



مقومات وضمانات الدولة القانونية في الفقه الإسلامي

الدكتور مصطفى فضائي

جامعة قم الحكومية/ كلية الحقوق / إيران

fazael2007@gmail.com

الباحث: فالح جلال الحسيني

جامعة قم الحكومية / إيران

Falihhusainee37@gmail.com

الملخص:

تتناول هذه الدراسة البحث في مقومات و ضمانات الدولة القانونية من مفهومها في النظام الاسلامي و بيان كيفية خضوع الدولة بسلطاتها التشريعية و التنفيذية و القضائية للقانون الذي هو التشريع وفق ما جاءت به التشريعات الاسلامية لتجعل من الاسلام بالإضافة الى انه عقيدة فانه نظام حكم يمتلك مقومات و ضمانات تسمح بإقامة دولة قانونية يسود كل اجهزتها مبدأ المشروعية و الخضوع للقانون

كلمات مفتاحية: الدولة القانونية، الفقه الاسلامي، خضوع الادارة للقانون، الحقوق والحريات .

Elements And Guarantees Of The Legal State In Islamic Jurisprudence

Dr. Mustafa Fadayli

Qom State University/ Faculty of Law/ Iran

fazael2007@gmail.com

Researcher: Faleh Jalal Al-Husseini

Qom State University / Iran

Falihhusainee37@gmail.com

Summary:

This study deals with the research in the elements and guarantees of the legal state from its concept in the Islamic system and the statement of how the state submits its legislative, executive and judicial powers to the law, which is the legislation according to what the Islamic legislation came in to make Islam in addition to being a belief, it is a system of government that possesses the elements and guarantees It allows the establishment of a legal state in which all its apparatuses are governed by the principle of legality and submission to the law

Keywords: legal state, Islamic jurisprudence, administration's submission to law, rights and freedoms.

المقدمة :

فمن منطلق ان الفقه الاسلامي قد عالج ونظم شؤون الحياة كلها بجوانبها المتعددة سواء كانت متعلقة بالفرد او متعلقة بالدولة فأن الدولة القانونية في الفقه الاسلامي اعتمدت على مقومات وضمانات جعلت من الدولة الاسلامية دولة خاضعة للقانون وقد قسم المبحث الى مطلبين لدراسة تلك المقومات والضمانات



المطلب الاول مقومات الدولة القانونية في الفقه الاسلامي

سنرى في دراستنا لمقومات الدولة القانونية في الفقه الاسلامي بأنها ايضا تعتمد على ما اعتمدت عليه الدولة القانونية في الفقه الدستوري من مقومات (الدستور ، تدرج القواعد القانونية خضوع الادارة للقانون ، الحقوق والحريات العامة) الا اننا سنرى ايضا اختلافات في الخصائص الدستورية وفي الحقوق والحريات بما تتميز بها من خصائص تنسجم مع المبادئ الاسلامية .

1. الدستور :

للدستور في الفقه الاسلامي تعريفان⁽¹⁾ احدهما عام وهو مجموعة القواعد والاحكام العامة الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، فالدستور الاسلامي وفق تعريفه العام ثابت على مدى العصور والازمنة لأنه وحي منزل من الله سبحانه وتعالى وليس لبشر ان يبدله او يغيره او يحرفه . وثانيهما التعريف الخاص الذي هو مجموعة القواعد والقوانين الاساسية في الدولة الاسلامية التي تبين نظام الحكم وشكل الدولة وتبين الاشخاص والهيئات التي تتولى السلطات العامة فيها وتعين الارتباط في ما بينها ، وكذلك توضح حقوق الافراد وواجباتهم . وتكون كل هذه القواعد صادرة عن مبادئ الاسلام العامة . وهذا المفهوم للدستور في الاسلام يعتبر هو التعريف القانوني للدستور في نظام الدولة الاسلامية . وان احكام الدستور بهذا التعريف الخاص لم تكن احكاماً ثابتة او مبادئ اساسية لنظام الحكم بل هي تنظيمات تتبع اختلاف الزمان والمكان والاحوال وقد تختلف هذه القواعد من دولة اسلامية الى دولة اخرى .

وعليه فإن الاحكام والقواعد الثابتة لا يجري عليها التغيير او التعديل عبر الزمن سواء ذلك دونت في وثيقة دستورية ام لم تدون لان ثباتها ثابت بدوام القرآن الكريم والسنة النبوية .

وكما هو مفترض ان الدولة الاسلامية زاخرة بوجود العلماء والفقهاء وبأجمعهم الذي يحدد فيه نظامها الدستوري ويمهد لمسيرتها القانونية في ما يستندون اليه من مصادر الاسلام (القران والسنة) فسواء دونت تلك الاحكام ام لم تدون فأنها تسمو على جميع القوانين والاحكام لأنها وحي لا يسمو فوق حكمه حكم .

اما البحث في الدستور وتدوينه انما يعني البحث في الاحكام غير الثابتة التي يحتويها دستور دولة اسلامية معينة لان الاحكام الثابتة لا لزوم لتدوينها اصلاً لأنها احكام ثابتة في آيات القرآن وتفسيرها ومبثوثة في الاحاديث وشروحها ومتوافرة في مباحث الفقه واصوله . وبما ان الدولة الاسلامية يجب ان يلتزم دستوراً بأحكام الشرع ولا يخالفه فعليها بترتيب وتنظيم الدستور طبقاً للضرورة ووفقاً لما شرعه الله تعالى .

ومن هنا نرى بعض الباحثين⁽²⁾ يرون حصول التدوين للدستور في بعض العصور ويعطون مثلاً على ذلك الوثيقة التي كتبها الرسول (ص) عند هجرته الى المدينة باعتبارها دستوراً للدولة في ذلك الزمن . وجاءت وفق متطلبات الظرف الذي دونت فيه والحاجة التي دعت اليها . وان هذه الوثيقة حوت احكاماً دستورية عالجت قضايا دستورية في تلك المرحلة الزمنية . ومن الممكن الاستئناس والاقتداء بها عندما يراد تدوين أي دستور لدولة اسلامية . علماً انها وثيقة دستورية لها اهميتها التاريخية للدولة . الا انها لم تكن دستوراً كاملاً يحمل المواصفات الفنية الخاصة بكتابة الدستور . ومنذ ذلك الحين لم يثبت أي تدوين لأحكام دستورية في الدولة الاسلامية بعد تلك الوثيقة . لكن للعمل بالأحكام الشرعية استمر بالرجوع للأحكام الثابتة واستنباط احكام جديدة لوقائع جديدة ويتم التعارف على احكام غير مخالفة للشرعية تستقر فترة من الزمن فتصبح عرفاً شرعياً يحتكم اليه الى ان بدأت الحركة في تدوين الدساتير في الدولة الاسلامية .

فقد اعلن الدستور التونسي عام (1276هـ) الموافق (1862م) ثم الدستور العثماني (عام 1293هـ) الموافق (1896م) اللذان يعتبران اول دستورين اسلاميين بمعنى الدستور الخاص تم تدوينهما⁽³⁾ .

ويتبين من ذلك وفقاً للتعريف الخاص للدستور انه توجد دساتير مدونة في بعض الدول الاسلامية واخرى ليست مدونة . وكذلك توجد قواعد دستورية مدونة واخرى ليست كذلك ليتضح انه ليس هناك الزام بتدوين



الدستور في النظام الاسلامي وكذلك لا يوجد الزام بعدم التدوين انما المرجع في ذلك هو استقرار الآراء تبعاً للحاجة المطلوبة في الدول الاسلامية وفقاً للظروف والاحوال المتغيرة فربما يكون الافضل عملية التدوين حمايةً للحقوق العامة للمسلمين اقتداءً بتوثيق الدين كما جاء في القرآن الكريم : (وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكَمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا)⁽⁴⁾ واستثناساً بتدوين السنة رغم وجود نصوص مانعة ومن الممكن الاستثناس أيضاً بالوثيقة النبوية التي كتبها الرسول (ص) عندما هاجر الى المدينة المنورة . واذا كانت الحقوق العامة للمسلمين محمية وامنة واصبحت رعايتها راجحة كما كانت في ازمة معينة فلا حاجة تستدعي التدوين .

ان تطبيق حكم الله يحقق للحاكم والمحكوم حقوقهما على حدٍ سواء فليس الشكل بالنظام الاسلامي مهماً بقدر ما يكون عليه المضمون فان وجدت قواعد راسخة صريحة تتماشى مع الاحكام الالهية فليس من الضروري ان تكون هذه الاحكام مدونة في وثيقة تسمى الدستور او غير مدونة .

وان الدستور وحسب المعنى الخاص يأتي ثابتاً او مرناً حسب ما يقتضيه ظرف كل دولة وما يثبت من رأي دستوري بهذا الشأن اذ لا توجد علاقة بين ثبات الدستور وتدوينه فقد يكون الدستور ثابتاً ومرناً وقد يكون ثابتاً وغير مدون وربما يكون مدوناً وهو غير ثابت والمقصود بالثبات هنا متعلق بالثبات القانوني وليس بالتعريف العام للدستور الاسلامي اذ يكون الثبات فيه لا يتغير مطلقاً . فالثبات في الدستور الاسلامي بحسب المفهوم القانوني هو ثبات نسبي وفي حالة كتابة الدستور لدولة اسلامية يجب ان يذكر فيه ان الحكم لله وحده وان السيادة لله (ان الحكم الا لله)⁽⁵⁾ وان التشريع منزل من عند الله (لكل جعلنا منكم شرعةً ومنهاجاً).

وبما ان طبيعة المواد الدستورية هو التغيير والتعديل لذلك لا يستحسن ولا يفضل وضع نصوص قرآنية ضمن مواد الدستور لان النصوص القرآنية هي حاكمة على الدستور وهي اسمى واعلى منها ووضعها مدرجة ضمن نصوص ومواد الدستور يعد بمثابة الاستنفاص من شأنها وقديستها ولكن يجب ان يستتبط الحكم الدستوري من الفهم للنص الذي ورد فيه ويذكر الفاتأ للنظر بعبارة ان ذلك استناداً للآية كذا وعليه فإنه ليس من الصحيح تدوين آية (وامرهم شورى بينهم)⁽⁶⁾ عندما يكون المقصود بأن الشورى اساس من اساس الحكم . وبعد ما تقدم من قول نستطيع ان نخلص الى ان كتابة وتدوين الدستور ليس امراً ضرورياً انما هو امر متروك بوجود الحاجة والمصلحة . وان تدوين الدستور أخذ به بعض العلماء المجتهدين بسبب ضعف الوازع الديني في المؤسسات الدينية والخوف على الحقوق العامة للمسلمين .

وعدم تدوين الدستور لا يعني انتفاء المؤسسات والهيئات الدستورية لان وجود هذه الجهات غير مرتبط بمسألة التدوين او عدمه انما تستمد هذه الهيئات وجودها من وجود الدولة الاسلامية نفسها . وهناك من الباحثين⁽⁷⁾ في الفقه الدستوري الإسلامي من عين اسلوباً محدداً لظهور ونشأة الدستور في الدولة الاسلامية مثل اسلوب التعاقد او اسلوب المنحة او اسلوب الجمعية الوطنية الا ان هذا امر لم يلق التسليم به لأنه قد تستحدث اساليب اخرى بتغير الظروف والموازين ناهيك عن ان اختيار اسلوب من الاساليب المتبعة في الانظمة الغربية وتحديد وتعيينه اسلوباً لتكوين الدستور في النظام الاسلامي امر ليس مقبولاً لان النظام الاسلامي مختلف ومتميز عن غيره من الانظمة الوضعية وان تشابهه لبعض الجزئيات في بعض هذه الانظمة فأن ذلك لا ينبغي ان يتلون النظام الاسلامي بألوان هذه الانظمة وصبغتها .

فالنظام الاسلامي يمتلك الخصوصية والاستقلالية فالدستور تحت هذا النظام قد ينشأ بطريقة مشابهة لاحد الاساليب المستخدمة في الانظمة الغربية من حيث الشكل او بأسلوب مختلف ومغاير لجميع تلك الاساليب فليس من الضروري الزام النفس باتباع المنهج الغربي التقليدي لما يتميز به النظام الاسلامي عن غيره من الانظمة بمميزات تمنحه الخصوصية لانه - كما نعرف - احكام الدستور الثابتة ليست منحة من احد من البشر انما هي تشريعات ربانية الهية فلم تكن مداراً للحوار والمناقشة في الرفض او القبول لا من الحكام ولا من الشعب فهي واجبة ملزمة للجميع والسيادة المطلقة لله وحده وليست للحكومة او الشعب .

وعليه فان الدولة مقيدة بقواعد الاسلام في سيادتها الداخلية والخارجية وليس لها الخروج على احكامه فأحكام الاسلام تسن بشكل مطلق اما الاحكام الدستورية المتغيرة التي قد تكتب في وثيقة الدستور والتي تنشأ



وفق اسلوب يوافق ظروف الدولة الاسلامية حين نشوء هذا الدستور الذي لا يجوز ان يخرج بأي حال او عذر عن احكام الاسلام ولا يخالفها .

فالحكم والتشريع المطلق في النظام الاسلامي لله وحده وما مسألة موافقة الشعب على الدستور في ظل هذا النظام الا مسألة نسبية في بعض هذه الاحكام وذلك في ما لم يأت فيه نص قطعي وانه محل للاجتهاد من قبل العلماء كل في تخصصه حسب ما تمليه الوقائع الحادثة وفي هذا المجال يجب التفريق بين الحوادث التي يتطلب فيها اخذ رأي اصحاب الخبرة . كما في الامور الهندسية او الطبية او غيرها من الفنون وبينما يكون اظهاراً للحكم الشرعي وهذا من اختصاص ذوي العلم بالشريعة من افراد تكتمل لديهم ملكة الاجتهاد وادواته من علم في التفسير واللغة والبلاغة والفقه والاصول والحديث لهذا فأن نشأة الدستور مرتبطة بالتزام المجتمع والدولة بالاسلام عقيدةً وشريعة . وان معنى بيعه الناس للحاكم هو التعاقد والالتزام بالتحاكم الى كتاب الله سبحانه وتعالى وسنة رسوله (ص) . مما يجعل الدولة المسلمة مقيدة بالدستور الاسلامي فلا يتصور وجود حاكم مسلم او دولة مسلمة غير ملتزمة بهذا الدستور⁽⁸⁾.

فأن نشأة الدستور لدى فقهاء القانون ليست كنشأته في النظام الاسلامي وان وجد هناك تشابه بين اسلوب النشأتين الا ان هذه المشابه شكلية فقط لان الاحكام الدستورية الثابتة موجودة اصلاً ولا داعي لأنشائها في النظام الاسلامي . واما الاحكام المتغيرة فمرجعها الى العلماء المجتهدين اضافة الى اختلاف النظام الدستوري الاسلامي عن نظم الحكم الوضعية في ان بعض احكامه وحي منزل من الله تعالى والوحي لا يعدل ولا يلغى ولا يغير من البشر . والآخر من الاحكام جاءت بناءً على اجتهاد العلماء والفقهاء لتحقيق المصلحة في الدولة الاسلامية وهذا الجزء من الاحكام قد ينهي العمل بها عن طريق الاسلوب الذي وضعت به كأن يرجع الى ما يتفق عليه اهل الرأي حول النهاء الدستور او بعض احكامه او أي اسلوب لا تنتهك فيه حقوق الافراد ومن الممكن ان تنتهي بعض احكام الدستور بسبب التقادم واستحالة التطبيق فتهمل او ينشأ حكم جديد يتعارف عليه يلغي حكماً لم يكن مبنياً على حكم شرعي ثابت بشرط لا يحدث ضرر في انهائه والغائه.

واما في الفقه الوضعي وحسب ما اصطلح عليه بالاسلوب الثوري او الاسلوب الغير عادي نتيجة لظهور اوضاع وظروف تؤدي الى الغاء الدستور او تعطيله وهذه الحالة لا يوجد مثيل لها في الدستور الاسلامي حسب معناه الثابت او العام . لان المسلمين متمسكون بدستورهم لكونه موضع الاحكام التي يتعبدون الله من خلالها فتطبيق الدستور في حقيقة الامر هو عقيدة ودين مكلفون بالالتزام به . اما ما يتعلق بالمعنى الخاص للدستور أي المعنى القانوني الفني الذي يتضمن الاحكام المتغيرة فالأمر فيه راجع لأهل الحل والعقد⁽⁹⁾.

2. تدرج القواعد القانونية في النظام الاسلامي:

ان نظرية التدرج في القواعد القانونية نظرية جاءت بها المدرسة النمساوية من قبل الفقيه كلسون والفقيه ميركل تؤكد هذه النظرية ان القواعد القانونية المكونة للنظام القانوني ترتبط بعضها ببعض بشكل متسلسل أي انها ليست في مرتبة واحدة من حيث القيمة القانونية بل تتدرج بما يجعل بعضها اسمى مرتبة من البعض الآخر فيكون الدستور في قمته ثم القواعد التشريعية العادية ثم اللوائح الصادرة من الادارة ثم القرارات الفرية التي تصدر من سلطات ادارية دنيا⁽¹⁰⁾ وعلى ذلك يتوجب خضوع القاعدة الأدنى الى القاعدة الأعلى من حيث الشكل والمضمون .

وقد سبق العلماء المسلمون غيرهم في الحديث عن مصادر التشريع وادلة الاحكام وتسلسل هذه المصادر والادلة.



فقد جعلوا هذه المصادر متسلسلة من اعلى الى ادنى وجعلوا الحكم الشرعي أي القاعدة القانونية المستمدة من مصدر اسمى تعلو على القاعدة المستمدة من مصدر ادنى فعلى الثانية ان تكون متفقة معها ولا تعارضها فان اختلفت عنها او عارضتها فيأخذ بالقاعدة القانونية المستمدة من مصدر اعلى.

وان علم اصول الفقه بحثه العلماء بدقة متناهية فتكلموا في هذا العلم عن ترتيب مصادر الاحكام (الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمصلحة) من حيث مدى الحجية لهذه الاحكام ومدى حجية الاحكام المستمدة منها وايها يسمى على الآخر وايها في مرتبة ادنى .

وان العلماء جميعهم دون أي استثناء مجمعون على ان القران هو المصدر الاول ومقدم على المصادر الاخرى للأحكام الشرعية وهو الذي يضيف الشرعية على مصادر الاحكام الاخرى فيمنحها الحجية والاعتبار .

وعليه فان الاحكام الشرعية او القواعد القانونية المستمدة من القران الكريم تكون مرتبتها اسمى واعلى من تلك التي تستمد من السنة النبوية وان الثانية متصلة بالأولى تستمد منها الشرعية والحجية وتتفق معها في المضمون .

وقد صنف العلماء ما ورد في السنة النبوية الى ما هو متواتر ومشهور واحاد وقرروا بأن الاحكام الشرعية الواردة عن طريق التواتر هي الاقوى في الحجية والالزام من غيرها التي تستمد من المشهور وهذه اقوى من التي جاءت من سنة الاحاد .

وهكذا نجد ان القواعد القانونية متدرجة تبعاً لقوة دليلها فالقاعدة القانونية في الفقه الإسلامي التي مصدرها حديث احاد ستكون خاضعة لتلك المستمدة من التي مصدرها حديث مشهور وهذه تخضع لتلك التي استمدت من حديث متواتر .

ومن هنا تظهر عملية الترجيح عند تعارض الأدلة فعندما يتعارض حديث احاد مع حديث متواتر فيجب العمل بالمتواتر اذا لم يمكن الجمع بين الاثنين ولم يكن احدهما ناسخ للآخر .

وان الاجماع وهو المصدر الثالث بعد الكتاب والسنة يستمد الحجية والشرعية منهما وان القواعد القانونية المنبثقة من الاجماع يجب ان تكون متفقه مع مضمون الكتاب والسنة وخاضعة لهما .

فمثلما نرى التدرج في قوة المصادر وهي الكتاب والسنة والاجماع نرى التدرج في قوة الحجية في القواعد والاحكام القانونية المستمدة من كل منها بحيث تكون القاعدة القانونية المتصلة بالمصدر الاول اعلى واقوى واسمى من الثانية وتكون الثانية خاضعة لها ومتفقه معها فالأحكام الشرعية تتبع وتخضع لبعضها من الادنى الى الاعلى وترتبط ارتباطاً يضيف الشرعية والحجية من الاعلى الى الادنى وهكذا نجد حالة التدرج نفسها في الاجتهاد عندما يكون مصدراً للأحكام الشرعية او لوضع القواعد القانونية فهو كذلك يستمد حجية وشرعية من المصادر المعروفة (الكتاب و السنة والاجماع) فما ينشأ من قواعد قانونية عن الاجتهاد لا تعلو في المرتبة والحجية الى ما كان منشؤها القران او السنة او الاجماع .

وعليه فان النظام الاسلامي يعتمد التدرج في مصادر التشريع للقواعد القانونية (الكتاب السنة الاجماع والاجتهاد) ويعتمد التدرج في تلك القواعد حسب المصدر المستمد منه .

وفي رواية يظهر فيها واضحاً فهم التدرج في مصادر الاحكام ففي عهد الرسول (ص) عندما ارسل النبي محمد معاذاً قاضياً الى اهل اليمن وقال له كيف تصنع إذا عرض لك قضاء ؟ قال : أقضي بما في كتاب الله . فقال له : فإن لم يكن في كتاب الله ؟ فقال: ف بسنة رسول الله . قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله . قال معاذ:



أجتهد رأيي لا آلو بمعنى لا أقصر فضرب رسول الله صلى الله عليه واله بيده الشريفة على صدره وقال : الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله⁽¹¹⁾.

وكذلك ما كتبه عمر بن الخطاب الى شريح : اذا وجدت شيئاً في كتاب الله فاقض به ولا تلتفت إلى غيره وإن أتاك شيء ليس في كتاب الله فاقض بما سن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم . فإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولم يسن فيه رسول الله صلى الله عليه واله فاقض بما أجمع عليه الناس . وإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولا سنة رسول الله ولم يتكلم فيه أحد قبلك فإن شئت أن تجتهد برأيك فتقدم وإن شئت أن تتأخر فتأخر وما أرى التأخر إلا خيراً لك⁽¹²⁾.

وكما هو معروف ان علماء المسلمين قد كتبوا في هذا المجال فقد ظهر كتاب الرسالة للشافعي الذي تكلم فيه بأدق وافصح الكلام عن ادلة الاحكام ومراتبها في الاستدلال والرجحان والحجية عند تعارضها وايها يعلو على الآخر منها .

ومن الملاحظ ان فقهاء المسلمين قد عرفوا مبدأ التدرج في القواعد القانونية وسبقوا الى البحث في هذا الميدان علماء الفقه الدستوري الذين عرفوا هذا المبدأ حديثاً فكان البحث لدى فقهاء المسلمين اساساً لما نتج من تراث فقهي وقانوني كبير في جميع عصورهم فقد انتجوا وصنعوا في هذا المضمار ما يجعل الباحثين والدارسين ينحنون اعجاباً وتقديراً لما يرون من دقة وعقلية عظيمتين ومن بحث علمي رصين .

3. خضوع الإدارة للقانون في النظام الإسلامي:

كما هو معروف ان الاسلام اضافة الى انه عقيدة فهو نظام يهدف الى التعاون بتنفيذ مشروع حكم الله في الارض واما اولى صور هذا التنفيذ هو الخضوع التام لأحكام الشرع بمعنى (القانون الاسلامي) المستمد احكامه اصلاً من القرآن والسنة التي تشمل الخضوع في مجالات الدولة الاسلامية بكافة نشاطاتها وبما ان الادارة من النشاطات المهمة التي من خلالها يتم تنفيذ القواعد القانونية فهي تخضع كما يخضع الافراد في كل تصرفاتها للنظام او للقانون الاسلامي فليس لها ان تتبنى أي قرار اداري او أي عمل مادي الا ان يكون منسجماً بمقتضى الشريعة الاسلامية وتنفيذاً لأحكامها كما جاء في القرآن الكريم (واتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء)⁽¹³⁾.

وكما جاء من نصوص مائعة للخروج عن القانون الاسلامي كما قال تعالى : (ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه)⁽¹⁴⁾.

ونجد لذلك تطبيقات كثيرة منها ان عاملاً كان لعمر بن عبد العزيز كتب يستأذن الخليفة في عمل مادي مخالف للقانون الاسلامي قائلاً له : «أما بعد: فإن أناساً من قبلنا لا يؤدون ما عليهم من الخراج حتى يمسه شيء من العذاب، فكتب إليه عمر: أما بعد: فالعجب كل العجب من استئذانك أيابي في عذاب البشر كأنني جئت لك من عذاب الله وكان رضاي يجنبك من سخط الله . إذا أتاك كتابي هذا فمن أعطاك ما قبله عفواً، وإلا فأحلفه، فوالله لئن يلقوا الله بخفاياهم أحب إلى من أن ألقاه بعذابهم والسلام⁽¹⁵⁾.

وكذلك ليس للأفراد ولا للإدارة الاتفاق على مخالفة القانون الاسلامي وان تراضوا في ذلك لان الاتفاق على الباطل لا يمنح المتفقين تبريراً شرعياً لعملهم مثلما هو عليه الفقه الدستوري الحديث بأن القوانين التي تعد من النظام العام لا يجوز مخالفتها حتى بالتراضي .

ولضمان خضوع الإدارة للقانون هناك طريقتان في النظام الاسلامي هما نظرية التولية و الرقابة الادارية:

الطريقة الأولى : نظرية التولية في النظام الإسلام :



تعتمد هذه النظرية في خضوع الادارة للقانون الى وجود اناس او افراد اكفاء يمتازون عن غيرهم في مدى تعلقهم بالحق والعدالة وحذرهم من الخروج عن القانون باعتبار ان القانون جزء من عقيدتهم وليس سيف رقابة عليهم .

فانتقاء هؤلاء الافراد من الناس لشؤون الادارة يستلزم الوسيلة والمعيار المطلوبين في تحديدهم واختيارهم فبرزت نظرية (القوة والامانة) التي تعد اساساً لتسليم المناصب الادارية .

فالولاية في الاسلام من المراكز العليا في الدولة الى ادنى موقع فيها تستند على اساس القوة والامانة حيث جاء في القرآن الكريم : (وإن خير من استأجرت القوي الأمين)⁽¹⁶⁾ . فلا يصح ولا يجوز ان تستند الوظائف العامة في الدولة الى شخص ضعيف خؤون بل الى الكفاء الامين .

فالقوة هي الكفاءة والقدرة في تنفيذ ما تولاه والامانة هي عدم تفریطه في شيء مما تولاه والخوف من الله والخشية منه والخضوع لشرعية المتمثلة في القانون الاسلامي .

وهذا نجده في النظام الاسلامي متوافراً بشكل تلقائي لدى الناس لما يحقق ما يقابله في الانظمة الوضعية من صفات يجب توافرها في المسؤولين في الدولة الحديثة مثل صفات العدالة والكفاءة والنزاهة والشفافية التي يصعب لحد ما تحقيقها الا بعين الرقابة ويد العقاب .

ومن تطبيقات التولية كما جاء في الحديث الشريف حيث قال النبي لنفر من يهود المدينة جاؤوا يطلبون ان يولي عليهم رجلاً يحكم لهم في ما اختلفوا فيه من اموال فقال لهم : (ائتوني العشية أبعث معكم القوي الأمين)⁽¹⁷⁾ .

وقد قال الامام علي بن ابي طالب (عليه السلام) في بيانه لأسس تولي المنصب في الدولة « فإن علي الاجتهاد لامة محمد حيث علمت القوة والامانة استعنت بها في بني هاشم أو غيرهم »⁽¹⁸⁾ .

فمما سبق من قول نستطيع ان نطمئن الى نظرية القوة والامانة في تولي مناصب الدولة الادارية وغيرها ولان الجهاز الاداري سيكون مكوناً من اصحاب الكفاءة والقدرة وهؤلاء لم يتصرفوا بما يخالف احكام الشرعية التي هي احكام الله المدرجة في وثيقة القانون الاسلامي فأنهم لم يصدرُوا قرارات ادارية ولا اعمالاً مادية الا حسب الاحكام القانونية وبذلك يتحقق خضوع الادارة للقانون .

الطريقة الثانية : الرقابة الادارية في النظام الاسلامي :

ان الرقابة الادارية تعتبر طريقة اخرى لضمان خضوع الادارة للقانون في النظام الاسلامي حيث لا يعد كافياً الاعتماد على نظرية القوى والامانة كما جاء في تولية الوظيفة لتحقيق خضوع الادارة للقانون في النظام الاسلامي . ومرد ذلك لأسباب منها انه ليس للخليفة او الحاكم عند تعيينه الاكفاء الامناء قد رفع المسؤولية عن نفسه وكذلك ان المتولين لهذه الوظائف هم اناس يصدر منهم الخيانة والغش والخطأ لانهم ليسوا بمعصومين من ذلك .

واذا استطاع باختيار المسؤولين ان يستبعد الغش والخيانة فأنه لا يستطيع ضمان عدم الوقوع في الخطأ لذلك فإن الطريقة الثانية هي ان يراقب اعمالهم بصورة مستمرة ويتم محاسبة المخطئ منهم وبهذه الرقابة الدائمة ستبعدهم عن ارتكاب الخيانة والغش وتقلل من الخطأ لهذا فالرقابة القضائية من الواجبات الشرعية .

وفي ذلك يقول الفقيه ابو يعلى على الخليفة ان يباشر في نفسه متابعة الامور وتصفح الاحوال ليهتم بسياسة الامة وحراسة الملة ولا يعول على التفويض متشاعلاً بلذة او عبادة فقد يخون الامين ويغش الناصح⁽¹⁹⁾ .



وقد جاء في القرآن الكريم : (يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى)⁽²⁰⁾ فإن الآية تأمر بمباشرة الحكم ولا تعتمد على التفويض وجاء أيضاً في الحديث النبوي الشريف : (كلكم راعياً وكلكم مسؤول عن رعيته) .

وكتب الامام علي (عليه السلام) الى عامله كعب بن مالك :أما بعد فاستخلف على عملك وأخرج في طائفة من أصحابك حتى تمر بأرض السواد كورة كورة فتسألهم عن عمالهم و تنظر في سيرتهم⁽²¹⁾ .

وقال ابو يوسف للخليفة موحياً اياه : [فلو تقربت إلى الله عز وجل يا أمير المؤمنين بالجلوس لمظالم رعيته في الشهر أو الشهرين مجلساً واحداً تسمع فيه من المظلوم وتذكر على الظالم رجوت أن لا تكون ممن احتجب عن حوائج رعيته، ولعلك لا تجلس إلا مجلساً أو مجلسين حتى يسير ذلك في الأمصار والمدن فيخاف الظالم وقوفك على ظلمه فلا يجترئ على الظلم ويأمل الضعيف المقهور جلوسك ونظرك في أمره.. مع أنه متى علم العمال والولاة أنك تجلس للنظر في أمور الناس يوماً في السنة ليس يوماً في الشهر تناهوا بإذن الله عن الظلم وأنصفوا من أنفسهم]⁽²²⁾ .

ان جميع النصوص القرآنية الامرة بالمعروف والنهي عن المنكر وما جاء في السنة النبوية من نصوص تأمر بالمعروف وتنهي المنكر مثل قول النبي محمد(ص) : (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته...) وقوله عليه الصلاة والسلام: «ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لها إلا حرم الله عليه رائحة الجنة» وقوله عليه الصلاة والسلام: «ما من عبد يسترعيه الله رعية فلم يحطها بنصيحة إلا لم يجد رائحة الجنة»⁽²³⁾ وهناك تطبيقات كثيرة للرقابة الادارية في عهد الخلفاء ولم ينقل عن احد من العلماء انكار ذلك فيعد هذا اجماعاً على وجوبها .

فالإدارة من اعلى موقع فيها الى الادنى فالنظام الاسلامي تكون ذات مسؤولية كاملة عن تصرفاتها المخالفة للقانون الاسلامي سواء جاء هذا التصرف عمداً او خطأ وذلك لوجوب التعويض عن أي عمل يسبب ضرراً للغير وكما هو معروف ان النصوص الامرة برفع الظلم والضرر هي نصوص عامة مطلقة تشمل الادارة وغيرها .

فليس لمن هو في اعلى مركز اداري ان يخالف القانون الاسلامي والا كان مسؤولاً عن ذلك كما ليس لمن هو في ادنى موقع ان يخالف القانون الاسلامي حتى لو امر بذلك لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق⁽²⁴⁾ .

ويعد حقاً لكل فرد ان يتظلم من أي قرار اداري او أي عمل مادي يصدر من الادارة مخالفاً للقانون مجحفاً بحقه ،كما انه لرئيس الدولة في الدولة الاسلامية ان يباشر هذه الرقابة بنفسه مثلما كان النبي محمد (ص) ومن بعده من الخلفاء يمارسون محاسبة الادارة عندما يجدون ان بعضها او احد افرادها اثرى بسبب وظيفته ، سواء جاء هذا الاثراء مخالفاً للقانون او جاء حسب ظاهره مشروعاً كالهدايا والهبات .

فقد جاء في الحديث الشريف : (ما بال الرجل نستعمله على العمل مما ولانا الله فيقول هذا لكم وهذا أهدي إلي فها لا جلس في بيت أبيه أو بيت أمه فينظر أيهدى إليه أم لا؟ والذي نفسي بيده لا يأخذ منه شيئاً إلا جاء به يوم القيامة يحمله على رقبتة...) ⁽²⁵⁾ كما روي عن ابن عباس ان النبي (ص) قال :هدايا الأمراء غلول⁽²⁶⁾ وكذلك يتعرض من في الادارة وقد حصل على مال من خلال عقد مشروع كالإجارة او البيع وغيرهما فإنهم يتعرضون للرقابة والمحاسبة على اساس ان ما يحصل في هذه العقود ربما كان بسبب المحاباة لمصلحة من في الادارة .



وكذلك على الادارة ان تقوم بإزالة الضرر وتعويض المتضررين جراء لما اصدرت من قرارات ادارية مخالفة للقانون الاسلامي وذلك امتثالاً لقواعد تشريعية قطعية عند الفقهاء مثل (لا ضرر ولا ضرار) وقولهم (الضرر يزال)⁽²⁷⁾. اما اذا كان خروج الادارة على الاحكام والقوانين بشكل متعمد ومقصود فمما لا شك فيه ان ذلك يرتب المسؤولية والعقوبة وبما ان من مقاصد النظام الاسلامي الحرص على تطبيق القواعد الشرعية بدرجة عالية فإنه يتقبل أي تنظيم اداري يقوي الرقابة الادارية لتحقيق تلك المقاصد و يتبين ان النظام الاسلامي بالعمل بالضمانتين المذكورتين وهما اسناد المراكز الادارية وتوليبتها الى الكفاء الامين والى الرقابة الادارية الواجبة يحقق خضوع الادارة للقانون مما يدفع بقوة ويسهم بشكل فعال في إقامة نظام الدولة القانونية في الاسلام .

4. الحقوق والحريات في النظام الاسلامي:

ان الحقوق والحريات في النظام الاسلامي تتميز بخصائص وصفات ذات طبيعة معينة تختلف عنها عما هي عليه هذه الحقوق والحريات في الانظمة الاخرى وفي ما يأتي شيء من هذه الخصائص:

أ. الحقوق والحريات منحة الهية

ان الله سبحانه وتعالى خلق الانسان وبهذا الحق منحه حق الحياة وكرمه وفضله فمنحه حقوقاً وحريات ثابتة في ما شرعه من شرائع وخلق في هذا الانسان عنصر الارادة وجعله محاسباً ومسؤولاً عنها فبها يعمل وبها يكف وجعل العقل المحرك لتلك الارادة فكلف العاقل بتصرفاته واعماله دون من هو مجنون او مكره فحقوق الافراد وحرياتهم في الاسلام ليست حقوق طبيعية بل هي هبات ربانية او منح الهية تستمد من الشريعة الاسلامية وتستند الى عقيدتها .

فالحرية الفردية تنطلق من الارادة التي جعلها الله لكل انسان وحددها بالقانون الاسلامي فأصبحت مقيدة بها ايضاً وان الشرع قيد مسؤولية الافراد عن اعمالهم وتصرفاتهم وليس هناك مسؤولية ما لم تكن هناك حرية فلذلك قرر الشرع الحرية لكل فرد في ما يريد فعله من اعمال وتصرفات⁽²⁸⁾.

ب. الشمول والعموم في الحقوق والحريات

ان معنى العموم في هذه الخاصية للنظام الاسلامي انها تكون عامة لكل المواطنين المنضوين دون التمييز بين فرد واخر في تلك الحقوق من جهة اللون او الجنس او اللغة او العقيدة .
واما الشمول فيقصد به شمول نظام الحقوق والحريات لكل الحقوق والحريات على حد سواء منها الحقوق والحريات التقليدية والحقوق والحريات الاجتماعية والاقتصادية .

ج. الحقوق والحريات كاملة غير قابلة للإلغاء

كما نعلم ان الحقوق والحريات في الانظمة الدستورية الحديثة مرت بتطورات مستمرة في الانظمة السياسية وفي الفقه الدستوري بدأت -وفقاً للمذهب الفردي- بالظهور فردية طبيعية تثبت للإنسان لأنه انسان ثم تطورت باستمرار حتى استقرت في الفكر الدستوري الحديث الى الحقوق والحريات الاقتصادية والاجتماعية .

اما في النظام الاسلامي برزت في شكلها الكامل منذ ابتدأ فترة التشريع في عهد صدر الرسالة -قبل 1400 سنة - أي ان هذه الحقوق والحريات ولا سيما الاجتماعية والاقتصادية التي عرفتها الانظمة المعاصرة وتحدث عنها الفقه الدستوري كانت قد كمل تشريعها في خلال فترة التشريع في عهد الرسالة⁽²⁹⁾.

د. الحقوق والحريات ليست مطلقة في النظام الاسلامي

ان حقوق الفرد وحرياته اذا طغت على حساب المصلحة العامة -مصلحة الجماعة- نشأت الفوضى وعمت الانانية وصار هناك مسرحاً للاستئثار وحب الانا وما ينتج عن ذلك من اثار واضرار لذلك كانت الحقوق



والحريات في النظام الاسلامي مقيدة بعدم الاضرار بالمصلحة العامة ونذكر في ما يأتي على سبيل المثال لحقين (حق الملكية وحرية الرأي) ⁽³⁰⁾
الحق الاول : حق الملكية

يعترف النظام الاسلامي بأن الملكية حق للأفراد لكنه لم يجعله مطلقاً بل اخضعه الى قيود تضمن عدم الاعتداء على المصلحة العامة ومصلحة الجماعة فيتبين ان موقف النظام الاسلامي من حق الملكية للأفراد هو الاعتراف به وتقديم الحماية له من جهة وتقييده وتنظيمه من جهة اخرى .

وان حق الملكية هذا يجب ان ينشأ عن سبب شرعي فان كان سبب النشوء غير شرعي فلا يعترف النظام الاسلامي به ولا يقدم له ولا يحميه بل يأمر بأخذه من يد حائزه وارجاعه الى يد المالك .

وان لا يوجد له مالك وضع في بيت المال وقد حدد كذلك النظام الاسلامي طرق الكسب المشروع وزيادة المال ونمائه من خلال النشاطات والتصرفات والعقود المشروعة لم يعترف بمال قد كثر وازداد بطرق غير شرعية بمعنى باطلة وحرام مثل ما ينتج عن عملية الربا او من خلال بيع المحرمات كالخمر او فتح بيوت للدعارة ونوادي للقمار وما الى ذلك.

وقد فرض في حق الملكية فرضاً لمصلحة الجماعة وهو الزكاة والنفقات الشرعية وكذلك حماية لحق الورثة فقد فرض عدم الجواز للوصية بأكثر من الثلث .

واما من جهة استهلاك هذا الحق فقد استتبع الاسراف او التقدير كما جاء في القران الكريم (والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً) ⁽³¹⁾ فقد قيده بتحريم الانفاق في ما حرمته الشريعة الاسلامية .

وقد اجاز نزعه اذا اقتضت الضرورة بعد ان يمنح صاحب الملك تعويضاً عادلاً وقد ذكر الفقهاء امثلة على ذلك مثل جواز نزع الملكية لتوسعة طريق عام او بيعه الملك رغماً على صاحبه لسداد دين حق عليه للآخرين ⁽³²⁾

تبين مما ذكر ان حق الملكية لم يكن حقاً مطلقاً بل هو حق معترف به وواجب حمايته من جهة الا انه يخضع لتنظيم دقيق لمصلحة الجماعة من جهة ثانية وهذا ما سلكه النظام الاسلامي تحقيقاً لمصلحة الجماعة ومصلحة الفرد في آن واحد .

الحق الثاني : حرية الرأي

اوجب النظام الاسلامي مبدأين اساسيين يحفظان ويحميان هذا الحق (حرية الرأي) وهما الشورى وجعلها حقاً للأفراد وواجباً على الحكام ومن خلال هذا المبدأ يستطيع الفرد ابداء الرأي و الثاني هو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتباره مبدأ يتعبد الانسان ربه من خلاله. فمن الضروري لتقرير هذا الحق تمتع الفرد في ابداء رأيه في معروف يعمل به او تكليف كل مسلم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وان هذا الحق يبرز بشكل واضح وصريح في ما قرره الدين الاسلامي الحنيف من حرية العقيدة لمن يعتقد غير الاسلام، فلم يجبرهم على تبديل دياناتهم وعقائدهم، فذكر القرآن ما نصه (لا اكراه في الدين) ⁽³³⁾ . وان حرية الرأي لم تكن مطلقة بل هي حرية مقيدة بقيود مقررّة لمصلحة ⁽³⁴⁾

المطلب الثاني

ضمانات الدولة في الفقه الاسلامي

توجد في الفقه الاسلامي ضمانات داعمة لتكون امام دولة قانونية يتعزز فيها خضوع الدولة الى القانون وهذه الضمانات هي: تنظيم الرقابة القضائية، مبدأ الفصل بين السلطات، خضوع الدولة للقانون.

1. تنظيم الرقابة القضائية في النظام الإسلامي :



ان القضاء في النظام الاسلامي يتميز بحالة فريدة في حرصه على تطبيق العدالة وتنفيذ احكام القانون الاسلامي على الحاكم والمحكوم على حد سواء. فقد تضمن القرآن الكريم آيات كثيرة تدعو الى القسط وتأمّر بالعدل وتنتهي عن الظلم ويتبين من المفهوم القرآني ان إقامة القسط بين الناس ودفع الظلم عنهم هي غاية اساسية لأرسال الانبياء فقال تعالى: (ولقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط)⁽³⁵⁾.

وقد ورد التكليف القرآني للرسول (ص) وللناس بالفصل في الخصومات فقال تعالى: (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم)⁽³⁶⁾ وقال أيضاً : (وأن احكم بينهم بما أنزل الله)⁽³⁷⁾ وفي السنة النبوية يقول (ص) وهو يصف نفسه كقاض (إنما أنا بشر مثلكم وإنكم تختصمون إلي، فلعل بعضكم أن يكون الحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع منه فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذن منه شيئاً فإنما أقطع له قطعة من النار...)⁽³⁸⁾.

وان الوثيقة النبوية او الاعلان الدستوري في المدينة قد تضمن نصاً يتوضح فيه الصفة القضائية للنبي (ص) اذ جاء ما نصه (وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله). وقد ذكر العلماء ان الرسول (ص) هو من استحدث هذا المنصب فهو اول من نصب قضاة في عهده منهم عمر بن الخطاب و علي بن أبي طالب عليه السلام اذ بعثه الى اليمن وهو شاب يقضي بينهم وقال له: «إذا جلس بين يدك الخصمان فلا تقض بينهم حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء»، وأنه عليه الصلاة والسلام بعث معاذ بن جبل إلى اليمن معلماً وقاضياً⁽³⁹⁾.

ويرى بعض العلماء انه نشأت الى جانب القضاء ولاية اخرى مهمة هي ولاية المظالم، ونشأت هذه الولاية بشكل تدريجي واحتوت من خصائص القضاء والتنفيذ معاً، فوالى المظالم يتصدى لحسم المنازعات التي لا يستطيع ويعجز عنها القضاء وقد ينظر في ما يصدر من احكام لا يقتنع الخصوم في عدالتها الا ان السبب الاصيل لقيام هذا النظام هو بسط سلطان القانون على الولاة ورجال الدولة وممن قد يعجز القضاء عن تنفيذ احكام القانون عليهم واخضاعهم له لهذا فأن نظام المظالم في الدولة الاسلامية قريب الشبه من نظام القضاء الاداري بمفهومه الحديث⁽⁴⁰⁾.

وقد نظمت الرقابة القضائية في النظام الاسلامي باعتبارها ضماناً لتحقيق خضوع الدولة للقانون يأتي في طريقتين :

الطريقة الاولى : رقابة القضاء الاسلامي على اعمال السلطات العامة

ان رقابة القضاء الاسلامي على اعمال السلطات العامة يتوجب البحث في رقابة القضاء العادي على اعمال السلطات العامة، ثم رقابة قضاء المظالم ايضاً.

أ. رقابة القضاء الإسلامي العادي على أعمال السلطات العامة

ويمكن تقسيم هذه الرقابة الى رقابة قضائية على اعمال الادارة ورقابة قضائية على شرعية القوانين ودستوريتها ثم رقابة على اعمال السلطة القضائية نفسها .

الفرع الأول: رقابة القضاء الإسلامي العادي على أعمال الإدارة

لولي الامر ان يولي رجالاً للقضاء ويطلق له حرية التصرف فلا يقيد بزمان ولا مكان ولا بنوع القضايا والخصوم فمثل هذا يسمى (القاضي عام الولاية) فينظر ويقضي في انحاء الولاية جميعها ولجميع الخصوم بلا استثناء لاحد منهم وفي جميع القضايا⁽⁴¹⁾.



وان نظر القاضي قد يكون عاماً او خاصاً فالنظر العام يعطي القاضي ولاية شاملة في جميع ما يخضع لنظر القضاة⁽⁴²⁾ وسواء أكان المدعى عليه فرداً أم كانت الإدارة ويمكن تسمية هذا الحالة بالصلاحية الموضوعية المطلقة.

والقضاء الإسلامي يملك السلطة الكاملة لإخضاع الإدارة للقانون الإسلامي حمايةً لحقوق الافراد وحمايتهم اذا تعرضت لمصادرة او تعسف والتاريخ الإسلامي يزخر بالأمثلة التي يقف فيها رئيس الدولة مع خصمه امام القاضي على قدم المساواة ليقتضى بينهما بالعدالة وفقاً للإحكام الشرعية وقد قضي في كثير من الحالات لصالح الخصم ضد رئيس الدولة.

وبالرغم من ان القضاء الإسلامي العادي لديه الرقابة على اعمال الإدارة عند اعتدائها على الحقوق والحريات للأفراد الا انها تكون أقوى وأكثر وضوحاً في قضاء المظالم حيث كان سبب نشوئه ظلم الولاة واعتدائهم على حقوق الافراد.

الفرع الثاني : رقابة القضاء الإسلامي على شرعية القوانين

ان القاضي في اصدار احكامه يعتمد بالأصل على الكتاب والسنة والاجماع لأنها مصادر التشريع فأن لم يجد ضالته اجتهد لاستنباط الحكم الشرعي من الأدلة الأخرى لتطبيقه على ما معروض امامه.

وللقاضي دور يمارسه في النظام الإسلامي وهو مراقبته على التشريعات التي تصدر من مجلس الشورى الذين هم (اهل الحل والعقد) والتي جاءت بالاجتهاد فقط لان ما بني على اساس القران والسنة من احكام دستورية لا رقابة للقاضي عليها لكونها هي الدستور وما صدر عن الاجماع فلا رقابة عليه ايضاً لأنه لا خطأ فيه وانما الرقابة على القواعد القانونية التي مصدرها الاجتهاد.

ومن المعلوم ان من وظائف مجلس الشورى وظيفة الاجتهاد لأنه يباشر التقنين للأحكام مما يتطلب منه ان يجتهد في القضايا التي لم يرد فيها شيء من الكتاب ولا من السنة ولا من الاجماع ليستتبط حكماً شرعياً مناسباً لها فعندما تصاغ هذه الاحكام بنصوص قانونية ليطبقها القضاء تبرز مهمة الرقابة القضائية على شرعية او دستورية هذه القوانين لان القاضي في الاسلام ليس له بأي حال يطبق قانوناً يتعارض مع الكتاب والسنة لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

ولا بد هنا من ذكر ملاحظة مهمة وهي ان القضاء الإسلامي يملك الحق في مباشرة الرقابة من حيث المبدأ وفقاً لقواعد الشريعة الا انه من حيث الواقع لم يباشر هذه الرقابة بصورة عملية ويرجع سبب عدم هذه المباشرة لهذه الرقابة في الواقع العملي للقضاء الإسلامي الى عدم السماح للقضاء بأن يرفض بعض ما يصدر عن المجلس التشريعي من القوانين باعتبارها مخالفة للكتاب والسنة وهذا ما كان عليه النظام في عهد الخلفاء بعد الرسول(ص) حيث لم يكن للقضاء مثل هذه السلطات على الاقل انه لم يعثر على شاهد واحد ليكون مثلاً لتلك الرقابة الا ان السبب الوجيه في انعدام هذه الرقابة عملياً هو ان اهل الحل والعقد كانوا في ذلك الزمن كلهم ممن لهم البصيرة النافذة في الكتاب والسنة فما كان يصدر عنهم بأي وجه من الوجوه ما يخالف كتاب الله وسنة رسوله⁽⁴³⁾.

ان صدور تشريع مخالف للشرع من المجلس التشريعي في الاسلام امرٌ يبدو نادر الوجود ان لم يكن مستحيلاً لا سيما وان هذا المجلس يتكون من العلماء المجتهدين الذين هم اهل الحل والعقد في الامة لهذا السبب لم يعثر على فعل للرقابة القضائية ليكون مثلاً على ذلك اضافة الى ما ذكر ان سلطة المجلس التشريعي في سننها للقوانين غير مطلقة بل مقيدة بقواعد واصول الاجتهاد ومحددة بالأدلة التي تستتبط منها الاحكام



الشرعية مما تكون عاصماً من الوقوع في الخطأ وان الاسلام اصلاً لا يعطي سلطة مطلقة للمجالس التشريعية .

مع كل ما تقدم فإن القضاء الاسلامي من حيث المبدأ انه يملك السلطة في رفضه لأي قانون او حكم تشريعي يجده مخالفاً للكتاب والسنة وان لا يحكم بموجبه بحجة عدم شرعيته لان القاضي مقيد في ممارسته لوظيفته القضائية ان يحكم بما انزل الله فقد قال الله تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون)⁽⁴⁴⁾ ولقول الرسول عليه الصلاة والسلام: (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)⁽⁴⁵⁾ .

وبذلك فأننا نرى ان الاسلام قد سبق غيره الى تقرير نظرية شرعية او دستورية القوانين التي هي نظرية حديثة النشأة في الانظمة الوضعية .

ان القاضي في النظام الاسلامي لكونه لم يباشر سلطة الرقابة على شرعية القوانين بالفعل لا يعني انه لا يملك تلك السلطة ولكن هذا يعني ان الاسلام يقيد من بيدهم التشريع وسن القوانين بأصول وقواعد خاصة وفريدة تجعل صدور قانون مخالف للشرع اقرب الى المستحيل.

ومما ينبغي الالتفات اليه ان من الصحيح للقضاء الحق في رقابة شرعية القوانين التي مصدرها الاجتهاد الا ان هذا الحق ليس مطلقاً فليس للقاضي ان يدعي مخالفة القانون للشرع وعدم تطبيقه لكونه لا يتفق مع رأيه واجتهاده لان الاجتهاد الصادر ممن ملكوا ناصية الاجتهاد الصحيح هو اجتهاد مقبول والقانون الصادر بموجبه المصادق عليه من قبل الامير وامره به بعد تشريعه على القاضي تطبيقه وان كان مخالفاً لاجتهاده لأنه كما هو مقرر في علم الاصول ان الاجتهاد لا ينتقض باجتهاد مثله .

وان نظرية دستورية القوانين واضحة فلا يحل الحكم الا بما انزل الله على لسان رسوله وهو الحق وكل ما عدا ذلك فهو ظلم ولا يحل الحكم به ويفسخ اذا حكم به حاكم⁽⁴⁶⁾ فقد قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: (ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه)⁽⁴⁷⁾ فالظلم لا يحل إقراره والخطأ لا يجوز امضاؤه .

وعليه ان نطمئن ان السلطة القضائية في الاسلام لها حق الرقابة على شرعية القوانين التي مصدرها الاجتهاد ولها حق الرفض لتطبيق أي قانون يأتي مخالفاً للكتاب والسنة والاجماع .

الفرع الثالث: رقابة القضاء الإسلامي على أعمال السلطة القضائية نفسها

ان القضاء في الاسلام غايته تحقيق العدل ودفع الظلم من خلال تطبيق احكام الشرع بما كفلت للأفراد من حقوق وحريات وبما ان السلطة القضائية وهي تمارس وتباشر اعمال وظيفتها ليست معصومة من الوقوع في الخطأ فقد تقع في ظلم الافراد عمداً او خطأ اذا لم نتوقع حدوث الظلم عمداً بالنظر للشروط الدقيقة التي تؤهل القاضي للقضاء فإنه لا نستبعد حصول الخطأ من قبل القاضي لأنه ليس معصوماً عنه، ولهذا وطلباً لإحقاق الحق ونشر العدل وسيادته اجاز النظام الاسلامي الرقابة على السلطة القضائية نفسها بأن تنتقض وتلغى احكامها اذا جاءت مخالفة للقانون الاسلامي او غمطت حقوق الافراد التي يحميها القانون بالعمد او الخطأ .

فإذا تعدد القاضي الظلم وقرر بأنه حكم بغير الحق لزمه الضمان في ماله ويعزر لارتكابه هذه الجريمة ويعزل من القضاء⁽⁴⁸⁾ . وقد اتفق الفقهاء على أن الحكم الذي وقع خطأ من القاضي وأنه كان يعتقد موافقته للكتاب او السنة او الاجماع او للقواعد الشرعية فأستبان في ما بعد خطؤه وعدم موافقته لذلك فإنه يجب نقضه وكذلك ينتقض فيه الحكم الذي تعدد فيه القاضي الجور⁽⁴⁹⁾ .



فالقاضي منفذ بقوة سلطانه كل ما امر به الله تعالى ورسوله عليه السلام ومانع من العمل بما لم يأمر الله ورسوله به وكل ما حكم به الحاكم مما خالف الاصول الشرعية فهو باطل مردود ومفسوخ⁽⁵⁰⁾. وقد نص العلماء على ان حكم الحاكم لا يستقر في اربعة مواضع وينقض اذا وقع خلاف الاجماع او القواعد او النص او القياس الجلي⁽⁵¹⁾. وأساس المشروعية في نقض الأحكام المخالفة للقانون الاسلامي هو جميع النصوص القرآنية الأمرة بما انزل الله والناهي عن اتباع الهوى .

واما اساس مشروعيته في السنة النبوية فقد روي : أن الرسول بعث علياً إلى اليمن ليقيضي فيهم وضرب على صدره وقال : اللهم اهد قلبه وسدد لسانه وقال له : إذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقض حتى تسمع كلام الآخر كما سمعت من الأول فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء .

ويروى ان علياً عليه السلام قد عرضت عليه مسألة فقال : (أقضي بينكم فإن رضيتم فهو القضاء، وإلا حجزت بعضكم من بعض حتى تأتوا رسول الله ليقيضي بينكم، فلما قضى بينهم أبوا أن يتراضوا وأتوا الرسول أيام الحج - وهو عند مقام إبراهيم - وقصوا عليه ما حدث فأجاز قضاء علي عليه السلام وقال : هو ما قضى بينكم).

ب. رقابة قضاء المظالم على أعمال السلطات العامة

ذكرنا سابقاً أنه الى جانب القضاء العادي نشأ قضاء اخر وهو قضاء المظالم وكان لغرض اخضاع السلطات العامة للقانون الاسلام واخضاع اصحاب النفوذ من الافراد للقانون فكان السبب والدافع الاول لنشأة هذا النوع من القضاء هو لبسط سلطة القانون على كبار الولاة ورجال الدولة من لا يستطيع القضاء محاسبتهم واخضاعهم لحكم القانون فهذا القانون (نظام قضاء المظالم) يشبه الى درجة كبيرة نظام القضاء الاداري بمعناه الحديث⁽⁵²⁾ حيث התظلم من القرارات الادارية وطلب الغائها او سحبها او تعديلها . وهذه الولاية -ولاية المظالم- اعلى من سلطة القاضي فهي تنظر من المنازعات والخصومات ما لم ينظره القاضي بل هي تنظر في ظلامة الناس من القاضي نفسه فهي وظيفة فيها من قوة السلطة وعدل القضاء ما يمكنها في النظر في ظلمات الناس من الولاة والحكام او من ابناء الخلفاء او الامراء او القضاة⁽⁵³⁾ وهي في الاصل وظيفة داخلية في القضاء .

فيعرف قضاء المظالم بأنه (قول المتظالمين إلى التناصف بالرهبة وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة)⁽⁵⁴⁾ أو كما يعرفها ابن خلدون :وظيفة ممتزجة من سطوة السلطنة ونصفة القضاء وتحتاج إلى علو يد وعظيم رهبة تقمع الظالم من الخصمين وتزجر المعتدي⁽⁵⁵⁾. فقضاء المظالم نوع من القضاء ابتكره القضاء الاسلامي لكي يبسط سلطة القانون على كبار اصحاب النفوذ ورجال الدولة من ولاة وغيرهم ويخضعهم للقانون .

وقد اشترط الفقهاء في من تسند اليه وظيفة قضاء المظالم شروطاً لها من القوة ما تمكنه من انتزاع الحق من الظالم كائناً من كان ومهما كانت درجة نفوذه وسلطته وقوته في الدولة بما في ذلك اخضاع الادارة وغيرها للقانون الاسلامي وارجاع الحقوق الى اصحابها فاشتراطوا : ان يكون جليل القدر نافذ الامر عظيم الهيبة ظاهر العفة قليل الطمع وكثير الورع لأنه يحتاج في نظره الى سطوة الحماية وتثبت القضية فأحتاج الى الجمع بين صفتي الفريقين⁽⁵⁶⁾ .

واذا نظرنا الى كيفية تشكيل ديوان المظالم وما انتهى اليه من تطور نرى أنه مؤلف بشكل يؤدي الى تمكين قاضي المظالم من اداء وظيفته ف اخضاع الجميع للقانون الاسلامي فيقول الفقهاء : (ويستكمل مجلس نظره بحضور خمسة أصناف لا يستغنى عنهم ولا ينتظم نظره إلا بهم: أحدهم: الحماية والأعوان لجذب القوى وتقويم الجريء، الثاني : القضاة والحكام لاستعلام ما يثبت عندهم من الحقوق، والثالث : الفقهاء ليرجع إليهم فيما أشكل ويسألهم عما اشتبه، الرابع : الكتاب ليثبتوا ما جرى بين الخصوم وما توجه لهم أو عليهم من الحقوق،



الخامس: الشهود ليشهدهم على ما أوجبهم من حق وأمضاه من حكم⁽⁵⁷⁾. وإن قاضي المظالم في ممارسته لاختصاصاته يحتاج في بعضها الى دعوى يرفعها المتظلم نفسه ولا يحتاج لتلك الدعوى في ما تكن متعلقة في النظام العام. فلا يهمننا البحث في كافة اختصاصات قاضي المظالم وإنما استعرضنا ما يتعلق من اختصاصاته في الرقابة على اعمال السلطة العامة واخضاعها للقانون الاسلامي وحماية حقوق الافراد وحررياتهم من اعتداء السلطات العامة عليها.

الطريقة الثانية : نزاهة القضاء الإسلامي في رقابته لأعمال السلطات العامة

إذا اريد ان يكون للقضاء رقابة فعالة على اعمال السلطات العامة وتنتج اثاراً مفيدة فلا بد من وجود ضمانات تمكنه في اداء هذه المهمة على احسن وجه. ان النظام الاسلامي قد احتوى على ضمانات كثيرة تضمن للسلطة القضائية القيام بدورها برقابة فاعلة ومنتجة تعزيراً لمبدأ المشروعية وتؤدي الى خضوع الدولة للقانون وترتكز هذه الضمانات على ما يأتي⁽⁵⁸⁾:

- 1- المركز القانوني للقاضي واستقلالية القضاء.
- 2- الشروط الواجب توافرها في القاضي واسس اختياره.
- 3- القواعد التي يلتزم بها القاضي ومرجعياته في القضاء.
- 4- تحديد وتقرير مسؤولية القاضي ان خرج عن احكام القانون الاسلامي.
- 5- حماية القاضي من ان يعزل الا لأسباب معينة ومحددة.

2. مبدأ الفصل بين السلطات

ان الحاجة للجوء الى هذا المبدأ في النظام الاسلامي هي اقل من ما هو عليه في الانظمة السياسية الحديثة لان هذه الانظمة بأمر الحاجة الى مبدأ الفصل بين السلطات باعتباره ضماناً أساسية من ضمانات الدولة القانونية الحديثة لما يؤدي اليه من حماية للحريات عن طريق توزيع السلطات وذلك لان السبب والعلة التي من اجلها نادى مونتسكيو وغيره بمبدأ الفصل بين السلطات هي ان الفرد الذي بيده السلطة نزع بطبيعته الى اساءة استعمالها فقالوا لهذا السبب لا بد من توزيع السلطة بقصد الحد منها.

اما في النظام الاسلامي ان وجدت مثل هذه العلة فلها علاج اخر لان مسألة النزوع الى اساءة استعمال السلطة هي مسألة متعلقة بالسلوك والاخلاق فهي اعوجاج في سلوك الانسان ومن الاصوب والافضل معالجة هذا الاعوجاج لا تركه والذهاب الى مبدأ يخفف من المساوى لا يلغيها.

والنظام الاسلامي لديه جملة من القواعد والمبادئ فهو منظومة متكاملة قانونية وخلقية وروحية ففي القانونية منها ان من بيده السلطة في النظام الاسلامي ليس من ارادته ان يمسك بالقانون ليستبد ويطغى وإنما يمارس دوره كونه منفذاً فقط لشريعة قائمة لا يملك التقدم عليها او التقدم عنها. واما ما يخص الجانب الخلقي فإن الاسلام لا يولي السلطة الا الى الكفاء والامين وان اساس الكفاءة القدرة على ما يتولاه واساس الامانة عدم التفريط بشؤون ما ولى عليه ومراقبة الله تعالى والخوف منه وخشيته كما جاء في القرآن الكريم: (وإن خير من استأجرت القوي الأمين)⁽⁵⁹⁾.

واما ما يتعلق بالجانب الروحي فإن اساءة استعمال السلطة عليه جزاءان: الاول إخروي وهو عقاب الله تعالى يوم يقوم الحساب والثاني دنيوي وهو خلعه ومحاسبته على اخطاه وعدوانه ويلزمه الضمان ايضاً. فهذه القواعد تضمن ان من بيده السلطة لا يمكنه الى ان ينزع الى اساءة استعمالها وبالتالي فليس هناك خطر في ان تجتمع السلطة التنفيذية والقضائية في يد واحدة ما دامت كلاهما تنفذ شريعة قائمة تضمن حقوق الافراد وحراتهم بشكل ثابت.



فمن ما ذكرنا يمكننا ان نقرر ان مركز السلطات الثلاثة في النظام الاسلامي يقوم على قاعدتين اساسيتين هما :

القاعدة الأولى: ان السلطتين التنفيذية والقضائية منفصلتين انفصلاً مرناً عن السلطة التشريعية ذلك لان التشريع الاسلامي وان كان اساسه الكتاب والسنة الا ان من حق المجتهدين ان يفسروا ما ورد من نصوص قرآنية او احاديث نبوية واستنباط الحكم الشرعي او القاعدة القانونية لما يستجد من مسائل لا نص فيها وهذا يعد نشاطاً تشريعياً حسب رؤيا فقهاء القانون .

كما ان للخليفة ان يمارس هذا النشاط اذا كان مجتهداً ومن حق السلطة التشريعية في الاسلام أي مجلس الشورى ان يراقب اعمال السلطة التنفيذية والاشراف على كيفية تطبيقها للقوانين الاسلامية وان تعترض عليها لأي تصرف مخالف لقواعد القانون الاسلامي وان من حق السلطة التنفيذية في الاسلام ممثلة في الخليفة ان تباشر بعض الاختصاصات التشريعية لهذا سيكون الفصل فصلاً مرناً وليس فصلاً مطلقاً جامداً ومما لا شك فيه ان الفصل المرن بين السلطات يعتبر عاملاً مساعداً لحماية الحقوق والحريات اذ يسمح لكل سلطة في مراقبة السلطة الاخرى وتمنع اعتدائها من خلال علاقة تعاونية تنشأ بسبب اسلوب الفصل المرن بينهما مما يحول من وقوع الاستبداد الذي فرصته ساحة في اسلوب الفصل المطلق بين السلطات (60).

القاعدة الثانية: ان هذه القاعدة لمركز السلطات الثلاثة في النظام الاسلامي هي جعل السلطتين التنفيذية والقضائية في يد واحدة او فصلها عن بعضها وان توزيعها يندرج في الاعمال المباحة أي كلا الامرين جائز بشرط الا يفضي أي منهما الى مفسدة .

ويقول ابن خلدون في مقدمته : (وأما القضاء فهو من الوظائف الداخلة تحت الخلافة لأنه منصب الفصل بين الناس في الخصومات حسماً للتداعي وقطعاً للتنازع إلا أنه بالأحكام الشرعية المتقاة من الكتاب والسنة فكان لذلك من وظائف الخلافة ومندرجة في عمومها . وكان الخلفاء في صدر الإسلام يباشرونه بأنفسهم ولا يجعلون القضاء إلى من سواهم . وأول من دفعه إلى غيره وفوضه فيه عمر فولى أبا الدرداء معه بالمدينة وولى شريحاً بالبصرة وولى أبا موسى الأشعري بالكوفة وكتب له في ذلك الكتاب المشهور الذي تدور عليه أحكام القضاء) (61).

فمن هذا يتبين ان الجمع بين السلطتين التنفيذية والقضائية جائز مثلما كان في صدر الإسلام، وفصلهما إلى جهتين جائز أيضاً . إن القاضي والامير وان كان رئيساً للسلطتين التنفيذية والقضائية يخضعان للشرعية الاسلامية التي لها السيادة عليهما فأن انحرف القاضي عن الاحكام الشرعية قومه الامير كما ان الامير نفسه قد يطلب الى القضاء للمساءلة عن أي قضية مدنية او جنائية .

مما يبدو ان توزيع او فصل السلطتين في النظام الاسلامي لم يكن بسبب اساءة استعمال السلطة كما هو عليه في النظم السياسية الاخرى لان الخلفاء كانوا يقلدون القضاء لغيرهم تخفيفاً عن انفسهم لكثرة اشغالهم في مهام السياسية العامة والجهاد والفتوحات وسد الثغور وحماية بيضة الاسلام (62).

وقد ذكر الامام القرافي وهو يحدد العلاقة بين الامامة والقضاء فيقول : ان نسبة الامام الى القاضي والمفتي كنسبة الكل الى جزئه والمركب الى بعضه فان للامام ان يقضي ويفتي وله ايضاً ان يفعل ما ليس قضاء ولا فتياً مثل ان يجمع الجيوش والقيام بالحروب وحوز المال وصرفه وتولية الولاة وقتل الطغاة وهي امور لا يشاركه فيها القاضي ولا المفتي فكل امام قاض ومفت اما القاضي والمفتي لا يوصفان بالامامة (63).

وعليه في الأصل ان للامير ان يجمع بين السلطتين وجائز له ان يولي القضاء الى جهة مستقلة مما يعني ان جمع السلطتين او توزيعها يدخل في الاعمال الجائزة او المباحة . وان جمع السلطتين في يد الامير لم يكن الحالة النهائية التي يجب ان يكون عليها النظام السياسي الاسلامي وكذلك فصلهما حيث يمكن الاختيار من احدى الصورتين اما الفصل او الجمع للعمل به حسب ملائمة ظروف الزمان والمكان.

وفي حالة النظر الى نظام جمع السلطتين في يد الامير يجب ان نلاحظ الى جانبه نظام الشورى لتتكمّل الصورة لدينا لان النظام الاسلامي نظام متكامل فلا ينظر الى اجزائه بشكل منفرد لأنه منظومة متكاملة



توجب النظر اليها كلاً متكاملاً وعلى الامير ان يستشير اهل الحل والعقد وعلى هؤلاء ابداء المشورة وفي هذه ضمانات للاستبداد والطغيان اما اذا استبد الامير برأيه وترك المشورة فقد ادلى العلماء بأن ذلك سبب يوجب عزله فقد ورد في تفسير القرطبي: قال ابن عطية: والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام من لا يستشير اهل العلم والدين فعزله واجب ثم علق القرطبي على ذلك بقوله: هذا ما لا خلاف فيه⁽⁶⁴⁾.

ان التاريخ بوقائعه الثابتة يشير الى ان مسألة الجمع بين السلطتين لم تكن حالة معيبة في ذاتها بل انها وسيلة تحقق بها العدل والحرية واعطاء كل ذي حق حقه وتضع الامور في نصابها عندما تكون اليد الجامعة يد امينة راشدة وقد يكون الجمع بينهما وسيلة تؤدي الى الاستبداد والطغيان كما كان الحال في فرنسا في عهد الملكية المطلقة.

فالجمع اذاً بين السلطتين لم يكن بحد ذاته سبباً في النفع او الضرر بل انهما يدوران تبعاً لصفة من يمسك بهما ولان الخليفة الذي يحكم مقيد بالكتاب يتلوه اثناء الليل وانااء النهار وآيات القرآن واضحة لديه وهي دين يتعبد به لخالقه لذلك وبالضرورة لا يكون هناك استغلال للسلطة للنيل من الخصوم وقد قال الله تعالى: (ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى)⁽⁶⁵⁾.

وما يقيد الامة جميعاً حكماً ومحكومين بما في ذلك مجلس الشورى او اهل الحل والعقد هو القرآن والسنة فهما قانون ثابت وجاهز يخضع له الجميع خضوعاً تاماً لكي يتم ايمانهم فقد قال الله تعالى: (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً)⁽⁶⁶⁾. فليس لأحد بما في ذلك مجلس الشورى ان يطرح مشروعاً لقانون يخالف القرآن والسنة ولا ان يستبعد حكماً ورد فيها ليبندع غيره وقال الله سبحانه وتعالى: (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم)⁽⁶⁷⁾.

وحتى تلك الاحكام الشرعية التي نشأت عن الاجتهاد والقوانين الاسلامية فأنها تستنبط من الكتاب والسنة او من الادلة التي دلتا اليها ومن هنا يكون مرد الاجتهاد الى الشرع ايضاً وكذلك الحال بالنسبة الى الاجماع فان الاحكام الشرعية الناشئة عنه ليس مصدرها ارادة الامة انما مصدره الشرع لأنه لا بد للاجماع من سند يعتمد عليه من كتاب او سنة او مصلحة او نحوها من الادلة التي دل الشرع على اعتبارها والعمل بها فيكون مرد الاجماع الى الشرع ايضاً وكذلك مجلس الشورى وهم اهل الحل والعقد والذين يمثلون الامة ويرشدونها خاضعون للكتاب والسنة في ما يستنبطون من احكام شرعية ويبينون عليها اجتهادهم فهم هيئة بيدها سن القوانين لكنها ليست حرة في ذلك فلا تنشأ من العدم كما تحب وتهوى انما مقيدة بقانون شرعه الله معصوم من الخطأ والزيغ والانحراف.

فان هذا الخضوع وبهذا الالتزام الشديد للكتاب والسنة واصول الاجتهاد وقواعده في استنباط الاحكام الشرعية من مظانها الاصلية التي منها يتكون القانون الاسلامي يجعل الدولة الاسلامية دولة قانونية بالمعنى الحقيقي والدقيق.

3. درجة خضوع الدولة للقانون في النظام الإسلامي:

ان معنى الدولة القانونية هو خضوعها للقانون بكل اجهزتها في كل نشاطاتها وتصرفاتها فإذا كان هذا معنى الدولة القانونية فان مجلس الشورى في النظام الاسلامي عند ممارسته لوظيفته التشريعية في سنه للقوانين لا يكون مطلق الحرية في ذلك بل هو مقيد بقانون اسمى ليس له ان يتجاهله او يتقدم عليه او يتأخر عنه وهو القانون الاسلامي المتمثل بالكتاب والسنة.

فهذا المدى من الخضوع للقانون لا يتحلى به أي نظام من انظمة الحكم السياسية الاخرى حيث تكون سلطة التشريع فيها سلطة حرة مطلقة تصنع القانون من العدم وتنشؤه حسب الميول والاهواء والآراء والرغبات.



وهذا ما يدل على ان النظام الاسلامي لا يمكن ان يستند على أية فكرة باطلة قد تتلبس بالتشريع كالتسلط والطغيان او الهوى والظلال او النسيان او النيل من حقوق الآخرين مثلما بالإمكان ان يتلبس بذلك نظام التشريع في النظم السياسية المختلفة في الدول ذات القوانين الوضعية .

فلو تأملنا في البرلمانات والحكومات الشعبية المنتخبة لوجدناها تميل الى الاعتقاد بأن سلطاتها مستمدة من الارادة الشعبية المنبثقة من سيادة الامة وعلى هذا الاساس يجب ان تكون حرة مطلقة وهذا الاعتقاد كثيراً ما يجعلها تمارس الاستبداد والتسلط والتجبر وفي هذا المعنى يقول العميد دوجي: (الحيطه من استبدادها واتخاذ أقوى الضمانات لدرء ذلك الاستبداد)⁽⁶⁸⁾. وفي ذلك يقول الأستاذ بارتلمي: إن مبدأ سيادة الأمة مقتضاه أن إرادة الأمة مشروعة بذاتها فكل عمل صادر عن إرادتها يعد مطابقاً للحق والعدل، فوق الشك، وغير قابل للمناقشة لأنه صادر عن إرادة الأمة. فهذا المبدأ ينسب إلى الشعب صفة العصمة عن الخطأ ولذلك فهو يؤدي بالشعب أو بممثليه إلى الاستئثار بالسلطة المطلقة أي إلى الاستبداد⁽⁶⁹⁾

اما النظام الاسلامي فإنه يقيد مجلس الشورى ويخضعه لقانون موجود ابتداءً لا ينشؤه انشاءً من العدم وهو الكتاب والسنة وكذلك يردّه الى قانون مشروع بني عليهما وهو الاستنباط الصحيح والاجتهاد السائغ المقبول الذي قام على الكتاب والسنة فإنه حقاً يقيم بذلك ضمانه اكيدة لدرء التحكم والاستبداد والقهر عليه فإن النظام الاسلامي يحقق الدولة الخاضعة للقانون او الدولة القانونية بمعناها الدقيق الذي يصعب لا بل يتعذر على النظم السياسية الاخرى تحقيقها .

وهناك مبادئ واصول عظيمة جداً في الاسلام تعد بمثابة ضمانات حقيقية لوجود الدولة القانونية باستمرار النظام الاسلامي فيها وهذه المبادئ هي :

اولاً : مبدأ ثنائية المساءلة في المجتمع

ان المجتمع افراداً وسلطة يجدون انفسهم في النظام الاسلامي مكلفين بمسؤوليتين اثنتين هما تطبيق القانون الاسلام على الذات اولاً وتنفيذه على الآخرين ثانياً فليس لاحد في الدولة الاسلامية ان ينفذ ما عليه من واجبات في القانون الاسلامي ولا يهمله امر الآخرين في التنفيذ او عدم التطبيق للقانون الاسلامي انما هي مسؤولية شرعية يتحملها الشخص في حمل غيره على تنفيذ القانون الاسلامي من خلال الامتثال والعمل بمبدأ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقد اكد القرآن الكريم ثنائية المسؤولية كمبدأ بقوله تعالى : (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر)⁽⁷⁰⁾ فهذا اصل عظيم جداً يحث على الالتزام بالقانون الاسلامي ويؤدي الى اقصى درجة من التنفيذ فيسهم بشكل ليس له مثيل في خضوع الدولة افراداً وسلطات للقانون ويجعل كل فرد في المجتمع عنصراً فاعلاً في تنفيذ القانون وحارساً اميناً على مبدأ المشروعية ومشاركاً اساسياً لتحقيق نظام الدولة القانونية .

وخلاصة القول ان هذا المبدأ -مبدأ ثنائية المسؤولية- يتضمن مسؤولية الفرد والسلطة عن تنفيذ احكام القانون الاسلامي ومسؤوليتهما عن حمل الغير على تنفيذ هذا القانون والخضوع له ويتضمن ايضاً مسؤوليتهما عن الخروج على احكام القانون وفيها مسؤولية دينوية تكون امام القانون الاسلامي نفسه وما يرتب من جزاءات دينوية وهم كذلك في مسؤولية اخروية امام الله تعالى.

فكل ذلك يزيد من حماية مبدأ المشروعية الذي يعود على نظام الدولة القانونية بمزيد من خضوع الافراد والسلطات للقانون .

وهذا التنظيم لهذه المسؤولية وبهذا الشكل لا نرى له مثيلاً في القانون الوضعي ولا في الفقه الوضعي مما يحتم علينا ان نقول ان درجة الخضوع للقانون في الدولة القانونية في الاسلام اكبر مما في نظيراتها في الدولة القانونية الحديثة⁽⁷¹⁾ .



ثانياً: الصفة الدينية للقانون الإسلامي:

ان القانون الاسلامي مؤسس على القرآن الكريم والسنة النبوية وهما المصدران الاساسيان له ومنه يستمد الاحكام وعليهما يقيم بنيان الدولة فهو اذن يتصف بالصفة الدينية واما مصادر القانون الاسلامي الاخرى من اجماع وقياس واستحسان ومصلحة ونحوها فان الفقهاء لم يقولوا بأنها مصادر للأحكام الشرعية او للقانون الاسلامي الا لان القرآن الكريم والسنة النبوية قد ارشدا اليها عند انعدام النصوص فاكتسبت الشرعية والحجية والاعتبار في استمداد الاحكام الشرعية والقواعد القانونية منها

ونتيجة لما تقدم تكتسب التشريعات المستمدة من الكتاب والسنة مباشرة او من المصادر الاخرى عن طريق الاجتهاد الصحيح وفق القواعد والاصول الفقهية في استنباط الاحكام الشرعية تكتسب كلها الصفة الدينية ولو ان هذه الصفة تبدو اقوى واكثر وضوحاً في التشريعات المستمدة من القرآن والسنة والاجماع .

وهذه الصفة الدينية للقانون الاسلامي تسهم وبدرجة كبيرة في اخضاع السلطة والافراد للقانون بما يقوي نظام الدولة القانونية وذلك لثمرات هذه الصفة للقانون الاسلامي ونتائجها⁽⁷²⁾.

ثالثاً: وجود الانظمة الاسلامية المصلحة

علينا ان نلاحظ باهتمام ان المقارنة بين الدولة القانونية التي انشأها او سينشأها النظام السياسي الاسلامي وبين الدولة القانونية الحديثة كما هي عليه في الفقه القانوني الدستوري هي مقابلة النظير لنظيره من جهة المقومات والضمانات التي تعتد عليها اجهزة الدولة وتنظيمها لحسن سير مرافقها ومؤسساتها العامة ومباشرة سلطاتها بما يمنع الاستبداد والطغيان ويحفظ للأفراد حقوقهم وحررياتهم ويضمن خضوع الدولة للقانون . الا ان هناك فروقاً جوهرية مهمة ذات اثر كبير جداً لصيانة مبدأ المشروعية وخضوع الدولة للقانون نرى لها وجوداً في الدولة الاسلامية القانونية وعدم وجود النظير لها في الدولة القانونية الحديثة في فقه القانون الدستوري. وحيث ان الاسلام يؤسس نظاماً لدولة قانونية يسوده مبدأ المشروعة والخضوع للقانون الاسلامي في كل اجهزة الدولة وسلطاتها من حيث المضمون والجوهر لا من حيث الشكل والمظهر .

اما الدولة القانونية الحديثة التي هي الصورة الامثل للدولة في فقه القانون الدستوري ليس لها في ذلك الا المظهر والشكل الخارجي الذي نراه متمثلاً بطريقة تنظيم اجهزة الدولة تنظيمًا حسنًا واما من يمسك بزمام هذه الاجهزة من البشر والذين يمارسون جميع السلطات التشريعية والتنفيذية والادارية فان الدولة القانونية الحديثة عاجزة ان تملك بازايمهم انظمة مصلحة تصنع نفساً انسانية صالحة تستأصل منها شأفة الشر وتنزع عنها روح الفساد وتنشأ فيها الارادة الخيرة لما تقتدر اليه من نظم يمتلكها الاسلام والتي بها يبني النفس الانسانية من اعماقها بناءً ايمانياً اخلاقياً تعديداً فهي نظم تستهدف الانسان نفسه بأن تجعله صالحاً لا تأتي منه المفسدة او الجريمة او المخالفة او المعصية او التحايل على القوانين و تعطيلها فيجعل هذا الانسان ينظر تلقائياً في ذلك من غير اضطراب الى اجهزة ضبط او رقابة خارجية فلا يصدر منه من تصرفات الا وفقاً للشرعية وتطبيقاً لها سواء اكان هذا الانسان شخصاً عادياً يشارك بصفته ناخباً في انتخابات من يمارسون السلطة او كان نائباً من يسهمون في ممارسة السلطة او ادارياً او قاضياً او وزيراً او رئيساً او حاكماً اعلى.

فالاسلام يصل الى تلك النتائج من خلال ثلاثة انظمة شرعها للحياة لم تكن في الدولة القانونية الحديثة ما يقابلها فتبقى هذه الدولة مفتقرة الى ذلك بما يولد خللاً في كل اجهزتها ما دامت تقوم على الانسان الذي لا يصلح حاله وتصرفاته وقراراته واحكامه بدون هذه الانظمة الثلاثة التي هي: اولها نظام العقيدة الاسلامية للفرد والجماعة وثانيها النظام التعبدى الاسلامي وثالثها النظام الاخلاقي الاسلامي .



فعلى الرغم من الدراسات التي قدمها علماء القانون في اظهار محاسن النظام الديمقراطي والتي تم بحثها بشي من التفصيل فهي محاسن تبقى بالقياس الى الانظمة البوليسية او الاستبدادية اما اذا ما قورنت الى الشريعة الاسلامية فأنها لا تصلح للمقارنة اصلاً لأنه لا يقابل امام الاسلام الا مسألتى الشورى والبيعة واحكامها وهما جزء من النظام الاسلامي ومقررتان في الاسلام مع ضمانات كبيرة لحسن التنفيذ يفتقد النظام الديمقراطي لها. وذلك لان الاسلام شرعة تتصف بالكمال والشمول وهي منهج الهي رباني للحياة البشرية يهدف اسعاد الناس او اسعاد الانسان في الدنيا والاخرة .

وان هذا المنهج الرباني يشمل جوانب الحياة كلها فهو يتضمن منظومة واسعة من الاحكام يتضمنها نظام العقيدة والاخلاق والعبادات وهي تشريعات لها صفة الثبات والدوام فلا تقبل التغير والتحويل فهي اساسات اصلاحات الفرد والمجتمع والدولة واشخاص السلطات الحاكمة فهي الصيانة الاكيدة لحسن ادارة انظمة الاسلام الاخرى كنظام الاسرة والنظام الاجتماعي ونظام القضاء ونظام الاقتصاد ونظام الجريمة والعقاب ونظام الحكم ونظام العلاقات الدولية وغيرها فكل هذه الانظمة نرى فيها روح المنظومة الثلاثية المتمثلة في الاحكام التي تمثل الاساس الفكري لها هذه المنظومة موجوده في الاسلام مفقودة في الديمقراطية وفي كل القوانين والانظمة الوضعية وما نشهده في العالم من انواع الظلم والفساد ما هو الا بسبب فقدان هذه المنظومة الثلاثية الاسلامية من الاحكام لان حسن تنظيم اجهزة الدولة في مختلف النظم التي تطبق النظام الديمقراطي لا يمكنه ان يأتي بالمعجزات .

فالديمقراطية فكرة محدودة ومقتصرة على مسألة اختيار الحاكم لتمثيل الامة وما يتفرع منها لكنها خالية فارغة من الضمانات التي تصلح الفرد والمجتمع والحاكم فلا تصح مقارنتها في الاسلام كله بشموله وكماله فالديمقراطية نظام محدود مقتصر على تنظيم شؤون الحكم يهدف الى جعل الشعب يحكم نفسه بنفسه ولكم وجود العيوب والسلبيات والمساوئ والمأخذ التي يشخصها العلماء على النظام الديمقراطي يجعل هذا الهدف كالسراب⁽⁷³⁾ .

الخاتمة :

تبين من خلال دراسة مقومات وضمانات الدولة في الفقه الاسلامي ان الدولة الاسلامية تصل الى نتائج افضل مما تصل اليه الدولة الحديثة وذلك من خلال ثلاثة انظمة شرعها الاسلام للحياة وهي: نظام العقيدة الاسلامية للفرد والجماعة والنظام التعبدى الاسلامي والنظام الاخلاقي الاسلامي.

فهذه الانظمة تشمل جوانب الحياة كلها فهي منظومة واسعة من الاحكام والتشريعات لها صفة الثبات والدوام فلا تقبل التغير والتحويل فهي اساسات اصلاحات الفرد والمجتمع والدولة واشخاص السلطات الحاكمة وهي الصيانة الاكيدة لحسن ادارة الدولة.

هوامش البحث:

¹ .توفيق بن عبدالعزيز السديري،الاسلام والدستور، وكالة المطبوعات والبحث العلمي ،وزارة الشؤون الاسلامية والدعوة والارشاد، ط1 ،سنة(1425هـ)،ص56

² . أمثال : الدكتور محمد سليم العوا و الدكتور عون الشريف قاسم و الدكتور منير البياتي والدكتور احمد حمد و الدكتور محمد حميد واخرون .

³ .محمد السيد سليم ود محمد مفتي، الإسلام في دساتير الدول الإسلامية ،جامعة الملك سعود ،سنة(1408هـ)،ص75

⁴ .سوره البقرة: 282

⁵ .سورة الأنعام: 57

⁶ .سورة الشورى: 3

⁷ . سليمان الطماوي، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، دار الفكر العربي ،القاهرة ،سنة(1996) ص 147



8. جمال الدين محمد محمود، قضية العودة إلى الإسلام في الدولة والمجتمع، دار النهضة، القاهرة، سنة(1975) ص 88
9. محمد فاروق النبهان، نظام الحكم في الإسلام، مطبعة صادر الريحاني، سنة(1951)، ص 301
10. د. كريم يوسف احمد كشاكش، الحريات العامة في الانظمة السياسية المعاصرة، رسالة دكتوراه مقدمة الى كلية الحقوق، جامعة القاهرة، 1987، ص 401
11. ابي داود سليمان بن الاشعث، سنن أبي داود، ج 3، مطبعة السعادة، مصر، سنة(1369)، ص 412
12. عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ط 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة(2005)، ص 150
13. سورة الأعراف: الآية 3
14. سورة الطلاق: الآية 1
15. للقاضي ابو يوسف يعقوب بن ابراهيم، الخراج، دار المعرفة، بيروت، سنة(1979)، ص 119
16. سورة القصص: الآية 26
17. ابو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، مطبعة البابي الحلبي، مصر، سنة(1990)، ج 2، ص 22
18. ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسية، دار الاضواء، بيروت، سنة(1410 هـ)، ص 29
19. محمد ابو يعلى، الأحكام السلطانية، مطبعة البابي الحلبي، مصر، سنة(1357 هـ)، ص 12
20. سورة ص: الآية 26
21. للقاضي ابو يوسف يعقوب بن ابراهيم، الخراج، دار المعرفة، بيروت، سنة(1979)، ص 118
22. للقاضي ابو يوسف يعقوب بن ابراهيم، الخراج، دار المعرفة، بيروت، سنة(1979)، ص 111-112
23. محمد بن يوسف الكرماني، شرح صحيح البخاري، ط 2، دار احياء التراث العربي، بيروت، ج 24، ص 200
24. محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة(1957)، ج 3، ص 193
25. ابن تيمية، السياسية الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، مطبعة دار الجهاد، بيروت، سنة(1961)، ص 39
26. ابن تيمية، السياسية الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، مطبعة دار الجهاد، بيروت، سنة(1961)، ص 39-40
27. محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة(1957)، ج 3، ص 282
28. منير البياتي، النظام السياسي الاسلامي، دار العربية للطباعة، بغداد، سنة(1979)، ص 111
29. منير البياتي، النظام السياسي الاسلامي، دار العربية للطباعة، بغداد، سنة(1979)، ص 113
30. عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، ط 3، سنة(1976)، ص 241
31. سورة الفرقان: الآية 67
32. عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، مطبعة سلمان الاعظمي، بغداد، سنة(1972)، ص 242
33. سورة البقرة: الآية 256
34. ثروت بدوي، النظم السياسية، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة(1972)، ص 416
35. سورة الحديد: آية 20
36. سورة النساء: آية 65
37. سورة المائدة: آية 49
38. محي الدين يحيى النووي، شرح صحيح مسلم، المطبعة المصرية بالأزهر، مصر، سنة(1347 هـ)، ج 4، ص 12
39. عبد الحي الكتاني، نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية، نشر دار احياء التراث العربي، بيروت، ص 259
40. سليمان الطماوي، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، دار الفكر العربية، القاهرة، سنة(1969)، ص 345
41. محمد شوكت عليان، السلطة القضائية في الإسلام، رسالة مطبوعة على الآلة الكاتبة مقدمة الى جامعة الأزهر، سنة(1972)، ص 235
42. صبحي المحمصاني، القانون العلاقات الدولية في الاسلام، دار العلم الملايين، بيروت، سنة(1982)، ص 29
43. ابو الأعلى المودودي، نحو الدستور الإسلامي، المطبعة السلفية، مصر، سنة(1373)، ص 61
44. سورة المائدة: الآية 44
45. ابو احمد بن الحسن البيهقي، سنن الكبرى، طبعة دار المعارف العثمانية، الهند، سنة(1352 هـ)، ج 3، ص 122
46. محمد بن احمد بن حزم، المحلى، طبعة المطبعة المنيرية، القاهرة، سنة(1350 هـ)، مسألة رقم 1774
47. سورة الطلاق، آية 1
48. محمد سلام مذكور، القضاء في الإسلام، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة(1964)، ص 61
49. محمد شوكت عليان، السلطة القضائية في الإسلام، رسالة مطبوعة على الآلة الكاتبة مقدمة الى جامعة الأزهر، سنة(1972)، ص 372



50. محمد بن احمد بن حزم، المحلي، طبعة المطبعة المنيرية، القاهرة، سنة(1350هـ)، ج ١٠ ص 59
51. احمد القرافي، الأحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، دار الامان، بيروت، سنة(1431هـ)، ص 75
52. سليمان الطماوي، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، دار الفكر العربية، القاهرة، سنة(1969)، ص 355
53. محمد سلام مذكور، القضاء في الإسلام، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة(1964)، ص 141
54. علي الماوردي، الأحكام السلطانية، مطبعة مصطفى الحلبي، مصر سنة(1960)، ص ٧٧
55. عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، دار احياء التراث العربي، بيروت، ص 264
56. علي الماوردي، الأحكام السلطانية، مطبعة مصطفى الحلبي، مصر سنة(1960)، ص 76
57. محمد ابو يعلى، الأحكام السلطانية، مطبعة البابي الحلبي، مصر، سنة(1357هـ)، ص 60
58. منير البياتي، النظام السياسي الاسلامي، دار العربية للطباعة، بغداد، سنة(1979)، ص 293
59. سورة القصص: 29
60. منير البياتي، النظام السياسي الاسلامي، دار العربية للطباعة، بغداد، سنة(1979)، ص 164
61. عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، دار احياء التراث العربي، بيروت، ص ٢٢٠
62. عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، دار احياء التراث العربي، بيروت، ص ٢٢١
63. احمد القرافي، الأحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، دار الامان، بيروت، سنة(1431هـ)، ص ٣٢
64. الامام محمد القرطبي، تفسير القرطبي- جامع احكام القران، مطبعة دار الكتب المصرية، مصر، ج 4 ص ٢٩٩
65. سورة المائدة: الآية 8
66. سورة النساء: الآية 15
67. سورة الأحزاب: الآية 36
68. دوجي، مطول القانون الدستوري: ج 1، ص ٧٢
69. عبدالحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، سنة(1966)، ص 574
70. سورة التوبة: الآية ٧١
71. منير البياتي، النظام السياسي الاسلامي، دار العربية للطباعة، بغداد، سنة(1979)، ص 349
72. منير البياتي، النظام السياسي الاسلامي، دار العربية للطباعة، بغداد، سنة(1979)، ص 352
73. منير البياتي، النظام السياسي الاسلامي، دار العربية للطباعة، بغداد، سنة(1979)، ص 312

المصادر

1. ابن تيمية، السياسية الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، مطبعة دار الجهاد، بيروت، سنة(1961).
2. ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، دار الاضواء، بيروت، سنة(1410هـ).
3. ابو احمد بن الحسن البيهقي، سنن الكبرى، طبعة دار المعارف العثمانية، الهند، سنة(1352هـ).
4. ابو الاعلى المودودي، نحو الدستور الاسلامي، المطبعة السلفية، مصر، سنة(1373).
5. ابو داود سليمان بن الاشعث، سنن أبي داود، ج 3، مطبعة السعادة، مصر، سنة(1369).
6. ابو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، مطبعة البابي الحلبي، مصر، سنة(1990).
7. احمد القرافي، الأحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، دار الامان، بيروت، سنة(1431هـ).
8. الامام محمد القرطبي، تفسير القرطبي- جامع احكام القران، مطبعة دار الكتب المصرية، مصر.
9. توفيق بن عبدالعزيز السديري، الاسلام والدستور، وكالة المطبوعات والبحث العلمي، وزارة الشؤون الاسلامية والدعوة والارشاد، ط 1، سنة(1425هـ).
10. ثروت بدوي، النظم السياسية، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة(1972).
11. جمال الدين محمد محمود، قضية العودة إلى الإسلام في الدولة والمجتمع، دار النهضة، القاهرة، سنة(1975).
12. د. كريم يوسف احمد كشاكش، الحريات العامة في الانظمة السياسية المعاصرة، رسالة دكتوراه مقدمة الى كلية الحقوق، جامعة القاهرة، 1987.



13. سليمان الطماوي، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، دار الفكر العربية، القاهرة، سنة(1969).
14. صبحي المحمصاني، القانون العلاقات الدولية في الاسلام، دار العلم الملايين، بيروت، سنة(1982).
15. عبد الحي الكتاني، نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية، نشر دار احياء التراث العربي، بيروت.
16. عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، دار احياء التراث العربي، بيروت.
17. عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، مطبعة سلمان الاعظمي، بغداد، سنة(1972).
18. عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة(2005).
19. عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، سنة(1966).
20. علي الماوردي، الأحكام السلطانية، مطبعة مصطفى الحلبي، مصر سنة(1960).
21. القاضي ابو يوسف يعقوب بن ابراهيم، الخراج، دار المعرفة، بيروت، سنة(1979).
22. محمد ابو يعلى، الأحكام السلطانية، مطبعة البابي الحلبي، مصر، سنة(1357هـ).
23. محمد السيد سليم ود محمد مفتي، الإسلام في دساتير الدول الإسلامية، جامعة الملك سعود، سنة(1408هـ).
24. محمد بن احمد بن حزم، المحلى، طبعة المطبعة المنيرية، القاهرة، سنة(1350هـ).
25. محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة(1957).
26. محمد بن يوسف الكرمانى، شرح صحيح البخاري، ط2، دار احياء التراث العربي، بيروت، ج24.
27. محمد سلام مذكور، القضاء في الإسلام، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة(1964).
28. محمد شوكت عليان، السلطة القضائية في الإسلام، رسالة مطبوعة على الآلة الكاتبة مقدمة الى جامعة الأزهر، سنة(1972).
29. محمد فاروق النبهان، نظام الحكم في الإسلام، مطبعة صادر الريحاني، سنة(1951).
30. محي الدين يحيى النووي، شرح صحيح مسلم، المطبعة المصرية بالأزهر، مصر، سنة (1347هـ).
31. منير البياتي، النظام السياسي الاسلامي، دار العربية للطباعة، بغداد، سنة(1979).