجمعيات، قيد القانون في ظل دستور 1971 هذا الحق وقرر نظام الترخيص كقيد على تأسيس الجمعيات الأهلية، وأجاز حلها بموجب قرار إداري، في حين نجح القانون في ظل دستور 2014 - وعلى الرغم من أنه قرر تأسيس الجمعيات

بالإخطار فقط، وجعل حلها لا يكون إلا بحكم قضائي - نجاحا باهرا، ليس فقط في أن يجعل شروط التأسيس أكثر صعوبة من القانون القديم، ولكن كذلك في أن يحول الجمعيات والمؤسسات الأهلية من كيان منفصل إلى قسم إداري تابع للحكومة.

41. عند تقدير التطبيق العملي لكفالة حق التقاضي في ظل دستور 1971، نجد أن المادة 179 منه، وهي الخاصة بمكافحة الإرهاب، نجحت بتحويل حالة الطوارئ من حالة استثنائية إلى حالة دائمة، ونقضت حق المواطنين في اللجوء إلى قاضيهم الطبيعي، وقدمت حماية دستورية لانتهاك الحقوق والحريات للمواطنين والمتفق عليها في كل التشريعات القانونية في العالم كله.

42. وسع القانون من اختصاص القضاء العسكري حتى تشمل الجرائم المنصوص عليها في البابين الأول والثاني من الكتاب الثاني من قانون العقوبات، وهي الجنايات والجناح المضرة بأمن الحكومة من جهة الداخل أو الخارج، وكذلك في حالة الطوارئ يشمل كل الجرائم التي يرى رئيس الجمهورية إحالتها إلى القضاء العسكري، وذلك بصرف النظر عن مرتكبي هذه الجرائم، ولا ريب أن إقامة القضاء العسكري على النحو السابق يُعد انتهاكا صارخا لكافة الحقوق والحريات الطبيعية للمواطن حيث لا تتوفر في القضاء العسكري ضمانات القاضي الطبيعي.

43. بدراسة دستور 1971 أيضا نجد أنه حظر النص في القوانين على تحصين أي عمل أو قرار إداري من رقابة القضاء، إلا أن صعوبة تحديد الحد الفاصل بين أعمال السيادة، وباقي أعمال السلطة التنفيذية جعل نظرية أعمال السيادة أو عدم خضوع كثير من الأعمال التشريعية والإدارية للرقابة القضائية وصمة في جبين المشروعية واستثناء حقيقيا على مبدأ خضوع الدولة للقانون.

44. تنص الدساتير على استقلال القضاء، إلا أن التقدير العملي لاستقلال السلطة القضائية يكشف عن الكثير من مظاهر التدخل والاعتداء سواء من قبل السلطة التنفيذية أو من قبل السلطة التشريعية، ويُعد عدم تنفيذ السلطة التنفيذية للأحكام القضائية، فضلا عن سيطرتها على الموازنة المالية للسلطة القضائية، وتبعية التفتيش القضائي لوزارة العدل، واقتصار تشكيل مجلس القضاء الأعلى على العناصر المعينة من أبرز صور تعديها على السلطة القضائية، وأما مظاهر تدخل السلطة التشريعية في شؤون السلطة القضائية فتتمثل فيما تنص عليه الدساتير من أن تقوم السلطة التشريعية بتحديد الهيئات القضائية واختصاصاتها وطريقة تشكيلها وشروط وإجراءات تعيين أعضائها ونقلهم، وكذلك فإنه قلما يظهر أي احترام للأحكام القضائية من جانب السلطة التشريعية عند قبول محكمة النقض الطعن في صحة عضوية أحد ممثلي الحزب الحاكم.

- ويظهر التدخل في استقلال النيابة العامة في انفراد رئيس الجمهورية بتعيين النائب العام، وإعطاء وزير العدل حق الرقابة والإشراف الإداري على النيابة العامة وأعضائها، وإجازة ندم

عضو النيابة مؤقتا للقيام بأعمال قانونية أو قضائية غير عمله أو بالإضافة إلى عمله بدون وجود قواعد موضوعية لكفالة ضمانات الاستقلال والحيدة عن التبعية للجهة الإدارية المنتدبة.

45. ضمانات الحقوق والحريات في الإسلام تبدأ بتحرير الإنسان من الخضوع لغير الله تعالى، ثم ببيان أسباب الاستبداد حتى يمكن توقيه، ثم بأن يرفعها الإسلام من مجرد حقوق إلى أنها فرائض وواجبات، ثم بات يحصنها الإسلام من كل جانب.

46. من أهم الضمانات التشريعية التي كفلها الإسلام للحقوق والحريات أنه استطاع أن يوفق بين مصلحة المجتمع وأمنه في أن تكون الدولة ملزمة حال وقوع الجريمة أن تكشف عن الجناة؛ حتى تنزل بهم العقوبة المطلوبة، وبين حقوق وحريات أفرادها حيث وضع قيودا وشروطا عديدة عند توجيه الاتهام للآخرين.

47. وكذلك من أهم الضمانات التشريعية التي كفلها الإسلام للحقوق والحريات أنه أعطى المواطنين حق النقد العلني والمحاسبة للحاكم، وكذلك اشتمل على حماية حياة الأفراد الخاصة والنهي عن التجسس والأخذ بالظنة، فضلا عن اشتماله على حق التقاضي ضد السلطة إذا جارت عليه أو حرمته حقا من حقوقه، ولا شك أن سلطان القاضي في الإسلام مستقل عن سلطان الحاكم أو ولي الأمر؛ وسبب ذلك - سواء قلنا أن القاضي نائب عن الإمام أو غير نائب - أنه يستمد حكمه من تنفيذ أحكام الشرع، وليس من تنفيذ أحكام الحاكم أو الإمام، وأخيرا فقد حرر الإسلام الأرزاق من سلطة الدولة.

48. نظام المجلسين التشريعيين ثالث ضوابط الإصلاح السياسي من المنظور الإسلامي، ودرست تحت هذا الموضوع طبيعة نظام الحكم من المنظور الإسلامي، وقمت بتقدير أهم الشروط الواجب توافرها في نواب الأمة قانونا وشرعا، وأخيرا درست التفضيل بين نظام المجلس الواحد ونظام المجلسين في الأنظمة المعاصرة وفي النظام الإسلامي.

49. فيما يتعلق بالشروط الواجب توافرها في نواب الأمة، لا تدرج القوانين حسن السمعة صراحة ضمن شروط الترشيح لمجلس الشعب، والواقع أنه ينبغي أن يدرج شرط "العدالة" في كل من يريد أن يترشح نائبا عن الأمة - وليس مجرد حسن السمعة - ولا يوجد ما يمنع من أن يوضع له ضوابط محددة، فلا تملك السلطة التنفيذية أن تستغله لمنع المعارضين من الترشيح.

50. وكذلك فإن فرض التمثيل النيابي للعمال والفلاحين، وكذلك فرض التمثيل النسائي بأي نسبة كانت، يعارض نصوصا عديدة في الدستور تقرر المساواة وتكافؤ الفرص، ويتنافى مع الديمقراطية الصحيحة؛ فالعمل العام ومقاعد الحكم تكاليف وأعباء لمن يحسن القيام بأدائها، وليس تشريفا لصاحب فضل أو تعويضا لمظلوم.

51. منع المرأة من المشاركة في الحياة السياسية عند بعض أهل العلم في نظام الحكم الإسلامي؛ بحجة أن المجالس النيابية ولاية، والمرأة ممنوعة من الولاية على الرجل، بل إن ولاية تلك المجالس أعلى مرتبة من الولاية العامة؛ لأنها هي التي تحاسب رئيس الدولة أو الحكومة أو السلطة التنفيذية، وتقوم بعملية التشريع، يرد عليه بأن الحظر يتعلق بالولاية العظمى، ويلحق بها ما كان بمعناها في خطورة المسؤولية، ونيابة المجالس النيابية وكالة عن الأمة، ولا تدخل في الولاية العامة؛ لأنها لا تعطي صاحبها أي سلطة تنفيذية، والمحاسبة حسب المفاهيم الشرعية لا تخرج عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو عن النصيحة في الدين، وهذه الأمور يقوم بها الرجال كما تقوم بها النساء، وأما التشريع، فإن الله ﷻ هو المشرع، وعمل المجلس يقتصر على الاجتهاد في فهم الشريعة، ولم يقل أحد أن الذكورة شرط من شروط الاجتهاد، ومما يؤكد جواز مشاركة المرأة في الحياة السياسية ما شهد به التاريخ الإسلامي من قيام النساء بجهد سياسي ملحوظ في كثير من الأحداث المهمة، مثل قيام النساء بمبايعة الرسول ﷺ، وإعطاء الأمان والجوار، وقد شاركت النساء فيما هو أشق وأصعب من العمل السياسي، ألا وهو العمل الجهادي.

52. تتمثل بعض مبررات نظام المجلسين في الأنظمة المعاصرة في إمكانية تغيير التمثيل في نطاق كل من المجلسين، واشتراط كفاءات خاصة في أعضاء أحد المجلسين مما يؤدي إلى تعويض النقص الذي قد يترتب على الاقتراع العام في المجلس الآخر، ومنع استبداد المجالس، حيث لا يختص مجلس واحد فقط بسلطة التشريع وإقرار السياسات العامة للدولة فضلا عن مراقبة أعمال السلطة التنفيذية.

53. نظام الحكم في الدولة الإسلامية يتطلب وجود مجلسين ، ولكن هذين المجلسين يتميزان عن نظام المجلسين المعاصر بأثما مختلفان في تشكيل كل منهما، مختلفان في طريقة اختيار أعضائهما، مختلفان في شروط العضوية المطلوبة في كل منهما، مختلفان كذلك في اختصاصهما، والمجلس أهل الاجتهاد لا يُعد مجرد عاملا مساعدا على تنوع التمثيل السياسي والشعبي أو على الاستقرار والثبات، ولكنه يمثل في النظام الإسلامي جوهره وشريان حياته؛ لأنه يقوم بحماية الأسس والقواعد التي يقوم عليها النظام، وهؤلاء الحماة هم علماء الشريعة المخلصون العاملون الذين يبعون وجه الله سبحانه وتعالى.

54. التمييز بين مجلس نواب الأمة، ومجلس أهل الاجتهاد يتمثل في أنه لا يشترط في أعضاء مجلس نواب الأمة أن يحصلوا من العلم إلا على القدر الذي يؤهلهم لمعرفة ظروف المجتمع وأحواله السياسية، وكيفية تحقيق أهدافه، واختيار الأصلح للحكم إن وكل إليهم هذا الأمر، ولكن يشترط في أعضاء مجلس أهل الاجتهاد أن يكونوا من العلماء الذين بلغوا أعلى درجات العلم الشرعي في تخصصاتهم العلمية، وأما كيفية تحديد كل منهما، فإن أهل مجلس النواب هم أهل

الشوكة الذين يحوزون ثقة أكبر عدد من الناس، ولا يُعرف ذلك في عصرنا إلا بالانتخاب العام، وأما أهل مجلس الاجتهاد فإنه لتفادي التعيين، وكذلك لتفادي ترفع أهل الاجتهاد عن منافسة من هم دونهم، فإنه ينبغي أن تقتصر المنافسة عليهم بنظام الدوائر المغلقة، ويختار العلماء بأنفسهم أفضلهم.

55. يتفق الفقه القانوني أن المصلحة تقتضي النص على جهة معينة تختص بمراقبة دستورية القوانين، وهو ما نُص عليه في الدستور، وتقوم به عمليا المحكمة الدستورية العليا، وهو تقريبا نفس الدور الذي يقوم به أهل الاجتهاد في المجلس الأعلى في النظام الإسلامي.

56. المصدر الرباني للشرعية لا يضيفي أي قداسة على النظام السياسي، ولا يعني أن السلطة السياسية تستمد شرعيتها من الحق الإلهي، ولكنها تستمد شرعيتها من الأمة، والفرق واضح في الإسلام بين مصدر السلطة السياسية، وهو الأمة، وبين مصدر النظام القانوني الذي يخضع له الجميع حكاما ومحكومين، وهو الشارع الحكيم. والواقع أن الذي يفرض القداسة على الحكام هي القوانين الوضعية، فتعطيهم سلطات هائلة، وتمنع محاسبتهم سياسيا.

57. وإذا أردنا أن نستعرض، على سبيل المثال، السلطات التشريعية لرئيس الجمهورية تبعا لدستور 1971 سنجد أنها كانت هائلة، ومن مظاهر تدخله في الاختصاصات التشريعية أنه كان له حل مجلس الشعب، وكان له حق اقتراح القوانين، وحق الاعتراض عليها، وحق إصدارها، وكذلك كان يتولى بنفسه الاختصاص التشريعي كاملا عن طريق اللوائح التفويضية وفقا لنص المادة 108 من الدستور، وعن طريق لوائح الضرورة وفقا لنص المادة 147 من الدستور، وكذلك كان له أن يختص بالتشريع في الظروف غير العادية (الاستثنائية)، مثل اختصاصاته في حالة الخطر تبعا للمادة 74 من الدستور واختصاصاته بإعلان حالة الطوارئ.

58. اللوائح التفويضية وفقا لنص المادة 108 من الدستور كانت تتيح لرئيس الجمهورية عند الضرورة وفي الأحوال الاستثنائية وبناء على تفويض من مجلس الشعب بأغلبية ثلثي أعضائه أن يصدر قرارات لها قوة القانون، وعلى الرغم من أن الدستور قد فرض أن يكون التفويض لمدة محدودة، فقد جرت عادة الحكومة أنها كانت تقدم باستمرار طلبا لتجديد قانون تفويض رئيس الجمهورية قبل انتهاء مدة التفويض، ومن أهم الأمثلة على ذلك القانون رقم 49 لسنة 1974 الذي يفوض رئيس الجمهورية في إصدار قرارات لها قوة القانون بخصوص الإنتاج الحربي، وحدد فترته بستين، وكلما قاربت فترة التفويض على الانتهاء، تقدم الحكومة طلبا لتجديده، وحدث ذلك سنة 1976، حتى سقوط دستور 1971، وكذلك القانون رقم 29 لسنة 1972 الخاص بتفويض رئيس الجمهورية بالتصديق على اتفاقيات التسليح لمدة عامين يحدد العمل به كلما قاربت فترة التفويض على الانتهاء، ولا ريب أن التجديد المستمر لقانون التفويض قبل انتهائه، كان يجعل

من الشرط أن يكون التفويض لمدة محدودة لغوا، لا فائدة منه، ويترتب عليه تعطيل الرقابة البرلمانية التي نص عليها الدستور.

59. لوائح الضرورة وفقا لنص المادة 147 كانت تتيح لرئيس الجمهورية أنه إذا حدث في غيبة مجلس الشعب ما يوجب الإسراع في اتخاذ تدابير لا تحتمل التأخير جاز له أن يصدر في شأنها قرارات تكون لها قوة القانون، والتطبيق العملي لهذه المادة يظهر اعتداء واضحا من السلطة التنفيذية على الدور التشريعي للسلطة التشريعية، حيث كانت تصدر السلطة التنفيذية القرارات بقوانين قبل اجتماع البرلمان بأيام، وبدون أن يحدث أي أمر يوجب الإسراع في اتخاذ تدابير لا تحتمل التأخير .

60. المادة 74 من الدستور كانت سواء قبل تعديلها أو بعد هذا التعديل تمنح رئيس الجمهورية سلطات مطلقة لا تخضع لأي قيد، يمكن أن تقلب كل الموازين بين السلطات، كانت تصل إلى حد وقف نصوص الدستور، وتصل إلى إصدار قرارات لها قوة القانون، ولو في المجالات المحتجزة أصلا للسلطة التشريعية، والتي تستلزم سن قانون كضمانة جوهرية في تنظيمها، وتصل إلى إصدار أي إجراء في صورة قرار فردي أو تنظيمي، يمكن أن يؤدي إلى الحد من حرية الأفراد، أو فرض القيود على تصرفاتهم، أي أن مقتضى النص السابق كان يجعل العمل بالدستور أو عدم العمل به خاضع لرغبة وإرادة رئيس الدولة.

61. السلطات المفوضة لرئيس الجمهورية في ظل قوانين الطوارئ كانت تجيز له : وضع قيود على حرية الأشخاص في الاجتماع والانتقال والإقامة والمرور في أماكن أو أوقات معينة والقبض على المشتبه فيهم أو الخطرين على الأمن والنظام العام واعتقالهم، والترخيص في تفتيش الأشخاص والأماكن دون التقييد بأحكام قانون الإجراءات الجنائية، والأمر بمراقبة الرسائل أي كان نوعها، ومراقبة الصحف والنشرات والمطبوعات والمحررات والرسوم وكافة وسائل التعبير والدعاية والإعلان قبل نشرها، وضبطها ومصادرتها وتعطيلها وإغلاق أماكن طبعها، بل ولرئيس الجمهورية " توسيع دائرة تلك الحقوق"، فإذا كان قانون الطوارئ يُعد أساسا عمل من أعمال السلطة التشريعية، فإن النص الذي يُجيز لرئيس الجمهورية توسيع القيود والتدابير الاستثنائية المفروضة، يعد تجاوزا لصلاحيات السلطة التشريعية، حيث لا يجوز تعديل نص من نصوصه إلا بتشريع صادر عن السلطة التشريعية نفسها، ومن جانب آخر، فإن إجازة ذلك تنفي الحكمة من وجود قانون للطوارئ يرسم القواعد والحدود التي ينبغي أن تلتزم بها السلطة التنفيذية عند ممارسة اختصاصاتها الواسعة، طالما كانت السلطة التنفيذية تملك تعديل أحكام هذا القانون بأمر عرفي بمرسوم أو بقرار.

62. رقابة مجلس الشعب على قرار إعلان حالة الطوارئ كانت لا تنال القدر الكافي من الاهتمام، فقد تمت مناقشة قرار مد العمل بقانون الطوارئ على سبيل المثال من عام 1982 حتى

عام 2003 عشر مرات، ولم تزد المناقشة في كل مرة عن نصف جلسة، على الرغم من أن قرار إعلان أو مد حالة الطوارئ له تأثير كبير على مساحة الحقوق والحريات المتاحة لكافة فئات المجتمع، وله تأثير كبير على كافة التيارات السياسية والحزبية، فضلا عن أنه ليس لمجلس الشعب أي دور في رقابة إجراءات رئيس الجمهورية بصدد حالة الطوارئ، كما أنه لا يملك إلغاء قرار إعلان حالة الطوارئ إذا قُدر تغيير أو انتهاء الظروف الاستثنائية قبل نهاية مدة حالة الطوارئ، وليس له إلا عدم الموافقة على تجديده بعد انتهاء مدة العمل به.

63. على الرغم من السلطات الهائلة التي كانت لرئيس الجمهورية في ظل دستور 1971، فإن ذلك الدستور لم يشر إلى أي مسؤولية سياسية للرئيس.

64. أما دستور 2014، فبالرغم من أنه أشار إلى مسؤولية سياسية للرئيس، حيث يكون اتهام رئيس الجمهورية بانتهاك أحكام الدستور بناء على طلب موقع من أغلبية أعضاء مجلس النواب، ولا يصدر قرار الاتهام إلا بأغلبية ثلثي أعضاء المجلس، إلا أنها لم تغير من الأمر شيئا، ويحدث الكثير من الانتهاكات للدستور تحت ذرائع مختلفة، ولا يحرك البرلمان ساكنا.

65. أهم ضوابط التشريع في الإسلام فيما يتعلق ببحثنا هي بيان أهلية الاجتهاد في الهيئة التشريعية ومسألة تجزؤ الاجتهاد الجماعي، تقنين الشريعة كآثر من آثار الاجتهاد الجماعي، منزلة العقل ودوره الحقيقي في الإسلام، التمييز بين المجالات التي يجوز والتي لا يجوز فيها الاجتهاد، وأخيرا بيان حكم التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية.

66. الاجتهاد حالة تقبل التجزؤ والانقسام، فيكون الرجل مجتهدا في نوع من العلم، أو في باب من أبوابه، مقلدا في غيره.

67. الاجتهاد الجماعي هو الصيغى المثلى للاجتهاد في عصرنا الحديث، بحيث يجمع شتات المعارف والعلوم بجمع التخصصات المختلفة حتى يكمل بعضها بعضا.

68. ولا يوجد ما يمنع من صياغة أحكام المعاملات وغيرها من عقود ونظريات ممهدة لها، جامعة لإطارها، في صورة مواد قانونية، يسهل الرجوع إليها، وهو ما يسمى بتقنين الشريعة.

69. وينبغي التمييز بين المجالات التي يجوز والتي لا يجوز فيها الاجتهاد، حيث إن تعامل المجتهدين مع النصوص يتفرع إلى منطقتين متميزتين : منطقة مغلقة: لا يدخلها النظر والاجتهاد بتغيير أو تعديل أو ترجيح أو تضعيف، وهي منطقة القطعيات التي ثبت الحكم فيها بنصوص قطعية في ثبوتها - أي بقرآن أو سنة صحيحة - قطعية في دلالتها - بحيث تدل على المراد منها دلالة واضحة تحتل معنى واحدا، فهذه لا يجوز أن يختلف فيها المسلمون، ولا أن يقننوا ما يخالفها، مثل أصول العبادات، وكل ما له في الكتاب عقوبة مقدرة، أو نصاب مقدر، أو عدد معين، حيث لا يتغير في أصله بتغير البيئة واختلاف العصر، وكذلك لا مجال للاجتهاد فيما كان



فيه إجماع سابق ، حتى مع عدم ورود نص قطعي؛ لأن المجتهدين إذا أجمعوا على حكم، فهو حكم الأمة، والأمة لا تجتمع على ضلالة.

70. وأما المنطقة الثانية التي يتعامل فيها المجتهدون مع النصوص فهي المنطقة المفتوحة: وهي منطقة واسعة تتعدد فيه الآراء وتختلف فيه الاجتهادات، وهي تكون فيما لا نص فيه أو إجماع، وتكون كذلك فيما فيه نص من ناحية الفهم والتطبيق، فيمكن تغيير الحكم الظني المحظور – مثلا – إلى مباح أو العكس، إذا تغير السبب الذي يقتضي الحظر إلى سبب آخر يقتضي الإباحة أو العكس، وكذلك يمكن تخصيص النص الظني بالمصلحة الملائمة، وليس في ذلك تعطيلاً للنصوص؛ لأن التخصيص بيان لا تغيير، بدليل بقاء العمل بالعام في غير ما خصصته المصلحة.

71. وأخيراً فإن مسألة التدرج في تطبيق الشريعة لا ينبغي أن ينظر إليها من جانب واحد، إما القول بأنه لا مجال للتدرج حيث أقفل بابَه بتشريع الأحكام، أو القول أن الحكمة قاضية بالتدرج وصولاً للمطلوب، ولكن تتجلى المسألة ببحثها من كل جوانبها، وأول هذه الجوانب هو أن الإقرار بهيمنة الشريعة وحاكميتها وتقديمها والقبول بها قولاً وعملاً دون شرط أو استثناء هو قاعدة الإيمان وأصله، ولكن ينبغي الوعي بتوصيف المرحلة، وهل المرحلة مرحلة تمكين أو غير ذلك من المراحل؟ والوعي بالفرق بين صور التدرج المختلفة، ومعرفة ما يجوز منه وما لا يجوز، فقد يطلق مصطلح التدرج ويراد به أو يُفهم منه: التدرج التشريعي الذي ينمو فيه الإيجاب والمنع بصورة تدرجية من الأخرى إلى الأشد، ولا ريب في حرمة هذا الفهم، وقد يُراد به: التدرج في البيان أو البلاغ، بمعنى بيان بعض أحكام الشريعة والسكوت عن بعضها حتى يحين الوقت المناسب لبيانها، وقد يراد به: تطبيق الأحكام الشرعية التي تحققت شروط تطبيقها وانتفت موانعها، وترك تطبيق الأحكام التي لم تتحقق شروط تطبيقها أو لم تنتف موانعها.

72. وهناك بعض الأحكام الشرعية التي لا يجوز التدرج في تطبيقها؛ لأنها ثوابت الشرع، وأي مساس بها يخل بالموازنين والأسس التي يقوم عليها المجتمع، فلا يجوز التدرج بإقرار الأمور المحرمة بنصوص ثابتة كالزنا والخمر والميسر بإباحتها مبدئياً ثم التدرج في إبطالها، وكذلك لا يجوز التدرج بعدم الإبطال الفوري للقوانين التي تعمل على فساد المجتمع وإخلاله، سواء تعلق ذلك بالقوانين المبيحة للقنوات الفضائية الإباحية، أو القوانين المبيحة للمواقع الإلكترونية الإباحية على الشبكة العنكبوتية، أو القوانين المنظمة للملاهي الليلية، أو القوانين التي لا تجرم تعري النساء على الشواطئ، وكذلك لا يجوز التدرج أو التبديل في عقوبة القصاص أو الجناية على النفس والجناية على ما دون النفس، فيجب أن يعاقب المجرم بمثل فعله.

73. وهناك أحكام شرعية لا يمكن تطبيقها إلا مع تطبيق النظام الإسلامي ككل، مثل الحدود التي لا يمكن تطبيقها تطبيقاً صحيحاً إلا مع تطبيق النظام الإسلامي ككل، حيث إن إقامة

الحدود يتوقف على وجود أسبابها، وتوفر شروطها، وانتفاء موانعها، ومن هذه الأسباب أو الموانع ما هو ثابت، لا يتغير بتغير العصر أو المجتمع، ومن هذه الأسباب أو الموانع ما هو متغير، يتغير من وقت لآخر، ومن شخص لآخر، ومن واقع لآخر، وعدم تطبيق الحدود في حالة عدم تحقق أسبابها وانتفاء موانعها لا يعد تعطيلا للحد.

74. وهناك أحكام شرعية يجوز التدرج في تطبيقها، منها ما يتعلق ببعض النواحي الاقتصادية، ومنها ما يتعلق ببعض العادات المحرمة التي استحكمت في كثير من أفراد المجتمع بحيث يصعب اقتلاعها دفعة واحدة، أو أنه يترتب على هدمها مفسد أكبر، وإذا كان المنهج التدريجي التشريعي المرتبط بذات الحكم قد انتهى بوفاة الرسول ﷺ، فإن المنهج التدريجي التشريعي المرتبط بالتطبيق ومعالجة واقع الناس باق لبقاء سببه واطراد علته، وهذا التدرج يعني ترك تلك الأعمال الغير جائزة في شريعة الإسلام لفترة محسوبة من الوقت، ولا يُحكم عليها بأنها مباحة؛ لأنه لو قيل عن هذه الأمور المحرمة أنها مباحة يكون هذا تبديلا لشرع الله تعالى، وهو كفر.

75. يجوز لولي الأمر - كما هو معلوم - أن يحمل الناس على إتباع رأي فقهي معين في الأمور الاجتهادية في مسائل المعاملات، وأما المسائل الاجتهادية التي يمكن أن نحددها بأنها " تتعلق بخاصة العبد في علاقته مع ربه، والتي ليس لها مُطالِب من جهة العباد"، فلا أرى أنه للدولة أن تُلزم فيها العباد بقول أو بترجيح معين.

اللهم أرنا الحق حقا وارزقنا إتباعه، وأرنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه، واجعل أعمالنا وأقوالنا وحركاتنا وسكناتنا وحياتنا ومماتنا خالصة لوجهك الكريم، وأحينا على سنة نبينا محمد ﷺ، وتوفنا على ملته، واحشرننا تحت لوائه، وأوردنا حوضه، واسقنا من يده الشريفة شربة هنيئة مريئة لا نظماً بعدها أبدا، وأدخلنا برحمتك وبفضلك وبجودك وكرمك في عبادك الصالحين المخلصين المحسنين الصادقين، واجعلنا في جوارك وحفظك وحرزك وحصنك وحمایتك، ومن أرادنا وديننا بشر فاجعل اللهم كيده في نحره، واجعل تدبيره تدميرا عليه، وانصر إخواننا المستضعفين في كل مكان، وقيض لهذه الأمة أمر رشد، يُعز فيه أهل طاعتك، ويُهدى فيه أهل معصيتك، ويؤمر فيه بالمعروف، ويُنهى فيه عن المنكر، ويحكم فيه كتابك.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

## المصادر والمراجع

### أولاً: القرآن الكريم

#### ثانياً: كتب التفسير وعلوم القرآن

1. أحكام القرآن لابن العربي، ط/ دار الفكر - دار الكتب العلمية.
2. أحكام القرآن للشافعي، ط/ دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1400 هـ.
3. انظر أحكام القرآن للجصاص، ط/ دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، 1405 هـ.
4. التحرير والتنوير لابن عاشور، ط/ الدار التونسية للنشر ، 1984 م.
5. التسهيل لعلوم التنزيل ، الكلي، دار الكتاب العربي ، لبنان ، الرابعة.
6. تفسير ابن عاشور، ط. دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس.
7. تفسير ابن كثير، ط/ دار طيبة للنشر والتوزيع ، الثانية.
8. تفسير أضواء البيان للشنقيطي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، 1995 م.
9. تفسير البغوي، ط/ دار طيبة للنشر والتوزيع ، الرابعة.
10. تفسير البيضاوي، ط/ دار الفكر، بيروت.
11. تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور ، دار سحنون، تونس، 1997 م.
12. تفسير السعدي، ط/ مؤسسة الرسالة ، الأولى، 1421 هـ.
13. تفسير الصنعاني، ط/ مكتبة الرشد، الرياض، الأولى، 1410 هـ.
14. تفسير الطبري، ط/ مؤسسة الرسالة ، الأولى ، 2000 م.
15. تفسير القرطبي، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، الثانية.
16. تفسير اللباب لابن عادل، ط/ دار الكتب العلمية ، بيروت ، الأولى.
17. تفسير المنار، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1990 م.
18. التفسير المنير للزحيلي ، ط/ دار الفكر المعاصر ، دمشق ، الثانية .
19. التفسير الوسيط للزحيلي، ط/ دار الفكر ، دمشق ، 1422 هـ.
20. تفسير مفاتيح الغيب ، للرازي ، ط/ دار الكتب العلمية، الأولى، 1421 هـ.
21. الدر المنثور للسيوطي، ط/ دار الفكر ، بيروت ، 1993 م.
22. روح المعاني للألوسي، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت.
23. زاد المسير لابن الجوزي، ط/ المكتب الإسلامي ، بيروت، الثالثة، 1404 هـ.
24. فتح القدير للشوكاني، ط/ دار الفكر ، بيروت.

25. في ظلال القرآن لسيد قطب، ط/ دار الشروق ، القاهرة.
26. الكشف عن حقائق التنزيل ، الزمخشري، دار إحياء التراث العربي.
27. الكشف والبيان ، أبو إسحاق النيسابوري، ط/ دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، 2002م.
28. النكت والعيون للماوردي، ط/ دار الكتب العلمية ، بيروت.

### ثالثاً: كتب الحديث وعلوم السنة

#### أ- الحديث

1. حلية الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني، ط/ دار الكتاب العربي ، بيروت، الرابعة، 1405هـ.
2. سنن ابن ماجه، ط/ دار الفكر ، بيروت.
3. سنن أبي داود، ط/ دار الكتاب العربي.
4. سنن الترمذي، ط/ دار إحياء التراث العربي ، بيروت.
5. سنن الدارقطني، ط/ دار المعرفة ، بيروت، 1386هـ.
6. سنن الدارمي، ط/ دار الكتاب العربي ، الأولى، 1407هـ.
7. سنن الكبرى للبيهقي، ط/ مكتبة دار الباز ، مكة المكرمة، 1414هـ.
8. سنن النسائي الكبرى، ط/ دار الكتب العلمية ، بيروت، الأولى، 1411هـ.
9. شعب الإيمان للبيهقي، ط/ مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية بيومباي بالهند ، الأولى ، 2003 م.
10. صحيح ابن حبان، ط/ مؤسسة الرسالة، بيروت ، الثانية، 1414هـ.
11. صحيح البخاري ، دار ابن كثير، بيروت، الثالثة، 1407هـ.
12. صحيح مسلم، ط/ دار الجيل ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت.
13. المستدرک على الصحيحين، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1411هـ.
14. مسند الإمام أحمد، ط/ مؤسسة قرطبة ، القاهرة.
15. مصنف ابن أبي شيبة، ط/ مكتبة الرشد ، الرياض، الأولى، 1409هـ.
16. مصنف عبد الرازق، ط/ المكتب الإسلامي ، بيروت ، الثانية، 1403هـ.
17. المعجم الكبير للطبراني، ط/ مكتبة الزهراء ، الموصل ، الثانية، 1404هـ.
18. موطأ مالك، ط/ دار إحياء التراث العربي ، مصر

#### ب- تخريج الأحاديث

1. الأحاديث المختارة لأبي عبد الله الحنبلي المقدسي، ط/ مكتبة النهضة الحديثة، الأولى، 1410هـ.
2. خلاصة البدر المنير، ط/ مكتبة الرشد، الرياض، الأولى، 1410هـ.
3. الدراية في تخريج أحاديث الهداية بن حجر العسقلاني، ط/ دار المعرفة، بيروت.
4. السلسلة الصحيحة للألباني، ط/ مكتبة المعارف، الرياض.
5. صحيح وضعيف الجامع الصغير، الشيخ الألباني، ط/ المكتب الإسلامي.
6. ظلال الجنة، الشيخ الألباني، ط/ المكتب الإسلامي، بيروت، الثالثة.
7. في بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، ط/ دار طيبة، الرياض، الأولى، 1997م.
8. كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، العجلوني، مؤسسة الرسالة، الرابعة، 1405هـ.
9. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للحافظ الهيثمي، ط/ دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي، 1407هـ.
10. معرفة السنن والآثار للبيهقي، ط/ دار الكتب العلمية.
11. نصب الراية للزيلعي، ط/ دار الحديث، مصر، 1357هـ.

## ج- مصطلح الحديث

- فتح المغيث شرح ألفية الحديث للسخاوي، ط/ دار الكتب العلمية، الأولى، 1403هـ.

## ثالثا: كتب العقيدة

1. الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، ط/ دار الأنصار، القاهرة، الأولى، 1397هـ.
2. أصول الدين لعبد القاهر البغدادي، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، الثالثة، 1401هـ.
3. اعتقاد أهل السنة، اللالكائي، ط/ دار طيبة، الرياض، 1402هـ.
4. إيقاظ هم أولي الأبصار للإقتداء بسيد المهاجرين والأنصار، صالح بن محمد بن نوح العامري، ط/ دار المعرفة - بيروت - 1398.
5. توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم، أحمد بن إبراهيم بن عيسى، ص: 218، ط/ المكتب الإسلامي، بيروت، الثالثة، 1406هـ.
6. درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.
7. شرح العقيدة الواسطية، محمد بن خليل الهراس، ط/ دار الهجرة للنشر والتوزيع، الثالثة، 1415هـ.
8. شرح المقاصد في علم الكلام، سعد الدين التفتازاني ط/ دار المعارف النعمانية، 1401هـ.

9. الصواعق المرسله لابن القيم، ط/ دار العاصمة ، الرياض ، 1998م.
10. العقيدة الإسلامية كما جاء بها القرآن الكريم، أبو زهرة، ط/ الأمانة العامة لمجمع البحوث الإسلامية ، 1969م.
11. العقيدة رواية أبي بكر الخلال، ط/ دار قتيبة، الأولى، 1408هـ.
12. الغنية في أصول الدين، مؤسسة الخدمات والأبحاث الثقافية، بيروت ، الأولى، 1987م.
13. الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، ط/ مكتبة الخانجي ، القاهرة.
14. القول المفيد على كتاب التوحيد، الشيخ ابن العثيمين، ط/ دار ابن الجوزي ، المملكة العربية السعودية، الثانية، 1424هـ.
15. مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة، وما بعدها ، اختصار محمد بن الموصلي ت 774هـ ، ط/ أضواء السلف، الأولى، 1425هـ.
16. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، أبو الحسن الأشعري، ط/ دار إحياء التراث العربي ، الثالثة.
17. منهج السنة النبوية لابن تيمية، ط/ مؤسسة قرطبة ، الأولى، 1406هـ.
18. نهاية الإقدام للشهرستاني، ط/ دار الكتب العلمية ، بيروت ، الأولى، 1425هـ.

## رابعاً: كتب الفقه

### أ- الفقه الحنفي

1. البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، ط/ دار المعرفة ، بيروت، الثانية.
2. بدائع الصنائع ، علاء الدين الكاساني، دار الكتاب العربي، الثانية، 1982.
3. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق ، الزيلعي الحنفي، ط/ دار الكتب الإسلامي ، القاهرة، 1313هـ.
4. درر الحكام شرح مجلة الأحكام، ط/ دار الكتب العلمية ، بيروت.
5. رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الابصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة ، حاشية ابن عابدين، دار الفكر ، بيروت ، 2000م.
6. شرح فتح القدير ، كمال الدين السيواسي، ط/ دار الفكر ، بيروت ، الثانية.
7. المبسوط للسرخسي، ط/ دار المعرفة ، بيروت.
8. الهداية شرح بداية المبتدي ، أبو الحسن الرشداني المرغيباني، ط/ المكتبة الإسلامية.

### ب- الفقه المالكي

1. بداية المجتهد لابن رشد، ط/ دار الفكر، بيروت.

2. التاج والإكليل لمختصر خليل، ط/ دار الفكر ، بيروت ، الثانية ، 1398 هـ.
3. الشرح الكبير للدردير، ط/ دار الفكر، بيروت.
4. شرح ميارة ، أبو عبد الله محمد المالكي ، ط/ دار الكتب العلمية ، بيروت ، الأولى.
5. مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل، ط/ دار الفكر ، الثانية.

## ج- الفقه الشافعي

1. أسنى المطالب في شرح روضة الطالب ، زكريا الأنصاري، ط/ دار الكتب العلمية ، الأولى ، 1422هـ.
2. الأم للشافعي، ط/ دار المعرفة ، بيروت ، الثانية ، 1393 هـ .
3. تحفة الحبيب على شرح الخطيب ( البجيرمي على الخطيب )، ط/ دار الكتب العلمية ، الأولى، 1417هـ.
4. الحاوي الكبير ، الماوردي ، ط/ دار الكتب العلمية ، بيروت ، الأولى، 1419هـ.
5. روضة الطالبين للنووي، ط/ المكتب الإسلامي ، الثانية، 1405هـ.
6. مغني المحتاج للشربيني، دار الفكر ، بيروت .
7. نهاية المحتاج للرملي، ط/ دار الفكر ، 1984م.

## د- الفقه الحنبلي

1. الإنصاف، أبو الحسن المرادوي، ط/ دار إحياء التراث العربي.
2. السياسة الشرعية ، ابن تيمية، ط/ دار المعرفة.
3. شرح الزركشي، ط/ دار الكتب العلمية ، بيروت ، الأولى ، 1423 هـ .
4. شرح منتهى الإرادات للبهوتي، ط/ عالم الكتب ، الثانية.
5. كشاف القناع عن متن الإقناع ، البهوتي أيضا، ط/ دار الفكر ، 1402.
6. المبدع لابن مفلح الحنبلي، ط/ المكتب الإسلامي ، بيروت ، 1400 هـ .
7. مجموع الفتاوى لابن تيمية، ط/ دار الوفاء ، الثالثة ، 2005م.
8. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى ، مصطفى السيوطي الرحباني، ط/ المكتب الإسلامي، دمشق، 1961م.
9. المغني لابن قدامة، ط/ دار الفكر ، بيروت ، الأولى، 1405هـ.

## هـ- الفقه الظاهري

- المحلى لابن حزم، ط/ دار الفكر - دار الآفاق الجديدة.

## خامسا: كتب الفقه العام والكتب العامة والرسائل

1. الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية ، رؤية معرفية ، هشام أحمد جعفر ، ط/ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأولى، 1416هـ.
2. ابن حزم حياته وعصره للإمام أبي زهرة، ط/ دار الفكر العربي.
3. ابن حنبل، للشيخ أبي زهرة، ط/ دار الفكر العربي.
4. اثر إقامة الحدود في استقرار المجتمع ، د. محمد حسين الذهبي، ط/ مكتبة وهبة، الثانية، 1407هـ.
5. الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، د. يوسف القرضاوي، ط/ دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1994م.
6. إحقاق الحق، فهمي هويدي، ط/ دار الشروق، الثالثة، 1420 هـ.
7. أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام ، د. عبد الكريم زيدان، ط/ مكتبة القدس ، مؤسسة الرسالة ، 1982م.
8. الأحكام السلطانية ، أبو الحسن الماوردي، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ.
9. الأحكام السلطانية لأبي يعلى ابن الفراء ص:23 ، ط/ دار الكتب العلمية ، بيروت، الثانية، 1421هـ.
10. الإدارة العامة في صدر الإسلام ، عبد السميع سالم المرأوس، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986.
11. أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، د. صالح حسن سميع، ط/ الزهراء للإعلام العربي، الأولى، 1409هـ.
12. أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث ، د. عبد الحميد متولي، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985م.
13. الإسلام ، سعيد حوى، ط/ دار السلام ، الرابعة، 1421هـ.
14. الإسلام والدولة الحديثة، نحو رؤية جديدة، عبد الوهاب أحمد الأفندي، ط/ دار الحكمة، لندن.
15. الإسلام والديمقراطية ، فهمي هويدي، ط/ مركز الأهرام للترجمة والنشر ، الأولى ، 1993م.
16. الإسلام والمدنية الحديثة ، أبو الأعلى المودودي، ط/ الدار السعودية للنشر والتوزيع، الأولى، 1379هـ.
17. الإسلام وأوضاعنا السياسية ، عبد القادر عودة، ط/ كتاب المختار.
18. الإسلام وحقوق الإنسان ، د. القطب طهلبية، ط/ دار الفكر العربي، الثانية، 1404هـ.



19. الإسلام وحقوق الإنسان ضرورات لا حقوق ، د. محمد عمارة، ط/ عالم المعرفة ، الكويت، 1405هـ.

20. الإسلام ومشكلات الحضارة للأستاذ سيد قطب، ط/ دار الشروق، الحادية عشر، 1992م.

21. أصول الشريعة الإسلامية ، مضمونها ، خصائصها ، د. علي جريشة، ط/ مكتبة وهبة.

22. أصول الفكر السياسي في القرآن الكريم، د. التحاني عبد القادر حامد، ط/ دار البشير للنشر والتوزيع ، الأردن، الأولى، 1416هـ.

23. الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة ، عبد الله بن عمر الدميحي، ط/ دار طيبة ، الرياض، الثانية.

24. الإمامة والسياسة لابن قتيبة، ط/ دار الكتب العلمية ، بيروت، 1418هـ.

25. إيقاظ همم أولي الأبصار للإقتداء بسيد المهاجرين والأنصار ، صالح بن محمد بن نوح العامري، ط/ دار المعرفة، بيروت، 1398هـ.

26. البيعة في النظام السياسي الإسلامي، أحمد صديق عبد الرحمن، ط/ مكتبة وهبة، الأولى، 1408هـ.

27. تاريخ التشريع الإسلامي، د. مناع القطان، ط/ مكتبة وهبة، الخامسة.

28. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام ابن فرحون اليعمري، ط/ دار الكتب العلمية ، بيروت، 2001م.

29. تجديد الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، ط/ دار الفكر ، دمشق ، الأولى ، 1420هـ.

30. التجديد في الفكر الإسلامي ، د. عدنان محمد أمامة، ط/ دار ابن الجوزي ، الأولى، 1424هـ.

31. تحرير المرأة في عصر الرسالة للشيخ أبي شقرة، ط/ دار القلم، الكويت، السادسة، 2002م.

32. التحصين ضد الجريمة في الشريعة الإسلامية ، د. محمد محروس المدرس الأعظمي ، ص: 29 ، بحث مقدم إلى الحلقة الدراسية في وزارة الداخلية العراقية .

33. تحكيم الشريعة ودعاوى الخصوم، د. صلاح الصاوي، ط/ دار الإعلام الدولي، الأولى، 1994م.

34. تخصيص النص بالمصلحة ، إعداد أيمن جبرين جويلس، رسالة ماجستير ، جامعة النجاح فلسطين، 1425هـ.

35. التدرج في التشريع الإسلامي، د. ماهر حامد محمد الحولي، بحث مقدم لورشة عمل " تطبيق الشريعة الإسلامية في ضوء الواقع الفلسطيني الذي تنظمه كلية الشريعة والقانون بالجامعة الإسلامية بغزة

36. التدرج في التشريع والتطبيق في الشريعة الإسلامية ، د. محمد مصطفى الزحيلي، ط/ اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية ، الكويت ، الأولى ، 1420هـ .

37. التدرج في تطبيق الشريعة، سلسلة تهيئة الأجواء، د. محمد عبد الغفار الشريف، بعدها، ط/ اللجنة الاستشارية

العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية

38. تزييف الوعي ودفع مطاعن الشريعة، الأستاذ فهمي هويدي، ط/ دار الشروق، الثالثة، 1420هـ.
39. التشريع الجنائي الإسلامي مقارنة بالقانون الوضعي للمستشار عبد القادر عودة، ط/ دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ.
40. تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، د. صوفي حسن أبو طالب، ط/ دار النهضة العربية، الرابعة، 1995م.
41. التعبير عن الإرادة السياسية في النظام الإسلامي، الانتخابات، أحمد أولاد سعيد، رسالة دكتوراه، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 2008/2007م.
42. التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي، ط/ دار الإعلام العربي، 1992م.
43. التفسير الماركسي للإسلام، د. محمد عمارة، ط/ دار الشروق، الثانية، 2002م.
44. تفسير سورة الشورى للأستاذ سيد قطب، ط/ دار الشروق، 1415هـ.
45. التقرير السنوي للمجلس القومي لحقوق الإنسان، 2005/2004، مجلس قومي حكومي تابع لمجلس الشورى.
46. تقرير المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، " الحق في المحاكمة العادلة والمنصفة "، التقرير السنوي لعام 2005.
47. تقنين الأحكام الشرعية بين المانع والمجيزين، د. عبد الرحمن بن أحمد الجرعي، أستاذ مشارك بقسم الفقه، كلية الشريعة - جامعة الملك خالد، بحوث ندوة القضاء الشرعي في العصر الحاضر.
48. تقنين الأحكام الشرعية ضرورة عصرية، مقدم لندوة القضاء الشرعي في العصر الحاضر: الواقع والآمال، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الشارقة، الدكتور محمد عبد اللطيف رجب عبد العاطي.
49. تقنين الأحكام الشرعية ودورها في إثراء المنظومة القانونية الجزائرية، الدكتور عبد المجيد بوكركب، جامعة - باتنة - كلية الاجتماعية والعلوم الإسلامية - الجزائر، بحوث ندوة القضاء الشرعي في العصر الحاضر.
50. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، محمد بن الطيب الباقلائي، ط / مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، الأولى، 1987.
51. التوجيه التشريعي في الإسلام، من بحوث مؤتمرات مجمع البحوث الإسلامية، الجزء الثالث سنة 1392هـ 1972م. بحث بعنوان نشأة الفقه الاجتهادي وتطوره لفضيلة الشيخ محمد علي.
52. توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم، أحمد بن إبراهيم بن عيسى، ط/ المكتب الإسلامي، الثالثة، بيروت.

53. التيار العقلي لدى المعتزلة ، وأثره في حياة المسلمين المعاصرة ، د. سهل بن رافع بن سهيل العتيبي، بحث في قسم الدراسات الإسلامية ، كلية التربية ، ج الملك سعود .
54. تيسير مصطلح الحديث، د. محمود الطحان، ط/ مكتبة المعارف، الرياض، السابعة، 1405هـ.
55. جامع المسائل لابن تيمية ، تحقيق : محمد عزيز شمس، ط/ دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، الأولى، 1422 هـ.
56. الجريمة لأبي زهرة ، ط/ دار الفكر العربي ، القاهرة ، 1998.
57. جهود تقنين الفقه الإسلامي ، د. وهبة الزحيلي ، ط/ مؤسسة الرسالة.
58. الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي السياسي و الاقتصادي و الاجتماعي ، د. صبحي عبده سعيد، ط/ دار الفكر العربي ، 1985م.
59. الحاكمية في ظلال القرآن ، عبد الحميد عمر، رسالة ماجستير من جامعة النجاح الوطنية ، نابلس ، فلسطين، 2004هـ.
60. الحججة في إثبات المحجة ، أبو القاسم الأصبهاني، ط/ دار الراية ، الرياض ، الثانية، 1419هـ.
61. حجية السنة ، د. عبد الغني عبد الخالق، ط/ دار الوفاء ، المنصورة ، مصر.
62. الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي الإسلامي، دراسة مقارنة ، د. عبد الحكيم العيلي، ط/ دار الفكر العربي ، 1983م.
63. الحرية السياسية في الإسلام ، د. الفنجرى، ط/ دار القلم ، الكويت ، الثانية، 1403هـ.
64. الحرية أو الطوفان ، دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي ومراحلها التاريخية ، د. حاكم المطيري، 2003م.
65. حقائق الإسلام بين الجهل والجهود ، أ. عبد المجيد صبح، ط/ دار الوفاء، الأولى ، 1407هـ.
66. حقائق الإسلام في مواجهة المشككين، إشراف وتقديم أ. د. محمود حمدي زفزوق ، وزير الأوقاف ورئيس المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، ط/ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 2002م-1423هـ.
67. حقيقة الإسلام وأصول الحكم ، الشيخ محمد نجيت المطيعي، ط/المطبعة السلفية، القاهرة، 1344هـ.
68. حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليلة، ط/ المركز الدولي للدراسات الإسلامية، لندن . الثانية، 1420 هـ.
69. حكم الانتماء إلى الفرق والجماعات والأحزاب السياسية ، الشيخ بكر أبو زيد، ط/دار الحرمين، الأولى، 1426هـ.
70. الحكم في الإسلام، دراسة دلالة المفهوم في القرآن وعصر النبوة وعصر الخلفاء الراشدين، د. محمود

- عكاشة، ط/ مكتبة الأنجلو المصرية، 2002م.
71. حماية الحياة الخاصة في الشريعة الإسلامية ، محمد راكان الدغمي ، ط/دار السلام ، 1985م.
72. الحوار الإسلامي العلماني، المستشار طارق البشري، ط/ دار الشروق، الأولى، 1417هـ.
73. حول تطبيق الشريعة محمد قطب، ط/ مكتبة السنة ، الثانية .
74. خصائص التصور الإسلامي ومقوماته لسيد قطب، ط/ دار الشروق، الثانية عشر، 1413هـ.
75. خصائص وأهداف النظام الاجتماعي في الإسلام ، د. عبد المحسن بن عبد العزيز الصويغ ، كلية التربية ، قسم الدراسات الإسلامية ، المملكة العربية السعودية، 1426هـ.
76. الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة ، د. جمال المراكبي، ط/ مكتبة ابن تيمية بالقاهرة ، 1414هـ.
77. الخلافة لرشيد رضا، ط/ الزهراء للإعلام العربي، القاهرة.
78. دراسات إسلامية للأستاذ سيد قطب، ط/ دار الشروق ، 2002م.
79. دراسات في الديمقراطية المصرية، ط/ دار الشروق، الأولى، 1407هـ.
80. دور المرأة السياسي في عهد النبي ﷺ ، أسماء محمد أحمد زيادة، ط/ دار السلام ، الأولى ، 1421هـ.
81. دور المرأة السياسي في عهد النبي ﷺ ، أسماء محمد أحمد زيادة، ط/ دار السلام، الأولى، 1421هـ.
82. دور النيابة العامة في ضوء الفقه الإسلامي ، د. محمد المدني بوساق، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 1426هـ.
83. الدولة في الإسلام ، أ. خالد محمد خالد، ط/ دار ثابت، الأولى، 1401هـ .
84. الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي ، دراسة مقارنة ، فتحى عبد الكريم، ط/ مكتبة وهبة، الثانية.
85. الدولة ونظام الحكم في الإسلام ، د. حسن السيد بسيوني، ط/ عالم الكتب ، الأولى، 1405هـ.
86. الديمقراطية ونظريات الإصلاح في الميزان ، د. سعيد عبد العظيم، ط، دار الإيمان الإسكندرية، الخامسة.
87. رؤية إسلامية للدستور المصري ، أ. علي أحمد الكافوري، ط/ دار الاعتصام.
88. رؤية إسلامية معاصرة، إعلان مبادئ، د. أحمد كمال أبو المحج، ط/ دار الشروق، الأولى، 1412 هـ.
89. رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي ، د. محمد رأفت عثمان ، ط/ دار الكتاب الجامعي.
90. سبل السلام ، الصنعاني، ط/ دار إحياء التراث العربي ، الرابعة، 1379هـ.
91. سقوط الغلو العلماني ، د. محمد عمارة، ط/ دار الشروق ، الثانية، 1422هـ.
92. السلام العالمي ، الأستاذ سيد قطب، ط/ دار الشروق، الثالثة عشر، 1422هـ.

93. السلطة الإدارية والسياسة الشرعية في الدولة الإسلامية، ط/ دار الوفاء - المنصورة، الأولى، 1414هـ.
94. السلطة القضائية ونظام القضاء في الإسلام، الدكتور نصر فريد واصل، ط/ المكتبة التوفيقية.
95. السنة ومكانتها في التشريع، د/ مصطفى السباعي، ط/ دار الوراق، المكتب الإسلامي، الأولى.
96. سيادة الشريعة الإسلامية، د. توفيق الشاوي، ط/ الزهراء للإعلام العربي، الأولى.
97. السياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف، ط/ مؤسسة الرسالة، بيروت.
98. السياسة الشرعية والفقهاء الإسلاميين، عبد الرحمن تاج، ط/ مطبعة دار التأليف، الأولى، 1953م.
99. السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث، علي محمد محمد الصلابي، ص: 377، ط/ موقع المؤلف على الإنترنت. <http://www.alsallaby.com>
100. شبهات حول الإسلام لمحمد قطب، ط/ دار الشروق، الحادية والعشرون، 1413هـ.
101. شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، د. القرضاوي، ط/ دار الصحوة، القاهرة، الثانية، 1993م.
102. الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، د. محمد عمارة، ط/ دار الشروق، الأولى.
103. الشريعة الخالدة ومشكلات العصر، أحمد زكي يماني، ط/ الدار السعودية للنشر والتوزيع، الرابعة، 1402هـ.
104. الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، د. توفيق الشاوي، ط/ الزهراء للإعلام العربي، 1414هـ.
105. الشورى بين التأثير والتأثر، د. عبد الحميد الانصاري، ط/ الشروق، 1982م.
106. الشورى في الإسلام، الديمقراطية والشورى، أ. عبد الهادي أبو طالب، ط/ مؤسسة آل البيت، مجمع الملك فيصل للبحوث الحضارة الإسلامية، 1989م.
107. الشورى في الكتاب والسنة وعند علماء المسلمين، د. محمد بن أحمد بن صالح الصالح، ط/ مكتبة الملك فهد الوطنية للنشر، الأولى، 1420هـ.
108. الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، ط/ دار القلم، الكويت، 1418هـ.
109. الشورى لا الديمقراطية، د. عدنان علي رضا النحوي، ط/ دار الصحوة، القاهرة، 1405هـ.
110. الشورى والديمقراطية، أ. علي محمد لاغا، الأولى، 1983م.
111. صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ط/ وزارة الثقافة - دار الفكر، دمشق، 1981م.
112. الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، د. يوسف القرضاوي، ط/ دار الشروق، الأولى، 1421هـ.
113. طبائع الاستبداد، عبد الرحمن الكواكبي، ط/ محمد الكنتي.

114. الطغيان السياسي وسبل تغييره من المنظور القرآني، د. عمر عبد الرحمن اسبينداري.
115. عبقرية عمر للعقاد، ط/ دار نهضة مصر، 1998م .
116. **العدالة الاجتماعية في الإسلام ، سيد قطب، ط/ دار الشروق ، 1993م.**
117. العدالة الاجتماعية في ضوء الفكر الإسلامي المعاصر ، د. محمد أحمد عبد الغني، أطروحة أعدت لنيل درجة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية ، الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، 1424هـ.
118. عصر الخلافة الراشدة ، محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق منهج المحدثين ، د. أكرم العمري، ط/ مكتبة العبيكان.
119. العقوبة لأبي زهرة، ط/ دار الفكر العربي ، القاهرة .
120. العقيدة والسياسة ، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية ، د. لؤي صافي، ط/ المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، 1996م.
121. غياث الأمم والتيث الظلم للجويني، ط/ دار الدعوة ، الإسكندرية، تحقيق د. مصطفى حلمي.
122. فتنة الديمقراطية ، أحمد ولد الكوري العلوي الشنقيطي، بدون دار نشر.
123. الفرد والدولة في الإسلام، د. عبد الكريم زيدان، ط/ الإتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، الرابعة.
124. الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي، ط/ دار الآفاق الجديدة ، بيروت، الثانية، 1977م.
125. فصل الدين عن الدولة، إسماعيل الكيلاني، رسالة ماجستير من الأزهر الشريف، ط/ المكتب الإسلامي، الثانية، 1407هـ.
126. فصول في السياسة الشرعية لعبد الرحمن عبد الخالق، ط/ موقع الشيخ على الانترنت، [./http://www.salafi.net](http://www.salafi.net)
127. فضائح الباطنية للغزالي، مؤسسة دار الكتب الثقافية ، الكويت.
128. فقه الاختلاف ، مجدي قاسم، ط/ دار الإيمان ، الإسكندرية، الأولى، 1421هـ.
129. فقه الإسلام ، حسن أحمد الخطيب، ط/ الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1992م.
130. الفقه الإسلامي وأدلته / الدكتور وهبة الزحيلي، ط/ دار الفكر ، دمشق، الثانية، 1985 .
131. فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي، سامي بن إبراهيم السويلم، ط/ صفر 1428هـ، بدون دار نشر
132. فقه الخلافة ، د. عبد الرازق السنهوري، ط/ مؤسسة الرسالة، الأولى، 1422هـ.
133. **فقه الزكاة للشيخ القرضاوي، ط/ مؤسسة الرسالة ، الثانية ، 1973م.**
134. فقه السنة السيد سابق، ط/ دار الكتاب العربي.
135. فقه الشورى والاستشارة ، د. توفيق الشاوي، ط/ دار الوفاء ، المنصورة، الثانية، 1413 .
136. فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد ، د. حسين أحمد أبو عجوة، مؤتمر الدعوة الإسلامية ومتغيرات

العصر ، الجامعة الإسلامية بغزة، 2005م .

137. الفقه الميسر في ضوء الكتاب والسنة، ط/ مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1424هـ

138. الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، د. محمد البهي، ط/ مكتبة وهبة، العاشرة.

139. فن الحكم في الإسلام، د. مصطفى أبو زيد فهمي، ط/ المكتب المصري الحديث.

140. في الفقه السياسي الإسلامي مبادئ دستورية ، فريد عبد الخالق، ط/ دار الشروق ، الأولى، 1419هـ.

141. في النظام السياسي للدولة الإسلامية ، د. محمد سليم العوا، ط/ دار الشروق ، الأولى.

142. في ظلال القرآن لسيد قطب، ط/ دار الشروق ، القاهرة.

143. في علم السياسة الإسلامي ، د. عبد الرحمن خليفة ، ط/ دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1989م.

144. في فقه التدين فهما وتنزيلا، د. عبد المجيد النجار، الجزء الثاني، ط/ كتاب الأمة (الثاني والعشرون)

145. في وجه المؤامرة على تطبيق الشريعة ، المستشار . مصطفى الشقيري، ط/ دار التوزيع والنشر الإسلامية ، الأولى ، 2006م .

146. قراءة في ميراث النبوة ، الأستاذ أنور الجندي ، ط/ دار الفضيلة ، 2000م.

147. القضايا الكبرى ، مالك بن نبي، ط/ دار الفكر المعاصر، بيروت، 1420هـ.

148. قواعد التعامل مع غير المسلمين ، المستشار سالم البهنساوي، ط/ دار الوفاء ، الثانية ، مايو 2004.

149. الكنز الأكبر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، عبد الرحمن بن أبي بكر الحنبلي، ط/ دار الكتب العلمية، 1417هـ.

150. كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية ، د. أحمد شوقي الفنجرى، ط/ الهيئة المصرية للكتاب، 1990م.

151. لا إله إلا الله عقيدة وشريعة ومنهاج حياة ، الأستاذ محمد قطب، ط/ دار الشروق، 1415هـ.

152. مالك، للشيخ أبي زهرة، ط/ دار الفكر العربي.

153. مائة العقل ، للمحاسبى، ط/ دار الكندي ، دار الفكر، بيروت، الثانية، 1398هـ.

154. مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة ، د. عبد الحميد متولي، ط/ منشأة المعارف بالإسكندرية، الثالثة ، 1977م.

155. المجتمع الإنساني في ظل الإسلام ، الشيخ محمد أبو زهرة، ط/ دار الفكر العربي ، القاهرة.

156. مجلة الأحكام العدلية، أعداد فقهاء في زمن الخلافة العثمانية، ط/ كراتشي.

157. مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين، ط/ دار الوطن - دار الثريا ، 1413هـ.
158. مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ، محمد حميد الله، ط/ دار النفائس ،  
الخامسة، 1405هـ.
159. مدخل إلى ترشيد العمل الإسلامي ، د. صلاح الصاوي، ط/ الآفاق الدولية للإعلام، الثانية،  
1994م.
160. المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ، د. عبد الكريم زيدان، ط/ دار عمر بن الخطاب ، بغداد .
161. مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، الشيخ القرضاوي، ط/ مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الأولى ،  
1993م.
162. مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب، ط/ دار الشروق، الأولى، 1403 هـ.
163. المرأة بين الفقه والقانون، د. مصطفى السباعي، ط/ المكتب الإسلامي، بيروت، السادسة.
164. مرونة الفقه الإسلامي، الشيخ جاد الحق علي جاد الحق، ط/ دار الفاروق للنشر والتوزيع، الأولى،  
2005م.
165. المستقبل لهذا الدين، سيد قطب، ط/ موقع منبر التوحيد والجهاد.
166. مسؤولية رئيس الدولة الإسلامية عن تصرفاته، إعداد غسان جمدان، رسالة ماجستير ج النجاح  
فلسطين، 2003م.
167. المعارضة السياسية وضوابطها في الشريعة الإسلامية ، علاء الدين محمد مصلح، رسالة ماجستير ،  
جامعة النجاح ، نابلس ، فلسطين، 1423هـ.
168. المعارضة في الإسلام بين النظرية والتطبيق ، د. جابر قميحة، ط/ دار الجلاء القاهرة، الأولى،  
1988م.
169. معركة الإسلام والرأسمالية ، سيد قطب، ط/ دار الشروق، الثالثة عشر، 1414هـ.
170. معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام ، د. محمد عمارة، ط/ نهضة مصر ، الثانية.
171. معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية، د. محمد أبو الفتوح البيانوني، ط/ اللجنة الاستشارية العليا للعمل على  
استكمال الشريعة الإسلامية، الكويت، 1417هـ.
172. مفاهيم ينبغي أن تصحح ، الأستاذ محمد قطب، ط/ دار الشروق، الثامنة، 1415هـ.
173. مقومات التصور الإسلامي للأستاذ سيد قطب، ط/ دار الشروق، الخامسة، 1418هـ.
174. الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر ، المستشار طارق البشري، ط/ دار  
الشروق الأولى، 1418هـ.
175. من فقه الدولة في الإسلام ، د. القرضاوي، ط/ دار الشروق، الثالثة، 1422 هـ .
176. منهج الإسلام في الحكم ، محمد أسد، ط/ دار العلم للملايين ، بيروت ، 1978م.



177. المواجهة بين الإسلام والعلمانية ، دراسة علمية حول مناظرة مصر بين الدولة الدينية والمدنية، د. محمد عمارة .
178. المواقف للإيجي، ط/ دار الجيل ، بيروت، الأولى، 1997م.
179. مؤسسة الإباحة في الشريعة الإسلامية، د. عبد السلام التونجي، بنغازي، ليبيا.
180. موسوعة الحضارة الإسلامية، السياسة في الفكر الإسلامي، الجزء الثالث ، د. أحمد شلي ، ط/ مكتبة النهضة المصرية، السابعة، 1992 م .
181. موسوعة العقاد الإسلامية، المجلد الرابع، القرآن والإنسان ، الديمقراطية في الإسلام، ط/ دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1390هـ.
182. الموسوعة الفقهية الكويتية، ط/ دار الصفوة ، مصر ، الأولى.
183. نحو مجتمع إسلامي، الأستاذ سيد قطب، ط/ دار الشروق، العاشرة، 1413هـ.
184. النظام الحزبي في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، د. صباح المصري، ط/ المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2005م.
185. نظام الحكم في الإسلام د. محمد يوسف مرسي، ط/ دار الفكر العربي.
186. نظام الحكم في الإسلام، د. عبد الحميد الأنصاري، ط/ دار قطر بن الفجأة، 1985م.
187. نظام الحكم والإدارة في الإسلام ، الشيخ محمد مهدي شمس الدين، ط/ المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، الثانية، 1411هـ.
188. نظام الحكم والصحة الإسلامية ، د. عبد الرحمن عياد، ط/الزهراء للإعلام العربي، الأولى، 1414هـ.
189. النظريات السياسية الإسلامية ، محمد ضياء الدين الرئيس، ط/ مكتبة دار التراث ، 1976م.
190. نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور ، أبو الأعلى المودودي، ط/ الدار السعودية للطبع والنشر، 1405هـ.
191. النظرية العامة للشريعة الإسلامية ، جمال الدين عطية، الطبعة الأولى، بدون دار نشر.
192. النظم الإسلامية ، د. حسن إبراهيم حسن ، د. على إبراهيم حسن، ط/ مكتبة النهضة المصرية ، الأولى ، 1987م.
193. نيل الأوطار للشوكاني، ط/ دار الجيل ، بيروت، 1973.
194. هجر المبتدع للشيخ بكر أبو زيد، ط/ مكتبة السنة، القاهرة، الأولى، 1425هـ.
195. هل الإسلام هو الحل ، د. محمد عمارة، ط/ دار الشروق ، 1998م.
196. هل نحن مسلمون، الأستاذ محمد قطب، ط/ دار الشروق، السادسة، 1423هـ.
197. واشريعتها ، د. فاروق عبد السلام، ط/ مكتب قليوب للنشر.

198. وجوب تطبيق الحدود الشرعية للشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، ط/ مكتبة ابن تيمية، الثانية، 1404 هـ.
199. الوسيط في النظم الإسلامية، الإسلام والدولة، د. القطب محمد القطب طبلية، الطبعة الأولى، 1402 هـ.
200. الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، المستشار طارق البشري، ط/ دار الشروق، الأولى، 1417 هـ.
201. أحكام المتهم في الفقه الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، نزار رجا صبرة، رسالة ماجستير، جامعة النجاح، فلسطين.
202. أحكام السجن ومعاملة السجناء، د. حسن أبو غدة، رسالة دكتوراة، ط/ دار المنار، 1407 هـ.
203. المتهم، معاملته وحقوقه في الفقه الإسلامي، بندر بن فهد السويلم، ط/ جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الأولى، 1408 هـ.
204. معين الحكام فيما يتزدد بين الخصمين من أحكام، أبو الحسن، علاء الدين الطرابلسي الحنفي، ط/ دار الفكر.

## سادسا: كتب أصول الفقه

1. الإبهام للسبكي، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1404 هـ.
2. تحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر، د. عبد الكريم بن علي بن محمد النملة ط/ دار العاصمة، الأولى، 1996 م.
3. الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، ط/ دار الحديث، القاهرة، الأولى، 1404 هـ.
4. الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ط/ دار الكتاب العربي، بيروت، الأولى، 1404 هـ.
5. إرشاد الفحول للشوكاني، ط/ دار الكتاب العربي، مصر، الأولى، 1419 هـ.
6. أصول السرخسي، ط/ دار المعرفة، بيروت.
7. أصول الفقه، د/ محمد زكريا البرديسي، ط/ دار الثقافة للنشر والتوزيع.
8. أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي، ط/ دار الفكر، الأولى، 1406 هـ.
9. أصول الفقه أحمد فراج حسين، ط/ مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية، 1410 هـ.
10. أصول الفقه على منهج أهل الحديث، زكريا بن غلام قادر الباكستاني، ط/ دار الخراز، الأولى، 1423 هـ.
11. أصول الفقه لأبي زهرة، ط/ دار الفكر العربي.

12. أصول الفقه للشيخ محمد الخضري، ط/ المكتبة التجارية الكبرى ، مصر.
13. الاعتصام للشاطبي، ط/ المكتبة التجارية ، مصر.
14. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، ط/ مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1388هـ.
15. البحر المحيط للزرکشي، ط/ دار الكتب العلمية ، بيروت، الأولى، 1421هـ.
16. بحوث في أصول الفقه ، د. عبد الفتاح الشيخ، 1986م.
17. التأسيس في أصول الفقه على ضوء الكتاب والسنة ، الشيخ مصطفى سلامة، ط/ مكتبة الحرمين للعلوم النافعة.
18. التحبير شرح التحرير ، أبو الحسن علاء الدين المرادوي، ط/ مكتبة الرشد، السعودية، 2000م.
19. التقرير والتحبير ، ابن أمير الحاج ، ط/ دار الفكر ، بيروت ، 1996م.
20. التمهيد للأسنوي، ط/ مؤسسة الرسالة ، بيروت، الأولى، 1400هـ.
21. تيسير التحرير ، محمد أمين المعروف بأمر بادشاه (ت 972هـ)، ط/ دار الفكر.
22. الرسالة، الإمام الشافعي ، الرسالة، ط/ دار الكتب العلمية.
23. روضة الناظر لابن قدامة، ط/ جامعة الإمام محمد بن سعود ، الرياض ، الثانية، 1399هـ.
24. شرح الكوكب المنير لابن النجار، ط/ مكتبة العبيكان ، 1997م.
25. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، أبو حامد الغزالي، ط/ مطبعة الإرشاد، بغداد، الأولى، 1390هـ.
26. الطرق الحكمية لابن القيم، ط/ مطبعة المدني ، القاهرة.
27. علم أصول الفقه، د/ عبد الوهاب خلاف، ط/ مكتبة الدعوة الإسلامية، الثامنة.
28. الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي، ط/ دار ابن الجوزي ، السعودية ، الثانية، 1421هـ.
29. قواطع الأدلة في الأصول للسمعاني، ط/ دار الكتب العلمية ، الأولى ، 1418 هـ.
30. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي ، علاء الدين البخاري، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.
31. اللمع، أبو إسحاق الشيرازي، ط/ دار الكتب العلمية ، الأولى، 1405هـ.
32. المحصول، محمد بن عمر الرازي، ط/ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، الرياض، الأولى ، 1400هـ.
33. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران، ط/ مؤسسة الرسالة ، الثانية، 1401هـ.
34. مذكرة أصول الفقه للشنقيطي، ط/ مكتبة العلوم والحكم ، الخامسة .
35. المستصفي ، الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1413هـ.

36. المسودة ، آل ابن تيمية، ط/ المدني ، القاهرة.
37. مصادر التشريع فيما لا نص فيه، عبد الوهاب خلاف، ط/ دار القلم، الكويت، السادسة، 1414هـ.
38. المصالح المرسله للشيخ الشنقيطي، ط/ الجامعة الإسلامية ، المدينة المنورة ، الأولى، 1410هـ.
39. معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، د/ محمد بن حسين الجيزاني، ط/ دار ابن الجوزي، الأولى، 1416هـ.
40. الموافقات للشاطبي ، ط/ دار المعرفة ، بيروت.
41. نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، للأسنوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1420هـ.
42. الوجيز في أصول الفقه ، د. وهبة الزحيلي، ط / دار الفكر المعاصر ، بيروت – دار الفكر ، دمشق ، الأولى، 1994م.
43. الوجيز في أصول الفقه ، د/ عبد الكريم زيدان، ط/ مؤسسة قرطبة ، 1987م.

### سابعا: كتب السيرة النبوية والتاريخ

1. أخبار القضاة ، بن خلف بن حيان، المكتبة التجارية الكبرى ، مصر ، الأولى، 1366هـ.
2. البداية والنهاية لابن كثير، ط/ مكتبة المعارف ، بيروت
3. تاريخ الإسلام ، شمس الدين الذهبي، ط/ دار الكتاب العربي ، بيروت، الأولى، 1407.
4. تاريخ الأمم والرسل والملوك للطبري، ط/ دار الكتب العلمية ، بيروت ، الأولى، 1407هـ.
5. تاريخ الخلفاء للسيوطي، ط/ مطبعة السعادة ، مصر، الأولى، 1371هـ.
6. تاريخ المدينة النبوية ، ابن شبة النميري البصري، ط/ دار الفكر.
7. تاريخ خليفة بن خياط ، ط/ دار القلم ، مؤسسة الرسالة ، دمشق، الثانية، 1397هـ.
8. تاريخ مدينة دمشق ، أبو القاسم علي بن الحسن الشافعي ، ط/ دار الفكر ، بيروت ، 1995م.
9. الدرر في اختصار المغازي والسير، لابن عبد البر، ط/ وزارة الأوقاف المصرية، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، الأولى 1995 م.
10. دلائل النبوة للبيهقي، ط/ دار الكتب العلمية – دار الريان للتراث ، الأولى ، 1988.
11. ذخائر العقبي في مناقب ذي القربى ، محب الدين الطبري، ط/ دار الكتب المصرية.
12. زاد المعاد لابن القيم، ط/ مؤسسة الرسالة، مكتبة المنار الإسلامية ، بيروت، الكويت ، 1986م .
13. سبل الهدى والرشاد في سير خير العباد ، محمد بن يوسف الصالحى الشامى، ط/دار الكتب العلمية ، بيروت، الأولى، 1414هـ.

14. سيرة ابن اسحاق (المبتدأ والمبعث والمغازي)، ط/ معهد الدراسات والأبحاث.
15. السيرة الحلبية، برهان الدين الحلبي، ط/ دار المعرفة، بيروت، 1400هـ.
16. السيرة النبوية لابن كثير، ط/ دار المعرفة، بيروت، 1396هـ.
17. عيون الأثر، ابن سيد الناس، ط/ مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1406هـ.
18. فتوح الشام، الواقدي، ط/ دار الجليل، بيروت.
19. فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة بيروت، الأولى، 1983م.
20. فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة، د. محمد سعيد رمضان البوطي، ط/ دار الفكر، دمشق، الخامسة والعشرون، 1426هـ.
21. الكامل في التاريخ، أبو الحسن الشيباني، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، الثانية، 1415هـ.
22. المصباح المضيء في كتاب النبي الأمي ورسله إلى ملوك الأرض، أبو عبد الله محمد بن حديد، الأنصاري، ط/ عالم الكتب، بيروت، 1405هـ.
23. المغازي للواقدي، ط/ دار الكتب العلمية، الأولى، 1424هـ.
24. مقدمة ابن خلدون، ط/ دار القلم، بيروت، الخامسة، 1984م.

### ثامنا: كتب شروح الحديث

1. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق العيد، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت.
2. إحياء علوم الدين للغزالي، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت.
3. الاستذكار لابن عبد البر، ط/ دار الكتب العلمية، الأولى، 2000م.
4. تحفة الأحوزي للمباركفوري، ط/ دار الكتب العلمية.
5. تفسير غريب ما في الصحيحين، محمد بن أبي نصر الأذدي الحميدي، ط/ مكتبة السنة، القاهرة، الأولى، 1415هـ.
6. التمهيد لأبي عمر ابن عبد البر، ط/ وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ.
7. التيسير بشرح الجامع الصغير، عبد الرؤوف المناوي، ط/ مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، الثالثة، 1408هـ.
8. جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي، ط/ دار المعرفة، بيروت، الأولى، 1408هـ.
9. حاشية السندي على النسائي، نور الدين أبو الحسن السندي، ط/ مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الثانية، 1406هـ.
10. الديباج على مسلم للسيوطي، ط/ دار ابن عوف، الأولى، 1996.
11. ذخيرة العقبي في شرح المجتبي، محمد بن علي بن موسى الإثيوبي الولوي، ط/ دار آل بروم للنشر

والتوزيع، الأولى، 1424هـ

12. شرح السنة للإمام البغوي، المكتب الإسلامي، دمشق، الثانية، 1403 هـ.
13. شرح النووي على مسلم، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، الثانية، 1392 هـ.
14. شرح سنن ابن ماجه للسيوطي، ط/ قديمي كتب خاانة، كراتشي.
15. شرح صحيح البخاري لابن بطلال، ط/ مكتبة الرشد، السعودية، الثانية، 1423 هـ.
16. طرح التثريب في شرح التقريب، أبو الفضل العراقي، ط/ دار إحياء التراث العربي.
17. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت.
18. عون المعبود، محمد شمس الحق العظيم آبادي أبو الطيب، ط/ دار الكتب العلمية، الثانية، 1995 م.
19. فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، ط/ دار الفكر.
20. فتح الباري لابن رجب، ط/ دار ابن الجوزي، السعودية، الثانية، 1422 هـ.
21. فيض القدير شرح الجامع الصغير، عبد الرؤوف المناوي، ط/ المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1356 هـ.
22. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، القاري، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1422 هـ.

### تاسعا: كتب القواعد الفقهية

1. الأشباه والنظائر للسبكي، ط/ دار الكتب العلمية، الأولى، 1411 هـ.
2. الأشباه والنظائر للسيوطي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1403 هـ.
3. أنوار البروق في أنواع الفروق، القراني، ط/ دار الكتب العلمية، 1998 م.
4. شرح القواعد الفقهية للشيخ الزرقا، ط/ دار القلم، دمشق، الثانية، 1409 هـ.
5. غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، شهاب الدين الحسيني الحنفي، ط/ دار الكتب العلمية، 1985.
6. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت.
7. قواعد الفقه للبركتي، ط/ دار الصدف كراتشي، 1986.
8. القواعد الفقهية، علي أحمد الندوي، ط/ دار القلم دمشق، الأولى، 1406 هـ.
9. القواعد والفوائد الأصولية، ابن اللحام، ط/ المكتبة العصرية، 1420 هـ.
10. مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد البهية، صالح بن محمد بن حسن الأسمرى، ط/ دار الصمعي للنشر والتوزيع، 2000 م.

### عاشرا: كتب التراجم

1. الإصابة في تمييز الصحابة ، لابن حجر العسقلاني، ط/ دار الجليل ، بيروت ، الأولى ، 1412 هـ.
2. الأعلام لخير الدين الزركلي، ط/ دار العلم للملايين . الخامسة.
3. إكمال الكمال، على بن هبة الله ابن ماکولا، ط/ دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
4. تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ط/ دار الكتب العلمية ، بيروت.
5. ترتيب المدارك وتقريب المسالك، أبو الفضل عياض الأندلسي، ط/ دار الكتب العلمية ، بيروت، الأولى، 1418 هـ.
6. تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، ط/ دار الفكر، بيروت، الأولى، 1404 هـ.
7. تهذيب الكمال ، يوسف أبو الحجاج المزني، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1980 م.
8. الثقات لابن حبان، ط/ دار الفكر ، الأولى، 1395 هـ.
9. الجرح والتعديل ، لابن أبي حاتم، ط/ دار إحياء التراث العربي، الأولى، 1952 م.
10. سمط النجوم العوالي ، عبد الملك بن حسين، ط/ دار الكتب العلمية ، بيروت، 1419 هـ.
11. سير أعلام النبلاء للذهبي، ط/ مؤسسة الرسالة ، بيروت، التاسعة، 1413 هـ.
12. الطبقات الكبرى ، لابن سعد، ط/ دار صادر بيروت، الأولى، 1968 م.
13. محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، يوسف بن حسن بن عبد الهادي المبرد، ط/ عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة النبوية، الأولى، 2000 م.
14. معرفة الصحابة لابي نعيم الأصبهاني، ط/ دار الوطن للنشر ، الرياض، الأولى، 1419 هـ.
15. وفيات الأعيان لابن خلكان، ط/ دار صادر بيروت.

### أحد عشر: كتب المعاجم

1. أنيس الفقهاء، ط/ دار الوفاء ، جدة ، الأولى ، 1406 هـ .
2. تاج العروس من جواهر القاموس ، الزبيدي، ط/ دار الهداية.
3. التعريفات للجرجاني، ط/ دار الكتاب العربي ، بيروت ، الأولى.
4. تهذيب اللغة، أبو منصور الأزهري، ط/ دار إحياء التراث العربي ، بيروت، الأولى، 2001 م.
5. التوقيف على مهمات التعاريف ، المناوي، ط/ دار الفكر المعاصر ، ط/ دار الفكر، بيروت.
6. القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، سعدي أبو جيب، ط/ دار الفطر، دمشق، 1988 م.
7. القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، ط/ مؤسسة الرسالة ، بيروت.
8. كتاب العين، الفراهيدي، ط/ دار ومكتبة الهلال.
9. لسان العرب، ابن منظور، ط/ دار صادر ، بيروت ، الأولى.
10. المعجم الوسيط : إبراهيم مصطفى . أحمد الزيات . حامد عبد القادر . محمد النجار ، تحقيق

مجمع اللغة العربية، ط/ دار الدعوة .

11. النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير ، ط/ المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ.

## ثاني عشر: كتب القانون الدستوري والأنظمة السياسية

1. اختصاصات السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة، د. إسماعيل البدوي، ط/ دار النهضة العربية.
2. الازدواج البرلماني وأثره في تحقيق الديمقراطية، د. محمد أبو زيد محمد، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994م.
3. الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية ، د. ماجد الحلو، ط/ دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 1983م.
4. الأنظمة السياسية المعاصرة، د. يحيى الجمل، ط/ دار الشروق.
5. التعديلات الدستورية، ورشة العمل الأولى، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، نوفمبر 2006.
6. التنظيمات السياسية الشعبية، د. الشافعي أبو راس، ط/ عالم الكتب، 1974م.
7. حماية الحقوق السياسية في القانون الدستوري المصري، د. ياسر حمزة ، رسالة دكتوراه، ط/ دار النهضة العربية، 2009م.
8. د. إبراهيم شيحا، النظام الدستوري المصري، دراسة تحليلية، ط/ منشأة المعارف بالإسكندرية.
9. الدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة، د. أحمد محمد أمين، ط/ مكتبة الشروق الدولية، الأولى، 2005م.
10. الدولة في ميزان الشريعة، د. ماجد الحلو، ط/ دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 1994م.
11. السلطات الاستثنائية لرئيس الجمهورية، د. وجدي ثابت غبريال، ط/ منشأة المعارف بالإسكندرية، 1988م.
12. السلطات الثلاث في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي، د. سليمان الطماوي، ط/ دار الفكر العربي، الرابعة، 1979م.
13. الشورى والديمقراطية النيابية، د. داود الباز، ط/ دار النهضة العربية، 1998/1997.
14. عن الديمقراطية، روبرت أ. دال، ترجمة د. أحمد أمين الجمل، ط/ الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة، الطبعة العربية الأولى، 2000م.
15. القانون الدستوري و النظام السياسي المصري المعاصر، د. سعاد الشرقاوي – د. عبد الله ناصف، ط/ دار النهضة العربية، 1993م.
16. القانون الدستوري والأنظمة السياسية، د. عبد الحميد متولي، 1963.



17. القانون الدستوري، الكتاب الأول، المبادئ الدستورية العامة د. فتحي فكري، 2002، بدون دار نشر.
18. القانون الدستوري، الكتاب الأول، المبادئ الدستورية العامة وتطبيقاتها في مصر، د. فتحي فكري، طبعة سنة 2008-2009، بدون دار نشر.
19. القانون الدستوري، الكتاب الثاني، النظام الحزبي، سلطات الحكم في دستور 1971م، د. فتحي فكري، ط/ دار النهضة العربية، 2000م.
20. القانون الدستوري، د. أنور رسلان، ط/ دار النهضة العربية، 2006م.
21. القانون الدستوري، د. ثروت بدوي، ط/ دار النهضة العربية، 1971م.
22. القانون الدستوري، د. عبد الفتاح ساير داير، ط/ إبراهيم الصيرفي.
23. القانون الدستوري، د. ماجد الحلوي، ط/ دار المطبوعات الجامعية، 1986م.
24. القانون الدستوري، د. محمد السناري، بدون دار نشر.
25. القانون الدستوري، د. محمد عبد الرحمن هلول، 1983م.
26. القانون الدستوري، د. محمد كامل ليلة، ط/ دار الفكر العربي، 1971م.
27. القانون الدستوري، د. محمود عاطف البناء، بدون دار نشر.
28. القانون الدستوري، محمد حسنين عبد العال، ط/ دار النهضة العربية، 1992م.
29. القضاء الدستوري في مصر، د. يحيى الجمل، الأولى، 1992م.
30. القضاء الدستوري، شرعا ووضعا، د. محمد عبد الحميد أبو زيد، ط/ دار النهضة العربية.
31. القضاة والإصلاح السياسي، ط/ مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، الأولى، 2006م.
32. مبادئ القانون الدستوري، د. زين بدر فراج، ط/ دار النهضة العربية، 1984م.
33. مبادئ نظام الحكم في الإسلام، د. عبد الحميد متولي، ط/ منشأة المعارف بالإسكندرية، الثالثة، 1977م.
34. مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون، د. فؤاد النادي، ط/ دار الكتاب الجامعي، الثانية.
35. مشروع دستور 1954 كأساس للإصلاح السياسي والدستوري، نحو دستور مصري جديد، أ. صلاح عيسى، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2005م.
36. موقف البرلمان من حالة الطوارئ، د. على الصاوي، ط/ جمعية حقوق الإنسان لمساعدة السجناء، 2005م.
37. نزاهة الانتخابات واستقلال القضاة، مركز القاهرة لدراسة حقوق الإنسان، تقديم المستشار يحيى الرفاعي، إعداد وتحرير سيد ضيف الله.
38. نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة، د. محمود حلمي، مطبعة الأمل، 1980.

39. النظام الدستوري المصري، د. سعد عصفور، ط/ منشأة المعارف بالإسكندرية، 1980م.
40. النظام الدستوري المصري، د. يحيى الجمل، ط/ دار النهضة العربية، الثالثة، 1995م
41. النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية، د. يحيى السيد الصباحي، ط/ دار الفكر العربي.
42. نظرات في أنظمة الحكم في الدول النامية، د. عبد الحميد متولي، ط/ منشأة المعارف بالإسكندرية، 1985م.
43. النظريات والنظم السياسية، د. طعيمة الجرف
44. نظرية الدولة في الفقه السياسي الإسلامي، دراسة مقارنة بالنظم السياسية المعاصرة، د. فؤاد النادي، ط/ دار الكتاب الجامعي، الأولى.
45. نظرية الضرورة في القانون الدستوري وبعض تطبيقاتها المعاصرة، د. يحيى الجمل، ط/ دار النهضة العربية، الرابعة، 2005م.
46. النظرية العامة للقانون الدستوري، الكتاب الثاني، نظام الحكم في دستور 1971، د. رفعت عيد سعيد، ط/ دار النهضة العربية، 2009م.
47. النظرية العامة للقانون الدستوري، د. رمزي الشاعر، ط/ دار النهضة العربية، الخامسة، 2005م.
48. النظم السياسية في العالم المعاصر، د. سعاد الشرقاوي، ط/ دار النهضة العربية، الثالثة، 1988م.
49. النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، 1988م.
50. النظم السياسية والقانون الدستوري، د. فؤاد العطار، ط/ دار النهضة العربية، 1964م.
51. النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ط/ دار الفكر العربي، 1971
52. النظم السياسية، د. ثروت بدوي، ط/ دار النهضة العربية، 1962م.
53. النظم السياسية، د. محسن العبودي، ط/ دار النهضة العربية، الأولى.
54. النظم السياسية، د. محمد أحمد فتح الباب، ط/ دار النهضة العربية، الأولى.
55. النيابة العامة وكيل عن المجتمع أو تابع للسلطة القضائية، عبد الله خليل، المحامي بالنقض، ط/ مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، الأولى، 2006م.
56. وجيز القانون البرلماني، دراسة نقدية تحليلية، د. فتحي فكري، 2006م، بدون دار نشر.
57. الوجيز في الأنظمة السياسية والدستورية المعاصرة، د. فؤاد محمد النادي، 1990م، بدون دار نشر.
58. الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية، د. عبد الحميد متولي، ط/ دار المعارف بمصر، 1958-1959.
59. الوجيز في النظم السياسية، د. محمد مرغني خيرى، هامش، ط/ مطابع جامعة حلوان، 88 - 1989 م.
60. الوجيز في نظم الحكم والإدارة، د. سليمان محمد الطماوي، ط/ دار الفكر العربي، 1962.

61. الوسيط في القانون الدستوري، د. جابر جاد نصار، ط/ دار النهضة العربية.  
62. الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البناء، ط/ دار الفكر العربي، 1994م.

### ثالث عشر: مواقع الانترنت والمجلات

1. أصول العمل الجماعي للشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، ط/ موقع الشيخ على الانترنت.
2. اعتبار المصلحة وصلتها بمعايير التكليف في التشريع الإسلامي، الدليل الإلكتروني للقانون العربي ،  
[www.arablawinfo.com](http://www.arablawinfo.com)
3. أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، علي محمد الصلابي، ط/ موقع المؤلف على الانترنت،  
<http://slaaby.com>
4. الانتخابات البرلمانية في مصر، رؤية سلفية. <http://www.sahab.net/forums/showthread.php?t=328764>
5. الانتخابات قضايا فقهية
6. بيان من هيئة علماء الجمعية الشرعية الرئيسة حول مشروع قانون الطفل الجديد ، د. محمد المختار المهدي ،  
<http://www.gezoor.com/bb/thread-174-post-183.html#pid183>
7. التدرج في التشريع ودعوى عدم القدرة على تطبيق الشريعة، أبي أحمد عبد الرحمن المصري  
<http://hanein.info/vb/showthread.php?t=119576&page=1>
8. التدرج في التشريع، أبو إسحاق الأطرش الدبوري .  
<http://forsanelhaq.com/showthread.php?t=243705>
9. تقنين الأحكام الشرعية بين المانعين والمجيزين، د. عبد الرحمن بن أحمد الجرعي، بحث مقدم إلى ندوة القضاء الشرعي في العصر الحاضر، جامعة الشارقة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية.
10. التيار العقلي لدى المعتزلة، وأثره في حياة المسلمين المعاصرة، د. سهل بن رافع بن سهيل العتيبي، قسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية، ج الملك سعود.
11. الثوابت والمتغيرات ، د. صلاح الصاوي، ط/ موقع الشيخ على الانترنت، [http://el-wasat.com/assawy/?page\\_id=75](http://el-wasat.com/assawy/?page_id=75)
12. الثوابت والمتغيرات، د. الصاوي، وما بعدها، ط/ موقع الشيخ على الانترنت
13. جريدة الأهرام 2007/2/28، د. طارق البشري، حول المادة الثانية من الدستور المصري.
14. حرية الرأي في الفقه السياسي الإسلامي، الدليل الإلكتروني للقانون العربي،  
[www.arablawinfo.com](http://www.arablawinfo.com)
15. الحرية في أصولها الإسلامية، د. محمد سليم العوا، مقالات المؤتمر السادس للفكر الإسلامي، طهران

1408هـ.

16. الحسبة على الحاكم ووسائلها في الشريعة الإسلامية الشيخ حامد العلي، -http://www.h-alali.cc/b\_open.php?id=349b6322-fb6c-1029-a701-0010dc91cf69

17. حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون ، الأساس الفكري والخصائص والنتائج ، د. منير البيالي، ط / الدليل الإلكتروني للقانون العربي ، الأردن ، [www.arablawninfo.com](http://www.arablawninfo.com).

18. حكم الشهادة تحملاً وأداءً ، د. عبد الله بن محمد الزين ، العدد السابع ، مجلة البحوث الإسلامية ، مجلة دورية تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، 1403هـ

19. رد جمعية أنصار السنة المحمدية بدمنهور على المخالفين في مسألة بيعة أمير المؤمنين بمصر، محمود لطفي عامر، ليسانس شريعة - دبلوم في الدعوة، رئيس جمعية أنصار السنة المحمدية بدمنهور.  
<http://www.al-sunna.net/articles/file.php?id=3153>

20. رسائل الإمام حسن البنا ، -[http://www.4shared.com/get/crOI-hN3/\\_.html](http://www.4shared.com/get/crOI-hN3/_.html)

21. الرؤية الشرعية لمشروع تعديلات قانون الطفل المصري . د. محمد مختار المهدي وآخرون  
<http://iicwc.org/lagna/iicwc/iicwc.php?id=617>

22. السلطات الثلاث في الإسلام ، الشيخ عبد الوهاب خلاف ، بحث في مجلة القانون والاقتصاد بعدد إبريل سنة 1937.

23. السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث، علي محمد محمد الصلابي، موقع المؤلف على الإنترنت.

24. فصول في السياسة الشرعية لعبد الرحمن عبد الخالق، ط/ موقع الشيخ على الإنترنت.

25. قراءة في كتاب دعاة لا قضاة ، د. صلاح الصاوي، ط/ موقع الدكتور على الإنترنت،  
[http://el-wasat.com/assawy/?page\\_id=75](http://el-wasat.com/assawy/?page_id=75)

26. قضية تطبيق الشريعة ، د. صلاح الصاوي، ط/ موقع الدكتور على الإنترنت، -[http://el-wasat.com/assawy/?page\\_id=75](http://el-wasat.com/assawy/?page_id=75)

27. اللجوء للمحاكم الاستثنائية للإفلات من القضاة المستقلين، أ. حافظ أبو سعدة، موقع المنظمة المصرية لحقوق الإنسان. -<http://www.eohr.org/ar/annual/2005/setion2-7.Shtml>

28. مجمع الفقه الإسلامي الدولي ، قرار رقم 145 (16/3) بشأن: العاقلة وتطبيقاتها المعاصرة في تحمل الدية ، 30 صفر-5 ربيع الأول 1426هـ ، 9-14 نيسان (إبريل) 2005م . -<http://el->

29. مجلة الجامعة الإسلامية، سلسلة الدراسات الإسلامية، د. مازن مصباح صباح، د. نعيم سمارة المصري، المجلد 19، العدد الأول، يناير 2011.
30. المحاورة ، مساجلة فكرية مع العلمانيين د. صلاح الصاوي، طبعة موقع الدكتور صلاح على الانترنت، [http://el-wasat.com/assawy/?page\\_id=75](http://el-wasat.com/assawy/?page_id=75).
31. المخرج من الفتنة، د. صلاح الصاوي، ط/ موقع الشيخ على الانترنت.
32. المسلمون والعمل السياسي الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، ط/ موقع الشيخ على الانترنت، <http://www.salafi.net>.
33. مشروعية الجهاد الجماعي للشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، ط/ موقع الشيخ على الانترنت.
34. معالم تجديد المنهج الفقهي نموذج الشوكاني، موقع الشبكة الإسلامية. <http://www.feqhweb.com/vb/showthread.php?t=464&page=1>
35. مقاصد الشريعة الإسلامية ، د. يوسف الشمبيلي ، دروس إقيت في المركز الإسلامي بواشنطن، ط/ موقع المؤلف. <http://www.shubily.com/home.php>.
36. مقال المستشار محمد سعيد العشماوي مجلة أكتوبر العدد 706 ، 6 مايو 1990
37. ملاحظات على بعض كتب الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، للشيخ بن باز، موقع سحاب.
38. منبر التوحيد والجهاد - التدرج في تطبيق أحكام الإسلام حرام- الشيخ المقدسي <http://tawhed.ws/r?i=nigih6r>
39. المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، أقسام الشرطة في مصر، اضطهاد. . . تعذيب حتى الموت. <http://www.eohr.org/ar/report/2006/re0907.shtml>
40. المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، التقرير السنوي لعام 2005 " الحق في مباشرة الحقوق السياسية " ، <http://www.eohr.org/ar/report>
41. المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، حالة حقوق الإنسان في مصر، التقرير السنوي لعام 2003، <http://www.eohr.org/ar/report/>
42. المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، حالة حقوق الإنسان في مصر، التقرير السنوي لعام 2003، الحق في تكوين الأحزاب والجمعيات والنقابات. <http://www.eohr.org/ar/report/>
43. موقع المنظمة المصرية لحقوق الإنسان. التقرير السنوي لعام 2005، حالة حقوق الإنسان في مصر، الحق في الحرية الأمان الشخصي. <http://www.eohr.org/ar/annual/2005/setion2-3.Shtml>
44. موقع المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، اللجوء للمحاكم الاستثنائية للإفلات من القضاة المستقلين ،

أ. حافظ أبو سعدة.

45. النظام القانوني المصري ومبادئ حقوق الإنسان، المستشار سناء سيد خليل رئيس الاستئناف والمشرّف على الإدارة العامة لشؤون حقوق الإنسان بوزارة العدل، دراسة منشورة على موقع البوابة القانونية\_\_\_\_\_.

[http://www.tashreat.com/view\\_studies2.asp?id=96&std\\_id=37](http://www.tashreat.com/view_studies2.asp?id=96&std_id=37)

46. نظرية السيادة وأثرها في شرعية الأنظمة الوضعية، د. صلاح الصاوي، ط / موقع الدكتور صلاح على الإنترنت ، [http://el-wasat.com/assawy/?page\\_id=75](http://el-wasat.com/assawy/?page_id=75)

47. الوجيز في فقه الخلافة، د. الصاوي، ط / موقع الشيخ على الإنترنت.

## الفهرس

ذ.....	أولاً: أهمية دراسة هذا الموضوع.....
1.....	مبحث تمهيدي: بيان مفردات عنوان البحث "ضوابط الإصلاح السياسي".....
8.....	الباب الأول.....
8.....	تحكيم الشريعة في الدولة أول ضوابط الإصلاح السياسي من المنظور الإسلامي.....
10.....	الفصل الأول: مفهوم السيادة.....
10.....	تمهيد في التعريف بالسيادة:.....
13.....	المبحث الأول: خصائص وأساس نظرية السيادة.....
13.....	المطلب الأول: خصائص وأساس نظرية السيادة طبقاً لنشأتها التاريخية.....
17.....	المطلب الثاني: النظريات التي بحثت أصل السيادة.....
17.....	الفرع الأول: أساس مشروعية السيادة طبقاً للنظريات الثيوقراطية.....
17.....	الفرع الثاني: أساس مشروعية السيادة طبقاً للنظريات الديمقراطية:.....
17.....	أولاً: نظرية سيادة الأمة:.....
19.....	ثانياً- تقدير نظرية سيادة الأمة.....
22.....	المبحث الثاني: موقف الفقه الإسلامي من نظرية السيادة.....
22.....	تمهيد في بيان الفرق بين حقيقة السلطة في الإسلام وبين نظرية السيادة:.....
25.....	المطلب الأول: المذاهب المختلفة في تحديد صاحب السيادة في الدولة الإسلامية.....
35.....	المطلب الثاني: بعض الأدلة على أن السيادة في الدولة الإسلامية لله تعالى.....
45.....	المطلب الثالث: بيان بعض الآثار والفوائد المترتبة على تطبيق الشريعة، وتحقق ضدها بتطبيق القوانين الوضعية.....
61.....	المبحث الثالث: سيادة الشعب أم سيادة الشريعة الإسلامية.....
62.....	المطلب الأول: التناقض بين النص على سيادة الشريعة وسيادة الشعب.....
62.....	الفرع الأول: الآثار والنتائج القانونية والمنطقية للنص على أن الإسلام دين الدولة، وأنه المصدر الرئيسي أو مصدر التشريع في أي دستور من دساتير الدول الإسلامية.....
64.....	الفرع الثاني: رؤية البعض لمدى إلتزام الدولة بتطبيق الشريعة بناء على النص على أن مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع.....
67.....	المطلب الثاني: العبرة في الحكم على الإلتزام بأحكام الشريعة بالحقائق والمعاني لا بالألفاظ والمباني.....
67.....	الفرع الأول: إباحة كثير من المحرمات القطعية.....
67.....	الفرع الثاني: تجاهل وتعطيل إقامة الحدود الشرعية.....
68.....	أولاً- تبديل حد الزنا.....
68.....	عقوبة جريمة الزنا في الشريعة الإسلامية.....
69.....	نظرة سريعة في فلسفة عقوبات الزنا في الشريعة الإسلامية.....
70.....	وأما عقوبة جريمة الزنا في القانون المصري فتتبين فيما يلي:.....
72.....	ثانياً- تبديل حد القذف.....
73.....	ثالثاً- تبديل حد شرب الخمر.....
75.....	رابعاً- تبديل حد السرقة.....
78.....	خامساً- تبديل حد الحرابة.....
79.....	سادساً- تعطيل حد الردة.....
80.....	سابعاً: إقامة الحدود حق من حقوق الله ﷻ يحرم العفو أو النقص أو الزيادة فيه.....
83.....	ثامناً: بعض آثار تطبيق الحدود في مجال الدولة أو السلطة وفي مجال المجتمع ونشاطه في الحياة.....

- تاسعا: إقامة الحدود وظاهرة الانفصام بين الفكر والعلم من جانب والتطبيق والتنفيذ من جانب آخر. ....84
- الفرع الثالث: تجاهل وتعطيل العقوبات المنصوص عليها في جرائم الجناية على النفس أو ما دونها .....86
- أولا: جرائم الجناية على النفس أو ما دونها في الشريعة الإسلامية .....86
- 1- حددت الشريعة جرائم القصاص والدية وحددت عقوبتها .....86
- 2- دليل وجوب إقامة عقوبة القصاص .....87
- 3- دليل وجوب إقامة عقوبة الدية .....89
- 4- من يتحمل الدية في الشريعة الإسلامية .....91
- 5- الحل المعاصر عند عدم وجود العاقلة للجاني أو كانت له عاقلة فقيرة أو عددها صغير .....92
- 6- علة تحميل العاقلة للدية .....92
- ثانيا: جرائم الجناية على النفس أو ما دونها في القانون الوضعي المصري وبيان بعض المسائل التي خالف فيها أحكام الشريعة الإسلامية .....93
- المطلب الثالث: نظرة سريعة في فلسفة العقوبات الشرعية في الإسلام .....99
- الفرع الأول: بعض حكمة إقامة الحدود والقصاص .....99
- 1- التطهير: حيث فرض الله تعالى الحدود في الإسلام تطهيرا للذنوب .....99
- 2- خلق الحاجز النفسي الحائل دون الإقدام على الجريمة بتشريع العقوبة الأعلى للجريمة .....100
- 3- خلق الحاجز النفسي الحائل دون الإقدام على الجريمة بإشهار العقوبة .....100
- 4- إحياء النفوس بالقصاص .....101
- الفرع الثاني: تطبيق العقوبات الشرعية يرتبط بافتراض نقاوة الإنسان الفطرية .....101
- أولا: درء الحدود بالشبهات .....102
- ثانيا: لا يجب الحد بالاستفاضة .....104
- رابعا: إحاطة بعض الجرائم بوسائل إثبات شديدة يصعب تحققها .....106
- خامسا: تشريع العفو جنبا إلى جنب مع التمكين الكامل للمجني عليه أو لأوليائه من القصاص .....106
- وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: " الاستيفاء عدل، والعفو إحسان، والإحسان هنا أفضل، لكن هذا الإحسان لا يكون إحساناً إلا بعد العدل، وهو أن لا يحصل بالعفو ضررٌ، فإذا حصل منه ضرر، كان ظلماً من العافي، إما لنفسه، وإما لغيره، فلا يشرع. ....108
- سادسا: لا يجوز أن يكون السبيل إلى تحقيق العقوبة نشر التجسس بين الناس .....108
- سابعا: لا يجوز الإعلان عن جريمة إلا ومعها عقوبتها .....110
- المبحث الرابع: خضوع الدولة للقانون في بناء على نظرية السيادة .....111
- المطلب الأول: النظريات الرئيسية في تحديد الأسس التي يتم بها تقييد سيادة الدولة ( تفسير كيفية خضوع الدولة للقانون ) .....113
- أولا - نظرية القانون الطبيعي (أو نظرية الحقوق الفردية ) .....113
- ثانيا- نظرية التحديد الذاتي .....114
- ثالثا- نظرية التضامن الاجتماعي .....115
- المطلب الثاني: أساس خضوع الدولة للقانون في النظام الإسلامي .....116
- الفرع الأول: أسباب عجز القانون الوضعي عن تحقيق الدولة القانونية .....116
- الفرع الثاني: الصيغة الإسلامية لنظام الدولة القانونية .....117



132	الفصل الثاني: مصادر النظام الدستوري الإسلامي.....
132	مبحث تمهيدي في مصادر القواعد الدستورية:.....
132	المطلب الأول: التشريع.....
132	الفرع الأول: الدستور.....
134	الفرع الثاني: القوانين الأساسية (القوانين المكملة للدستور).....
135	الفرع الثالث: اللائحة الداخلية للبرلمان.....
135	المطلب الثاني: العرف.....
136	الفرع الأول: هل يعد العرف مصدرا للقاعدة الدستورية.....
136	الفرع الثاني: أنواع العرف الدستوري والقيمة القانونية لكل منها:.....
138	ثالثا: أحكام القضاء الدستوري.....
138	هل تُعد أحكام القضاء الدستوري مصدرا للقواعد الدستورية.....
142	المبحث الأول: الكتاب والسنة مصدرا للتشريع.....
142	المطلب الأول: السنة النبوية حجة في التشريع مثل القرآن الكريم.....
147	المطلب الثاني: هل كل ما صدر عن النبي ﷺ يعد مصدرا للتشريع؟.....
161	المبحث الثاني: الإجماع حجية شرعية في كل العصور، ولا يمتنع تحققه في العصر الحديث.....
161	المطلب الأول: الأدلة على حجية الإجماع.....
162	المطلب الثاني: لا بد من وجود مستند للإجماع:.....
	المطلب الثالث: التفريق بين الإجماع الذي مستنده الدليل من قرآن أو سنة أو القياس على أحدهما، وبين الإجماع الذي مستنده المصلحة المرسله.....
164	المطلب الرابع: هل يعد الإجماع في الأحكام الدستورية ملزما للعصور التالية؟.....
165	المطلب الخامس: التفريق بين حجية الإجماع وإمكانية وقوعه.....
169	المطلب السادس: أهل الإجماع.....
172	المبحث الثالث: قول الصحابي.....
172	مذهب الصحابي كمصدر للأحكام الدستورية.....
178	المبحث الرابع: القياس مصدر من مصادر التشريع.....
178	المطلب الأول: حجية القياس.....
183	المطلب الثاني: هل يمكن إدراج الأحكام الدستورية ضمن المجالات التي لا يجوز إعمال القياس فيها؟.....
184	المطلب الثالث: بعض الأصول التي تتعلق بإعمال القياس.....
187	المبحث الخامس: المصلحة المرسله.....
187	المطلب الأول: أقسام المصلحة.....
189	المطلب الثاني: حجية المصالح المرسله.....
190	المطلب الثالث: شروط العمل بالمصلحة المرسله.....
192	المبحث السادس: العرف.....
192	المطلب الأول: تغير الأحكام بتغير العرف أو بتغير المكان والزمان.....
193	المطلب الثاني: حجية العرف.....
196	المطلب الثالث: شروط اعتبار العرف لبناء الأحكام عليه.....
196	المطلب الرابع: العرف في الشؤون الدستورية.....
198	المبحث السابع: الذرائع.....

204	الفصل الثالث: بعض ركائز الشريعة
205	المبحث الأول: شمول الشريعة
205	أولاً: شمول الشريعة من ناحية التصور الاعتقادي
208	ثانياً: شمول الشريعة الإسلامية من ناحية جانب المعاملات
210	المبحث الثاني: يسر التشريع ورفع الحرج
213	المبحث الثالث: ابتناء الشريعة على جلب المصالح ودرء المفاسد
215	المبحث الرابع: جمع الشريعة بين الثبات والمرونة
216	أولاً: خاصية الثبات
216	النوع الأول: أحكام تفصيلية
217	النوع الثاني من الأحكام التي تتصف بالثبات: القواعد والمبادئ العامة
220	ثانياً: خاصية المرونة
220	تتجلى مرونة الشريعة في مجالي المعاملات والتشريع السياسي
224	الباب الثاني: آليات الديمقراطية والتعددية السياسية كآليات ضوابط الإصلاح السياسي من المنظور الإسلامي
226	الفصل الأول: الديمقراطية
226	المبحث الأول: خصائص الديمقراطية
229	المبحث الثاني: تقدير النظام الديمقراطي
235	المبحث الثالث: الديمقراطية في الميزان الإسلامي
235	بعض أوجه الاتفاق بين الشورى والديمقراطية
237	بعض أوجه الاختلاف الأساسية بين الشورى والديمقراطية
240	الفصل الثاني: الأحزاب السياسية
241	المبحث الأول: التعددية السياسية في الفقه الوضعي والنظام الحزبي
242	أولاً- نظم تعدد الأحزاب
243	ثانياً- نظام الحزبيين السياسيين
243	ثالثاً: نظام الحزب المسيطر
244	- عيوب تعدد الأحزاب
249	- مزايا تعدد الأحزاب
251	رابعاً: نظام الحزب الواحد
252	مزايا وعيوب نظام الحزب الواحد
253	المبحث الثاني: مثال تطبيقي في كيفية سيطرة السلطة على عملية تأسيس الأحزاب واستمرارها
256	لجنة الأحزاب السياسية والمحكمة الإدارية العليا ودورهما في الحياة السياسية الحزبية في مصر في ظل دستور 1971
259	المبحث الثالث: التعددية السياسية من خلال الفقه الإسلامي
259	المطلب الأول: مذهب القائلين بتحريم التعددية السياسية <sup>0</sup>
259	الفرع الأول: أهم ما استدل به القائلون بتحريم التعددية السياسية
266	الفرع الثاني: مناقشة أدلة الاتجاه المعارض لإنشاء الأحزاب السياسية
281	المطلب الثاني: مذهب القائلين بإباحة التعددية السياسية في إطار الأصول الشرعية
281	الفرع الأول: شرعية توقيت عقد الرئاسة أو حتى الخلافة في نظام الحكم الإسلامي
283	أولاً: شكل العلاقة التعاقدية بين الإمام والأمة
287	ثانياً: يجوز تقييد عقد الإمامة بما لا يحل حراماً أو يحرم مباحاً مثل تحديده بفترة محددة
289	ثالثاً: تقييد السلطة ضرورة اجتماعية وفريضة شرعية في عصرنا
293	الفرع الثاني: شرعية وجود المعارضة في نظام الحكم الإسلامي
294	أولاً: الفرق بين الشورى والمعارضة

295	.....	ثانيا: الأساس الشرعي للمعارضة
297	.....	ثالثا: هل وجدت معارضة على عهد الرسول ﷺ وعهد الخلفاء الراشدين؟
301	.....	رابعا: الفرق بين المعارضة في الفكر الغربي والمعارضة انطلاقا من الشريعة الإسلامية
302	.....	الفرع الثالث: شرعية الأخذ برأي الأغلبية أو الأكثرية في نظام الحكم الإسلامي
302	.....	أولا: موقف الإسلام من أن يكون الحكم دائما تبعا للأغلبية أو للأكثرية
302	.....	ثانيا: دراسة بعض النصوص من الكتاب والسنة يُتوهم منها كراهية الأخذ بالأكثرية مطلقا
306	.....	ثالثا: الأدلة على جواز العمل بمبدأ الأغلبية أو الأكثرية في المسائل الاجتهادية التي لا يوجد فيها نص قطعي
308	.....	رابعا: الوقائع والأحداث التي أيدت الأخذ بمبدأ الأغلبية أو الأكثرية في الأمور الاجتهادية في السيرة وفي عهد الخلفاء الراشدين
309	.....	خامسا: الأخذ برأي الأغلبية في أقوال الفقهاء السابقين
311	.....	سادسا: الأخذ برأي الأغلبية في الفكر الإسلامي المعاصر
311	.....	سابعا: ضوابط الأخذ بمبدأ الأغلبية
312	.....	الفرع الرابع: مشروعية التعددية من خلال القواعد الفقهية
320	.....	المطلب الثالث: ضوابط التعددية السياسية
320	.....	الفرع الأول: الضابط الذاتي وهو الالتزام بالحق وتشرب مبدأ الولاء والبراء دراسة وتطبيقا
321	.....	الفرع الثاني: الضوابط القانونية
321	.....	أولا: أن تلتزم الأحزاب بكل ثوابت ومحكمات الشريعة الإسلامية
322	.....	مناقشة الاحتجاج بجواز مثل هذه الأحزاب، وما تدعو إليه من منكرات، وحماية ذلك بالقوانين بناء على وجود بعض الفرق الضالة أو المبتدعة في تاريخ الإسلام
329	.....	ثانيا: لزوم جماعة المسلمين
332	.....	ثالثا: عدم استخدام الدين لأغراض الدعاية الحزبية
332	.....	رابعا: لا يُشترط الانتماء الحزبي لممارسة الحقوق السياسية
333	.....	الفصل الثالث:
334	.....	الفصل الثالث: الانتخابات وأساليبها المختلفة
335	.....	المبحث الأول: الأساليب المعاصرة للانتخابات
345	.....	المبحث الثاني: مثال تطبيقي في كيفية سيطرة السلطة على عملية إجراء الانتخابات
351	.....	المبحث الثالث: دراسة مسألة الانتخاب من منطلق الفقه الإسلامي
351	.....	المطلب الأول: مشروعية الانتخابات في الفقه الإسلامي وحكم مشاركة العامة فيها
351	.....	الاتجاه الأول: أن العامة لا دور لهم في الانتخابات العامة
354	.....	الاتجاه الثاني: انتخاب أولياء الأمور حق من حقوق الأمة
354	.....	أولا: مناقشة القول بأن العامة لا دور لهم في الشورى أو اختيار أولياء الأمور
357	.....	ثانيا: بعض أدلة مشروعية حق الأمة في انتخاب أو اختيار أولياء الأمور
359	.....	ثالثا: الوقائع الانتخابية في عصر النبوة
361	.....	رابعا: الوقائع أو الطرق الانتخابية في عصر الخلفاء الراشدين
366	.....	المطلب الثاني: التكليف الشرعي لعملية التصويت أو الانتخاب
368	.....	المقارنة بين موانع قبول الشهادة مطلقا في الفقه الإسلامي وبين موانع قبول القيام بالانتخاب أو التصويت
373	.....	الفصل الرابع: الحقوق والحريات

المبحث الأول: الدستور التفصيلي كوسيلة لتقليل الفجوة بين ضمانات الحقوق والحريات في الدساتير وبين التطبيق العملي.	375
المطلب الأول- الحقوق والحريات الشخصية في ظل دستوري 1971 و 2014	377
الفرع الأول- الحق في الأمن والحرية.	377
الفرع الثاني- حرمة الحياة الخاصة	393
لم يتغير الحال كثيرا تبعا لدستور 2014	394
الفرع الثالث: حرية الإقامة والتنقل:	395
المطلب الثاني- حرية الرأي	397
- الفرع الأول: حرية الاجتماع والتظاهر بين نصوص دستور 1971 والتطبيق العملي:	398
المطلب الثالث: الحقوق السياسية.	412
الفرع الأول: حقوق المواطنين في كفالة حق النقاضي إلى قاضيهم الطبيعي.	412
تقدير التطبيق العملي لضمانة كفالة حق النقاضي	413
أولا: دراسة المادة 179 من دستور 1971 وكيفية تحويلها حالة الطوارئ من حالة استثنائية إلى حالة دائمة	413
ثانيا: دراسة القوانين التي تُجيز محاكمة المواطنين أمام القاضي العسكري بدلا من القاضي الطبيعي في ظل دستور 1971.	415
ثالثا: دراسة بعض القوانين التي تمنع المحاكم من نظر بعض الدعاوى تبعا لنظرية أعمال السيادة	419
رابعا- القيود التي فرضها المشرع على مقاضاة الموظفين العموميين ورجال الضبط في الجرائم التي تقع منهم أثناء تأدية وظيفتهم أو بسببها.	424
الفرع الثاني: حقوق المواطنين في استقلال السلطة القضائية وعدم خضوعها للسلطة التنفيذية أو السلطة التشريعية	426
أولا- مظاهر تدخل واعتداء السلطة التنفيذية على السلطة القضائية.	426
ثانيا: مظاهر تدخل السلطة التشريعية في شؤون السلطة القضائية	430
الفرع الثالث: حقوق المواطنين في استقلال النيابة العامة كوكيل عنهم غير تابع لأي سلطة أخرى	433
المبحث الثاني: التأصيل الإسلامي للحقوق والحريات و ضماناتها	442
المطلب الأول: التوحيد وتحرير الإنسان من الخضوع لغير الله تعالى	442
المطلب الثاني: البيان القرآني التفصيلي لأسباب الاستبداد أو أسباب التجبر ورفض الخضوع لله تعالى	444
المطلب الثالث: الحريات الإنسانية حقوق في القوانين الوضعية.. فرائض وواجبات وضروريات في الشريعة الإسلامية.	448
المطلب الرابع: أهم الضمانات التشريعية للحقوق والحريات.	450
أولا: الحق في الأمن والحرية.	451
كيفية توفيق الشريعة الغراء بين مصلحة المجتمع وأمنه، وبين وحقوق وحريات أفراد:.	452
موقف الشريعة من الوسائل المتخذة ضد المتهم للتوصل إلى حقيقة إدانته أو براءته:	454
ثانيا: حق النقد العلني:	469
ثالثا: حماية حياة الأفراد الخاصة.	470
- تعدت الشريعة النهي عن التجسس إلى الأمر بالستر	472
- النهي عن التجسس على المستورين الذين لا يُعرفون بشيء من المعاصي من باب أولى	473
أجازت الشريعة للدولة الكشف والبحث و التجسس في بعض الأحوال	474
رابعا: حرية التعبير عن الرأي والفكر.	475
أ: لا يجوز للدولة حمل رعيته على فهم واحد للنصوص غير القطعية المتعلقة بالعقيدة	475

- ب: حرية الفكر والرأي والاعتقاد لا يعني حرية الردة عن الإسلام..... 477
- خامسا: استقلال القضاء ..... 479
- القضاء في الإسلام مستقل تماما، ولا يخضع لهوى حاكم أو سلطة..... 480
- الخلفاء والولاة والملوك يخضعون للقضاء شأنهم شأن سائر الرعية: ..... 481
- حق التقاضي ضد السلطة مكفول حتى للجندي ضد قائده ..... 482
- لغير المسلمين حق التقاضي ضد السلطة مثل المسلمين ..... 482
- سادسا: تحرير الأرزاق من سلطة الدولة ..... 483
- الباب الثالث: نظام المجلسين التشريعيين كثالث ضوابط الإصلاح السياسي من المنظور الإسلامي ..... 487
- مبحث تمهيدي: تنظيم السلطات العامة ( حدود السلطات العامة) ..... 487
- طبيعة نظام الحكم من المنظور الإسلامي..... 488
- أولا: اشتراك الشعب في السلطة..... 488
- ثانيا: مبدأ الفصل بين السلطات..... 488
- ثالثا: وحدة السلطة التنفيذية أو وحدة رئيس الدولة والحكومة..... 488
- الفصل الأول: أهم القيود الواجب توافرها في نواب الأمة قانونا وشرعا ..... 491
- المبحث الأول: أهم قيود الترشيح البرلماني وتقديرها ..... 491
- المطلب الأول: وجوب إدراج حسن السمعة صراحة ضمن شروط الترشيح البرلماني..... 491
- المطلب الثاني: قيود التمثيل النيابي (تمثيل العمال والفلاحين والنساء)، تبعا لدستور 1971 وتقديرها..... 494
- المبحث الثاني: دراسة شرط الذكورة كشرط من أهم الشروط المختلف في وجوب توافرها فيمن يترشح نائبا عن المسلمين في النظام الإسلامي ..... 500
- القول الأول: الذكورة شرط في أهل الشورى..... 500
- القول الثاني: الذكورة ليست شرطا في أهل الشورى ..... 504
- الفصل الثاني: التفضيل بين نظام المجلس الواحد ونظام المجلسين في الأنظمة المعاصرة وفي النظام الإسلامي..... 514
- المبحث الأول: التفضيل بين نظام المجلس الواحد ونظام المجلسين في الأنظمة المعاصرة ..... 514
- المطلب الأول: مبررات نظام المجلس الواحد ونظام المجلسين وتقديرها ..... 514
- المطلب الثاني: مثال على نظام المجلسين في الأنظمة المعاصرة مجلس الشورى ونظام المجلسين في مصر ..... 518
- الفرع الفرع: نظام المجلسين في ظل دستور 1923 ..... 518
- الفرع الثاني: نظام المجلسين في ظل دستور 1971 قبل تعديل سنة 2007 ..... 520
- الفرع الثالث: نظام المجلسين في ظل دستور 1971 بعد تعديل الدستور سنة 2007..... 523
- المبحث الثاني: نظام المجلسين في النظام الإسلامي..... 525
- المطلب الأول: التمييز بين أولياء الأمور نواب الأمة ، وأولياء الأمور أهل الاجتهاد..... 525
- الفرع الأول: مصطلح أولي الأمر وعلاقته بغيره من المصطلحات مثل: أهل الشورى وأهل الحل والعقد وأهل الاختيار وأهل الاجتهاد ..... 525
- الفرع الثاني: التمييز بين مجلس نواب الأمة، ومجلس أهل الاجتهاد..... 527
- المطلب الثاني: مقارنة بين تشكيل المجلس الأعلى (أهل الاجتهاد) وكيفية تشكيل هيئة تؤدي دورا مشابها وهي المحكمة الدستورية العليا..... 536
- الفرع الأول: تشكيل المحكمة الدستورية وتقديره ..... 536
- الفرع الثاني: اختصاصات المحكمة الدستورية العليا ..... 541
- المطلب الثالث: نقض دعوى قدسية علماء الشريعة أو عصمة الحكام في ظل سيادة الشريعة..... 549
- الفرع الأول: مناقشة الادعاء الأول وهو أن حكم الشريعة يترتب عليه أن يدعي فقهاؤها أنهم مفوضون عن الله تعالى: ..... 549

552	الفرع الثاني: مناقشة الادعاء الثاني وهو أن حكم الشريعة يترتب عليه عصمة الحكام:.....
557	المطلب الرابع: لا تفرض الشريعة القداسة على الحكام، بينما تفرضها معظم القوانين الوضعية ولا تحاسبهم على أفعالهم:.....
557	الفرع الأول: أمثلة على بعض قرارات واختصاصات رئيس الجمهورية ذات الصبغة التشريعية في ظل دستوري 1971 و 2014 .....
557	- تولي رئيس الجمهورية بنفسه الاختصاص التشريعي للبرلمان كاملاً.....
558	الحالة الأولى- اللوائح التفويضية " وفقاً لنص المادة 108 من الدستور ".....
561	الحالة الثانية: لوائح الضرورة " وفقاً لنص المادة 147 ".....
563	ثالثاً - اختصاصاته في حالة الخطر تبعاً للمادة 74 من دستور 1971.....
564	- اختصاص رئيس الجمهورية بإعلان حالة الطوارئ تبعاً للمادة 148 من دستور 1971.....
564	السلطات التي كانت مفوضة لرئيس الجمهورية في ظل قوانين الطوارئ وتهديدها الخطير لكثير من الحقوق والحريات:.....
566	رقابة مجلس الشعب (الرقابة السياسية) على قرار إعلان حالة الطوارئ.....
572	الفرع الثاني: المسؤولية السياسية لرئيس الجمهورية.....
579	الباب الرابع: ضوابط التشريع في الدولة الإسلامية(ضوابط عمل الهيئة التشريعية).....
579	تمهيد:.....
579	أولاً: الشريعة لغة واصطلاحاً.....
580	ثانياً: وضع الفقه الإسلامي بالنسبة إلى الشريعة والتشريع.....
584	ثالثاً: إطلاق مصطلح الشارع أو المشرع على غير الله تعالى.....
586	ضوابط التشريع في الإسلام أو ضوابط عمل الهيئة التشريعية.....
586	الضابط الأول: أهلية الاجتهاد في الهيئة التشريعية.....
587	أولاً: شروط الاجتهاد.....
592	ثانياً: تجزؤ الاجتهاد كمدخل للاجتهاد الجماعي.....
593	الاجتهاد الجماعي.....
596	الضابط الثاني: تقنين الشريعة كأثر من آثار الاجتهاد الجماعي.....
600	الضابط الثالث: منزلة العقل ودوره الحقيقي في الإسلام.....
600	أولاً: العقل ليس مصدراً مستقلاً للتشريع، وليس حاكماً بإطلاق على النصوص.....
602	ثانياً: العقل ركن أساسي من أركان الشريعة الإسلامية.....
603	ثالثاً: لا يتصور تعارض النص الصحيح مع العقل الصحيح السليم.....
605	الضابط الرابع: التمييز بين المجالات التي يجوز والتي لا يجوز فيها الاجتهاد.....
605	أولاً: منطقة مغلقة لا يدخلها النظر والاجتهاد بتغيير أو تعديل أو ترجيح أو تضعيف، وهذه المسائل يمكن الاستدلال عليها بأكثر من طريق:.....
607	ثانياً: منطقة مفتوحة، هي منطقة واسعة تتعدد فيه الآراء وتختلف فيه الاجتهادات.....
614	الضابط الخامس: التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية.....
614	القول الأول: عدم جواز التدرج في تطبيق أحكام الشريعة.....
621	القول الثاني: جواز التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية.....

632.....	مناقشة القول الأول الذين يقولون عدم جواز التدرج.
636.....	مناقشة القول الثاني الذين يقولون بجواز التدرج:
637.....	خلاصة تحقيق المسألة والراجح فيها.
653.....	الخاتمة وأهم النتائج.
668.....	المصادر والمراجع.

Political Reformation Controls in  
the Islamic Jurisprudence