

رئيس الدولة في النظم السياسيّة المعاصرة والنظام السياسي الإسلامي- دراسة مقارنة

أ.م.د. محمد حسن دخيل

كلية العلوم السياسيّة/ جامعة الكوفة

المقدمة:

درجت الجموع الإنسانية منذ نشأتها الأولى على أن يكون لها رئيس يدير أمرها، ويكون صاحب النفوذ والحكم فيها، ويرجع ذلك إلى التكوين الطبيعي للإنسان، وما بداخل نفس هذا الإنسان من مشاعر وأحاسيس تدفع بالصغير إلى وجوب احترام الكبير والخضوع له وإطاعة أوامره. فكان للعائلة منذ نشأتها رئيس يتولى تنظيم أمورها، كما كان للقبيلة رئيس يقوم بتدبير شؤونها، كذلك تقضي مختلف النظم القانونية التي تسود الدولة _ منذ نشأتها حتى الآن _ أن يكون لكل دولة رئيس، وذلك تأميناً لنظامها، وضماناً لحسن سير الأمور فيها¹.

ورئيس الدولة Head of the state هو تجسيد رمزي أعلى لاستمرارية الدولة، إذ يجسد سيرورة تاريخية للفصل بين كون الدولة فكرة مجردة وبين الأشخاص الطبيعيين الذين يمثلونها. وقد يكون رئيس الدولة ملكاً أو رئيس جمهورية.

ونظراً لأهمية موقع رئيس الدولة في الأنظمة السياسية المعاصرة، وبسبب الصلاحيات الممنوحة له، والوظائف التي يؤديها، والمسؤولية التي يشغلها، والعوامل المؤثرة في اختياره، ارتأينا دراسة موقع رئيس الدولة بالمقارنة مع رئيس الدولة في التصور الإسلامي.

من هنا، تُطرح إشكاليات عدة ترتبط بطرق اختيار رئيس الدولة في النظم الدستورية المعاصرة وفي النظام السياسي الإسلامي. وبالتالي، ما الشروط الواجب توافرها في رئيس الدولة في النظم السياسية وفي النظام السياسي الإسلامي فمن الملاحظ أن الدول تشترط شروطاً عدة في المرشح لرئاسة الدولة، منها: الجنسية، التمتع بالحقوق المدنية والسياسية، بلوغ سن معينة. لذا، كيف نظر الإسلام لشروط تولي موقع رئيس الدولة.

وتعالج هذه الدراسة، من جانب آخر، إشكالية الانتخاب في النظام السياسي الإسلامي، وعن وجه المقارنة

بين البيعة، في المفهوم الإسلامي، وبين الانتخاب في المفهوم السياسي المعاصر. ومدى إنسجام الشروط الواجب توفرها في رئيس الدولة في تحقيق الدولة القانونية. وكذلك المقارنة بين صلاحيات الرئيس في الأنظمة السياسية وفي التصور الإسلامي والمقارنة أيضاً بين صلاحيات رئيس الدولة في الأنظمة السياسية وفي النظام الإسلامي. ويُطرح التساؤل، في هذا المضمار، حول كيفية الخروج على الرئيس، ومن يحقّ له ذلك.

تحاول هذه الدراسة معالجة هذه الموضوعات وبحث هذه الإشكاليات، بهدف معرفة الاتجاهات والآراء والمنطلقات، وفقاً للمنهج العلمي، مع الاستعانة بالمصادر العلمية والأكاديمية.

أولاً- رئيس الدولة في النظام الرئاسي والبرلماني والإسلامي:

يختلف النظام الرئاسي عن النظام البرلماني، إختلافاً جوهرياً، في روحه وقواعده، إذ أن ميزته الأساسية هي فيما توصل إليه من التوفيق، بين المبدأ الديمقراطي، الذي يؤدي دوره في إنتخاب السلطتين التشريعية والإجرائية، من جهة، وبين واقع الحكم الشخصي الذي يتطلب قوة واستقراراً من جهة ثانية، باعتبار أن الرئيس المنتخب الذي يتولّى السلطة الاجرائية إنما يتمتع بصلاحيات عظيمة تجعل من حكمة حكماً شخصياً نافذاً، طيلة مدة ولايته^١.

تتمثل قوة رئيس الجمهورية في النظام الرئاسي أن الرئيس يجمع في يده بين رئاسة الدولة ورئاسة الحكومة في الوقت نفسه. وهذه خاصية تميز النظام الرئاسي عن غيره من أنظمة الحكم الديمقراطي. فرئيس الجمهورية هو صاحب السلطة التنفيذية، ويمارسها فعلاً لوحده، بمعنى أنه المسؤول عن وضع السياسة العامة للدولة في جميع المجالات، وهو الذي يحدّد دور كل وزير ونطاق البرنامج الملتمزم بتنفيذه، ويتمثل دور كل وزير بأنه أقرب لوظيفة فنية تنفيذية بحتة: هي تنفيذ سياسة الرئيس^٢.

وبالمقابل، لا يمارس رئيس الدولة في النظام البرلماني سلطات حقيقية وفعلية تتعلق بشؤون الحكم وإنما يملك دوراً أدبياً يستطيع من خلاله وبما يتمتع به من قوة شخصية وخبرة عملية أن يؤثر على سيرة الهيئات ويكون بمثابة الحكم بين السلطات.

وعلى الرغم من أن رئيس الدولة في النظام البرلماني لا يباشر سلطاته بنفسه وأنه غير مسؤول عن أعماله إلا أنه في الوقت ذاته يؤدي لأمته وشعبه خدمات عظيمة لا غنى عنها تساعد على نجاح النظام البرلماني عند تطبيقه على أرض الواقع^٤.

ففي الأنظمة البرلمانية، يعهد رئيس الدولة بالسلطة التنفيذية إلى حكومة تمارس سلطتها باسم رئيس دولة غير مسؤول سياسياً. وبسبب من هذا، يكاد يكون مجرداً من كل امتياز دستوري هام. وفي المقابل، فإن رئيس الدولة هو محرك السلطة التنفيذية في الأنظمة الرئاسية^٥.

وما يتعلق بالنظام الإسلامي، فلعلّ السبب في عدم التفات الإسلام إلى شكل نظام الحكم الذي ينبغي أن تقوم عليه الدولة الإسلامية، رغم أن ذلك من ألزم ما يحتاج إليه الناس، بأن نظام الحكم وهو سنة من سنن الحياة، وطبيعة لازمة من طبائع المجتمع الإنساني، مما لا يحتاج إلى خطط ترسم له، ولا إلى مقررات تحدث عنه، فهو يقيم وجوده في الحياة على الوجه الذي يؤدي به وظيفته الأساسية، بأن يرى الحاكم أمانة الحكم^٦.

لذلك، لا يعتقد النظام الإسلامي النظريات الإلهية بوصفها أساساً للسلطة السياسية، وفقاً لما يلي:
- مبايعة الخليفة أو رئيس الدولة بناءً على عقد البيعة. وليس ثمة شك في أن أركان العقود: الإرادة، المحل، والسبب. فإذا فقد العقد أي ركن من هذه الأركان إنهار العقد برمته وأصبح باطلاً. وبالتالي، فكون عقد البيعة يقوم على ركن الرضا، فلا يتفق ذلك مع النظريات الإلهية (الثيوقراطية).

- يظلّ الإمام في مكانه ما لم يصدر عنه ما يبطل العقد ويستوجب المحاسبة من قبل الأمة، وهذا لا يتفق والنظريات الإلهية.

- سلطة ولي الأمر مراقبةً من قبل عامة المسلمين وخاصتهم ولا ينفرد بكل الاختصاصات دونما شورى أو أخذ رأي أهل الحل والعقد^٧.

وفي هذا السياق، استدللّ باحثون على أهمية اختيار رئيس للمسلمين، ووجوب طاعته، والامتثال لأوامره، إنطلاقاً من الآيات القرآنية الدالة على ذلك، منها قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾. والآية صريحة بوجوب طاعة الله ورسوله وأولي الأمر

والقادة والرؤساء والملوك وكل من كان متبوعاً من المسلمين الذين يحكمون شرع الله في حياتهم وبقومون موازين العدل. ووجوب طاعتهم يقتضي وجوب نصبهم ((استناداً إلى الحكم الصريح بوجوب طاعتهم، إذ طاعة الولاية أثر من آثار تنصيبهم، وتنصيب الولاية أساس تقوم عليه طاعتهم، ومن غير المتصور أن يكون الأساس _ وهو نصب الولاية _ جائزاً، وما أقيم عليه _ وهو طاعتهم _ غير واجب، ولا سيما في مثل هذه المسألة))^٨.

من هنا، يقول ابن حزم وهو يتكلم عن الإمام: ((فهو الإمام الواجب طاعته ما قاننا بكتاب الله تعالى وسنة رسوله، صلى الله عليه وآله وسلم، فإن زاغ عن شيء منهما منع من ذلك وأقيم عليه الحد والحق، فإن لم يؤمن أذاه إلا بخلعه خلع وولي غيره))^٩.

وقد جرى تسليم غالبية الفقه، بأن نظام الخلافة هو نظام رئاسي بمعنى الكلمة، فالخليفة هو محور النظام الإسلامي وتتمثل فيه وحدة السلطة التنفيذية، بما يسمح له أن يملك ويحكم عاً، شأنه في ذلك شأن رئيس الدولة في الولايات المتحدة الأمريكية، مع وجود فصل شديد بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، وهاتان هما الدعامتان الأساسيتان للنظام الإسلامي^{١٠}.

والواقع أنه وإن كان صحيحاً، حسبما جرى عليه العمل في الدولة الإسلامية، تولي الخليفة للاختصاصات التنفيذية بحسبانه مستودعها، وبحيث لا تظهر الخلافة في نهاية الأمر، إلا في صورة النظام الرئاسي المعروفة في الوقت الحاضر، إلا أن الفكر السياسي الإسلامي، لا يرفض صراحة أو ضمناً النظام البرلماني أو غيره^{١١}.

وثمة ملاحظة يجدر ذكرها أنه إذا كان نظام الخلافة بالصورة التي رسمها علماء المسلمين لا يأخذ بمبدأ فصل السلطات، وإذا كان هذا المبدأ غير معروف لدى علماء الفقه الإسلامي، فإنه يجب ألا يفهم من ذلك أن الإسلام ينكر الأخذ بهذا المبدأ إذا قضت ((المصلحة)) بالأخذ به، ومن باب أولى إذا قضت به ضرورات كفالة الحريات. هذا فضلاً عن أن الخلافة طبقاً للرأي الصحيح تعد من المصالح العامة التي تترك إلى الأمة تنظيمها بما تمليه مصالحها^{١٢}.

إن سلطة الرسول روحية ودينية في الوقت نفسه، مستمدة من الله مباشرة، بينما الخليفة _ وسلطته دنيوية

فقط _ إنما يستمدها من الأمة، وكلمة ((ال خليفة))، وإن كان معناها الأول ((خليفة النبي أو ممثله)) تعني أيضاً ((خليفة الأمة أو ممثليها)) وقد جرى استعمالها في هذين المعنيين على السواء، فيقال: خليفة المسلمين، وخليفة الرسول.

لذلك، فإن الصفة التعاقدية للعلاقة بين الأمة ومن تختارهم للولاية العامة يمثل مبدأ أساسياً ومن أهم الأصول الإسلامية لنظم الحكم، وقد بنى الفقه عليها كثيراً من المبادئ والأحكام. من هنا، فإن الإكراه سبب في بطلان جميع التصرفات والعقود ومنها عقد البيعة طبعاً. والبيعة تكون بواسطة الانتخاب في عصرنا الحاضر، وبالتالي فإن كل ما يعيب رضا الناخبين، وخاصة الإكراه يجعل الانتخاب (البيعة) باطلاً^{١٣}.

ووفقاً لما سبق، يُلقب القائم على رأس النظام السياسي في الإسلام بألقاب عدة، منها ((ال خليفة))، ((الإمام)) و((الأمير)). لقد اختار الإسلام لرأس النظام السياسي ألقاباً تعبر عن توجهات النظام، وتكشف عن حقيقته وأهدافه، فلفظ ((ال خليفة)) يعني أنه ليس ملكاً مطلق المشيئة والإرادة في إدارة الدولة، بل هو خليفة خلف من سبقه في قيادة الأمة كما سيخلفه من يأتي بعده، ويشع من اللفظ التواضع ولين الجانب. ولفظ ((الإمام)) يعني القيادة والقُدوة، كما يعني المبادرة، فالإمام قدوة لغيره في العمل بالشريعة والتمسك بها والدعوة إليها، والإمام قائد، فإن الناس تؤمه وتقصدوه وهي له متابعة، كما أن الإمام يبادر ويتقدم على غيره، واللفظ تشع منه معاني الهيبة والجلال. ولفظ ((الأمير)) يبرز الجانب الوظيفي في العمل، فهو أمير يأمر وينهي ويلزم، وعلى الرعية الطاعة والموافقة في الإطار المشروع^{١٤}.

من هنا، يميل بعض الباحثين إلى الاعتقاد إلى أن لقب ((خليفة رسول الله)) مع ما أحاط به من الاعتبارات، كان سبباً من أسباب الخطأ الذي تسرب إلى عامة المسلمين، فخيّل إليهم أن الخلافة مركز ديني، وأن من ولي أمر المسلمين فقد حلّ منهم في المقام الذي يحله رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم.

كان من مصلحة السلاطين أن يروجوا ذلك الخطأ بين الناس، حتى يتخذوا من الدين دروعاً تحمي عروشهم. من هنا، فإن الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، وإنما تلك خطط سياسية صرفة، فلا

شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة^{١٥}.

ثانياً- اختيار رئيس الدولة بين الانتخاب والبيعة:

أبعاد ودلالات:

يتمّ اختيار رئيس الدولة في النظم الديمقراطية المعاصرة عن طريق الانتخاب من جانب الشعب صاحب السلطة، فهو الذي يمنح السلطة لشخص رئيس الدولة ليمارسها ويعمل لحسابه وباسمه. والانتخاب الذي يتم من خلاله تنصيب شخص رئيس الدولة قد يكون بشكل مباشر أو بواسطة ممثلين كما في نظام الانتخاب البرلماني أو بواسطة النواب والشعب بالمشاركة معاً كما في النظام المختلط للانتخاب^{١٦}.

إنّ الاعتقاد السائد اليوم هو أن اختيار الحكام من قبل المحكومين يعدّ الطريقة الشرعية الوحيدة لممارسة السلطة. فالحكام المنتخبون ستكون ممارستهم للسلطة شرعية، لأنهم مختارون من قبل المحكومين. وهذا الاختيار يوّلّد الاعتقاد عند هؤلاء بأن ممارسة السلطة تتمشى مع إرادتهم وبالتالي فهي شرعية. فالشعب، إذاً، مصدر شرعية السلطة ولا يفوض السلطة للحكام المنتخبين بل يسبغ الشرعية على ممارستهم للسلطة^{١٧}.

من هنا، لم تعد للانتخاب وظيفة تمثيل المواطنين فقط، فالمجتمعات السياسية المعاصرة تعطي للانتخاب معنى آخر: أنها يجب أن تسهّل علاقة السلطة بين الحكام والمحكومين وتمكّن التواصل بين صانعي القرار السياسي وأولئك الذين يطبق عليهم. فالأمر يتطلب إيجاد الوسائل المتعددة التي تصاحب مسيرة ممارسة السلطة من قبل الحكام، من خلال القرارات التي يتخذونها خلال هذه المسيرة^{١٨}.

وفي مقابل ذلك، يبرز مفهوم البيعة، في التصور الإسلامي، وهي اتفاق بين الأمة من جهة وبين رئيس الدولة من جهة أخرى، تتعهد بموجبه الأمة بالطاعة للحاكم في كل ما يصدره وفقاً لمبادئ الشريعة الإسلامية غير مخالف لأحكامها ونظمها، وتتضمن البيعة الحقّ للأمة في مراجعة الحاكم، وندل النصح له.

ويلزم من هذه البيعة أمران:

الأول: مسؤولية الحاكم أمام الله والناس، فهو مسؤول مسؤولية سياسية، ويخضع للمساءلة أمام الأمة عندما يتجاوز حدود مسؤوليته أو عندما يسيء استخدام السلطة. كما أن من واجب الأمة مراقبة حكامها وتقويمهم، من منطلق وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والأمر الثاني: في مقابل تحمل الحاكم لمسؤوليته وأدائه لواجباته، تقابله الأمة بالطاعة في غير معصية الله تعالى. فتخضع للأوامر والتوجيهات الصادرة من الحاكم المسلم، باعتبار أن الحاكم المسلم وكيل الأمة في تدبير أمورها ورعاية مصالحها، إلا أن طاعة الأمة المسلمة ليست طاعة عمياء، وإنما طاعة واعية، مشروطة بما يلي:

- أن يكون ولي الأمر ملتزماً بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، عاملاً على إنفاذها.

- أن يحكم بالعدل بين الناس، فلا يميز بين رعيته، فيفضل فئة على أخرى، ويفضل طبقة على ما عداها.

- إن لا يأمر ولي الأمر بمعصية، أو ما يخالف الشرع الإلهي^{١٩}.
والبيعة هي عقد شرعي بين الإمام والأمة، تلتزم فيها الأمة بطاعة الإمام ونصرته، ويلتزم فيها الإمام بإقامة العدل ورعاية مصالح الأمة^{٢٠}.

من هنا، يرى باحثون أن من كانت التكاليف موجهة إليه، كان هو صاحب السلطة، فالتكاليف الموجهة إلى العموم، تمنح الأمة سلطة عامة في التصرف. وللأمة أن تمنح هذه السلطة لمن ترى فيهم الكفاءة والقدرة على القيام بالمسؤوليات العامة نيابة عنها وباسمها. فالسلطة هي مجرد نائب عن الأمة لتنفيذ الشريعة، وما كلفت به الأمة التي هي صاحبة الحق الأصلي، ومصدر السلطات^{٢١}.

لذلك، يعتبر بعض الباحثين انتخاب الأمة صحيحاً وكافياً لانعقاد الإمامة. فبعد أن يذكر الأسباب الثلاثة الدارجة في الوصول إلى السلطة، وهي:

- النصب من قبل الله تعالى (وهذا غير متحقق حالياً وهو مقدّم على الانتخاب).
- القهر والغلبة واعتبره ظلماً على الأمة يحكم العقل بقبحه.
- الانتخاب وهو المطلوب، ويعلق عليه قائلاً: ((ولأجل ذلك استمرت سيرة العقلاء في جميع العصور والظروف على الاهتمام بذلك وتعيين الولاة والحكام بانتخاب ما هو الأصلح والأليق بنظرهم وإظهار

التسليم والطاعة له بالبيعة ونحوها من الطرق. والله تعالى جعل في الإنسان غريزة الانتخاب ومدح عباده على إعمال هذه الغريزة وانتخاب المصداق الأحسن فقال: ﴿فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾^{٢٢}.

من هنا، يرى بعض علماء الإسلام ضرورة الأخذ بأكثرية الآراء، إذ يقول، في هذا الإطار، ((جربى العقلاء على اعتبار تأييد الأكثرية لأحد الأطراف، أقوى المرجحات النوعية عندما يدور الخيار بين طرفين يتساويان في المبنى والدليل. كما أن أخذ الطرف الذي يراه أكثرية العقلاء أرجح من الأخذ بالشاذ من الآراء... ومع اختلاف الآراء والتساوي في جهات المشروعية فإن الأخذ برأي الأكثرية متعين حفظاً للنظام))^{٢٣}.

ويستدل على سلطة الأمة وأنها مصدر السيادة بأن القرآن الكريم في كثير من آياته يتوجه بالخطاب في الأمور العامة إلى المؤمنين، أي إلى الجماعة الإسلامية كلها، وما هذا إلا لأنها صاحبة الحق في تنفيذ الأوامر والرقابة على القائمين بها، وهذا مظهر السيادة والسلطان. وفي توجيه القرآن الخطاب إلى الأمة جميعاً، دلالة بالغة على أن الأمة هي التي تحمل مسؤولية، إذًا، هي مصدر السيادة العليا لقاء ما تحمل من المسؤولية الكبرى، ويكون لها حق اختيار الرئيس الأعلى للدولة، وحق الإشراف عليه وعلى سائر الحكام^{٢٤}.

وتشبه البيعة الاستفتاء بالمصطلح السياسي الحديث، بعد أن يرشح أهل الحل والعقد، أو مجلس الشورى أميراً، أو إماماً، أو خليفة.. فإنه بعد ذلك يعرض الأمر على بقية المسلمين ويطلب منهم البيعة أي الموافقة على ذلك الاختيار من قبل أهل العقد والحل.. ومن دون حصول هذه البيعة لا تعدّ الولاية قائمة وشرعية، وإذا رفضت من قبل أكثرية المسلمين فإن على أهل الحل والعقد أن يقدموا مرشحاً آخر، إلا ((البيعة)) تعني التزاماً من قبل المبايعين تجاه الخليفة^{٢٥}.

ولعلّ البيعة من المعالم البارزة لتتصيب الإمام، إذ ينبغي أن يحظى بموافقة الناس ورضاهم، يستشف ذلك من أن النبي، صلى الله عليه وآله وسلم، كان يأخذ البيعة من المسلمين على أن يمنعوه مما يمنعون منه أنفسهم، إذ قال صلى الله عليه وآله وسلم ((أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم)).

ولا يخفى ما يترتب على ذلك من التزام متبادل بين المبايع وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وخضوع للشريعة الإسلامية، بصفتها قانون الدولة الإسلامية، وسمع وطاعة، وهذه الطاعة بصفته حاكماً لا بصفته نبياً، إذ النبوة أمر إلهي لا يحتاج إلى مبايعة. وفي أخذه البيعة إحياء بأن الإمام يجب أن ينال رضا الشعب، وموافقتهم العلنية^{٢٦}.

من جانب آخر، يؤكد بعض العلماء أن مسألة انتخاب الإمام في الإسلام ليست مسألة نقاش، وقرر أن ما يدعيه أقوام من أن الحكومة الإسلامية هي حكومة ثيوقراطية _ أي دينية _ تلتزم بالدين، يقول: ((أنها حكومة مدنية ترضى حقوق الناس، ولكنها في الوقت نفسه فيها جانب أساسي من ما يسمونه الثيوقراطية _ أي الحكومة الدينية _ فهي مسؤولة عن الدين أيضاً))، ورأس الحكومة يجمع أكثر من مسؤولية، وشبه الحكومة الإسلامية المنتخبة بنظام الحكم الرئاسي، أي أن رأس الحكومة يجمع رئاسة الحكومة ورئاسة الدولة^{٢٧}.

إن البيعة، إذًا، من المفاهيم المؤسسة في الفكر السياسي القرآن، فهي أصل العلاقة السياسية بين الرسول الإمام (القائد السياسي) وبين المسلمين (المواطنين). من هنا، فإن طبيعة العلاقة السياسية التي أنشأها الوحي وجسدها الرسول في علاقته بالمواطنين المسلمين هي طبيعة تعاقدية يمنح فيها كل طرف الآخر ما عنده. إن جماعة المؤمنين أخذت في التحول إلى جماعة سياسية بعد أن ارتفع عددها، لذلك فإن البيعة مؤشر من بين مجموع على انتقال الإيمان من مجرد قضية قلبية وتصرفات تعبدية تهم نفس المؤمن، إلى قضية سياسية تاريخية تترتب عنها التزامات تجاه جماعة المؤمنين، وتراعي مصالح الدعوة والمجتمع الجديد^{٢٨}.

ولقد حمل القرآن الكريم الأمة مسؤولية إنفاذ شريعته والخلافة عنه، يبدو ذلك جلياً في توجيه الخطاب إلى المؤمنين ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾، ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾، وغير ذلك كثير مما له دلالة واضحة على أن الأمة هي التي تتحمل مسؤولية إقامة الدين وشرائعه ورعاية المصالح العامة، فتكون إذاً صاحبة السيادة العليا لقاء ما تحمله من المسؤولية الكبرى، ويكون لها حق اختيار الرئيس الأعلى للدولة وحق الإشراف عليه وعلى سائر

الحكام^{٢٩}.

من هنا، تعدّ طريقة الاختيار والبيعة وسيلة مهمة لإسناد السلطة في النظام الإسلامي. وتعني هذه الطريقة: أن تقوم الأمة باختيار رئيس الدولة ومبايعته، ليكون خليفة للمسلمين وذلك عن رضا منهم واختيار.

إن مبدأ الاختيار الذي عرفته كتب الفقه الإسلامي مرادف لمعنى الانتخاب عند القانونيين، فالانتخاب والاختيار معنيان يعبران عن فكرة واحدة قائمة، وهي اختيار الأنسب لشغل وظيفة ما^{٣٠}.

ويذهب رأي من الفقه إلى أن التعاقد الصحيح قد تمّ في الدولة الإسلامية. عندما تعاقدت الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد ((الاختيار))، والحاكم أياً كانت تسميته خليفة أو أمير المؤمنين، أو الإمام، بهدف تحقيق مصالح أفراد الأمة على مقتضى أحكام الشريعة الإسلامية.

هذا التعاقد لم يرقم على الافتراض، بل هو عقد حقيقي صحيح ثمّ برضاء طرفيه، كما أنه حدّد من هو صاحب السيادة في الدولة حين إنتهى إلى أن السيادة للأمة. فالأمة هي مصدر السلطات وهي بمقتضى هذا العقد جعلت الحاكم مقيداً بما تضمنه هذا العقد من أحكام، ليس للحاكم أن يتجاوزها وإلاّ جاز للشعب أن يعفيه من منصبه^{٣١}.

يقول الشيخ محمد الغزالي: ولقد تعلم المسلمون من دينهم أن طغيان الفرد في أمة جريمة عظيمة، وأن الحاكم لا يستمد بقاءه المشروع، ولا يستحقّ ذرة من التأييد، إلاّ إذا كان معبراً عن روح الجماعة، ومستقيماً مع أهدافها. ومن ثم، فالأمة وحدها في اختيار الحاكم ومراقبته بما يتفق مع نظام الإسلام هي مصدر السلطة، والنزول على إرادتها فريضة، والخروج على رأسها تمرد. ونصوص الدين وتجارب الحياة تتضافر كلها على توكيد ذلك^{٣٢}.

وثمة تساؤل يُطرح، في هذا السياق، أنه إذا اختار الشعب حكماً إسلامياً، وتشكلت حكومة إسلامية. ثم بعد ذلك صوت الشعب ضدها لسبب من الأسباب، واختار حكماً غير إسلامي. فهل للحكومة الإسلامية أن ترحل وتسلم زمام السلطة لمن يختاره الشعب؟

يجيب على هذا الاشكال بعض العلماء، بقوله: أن الإسلاميين إذا ما استطاعوا كسب أصوات الناس

ونقتهم، وهم خارج السلطة، ثم فقدوا تلك الثقة بعدما تولوا السلطة، وتمكنوا من أدواتها في الانجاز والإصلاح وفي وسائل التبليغ والإعلام التي تملكها، فذلك يعني أن ثمة قصوراً شديداً في أدائهم، ينبغي أن يتحملوا المسؤولية عنه، وأن يتركوا إلى غيرهم ممن أولاهم الناس ثقتهم^{٣٣}.

وفي هذا الإطار، يرى بعضهم أن موضوع تداول السلطة ممكن قبوله لدى الإسلاميين من جهتين: - القول بأن الأمة صاحبة السلطة التشريعية والتنفيذية وحيث أن الأمة هي التي أوصلت هذه الجهة للحكم، فهي صاحبة الحق أن تسلب منها هذه الصلاحية، حين ترى المصلحة في ذلك. - وقد تكون العناوين الثانوية في الفقه الإسلامي تساعد على قبول مبدأ تداول السلطة، لو أخذت مصلحة الأمة بنظر الاعتبار، ونجيبها أخطار تمزيق وحدتها كما حدث في بعض الظروف الخطيرة التي مرت في مسيرة الإسلام^{٣٤}.

وبالتالي، يمكن الاستنتاج بأن أوجه الشبه بين البيعة والانتخاب تتمثل في الأمور التالية: - إن البيعة والانتخاب كلاهما لا يكونان بالإكراه والاجبار، أو بمعاينة من تخليف عنهما. - لكل من البيعة والانتخاب شروط وضوابط فيمن ينتخب ويرشح للمنصب ويكون له حق التصويت، وهذه الشروط الشرعية والقانونية قد تكون متشابهة في كل منهما. - تعتمد البيعة والانتخاب على الأخذ برأي الأكثرية، فالتنافس في الانتخاب يؤدي إلى فوز من يحصل على أكثر الأصوات. وهكذا في البيعة، فلا بد أن تكون بمبايعة أكثرية الناس وبوضوح وبنسبة عالية^{٣٥}.

ثالثاً- شروط رئيس الدولة في الأنظمة السياسية والنظام الإسلامي:

تشتد دساتير الدول المعاصرة وجود بعض الشروط لرئيس الدولة، منها تحديد سن من يتبوأ هذا المنصب، والتمتع بجنسية البلد الذي يكون رئيساً له، والتمتع بممارسة الحقوق السياسية، فلا يكون محروماً من ممارستها.

ولعل السمات القياسية العامة للرئيس ينبغي أن تشمل على التالي:

- تدرج في ميادين العمل السياسي واكتساب خبرة ميدانية مع الأفراد على مختلف توجهاتهم ومستوياتهم.
- لديه رؤية استراتيجية وآفاق واسعة للتفكير والتخطيط.

- لا يمكث في السلطة العليا سنوات طويلة، لأن ذلك يجعله بعيداً عن الحياة الطبيعية للناس نظراً لإحاطة تحركاته بقيود أمنية ونظامية صارمة، إضافة إلى ما تحدته السلطة من تضخم في ذاته يجعله غير قادر على تحمل النقد أو المشاركة أو التفاعل.

- يملك شخصية مستقلة قادرة على التفكير النقدي ورؤية كل الاحتمالات المطروحة^{٣٦}. وبالمقابل، فقد أورد الباحثون من وجهة نظر الشريعة الإسلامية شروطاً موضوعية تبين مدى صلاحية رئيس الدولة الحقيقية. وقد أجمل الماوردي تلك الشروط، بقوله: ((وأما أهل الإمامة فالشروط المعتمدة فيهم سبعة:

أحدها: العدالة على شروطها الجامعة.

والثاني: العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام.

والثالث: سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك به.

والرابع: سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض.

والخامس: الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح.

والسادس: الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو.

والسابع: النسب، وهو أن يكون من قريش لورود النص منه وانعقاد الاجماع عليه^{٣٧}.

ولعلَّ الشروط الواجب توفُّرها في رئيس الدولة تسهم في تحقيق أعظم ضمانات الدولة القانونية، نظراً لأهمية مركز رئيس الدولة وخطورته، ولأن الإمامة عقد بين الرئيس (الحاكم) وبين الأمة. ولا بُدَّ لكل عقد من شروط، فلا تتعدَّد الخلافة إلاَّ لمن توفرت به شروط أوجبها الإسلام لمن يشغل هذا المنصب مثل الإسلام والعلم المؤدِّي إلى الاجتهاد، والعدالة والورع والتقوى، وصحة الرأي في السياسة والإدارة في الحرب والكفاية الجسمية والنفسية، وهناك آداب أو شروط ثانوية تتطلبها ضرورات العصر^{٣٨}.

من هنا، يعترف الإسلام بقوة الحاكم، بمعنى كفاءته واقتداره في السيطرة على آلة الحكم وتسخيرها لتحقيق أهداف الحياة الاجتماعية الصحيحة. وفي القرآن الكريم، يقترن عامل ((القوة)) في هذا المقام بعامل ((الأمانة))، أي بالعامل الأخلاقي. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرَْتَ الْقَوِيَّ الْأَمِينُ﴾، وذلك حتى

يلطق هذا العامل الأخلاقي من غلوا العامل المادي وهو عامل القوة، الذي غالباً ما يجنح نحو الاستبداد والفساد. وعندما يتطلب الإسلام القوة شرطاً من شروط الحاكم، فإنه يحدد قوة الحكم بشروط وعوامل أخرى منها اتباع القانون الإسلامي، والتزام نتائج الشورى العامة للأمة^{٣٩}.

لذلك، يتمثل المبدأ الإسلامي في وجوب اختيار أصلح الناس وأكثرهم جدارة لتولي أية ولاية أو عمل قيادي مسؤول. وقد وضّح القرآن الكريم هذا المبدأ في قوله تعالى: ﴿إِنْ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيَّ الْأَمِينُ﴾، فمقياس حسن الاختيار هو أن يتوافر في المرشح للعمل القيادي القوة من ناحية والأمانة من ناحية أخرى. والقوة تعني هنا الجدارة والقدرة على القيادة. أما الأمانة فهي ترمز للصلاح والتقوى، لأنه لا أمانة لمن لا دين له^{٤٠}.

ويستنتج بعض الباحثين من خلال آيات القرآن الكريم وتحديداً في قصة يوسف، عليه السلام: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾، حيث ذكر يوسف عليه السلام، سببين يؤهلانه للمنصب، وهما: الحفظ والعلم. والمراد بـ ((الحفظ)): الأمانة التي تجعله يحفظ ما ائتمن عليه من أموال وأعمال، و ((العلم)) يراد به المعرفة، والخبرة ما يحتاج إليه هذا المنصب المالي الاقتصادي الإداري، من خبرة بأمور المالية، والاقتصاد، والزراعة، والإدارة، والتخطيط، والتموين. ولا يمكن أن يراد من صفة ((عليم)) التي ذكرها يوسف عليه السلام: أنها تتعلق بعلم الدين، إذ لا دخل في الترشيح للولاية على خزائن الأرض^{٤١}.

ذكر في مواصفات رئيس الدولة أنه يجب أن يكون مثقفاً ثقافة عالية ملماً بأطراف من علوم عصره، وإن لم يكن متخصصاً في بعضها، وأن يكون على علم بتاريخ الدول وأخبارها والقوانين الدولية^{٤٢}.

ويذهب بعض الباحثين إلى القول أن رئاسة الجمهورية في الوقت الحاضر ليس لها صفة دينية كما كانت في السابق. فليست هي الخلافة التي يتحدث عنها الفقهاء، وهي رئاسة دنيوية وليست هي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به. وعلى هذا يجوز للذميين المشاركة في الانتخاب لأنهم غير ممنوعين من المشاركة في شؤون الدولة الدنيوية^{٤٣}.

وفي هذا الاتجاه، فإن رئيس الدولة أصبحت مهمته محدودة، يختلف نطاقها بحسب ما يقرره كل دستور، فلم يعد من الممكن أن يتولى القضاء وإقامة الحدود ولا جمع الزكاة أو إدارة شؤون بيت المال ولا غير

ذلك مما يستلزم العلم بأحكام الشريعة والفقهاء... أما الشروط التي ذكرها الفقهاء في رئيس الدولة فهي شروط تفضيل وليست شرط أهلية. من هنا، فإن الأمة هي التي تلتزم بأن تأخذ هذه الشروط في اعتبارها عند المفاضلة بين المرشحين فتختار من توفر لديه أكبر قدر منها دون غيره^{٤٤}.

في هذا السياق، يرى بعض الباحثين في شؤون النظام السياسي الإسلامي أن قول الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ يشمل حياتنا السياسية أيضاً، فلا إكراه في تحميل الناس أحكام الدين وتشريعاته وقبول إمارته فيهم، فإن اختارت الأمة ذلك فهو، وإلا فلها السلطان في تحديد ذلك... وعليه، فولي الأمر والحاكم الأعلى للمسلمين يمكن أن يكون امرأة، أو عبداً زنجياً، أو غير قرشي، والأكثر من ذلك لا يشترط الإسلام، بحيث يمكن أن يكون ولي الأمر في الدولة الإسلامية غير مسلم، ما دامت الأمة المؤمنة قد انتخبته لضرورة، أو لمصلحة عليا، أو لتوفر شروط خاصة فيه مثل الكفاءة والخبرة^{٤٥}.

وقد اشترط الفقهاء المسلمون فيمن ينتخب أمام المسلمين (ال خليفة) أن يكون مسلماً. وبناءً على ذلك، فإن حق انتخاب أمام المسلمين مقتصر على المسلمين ولا يجوز لغير المسلمين ممارسة الانتخاب.

أما في الوقت الراهن، وفي الدول الإسلامية يجوز لغير المسلمين المشاركة في انتخاب رئيس الدولة وكذلك يجوز لهم انتخاب ممثليهم في مجلس الأمة وترشيح أنفسهم لعضويته، لأن القوانين النافذة في البلاد الإسلامية بشأن الانتخاب لا تفرق بين المسلم وغيره^{٤٦}.

وكان الإشكال الذي يعترض دائماً موضوع ولاية غير المسلم في المجتمع الإسلامي هو قضية المناصب التي تتطلب اجتهاداً واستنباطاً من الشريعة. فالقاضي، مثلاً، كان يفترض فيه أن يكون مجتهداً يستنبط الأحكام ويشرع، وكذلك الأمر بالنسبة لموقع الخليفة، لكن الأمر اليوم قد تغير.

من هنا، فإن شرط الاجتهاد لم يعد ضرورياً لرئيس الدولة، بل يفضل ألا يكون كذلك حتى لا يعطل مؤسسات الدولة الحديثة التي أصبحت تلك المهمة من اختصاصها. فسلطات الإمام قد توزعت على عدد من الهيئات الدستورية ولم تعد سلطة التنفيذ مجتمعة في يد فرد واحد، ولكنها أصبحت من اختصاص أجهزة فنية متخصصة. والحاكم لم تعد له سلطة مطلقة وإنما مقيد بأحكام الدستور والقوانين. وعليه، فإن السلطة الفردية التي افترضها الفقهاء، في الولاية العامة قد تغيرت بالتوزيع على العديد من الأجهزة وحلَّ

القرار الجماعي محل القرار الفردي^{٤٧}.

يرى بعض الباحثين أن جوهر نظام الخلافة نفسها لا يمنع من أن يكون منصب الخلافة محدّد المدة، فللعاقدين أن يحدّدوا نطاق عقدهم فيما لا يحلّ حراماً، أو يحرم حلالاً. وإذا طبّقت هذه القاعدة على عقد الخلافة، فإنه يجوز للمؤمنين أن يشترطوا مدة محددة للبيعة فهذا لا يخالف الشريعة الإسلامية نصّاً أو روحاً. فالأصل في الأشياء الإباحة إلا أن يأتي دليل شرعي يحرمه^{٤٨}.

وبالمقابل، يتجه بعض الفقه إلى ضرورة إطالة مدة ولاية الرئيس، لأنه إن طالّت مدة ولايته كان أكثر حرصاً على أداء عمله وأكثر تحسباً في اتخاذه لأي إجراء لأن نتائج عمله ربما يراها أثناء مدة ولايته. أما من قصرت مدة ولايته قد لا يكون حريصاً في عمله، لأن هذا المنصب سوف لن يمكث فيه سوى مدة قصيرة وربما لا يرى نتائج عمله أثناء مدة ولايته.

وقد أثارت مسألة إعادة انتخاب الرئيس نقاشاً فقهيّاً بين مؤيّد ومعارض، إذ يلاحظ أن جواز إعادة انتخاب الرئيس ربما يكون دافعاً لبذل المزيد من الجهد طمعاً في الفوز بولاية أخرى. بل أن تحريم إعادة الانتخاب قد يدفع إلى إساءة استعمال السلطة، لأن الرئيس لا يخشى على منصبه الذي سيفقده بإنهاء مدة الولاية سواء أحسن استخدام صلاحياته، أم أساء استعمالها. ويضاف إلى ذلك، فإن تحديد الولاية بمدة واحدة غير قابلة للتجديد قد يحرم الدولة من خبرة سياسية اكتسبها الرئيس نتيجة لولايته السابقة^{٤٩}.

رابعاً- تولي المرأة رئاسة الدولة الإسلامية: إشكاليات وأبعاد:

اتجه باحثون في الفكر الإسلامي إلى تبني موقف معارض لتولي المرأة رئاسة الدولة، معلّلاً موقفه بأن رئيس الدولة في الإسلام هو قائد المجتمع ورأسه المفكر ووجهه البارز ولسانه الناطق وله صلاحيات واسعة خطيرة الآثار والنتائج، فهو الذي يعلن الحرب على الأعداء ويقود جيش الأمة في ميادين الكفاح.. ورئيس الدولة يتولى خطابة الجمعة في المسجد الجامع وإمامة الناس في الصلوات.. ومما لا ينكر أن هذه الوظائف الخطيرة لا تتفق مع تكوين المرأة النفسي والعاطفي وبخاصة ما يتعلق بالحروب وقيادة الجيوش^{٥٠}.

من هنا إتجه أغلب المفكرين الإسلاميين المحافظين إلى حصر الولاية العامة في الرجل، حيث اشترط

عدد من المذاهب الذكورية ي الإمام، وفقاً للآية الكريمة «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ». يقابل فريق المحافظين فريق آخر من علماء المسلمين المتقدمين والمحدثين، والذين لا يقرون ما ذهب إليه الفريق الأول من حرمان المرأة من حق الولاية العامة وحق المشاركة في الحياة السياسية، إذ يصل هؤلاء إلى نتيجة أنه ليس في الإسلام ما يقطع بمنع المرأة من الولاية العامة قضاءً، أو إمارةً. والله تعالى يقول: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾^{٥١}

وفي هذا الاتجاه تبرز، في هذا الشأن، إشكالية تولي المرأة رئاسة الدولة، فقد ذهب بعض الفقهاء إلى عدم جواز ولاية المرأة رئاسة الدولة. وفي مقابل هذا الرأي، ذهب آخرون، إلى أن يجوز للمرأة أن تلي كل الولايات العامة بما فيها رئاسة الدولة، ((والحق إن الذكورة ليست شرطاً شرعياً في ولاية الإمارة العامة، وإنما هي عامل تقدير لشورى العامة، قد يرجح الذكور في غالب جولات تعاقب الولاية، إذا تساوت موازين أهلياتهم الأخرى مع النساء، لأنهم أفرغ للهم العام وأوقع حزمًا بين الناس. لكن ربما تتصلح ثقافة المجتمع ويأتي حين يقدم الجمهور إمارة للولاية، لأنها تتزكى بعلم أبلغ وأمانة أتقى في السياسة والحكم بين الذكور المعروفين معها، أو لأنها بأنوثتها خاصة مندوبة أنسب للظروف وأدعى لمعادلة السياسات وموازنتها رحمة ورأفة بالرعية))^{٥٢}.

ويشير بعض الباحثين إلى أنه ليس في التصور الإسلامي من حاجز ديني حقيقي يحظر على المرأة بتبوؤ أي منصب في الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي قد تأهلت له بما في ذلك رئاسة الدولة، استناداً إلى أن الولاية العامة التي حظرها الفقهاء عن المرأة، إنما هي الخلافة على كل الأمة، بينما الدول الإسلامية القائمة هي مجرد إمارات لا ينطبق عليها مسمى الولاية العامة^{٥٣}.

يرى بعضهم أن الأهم هو العدالة وليس ذكورة ولي الأمر أو أنثوته، والمنطق يجيز تقديم المرأة على الرجل الظالم، وإذا تساويا في العدل ينبغي أن يترك للناس من يرضونه وفق النظام الديمقراطي. من هنا، فإن إمتداح القرآن لملكة سبأ دليل على جواز حكم المرأة.

من هنا، يرى بعض الباحثين أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهما جماع الدين واجب على كل فرد من المسلمين. ومقتضى ذلك أن يكون لكل فرد ولاية إقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهذه

الولاية تختلف عن غيرها من الولايات لأن جميعها وفروعها بما فيها ولاية الخليفة تدخل في هذا الإطار. وهذه الولاية تتبع من تكليف الشريعة بإقامة أحكام الإسلام والمكلف بهذه الولاية لا يكون إلا مسلماً مكلّفاً ذكراً كان، أم أنثى. وهي من الواجبات الشرعية التي ينبغي أن يقوم بها المسلمون رجالاً ونساءً، وموضوع هذه الولاية إقامة أحكام الدين بما تتضمنه من تدبير مصالح الناس ومراقبة الحاكم ومحاسبته. ويترتب على ذلك أن الولاية بنوعها ليست ممنوعة عن المرأة، والدليل على ذلك أن المرأة يصح أن تكون وصية على الصغار وناقصي الأهلية وأن تكون وكيله لأية جماعة من الأفراد في إدارة أموالهم وأن تكون شاهدة والشهادة ولاية كما يقرر العلماء^{٥٥}.

وقد استدلّ باحثون على إمكانية تولي المرأة سدة الرئاسة، استناداً إلى أن الإسلام أعطى للمرأة حقّ عقد الاتفاقيات السياسية، ففي الإسلام يحقّ لكل مسلم تحت ظروف معينة أن يمنح باسم الحكومة الإسلامية حقّ اللجوء السياسي لمن يطلبه فيعده بالأمان على حياته ويكون على الدولة الإسلامية أن تقبل ذلك التعهد على ذمة ذلك المسلم. إن هذا الحقّ الكبير والحساس والذي يعدّ، في الحقيقة، نوعاً من التمثيل السياسي في الدولة الإسلامية قد منح في صدر الإسلام للمرأة أيضاً^{٥٥}.

ويضاف إلى ما سبق، ثمة دلالات تفيد هذا المضمرة:

- بايعة المرأة رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، كما بايع الرجل في بدء الإسلام، وأمر الله رسوله بقبول بيعتها.

- أجاز الرسول، صلى الله عليه وآله وسلم، للمرأة أن تمثل جماعة المسلمين، وتحدث وتعطي الأمان الملزم باسمهم، حين قال لأم هانئ: ((قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ)).

- شاركت المرأة _ بمقدار ما تزودت به من علم ومعرفة _ في الحياة العامة ومسؤولياتها في عهد الصحابة، وكان له دور وإسهام في الأمور السياسية.

- إن للمرأة قدرة على الحوار والجدل، ورأياً وقولاً سمعه الله سبحانه وتعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ فمن المصلحة الاجتماعية مشاركتها بهذا الرأي في ظلّ الآداب والكرامة^{٥٦}.

وقد أشار مجمع الفقه الإسلامي، التابع لمنظمة التعاون الإسلامي الدورة ٢٢ / ٢٥ مارس ٢٠١٥، إلى

هذا الموضوع، في رأيه المتمثل في أنّ رئاسة المرأة للولايات العامة، مثل، القضاء والوزارة ونحوهما، فيها خلاف بين فقهاء المذاهب، وهو خلاف معتبر. ولفقهاء كل بلد ترجيح ما يرونه من أقوال الفقهاء، وأنه في حال تولي المرأة ولاية مما سبق، فيجب عليها الإلتزام بالضوابط والآداب التي حددتها الشريعة الإسلامية، خصوصاً في أحكام اللباس وغيره، وألا تخلّ مشاركتها في تلك الولايات أو الوظائف العامة بوظيفتها التربوية تجاه أسرتها^{٥٧}.

خامساً- مزايا النظام الرئاسي ودور رئيس الجمهورية في الولايات المتحدة:

نشأ النظام الرئاسي أواخر القرن الثامن عشر، وهو يتميز بالفصل الوظيفي والعضوي للسلطات، وهذا يعني أن كل سلطة مستقلة عن الأخرى، ويمارسها جهاز مستقل. فالتشريع من صلاحيات البرلمان وحده، والسلطة التنفيذية من صلاحية الرئيس وحده.

هذه الصورة للنظام هي التي كان واضعو الدستور الأمريكي يريدون تكريسها، على أساس أنها مستمدة من الدستور البريطاني، كما كانوا يفهمونه. وكان بعضهم، وهم أنصار استقلالية الولايات، يعتقدون أن سيادة البرلمان، الذي كان يحتوي أحد مجلسيه (مجلس الشيوخ) على ممثلي الولايات، هي ضمانة لحقوق الولايات. في حين كان بعضهم الآخر _ وهم أنصار الاتحاد _ يرون في استقلال الرئيس ضمانة لوحدة البلاد^{٥٨}.

وتعدّ الولايات المتحدة الأمريكية أول دولة طبقت النظام الرئاسي وذلك بموجب دستورها الصادر عام ١٧٨٧. يقوم النظام الرئاسي على دعامتين أساسيتين، هي: فردية السلطة ومباشرة رئيس الجمهورية للسلطات الفعلية من ناحية، وتوازن السلطات العامة واستقلالها مع الفصل بينها^{٥٩}.

وبالتالي، يمكن إيجاز بعض مزايا النظام الرئاسي في الآتي:

- توفير الاستقرار السياسي لمرحلة انتخابية كاملة.
- تأمين استقرار الحكومة بغض النظر عن الاتجاهات الحزبية المعارضة.
- يوفر فرصة أفضل لعمل الحكومة وحرية الحكومة. وفي المقابل يوفر للبرلمان حرية الحركة والمناقشة. فللبرلمان سلطة مهمة لعلّ أبرزها يتركز في المسائل المالية.

- يتمتع الرئيس في النظام الرئاسي بشعبية كبيرة، لأنه مرشح الأمة ومنتخب من قبلها بشكل مباشر وهذا ما يعفيه من الولاءات الضيقة^{٦٠}.

إلى ذلك، يمثل الرئيس الأمريكي العامل الأكثر ثباتاً في تشكيل سياسة أمريكية مستقرة و متماسكة نسبياً. فمعظم التحركات والأفعال التي تبادر بها الولايات المتحدة، تأتي من الجهاز التنفيذي ومن مؤسسات صنع السياسة الخارجية التابعة له (وزارة الدفاع ووزارة الخارجية)، لتغدو أساس سلطة الجهاز التنفيذي كامنة في صلاحيات الرئيس، الذي يتولى بنفسه صناعة الموقف الأمريكي وتوجيهه، فضلاً على مسؤوليته المباشرة في صنع القرارات داخل البيت الأبيض^{٦١}.

إنّ الرئيس الذي ينتخب من قبل الشعب تكون له هيبة وقوة تجاه الهيئات الأخرى في الدولة إذ إن عضو المجلس منتخب من قبل منطقة، أو دائرة انتخابية معينة أي من قِبل عدد محدود من المواطنين بينما يكون الرئيس منتخباً من أغلبية الشعب.

ولهذا، فإن اختصاصات الرئيس واسعة جداً، فهو الذي يعين الوزراء ويعفيهم من مناصبهم، وهو الذي يعين ويعزل الموظفين الاتحاديين، وله أن يرشح ثم يعين، مستعيناً بمشورة مجلس الشيوخ وموافقته، سفراء ووزراء وموظفين عموميين وقناصل وقضاة المحكمة الفدرالية العليا وجميع الموظفين الآخرين الذين لم ترد في الدستور نصوص خاصة بتعيينهم.

أما في مجال السياسة الخارجية فهو الذي يوجه هذه السياسة ويرسم خطوطها الأساسية. ويحق له بمشورة مجلس الشيوخ وموافقته أن يعقد المعاهدات. وهو القائد الأعلى للجيش. وفي أوقات الأزمات والحروب على الرئيس أن يحافظ وبكل الوسائل على الأمن وحياة الأمة ويقائهما^{٦٢}.

وفي ذلك، تؤثر شخصية الرئيس الأمريكي بدرجة كبيرة في تحديد دور مؤسسة الرئاسة. فالصفات الشخصية المؤثرة في تعزيز الثقة المكتسبة، مثل الشجاعة، الصدق، الإخلاص، لها أثر مهم في نوعية نظرة الرأي العام إلى الرئيس.

وغالبا ما يكون لشخصية الرئيس أثر كبير في:

- تمتع مؤسسة الرئاسة بالهبة وتأديتها دوراً كبيراً في السياسة الخارجية، كون تلك الشخصية ستطغى على الكونغرس أولاً، وستجلب معها التأييد الشعبي الواسع بما يعينه على استثمار مواقف الرأي العام المؤيدة لتوجيهاته وقراراته.

- أسلوب اتخاذ القرار، ومدى اعتماد الرئيس على آراء الآخرين في توليده، أو الاعتماد بشكل مبالغ فيه على رأيه الشخصي دون آراء المستشارين والمساعدين^{٦٣}.

من هنا، يرى بعض الباحثين بأن الرئاسة الفعلية للسلطة التنفيذية من قبل الرئيس يترتب عليها خضوع الوزراء لأوامر الرئيس ورغبته، وأن لا يستقل واحد منهم بسياسة خاصة مستقلة عن سياسة رئيس الدولة في مجال السلطة التنفيذية. وإذا استشار رئيس الدولة وزراءه فإن آثار الاستشارة تنحصر في مجرد المناقشة وتبادل الرأي، أما القرار النهائي فيتخذه رئيس الدولة بمحض اختياره وإرادته^{٦٤}.

لذلك يتمتع الرئيس، في الولايات المتحدة، في ميدان السلطة الاجرائية، بسلطان لا ينازعه عليه أحد. وهو من هذا القبيل، العضو الدائم في الدولة، فيتحمل وحده مسؤولية الأمة أمام التاريخ، وهي حالة من السلطان قد دفعت الرئيس ولسن إلى القول: ((إن للرئيس الحرية، تجاه القانون والضمير، أن يكون رجلاً كبيراً بقدر ما يشاء)).

والسلطة الاجرائية التي يتولاها الرئيس تعني تمثيل الدولة الاتحادية، وهي الوضعية التي يشير إليها لقبه، بوصفه رئيساً للولايات المتحدة، أي للدولة الاتحادية. إلا أن تمثيله للدولة بكاملها لم يحل دون إنسياقه إلى الحزبية، وذلك بحكم طريقته، إذ إن الرئيس في الولايات المتحدة لا يتسنم السدة العليا، إلا بنتيجة انتخابات يتم ترشيحه فيها، بواسطة أحد الحزبين الكبيرين. ولكن هذه الحزبية لم تمنع بعض الرؤساء من أن يتولى دور المرشد في قيادة الأمة وتمثيلها، ومثال ذلك ما قاله روزفلت بالصدد من ((أن الرئاسة إنما هي، قبل كل شيء، مركز للقيادة المعنوية moral leadership، وأن جميع رؤسائنا العظام كانوا من الموجهين للأفكار Leaders of thought))^{٦٥}.

وفي هذا الإطار، إن العلاقة بين الرئيس والكونغرس من الناحية العملية قد تخطت الحدود المرسومة في الدستور وتلاحظ تفوق الرئيس في ميزان السلطات، وذلك للآتي:

- قوة شخصية الرؤساء واستغلالهم لاختصاصاتهم الإستغلال الأمثل خاصة في حالة قيام حروب أو أزمات بما يتطلب قيام سلطة تنفيذية قوية.

- ضعف السلطة التشريعية أمام سلطات رئيس الدولة في النظام الرئاسي الأمريكي على النحو الذي أدى إلى اهتزاز مبدأ الفصل بين السلطات لصالح الأخير وذلك بسبب:

- حيافة الرئيس في الواقع لحزب الأغلبية في الكونغرس والذي ينتمي إليه الرئيس، وهو ما يجعله بالطبع يسيطر واقعياً على سير الأمور بداخله ويجعل لآرائه ومقترحاته في شؤون الحكم فاعلية كبيرة داخل الكونغرس^{٦٦}.

لذا، يعتقد بعض الباحثين أن نجاح النظام الرئاسي بشكله الراهن في الولايات المتحدة يعود إلى تفاعل أسباب عدة، أهمها وجود أحزاب منظمة، ورأي عام متماسك ومتعاون، وجمهور يتمتع بقسطٍ من الوعي والثقافة، وقوانين تتجاوب مع تطلعات الشعب^{٦٧}.

وعلى الرغم من القاعدة الشعبية التي تستند إليها مشروعية اختيار رئيس الدولة في الولايات المتحدة، إلا أن نجاحه في مهامه وصلاحياته يتوقف على فطنته وكياسته في القيادة، بل وقدرته على كسب المؤيدين في الكونغرس. ولذلك فهو يعتمد بشكل كبير على أنصاره في البرلمان، والسعي إلى تكوين أغلبية برلمانية تدعمه في سياساته وقراراته. ومع ذلك، فإن حاجة رئيس الدولة في النظام الرئاسي لدعم البرلمان، يجب أن لا تقل من قوة رئيس الدولة المستمدة، بشكل أساسي من الشعب نفسه^{٦٨}.

وإذا أراد باحث أن يقيم دور الرئيس في الولايات المتحدة، فإن الواقع قد أثبت نجاح النظام الرئاسي فيها، فنهضت الأمة وتقدمت وازدهرت أحوالها. ويرجع ذلك إلى وعي أفراد الشعب، فإذا انحرف الرؤساء، وسلخوا مسلكاً جائراً، فإن الشعب يلزمهم باتباع الصواب، ويلجأون في ذلك إلى الأساليب المختلفة، فحرية التعبير وحرية الصحافة وحرية التظاهر وغيرها كلها وسائل مشروع ومضمونة كفلها الدستور الأمريكي، يضاف إلى ذلك حق الكونغرس ولجانه في اتخاذ العديد من الاجراءات، إضافة إلى وجود حزب معارض ممثّل في الكونغرس يترصد بسياسات الرئيس وقراراته ويمحصها ويوجه سهام نقده إليها^{٦٩}.

سادساً- سلطات رئيس الدولة وحقوقه وواجباته والعلاقة بينه وبين الأفراد وكيفية محاسبته:

يمارس الحاكم سلطته وسيادته على المواطنين. وقد تصل السلطة إلى حد تقييد الحريات وفرض الضرائب وإصدار الأحكام المختلفة، ومن الطبيعي أن يمارس الخليفة أو الحاكم المسلم نوعاً من السلطة حتى تستقر الأمور. ويمكن حصر نظريات مصدر السلطة التي تسوّغ ممارسة الحاكم للسلطة في نقطتين: الأولى؛ ترى أن الحاكم يمارس سلطته بما يعرف بحق التفويض الإلهي. وبموجب هذا الحق حكم بعض الحكام بصورة مستبدة محتجين بأنهم لا يحاسبون على أعمالهم، وليس لهم من محاسب سوى الله. والثانية، ترى أن الحاكم فرد من أفراد الأمة التي أوكلت إليه إدارة دفة الحكم. ومن هذا المنطلق أصبحت الأمة مصدر السلطات، وعليه أن يحكم بموجب القانون^{٧٠}.

إنّ تطور النظم السياسية وشيوع النظريات والفلسفات الخاصة بالحكم والسلطة وترسخها التدريجي هو الذي ساعد على بلورة أنظمة سياسية متطورة قيدت سلطات الحاكم وأعطت دوراً كبيراً للأمة للمساهمة في إدارة شؤونها. فوجدت البرلمانات والمؤسسات الدستورية والمحاكم العليا والانتخابات وقُيدت الصلاحيات وحددت المسؤوليات.

وبما يتعلق بالنظام السياسي الإسلامي، وما يتفرع عنه من جوانب إدارية واقتصادية وفكرية ودستورية، فمن غير المتصور المجيء بحاكم إسلامي يمتلك صلاحيات مطلقة تجعله فوق القانون وأسمى من الأمة التي يفترض أنه واحد منها. من هنا، يتوجب على الجماهير ممارسة حق مراقبة الحاكم، الأمر الذي يجعله أكثر عرضة للمساءلة والمراقبة وأكثر التزاماً بالقوانين والأحكام الإسلامية^{٧١}.

لذلك، فإن سلطات الحاكم في الإسلام غير مطلقة، وإنما محدودة في إطار الشريعة والقانون والأحكام الإسلامية، ولذا وصف القرآن الكريم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، بالمذكر، ونفى عنه السيطرة المطلقة التي تسلبهم الاختيار، إذ قال سبحانه: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾، و ﴿مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ﴾، بل في مقابل ذلك أمره بالتشاور معهم فقال: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾.

من هنا، لم يع تبر الفقه الإسلامي الحاكم صاحب سيادة أصيلة، بل الأصالة للأمة وحدها، وأما سيادة الحاكم فناشئة من تفويض الأمة أو توكيلها له، فيتمتع بحق السيادة بوصفه وكيلاً عنها، فيمكنها بهذا عزله إن وجدت مسوغات لذلك^{٧٢}.

من هنا، ينبغي للحاكم في ولايته العامة التقيد بالمصلحة، كما أنه مسؤول عن تنفيذ هذه الولاية. وفقاً للحديث الشريف ((كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ. فالإمام راعٍ ومسؤول عن رعيته)). وقد بنى الفقهاء على ذلك القاعدة الكلية أن ((التصرف على الرعية منوط بالمصلحة))^{٧٣}.

وفي هذا الإطار، يرى باحثون أن الأحزاب ترقى إلى درجة الضرورة من أجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للحكام، إذ إن نصيحة فرد، أو أفراد قليلين للحاكم الفاسد لا تجدي ولا يقام لها وزناً، إن استبد به الهوى واستحكم به الغرور، فالحاكم أقوى من الفرد والأفراد، ولذلك لا بد من حزب، أو تنظيم سياسي كبير يكون قادراً من خلال جهوده المنظمة ليراقب السلطة التنفيذية^{٧٤}.

إلى جانب ذلك، تختلف الاحكام الخاصة بجواز مساءلة رئيس الدولة في أنظمة الحكم الحديثة والمعاصرة من دولة إلى أخرى. فبعض الدول تقرر دساتيرها أن رئيس الدولة ليس محلاً للمؤاخذة عن تصرفاته وأعماله، وتقرر بعض الدساتير جواز مساءلة رئيس الدولة عن بعض الأعمال التي يأتيها في حالات خاصة، أو إذا شكلت خطورة معينة. وقد تقرر في بعض الدساتير جواز مساءلة رئيس الدولة عن جرائم الخيانة العظمى وتشتت هذه الدساتير _ عادة _ أغلبية برلمانية معينة لإصدار قرار إتهام رئيس الدولة.

من هنا، فإن الاتجاه الذي تسير نحوه الدساتير الحديثة هو توسيع نطاق جواز مساءلة رئيس الدولة بما يجعله شاملاً للجرائم العامة (أي المنصوص عليها في القوانين الجزائية للدولة، إضافة إلى جرائم الخيانة العظمى وما في حكمها. وهذا المبدأ هو المبدأ ليس ثمة تمييز بين رئيس الدولة وغيره من الأفراد في خصوص الشريعة الإسلامية جواز مساءلة رئيس الدولة عن تصرفاته في شؤون الحكم^{٧٥}.

وفي هذا المضمار، يجيء تقويم ولي الأمر عن طريق النصح واللوم أولاً، فإن لم يفلح طريق السلم فلا ضير من الثورة عليه، والثورة عندئذٍ واجبة في رأي أغلبية فقهاء الإسلام إلا إذا خيف أن تقضي إلى حرب أهلية مؤكدة تزهد فيها دماء المسلمين وذلك دفعاً للضرر الأشد بالضرر الأخف، لأن الاستسلام لحكم الجائر العاصي مرهون بحياته. وهو أخف ضرراً من حرب أهلية تزهد فيها الأرواح وتشق الصفوف على نحو محقق^{٧٦}.

وتتضمن النصيحة للحاكم أموراً أوردها بعض علماء الإسلام بقوله: ((والنصيحة لأئمة المسلمين: أعانتم على ما حملوا القيام به، وتنبههم عند الغفلة، وسدّ خلتهم عند الهفوة، وجمع الكلمة عليهم، وردّ القلوب النافرة إليهم، ومن أعظم نصيحتهم دفعهم عن الظلم بالتي هي أحسن))^{٧٧}.

وتمثل الوظيفة العامة في الإسلام، ابتداءً من رئاسة الدولة حتى أدنى الأعمال بها، خدمة يؤديها شخص تحقيقاً للمصلحة العامة في المجال الذي يعمل فيه. وبناءً على اختيار أفراد الأمة، ولا تشغل أي وظيفة قهراً عن هذه الإرادة العامة. ومن هذا المنطلق، فإن من حقّ أفراد المجتمع الذين اختاروا رئيس الدولة أن يراقبوا أعماله ويحاسبوه عن أخطائه، فإن أحسن أعانوه وإن أساء عزلوه واختاروا من هو أقدر على القيام بهذه المهمة^{٧٨}.

ويرى بعض الباحثين أن فلسفة الإسلام في الحكم ترفض أن يكون هناك قطاعان: حاكم ومحكوم، شعب وحكومة، بل تمزجهاما وتجعلهما كياناً موحداً، وتحقيق ذلك من خلال جملة من الضمانات، لعل أهمها:

- يختلف نظام الجيش في الإسلام عن الأنظمة الأخرى، ذلك لأن الجيش في الإسلام داخل في الشعب، بل هو الشعب كله. فإذا احتاج المسلمون إلى الدفاع عن أنفسهم أو الهجوم على أعدائهم هبّ الناس كلهم لذلك. من هنا، فليس بالإمكان استخدام الجيش في الإسلام ضد الشعب.

- يشترط الإسلام في موظفي أجهزة الدولة كلها أن يكونوا أمناء ويفرض على الناس مراقبتهم، فلا يمكن للرئيس أن ينصب أحداً غير كفوء أو غير أمين. وإذا طهرت أجهزة الدولة فليس من الممكن أن تستخدم للأغراض الخاصة.

- إن الدين يقاطع سلاطين الجور ويأمر الناس بمقاطعتهم. لذا، فإن الرئيس الخائن لا يمكنه أن يعيش في مجتمع مسلم^{٧٩}.

ووفقاً لما سبق، أن التعاون بين الحاكم وبين المحكوم شرط أساسي لنجاح الحكم في إصلاح ما يفتقر إلى الإصلاح، وتقويم ما يحتاج إلى التقويم من شؤون الناس وشؤون البلاد.

ويتحقق التعاون بينهما بأن يقوم كلٌّ منهما بما عليه من واجبات بعد أن يتلقى ما له من حقوق. فعلى المحكومين أن يطيعوا الحاكم إذا أمر، ويجيبوه إذا دعا، وعلى الحاكم إذا حصل على ذلك أن يستغله في

إصلاح شؤون رعيته. أما حين لا يطيع المحكومون، أو يطيعون ولكن الحاكم يستغل ذلك في رعاية نفسه ووطنته، ويهمل مصالح رعيته، فإن ذلك مؤذن بشيوع الظلم، وسيطرة الظلمة^{٨٠}.

وتمثل الطاعة للإمام، أو الحاكم، أو الخليفة في أمره ونهيه في حدود الشرع واجباً شرعياً، وفريضة من الفرائض، ودعامة مهمة من دعائم الحكم الإسلامي، ذلك أن الحاكم، أو الإمام مهما كان يتمتع برجاحة العقل، وبعد النظر، والحكمة في التصرف... فإن هذه الخصال لا تؤتي ثمارها المرجوة إن لم تكن الرعية طائعة له، مستجيبة لما يصدره من أوامر ونواهٍ وتوجيهات^{٨١}.

لذا، فإن إطاعة الحاكم فرض من فروض الإسلام، وهي إطاعة مقيدة وليست مطلقة أي ما دام ملتزماً بتطبيق الشريعة الإسلامية وقائماً على العدل بين الناس. أما من ناحية الثورة على الحاكم، فقد اختلف الفقهاء المسلمون في تحديد شروطها ووجوبها، وإن كان هناك شبه إجماع على إمكانية مقاومة الحاكم المستبد إن لم تؤد هذه المقاومة إلى فتنة. لذا، فإن العلاقة بين الفرد والسلطة في الدولة الإسلامية تقوم على أساس التوازن بين مصلحة السلطة والأفراد. فلا الحكام لهم سلطان مطلق على الأفراد، كما أن الأفراد ليسوا مطلقي الحرية، بحيث يضررون بالمصلحة العامة^{٨٢}.

كما أن على الحاكم أن يؤدي الواجبات الملقاة على عاتقه، فإن له حقوقاً. إذ إن من حق الحاكم أن يحاط علماً بأخبار من ولأهم المناصب العامة مثل الولاة والقضاة وأحوالهم وتصرفاتهم، وهو مكلف شرعاً بمتابعة أعمالهم، ومراجعة سلوكهم، لتقويم إعوجاجهم، ومنبهاً إياهم إلى ما غفلوا عما فيه مصلحة الرعية، لأنه مسؤول في النهاية أمام الله تعالى عن ذلك، ومحاسب على تقصيره وتقايسه عن التصدي لأخطائهم في حق الله تعالى، وحق الأمة، ولكنه لا طاقة له وحده بتحمل هذا الأمر، ما لم يكن له عون ومشاركة من الأمة^{٨٣}.

سابعاً- عزل رئيس الدولة ومحاكمته والخروج عليه:

- تقرر الدساتير عادة مسؤولية رئيس الدولة من الناحيتين السياسية والجنائية. فيما يتعلق بالمسؤولية السياسية فهناك دساتير تقرر مسؤولية رئيس الجمهورية سياسياً، وتتيح هذه الدساتير عزله من منصبه قبل إنتهاء مدة رئاسته. أما المسؤولية الجنائية، فنقرر بعض الدساتير مسؤولية عما يرتكبه من جرائم عادية

مثل بقية أفراد الشعب، ما يُسأل جنائياً عن جانب من الأعمال المتصلة بوظيفته إذا ما شكلت جرائم، مثل جريمة الجناية العظمى وذلك وفقاً لشروط معينة^{٨٤}.

وبذلك، فإن الرقابة على الحاكم لا بد أن تقضي إما إلى استجابته فيئاً إلى الرشد بعد الغي وإظهاراً للندم والحسرة والشرع في إصلاح ما أفسد سواء بالقوَد منه أو تعويض الأضرار المنجزة عن سياسته.. أو خضوعاً لضغط الجماهير وطلانها من أهل الحل والعقد.. أو أن تقضي إلى تماديه في الغي، وليس ذلك بالأمر اليسير إذا استعملت سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر استعمالاً مجدياً.

إن من النهي عن المنكر الامتناع عن تنفيذ أوامر الحاكم، فالقاضي المسلم واجب عليه الامتناع عن الحكم بمقتضى الشرائع الباطلة، عملاً بقاعدة ((لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق))... وأعمالاً لقاعدة الإهمال في القانون.. فالقاضي يملك حق إهمال كل قانون أدنى يتناقض مع قانون أعلى.. والشرطي والجندي والقائد وكذا الموظف، كلهم يطبقون مبدأ إنكار المنكر بالقلب وترجمته العلمية والعملية ((مقاطعة السلطة الظالمة)) بعدم التعاون معها وعدم تطبيق أوامرها^{٨٥}.

إلى ذلك، ينقسم الخروج على رئيس الدولة أو الحاكم إلى ثلاثة أقسام، هي:

- خروج فردي، وفيه يكون الخارج شخصاً لا يتمتع بتأييد جماعة معينة.
- خروج جزئي، وفيه يكون الخارجون جماعة معينة لا يمثلون المجتمع بأكمله.
- خروج كلي، أي خروج الشعب بأكمله وراء قيادته ضد النظام القائم.

أما أنماط الخروج فهي على الشكل التالي:

- إما أن يكون الخروج على شكل مواجهة سياسية-مثل تشكيل الأحزاب السياسية وبناء قادة جماهيرية عريضة.
- أو مواجهة أمنية، عندما تعتمد الحكومات إلى إصدار قوانين تمنع وتحد من نشاطات الجماعات واعتقال ناشطيها وزجهم في السجون.
- أو مواجهة إعلامية، ولا سيما في الدول التي تمنح درجة قصوى من الحرية للصحافة والتعبير عن الرأي.

- أو مواجهة اقتصادية، حيث نشن بعض الحكومات حرباً اقتصادية على بعض الجماعات، وذلك لحرمانها من ممارسة نشاطاتها^{٨٦}.

وتتمثل طرق الخروج على رئيس الدولة، عبر هذه الوسائل، ومنها:

- العزل من قبل أهل الحل والعقد، حيث يجتمع أهل الحل والعقد ويقررون عزل الحاكم أو خلعهم بعد بيان تحقق شرط العزل، وفي الوقت نفسه يختارون من هو أقوم بذلك وأقدر عليه، ويعلمون ذلك للناس مع بيان أسبابه ومسوغاته حتى تهدأ النفوس وتقبل الرعية على المتابعة والمشايعة.

وينبغي للحاكم المعزول أو المخلوع أن يقبل ما قام به أهل الحل والعقد ويستجيب لهم، كما ينبغي لأهل الشوكة والقوة المعاونة في ذلك والمساعدة، فإن أبي المخلوع أو المعزول وعاند واستظهر بقوته فقد وجب على أهل الحل والعقد أن يستعملوا القوة لعزله أو خلعهم.

- الخروج بالقوة المسلحة، وهذا إنما يلجأ إليه في حالة عدم موافقة ولي الأمر على قرار أهل الحل والعقد بعزله أو خلعهم وهذا إنما يقوم به أهل الشوكة وذلك بعد تحقق مسوغ الخروج وموافقة أهل الحل والعقد عليه.

- الثورة الشعبية، عندما يشارك عامة الشعب فيها وهي تشتمل فعاليات عدة من الاعتصام والمظاهرات والاضراب والعصيان حتى لا يجد النظام بداً من المغادرة وتسليم الحكم لأهل الحل والعقد^{٨٧}.

وقد استدلت الباحثون من أقوال أهل العلم بمنثل: ((الحاكم وكيل عن الأمة، وقد اختارته ليمارس السلطة نيابة عنها. فإذا خرج عن حدود وكرامته، أو قصر، حُقّ للأمة عزله واختيار سواه))^{٨٨}.

وفي الاتجاه عينه، قال بعض العلماء، إنه يمكن أن تمارس الأمة حقها في عزل الحاكم بوساطة ممثليها، وهم أهل الحل والعقد، وذلك بسحب الثقة عنه، فاستعمال هذا الحق يقتضي وجود المسوغ التشريعي^{٨٩}.

ووفقاً لما سبق، لا بد من أن تنتشر بين المسلمين ثقافة عامة تتيح استبدال الحاكم إذا قصر في مهامه عن طريق سلمي منظم يتفق عليه المجتمع، وأن يكون الاستبدال بالرأي من دون مشورة، أو الفساد المالي والاداري، أو الخيانة لمصلحة الأمة، أو غير ذلك من الجرائم السياسية تجعل منها أسباباً كافية لعزله^{٩٠}.

يستند حق الأمة في عزل رئيس الدولة وفقاً لبعض الأسس، ومنها:

الأساس الأول: ذكر علماء الإسلام على أن طريق ثبوت الخلافة هو الاختيار من الأمة. وينبني على ذلك أن الأمة أيضاً تملك حقّ عزله أن استوجب العزل، لأن من له حقّ التعيين له حقّ العزل.

- الأساس الثاني: مبدأ الطاعة في المعروف، لقد أوجب الله على المسلمين طاعة أولي الأمر بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، إنّ مبدأ طاعة أولي الأمر مبدأ سياسي هام في الشريعة الإسلامية، وهو مشروط بعدة شروط، أهمها:

- تكون الطاعة لأمر الحقّ المسلمين، الذين يحكمون بما أنزل الله، ويحكمون بالعدل، وفقاً لقوله تعالى ﴿مَنْكُمْ﴾ أيها المسلمون، وليس عليكم. وقد قال الله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾، فإذا لم يؤدوا الأمانة ولم يردوا المظالم ولم يحفظوا للناس دينهم وديناهم، فقدوا شرعية وجودهم ولا بد من استبدالهم.

- الطاعة تكون في المعروف، وفي فعل الخير وتحقيق المصلحة للأمة والفرد، ولا تجوز في المعصية أو المفسدة^{٩١}.

وفقاً لذلك، فإن عزل الحاكم الظالم واجب على الأمة المسلمة، لأنها هي في الأصل، المكلفة بتنفيذ شرع الله وأمينة عليه. وهي التي تنصب بملء حرّيتها ولأجل معين وكيلاً عنها ليحكم بالعدل باسمها. فإن أخلّ بهذا الالتزام وجب عليها عزله ومساءلته وسياق إلى منصّة القضاء حال الادعاء عليه، مثل عامة الناس، عند مخالفته قوانين الدولة أو الاعتداء على حقوق الأفراد، فإن قصرت الأمة في واجبها كانت شريكة معه في الإثم. وفي هذا الصدد، يقول الكواكبي: ((إنّ الشرع والعقل يحكمان بأنّ الملك الأجنبي العادل أفضل وأولى بحكم المسلمين من الملك المسلم الظالم، لأنّ الأول أقرب للعدل ولإقامة المصالح العامة وأقدر على إعمار البلاد وترقية العباد))^{٩٢}.

وممّا يذكر، في هذا الاتجاه، إنّ الدستور الأمريكي قد أناط بالكونغرس وحده حقّ اتهام كبار الشخصيات السياسية ومحاكمتهم، أي اتخاذ إجراءات الامبيشمنت The Empeachment، وبها يستطيع مجلس النواب توجيه الاتهام في حالة قيام جريمة الخيانة أو الرشوة، أو غير ذلك من الجنايات أو الجنح الكبرى، ويتولى مجلس الشيوخ إجراء المحاكمة ويأخذ مجلس النواب قراراته في هذا الشأن بالأغلبية البسيطة، أما

أحكام مجلس الشيوخ فتصدر بأغلبية الثلثين. ويرأس مجلس الشيوخ عند إجراء المحاكمة رئيس المحكمة العليا. والحكم على أية حال لا يمكن أن يتجاوز عقوبة عزل الرئيس وحرمانه من ممارسة أية وظيفة حكومية^{٩٣}.

لذا، أعطى الدستور الأمريكي لمجلس النواب حقّ إتهام رجل السلطة التنفيذية، من رئيس الجمهورية والوزراء بالخيانة والرشوة، وغير ذلك من الجنايات والجناح الكبرى. ويشترط الدستور للحكم بالادانة صدور قرار بأغلبية ثلثي أصوات أعضاء مجلس الشيوخ على الأقل^{٩٤}.

وثمة أمور لا بد من إيرادها تتصل ببعض المعايير الواجب اعتمادها في عزل رئيس الدولة، إذ أن نزع السلطة من يد الرئيس يجب ألا يتم عن طريق ثورة مسلحة من جانب أقلية من المجتمع، تمشياً مع مبدأ وحدة الأمة فلا يمكن أن يُترك لكل فرد من الأفراد تقدير الوضع الذي تصبح فيه طاعة الأمير باطلة المفعول من حيث واجب قومي وديني. أن مثل هذا الحكم لا يمكن أن يصدر إلا عن المجتمع كله أو عن ممثليه الشرعيين^{٩٥}.

ووفقاً لما سبق، فإنه لا يسمح لمجموعة من الافراد أن يعطوا لأنفسهم حق استبدال الحاكم من دون الناس، بل الأمر موكول للقيادات الشعبية التي عليها في هذه الحالة إعلان سقوط الشرعية وضرورة النداء إلى العصيان المدني وحتى إلى الثورة الشاملة إذا لزم الأمر. وبمجرد ما يتحقق عزل الحاكم تتولى السلطة الجماعة التي قامت بالخروج وأمسكت بزمام الأمر، ثم تعرض الأمر العام على الشورى ليختار الشعب قيادته. فالخروج على السلطة، حسب هذا الرأي، ليس عمل فئة قليلة وإنما هو تعبير عن إرادة شعبية عامة على رأسها زعماء مخلصون يتولون خوض غمار المجابهة مع الطاغوت بما يناسب ويكافئ من هذه الوسائل، والعنف إذ يمارس، حسب هذا التوجه، لا تمارسه قلة معزولة، وإنما تمارسه الجماهير ضدّ نظام معزول، الأمر الذي يخفف من التضحيات ويسارع بالتغيير^{٩٦}.

الهوامش:

١ د. صابر طعيمة، الدولة والسلطة في الإسلام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ١٧.

٢ د. ادمون رباط، الوسيط في القانون الدستوري العام، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧١، ج ٢، ص ٦٤٩.

- ٣ د. محمد رفعت عبد الوهاب، الأنظمة السياسية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠٠٧، ص ٣٤٣.
- ٤ د. حازم صادق، سلطة رئيس الدولة بين النظامين البرلماني والرئاسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣، ص ٢٥٩.
- ٥ غي هرميه وآخرون، معجم علم السياسة والمؤسسات السياسية، ترجمة هيثم للمع، المؤسسة الجامعية، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٢٢٧.
- ٦ د. عبد الكريم الخطيب، الخلافة والإمامة ديانة وسياسة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٣، ص ٧٢٣.
- ٧ د. محمد الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، دار التراث العربي، بيروت، ١٩٧٩، ص ١١٣.
- ٨ د. صادق نعمان، الخلافة الإسلامية وقضية الحكم، ص ٣٠.
- ٩ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار المعرفة ببيروت ١٩٨٣، ج ٤، ص ١٧٠.
- ١٠ د. سليمان الطماوي، السلطات الثلاث في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٤٦٤.
- ١١ د. أحمد السيد، دور رئيس الدولة في النظام السياسي الديمقراطي، مكتبة القانون والاقتصاد، الرياض، ٢٠١٤، ص ٢٩٢.
- ١٢ د. عبد الحميد متولي، الإسلام ومبادئ نظام الحكم، منشأة المعارف، الاسكندرية، ص ١٢٩.
- ١٣ د. عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠٠٨، ص ١٢٨.
- ١٤ محمد الشريف، نظام الحكم، مركز البحوث والدراسات، الرياض، ٢٠١١، ص ١٢١.
- ١٥ د. محمد عمارة، الإسلام وأصول الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٠، ص ١٨٢.
- ١٦ د. محمد المسلماني، رئيس الدولة، دار الفكر الجامعي، الاسكندرية، ٢٠١٥، ص ٧٨.
- ١٧ د. منذر الشاوي، القانون الدستوري، المكتبة القانونية، بغداد، ٢٠٠٧، ج ١، ص ١٠١. ود. منذر الشاوي، تأملات في فلسفة حكم البشر، الذاكرة للنشر، بغداد، ٢٠١٣، ص ٢٧٦.
- ١٨ د. منذر الشاوي، فلسفة الدولة، الذاكرة للنشر، بغداد، ٢٠١٣، ص ٧٢٥.
- ١٩ د. أحمد الجلي، دراسات في الثقافة الإسلامية، دار الكتاب الجامعي، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠١٠، ص ٣٥٠.
- ٢٠ محسن الاراضي، نظرية الحكم في الإسلام، مطبعة شريعت، ايران، ١٤٢٥هـ، ص ٣٤٠.
- ٢١ د. عبد الله الكيلاني، القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام وضماناتها، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٧، ص ٥٥.
- ٢٢ حسين منتظري، ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، الدار الإسلامية، بيروت، ١٩٩١، ج ١، ص ٤٩٤.

- ٢٣ محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ترجمة عبد الحسن آل نجف، مؤسسة أحسن الحديث، إيران، ١٤١٩هـ، ص ١٧٢.
- ٢٤ د. محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، دار الكاتب العربي، القاهرة، ص ١٢٦.
- ٢٥ د. علي لاغا، مدخل إلى العلوم السياسية، دار بيروت المحروسة، بيروت، ١٩٩٤، ص ٨٤.
- ٢٦ د. ماجد أبو رخية وآخرون، محاضرات في نظام الإسلام، جامعة الشارقة، الامارات العربية المتحدة، ٢٠٠٨، ص ١٣١.
- ٢٧ انظر: محمد الأحمرى، الديمقراطية الجذور وإشكالية التطبيق، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٢، ص ١٢١.
- ٢٨ د. أحمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ٢٠١٤، ص ٩٦.
- ٢٩ د. محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٣، ص ٧٨.
- ٣٠ راشد العسيري، المجالس النيابية وعلاقتها بالشورى في الإسلام، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠١٢، ص ١٣٩.
- ٣١ د. فؤاد العطار، النظم السياسية والقانون الدستوري، دار النهضة العربية، القاهرة، ص ٣١٩.
- ٣٢ انظر: د. وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٠، ص ١٧١.
- ٣٣ فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، مؤسسة الأهرام، القاهرة، ١٩٩٣، ص ١٧١.
- ٣٤ د. محمد بحر العلوم، آفاق حضارية للنظرية السياسية في الإسلام، دار الزهراء، بيروت، ٢٠٠٣، ص ١٧١.
- ٣٥ عزام الربيعي، الانتخاب والترشيح في ضوء الشريعة الإسلامية، مركز الهدف للدراسات، بغداد، ٢٠١٢، ص ١٨٣.
- ٣٦ د. السيد عمر وآخرون، موسوعة التنشئة السياسية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ٢٠١٣، ج ٢، ص ٩٢٢.
- ٣٧ الماوردي، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨، ص ٨.
- ٣٨ د. أحمد المومني، نظام الحكم في الإسلام، دار مجدلاوي، عمان، ٢٠٠٧، ص ٩٨.
- ٣٩ د. محمد أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية، دار الفكر، دمشق، ٢٠١٠، ص ٣٢٣.
- ٤٠ د. محمد رفعت عبد الوهاب، الأنظمة السياسية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠٠٧، ص ٢٤٣.
- ٤١ د. يوسف القرضاوي، موقف الإسلام من العقل والعلم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ٢٠١٣، ص ١٠٩.
- ٤٢ عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٥١، ص ١١١.
- ٤٣ د. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، جامعة بغداد، العراق، ١٩٧٦، ص ٨٤.

- ٤٤ د. توفيق الشاوي، فقه الحكومة الإسلامية بين السنة والشيعه، منشورات العصر الحديث، الولايات المتحدة، ١٩٩٥، ص ٢٧٥.
- ٤٥ د. حسن الترابي، السياسة والحكم، دار الساقى، بيروت، ٢٠٠٤، ص ٤١٣.
- ٤٦ د. جابر الراوي، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، دار وائل، عمان، ١٩٩٩، ص ٣٥٠.
- ٤٧ د. محمد عبد الملك المتوكل، الإسلام وحقوق الإنسان، في: حقوق الإنسان العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩، ص ١١٢.
- ٤٨ د. ماجد الحلو، الدولة في ميزان الشريعة، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية، ١٩٩٤، ص ١٩٨.
- ٤٩ د. علي الشكري، رئيس الدولة في الاتحاد الفدرالي، المكتبة الحيدرية، العراق، ٢٠٠٩، ص ١١٠.
- ٥٠ عبد الأمير الجمري، المرأة في ظل الإسلام، دار البلاغة، بيروت، ١٩٨٦، ص ٢٢٠. نقلاً عن: د. مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ص ٤٠.
- ٥١ د. محمد عبد الملك المتوكل، الإسلام وحقوق الإنسان، في: برهان غليون وآخرون، حقوق الإنسان العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩، ص ١١٩.
- ٥٢ د. حسن الترابي، السياسة والحكم، دار الساقى، بيروت، ٢٠٠٣، ص ٢٨٨.
- ٥٣ راشد الغنوشي، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، لندن، ٢٠٠٠، ص ١٢٤.
- ٥٤ د. إيمان الشامي، التربية وبعض قضايا المرأة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي، دار العلم والإيمان، القاهرة، ٢٠١٢، ص ٢٠١.
- ٥٥ حسن بحر العلوم، جدلية التيقراطية والديمقراطية، دار الزهراء، العراق، ١٤٢٨هـ، ص ٣١٨.
- ٥٦ د. أحمد شوقي الفجري، الاختلاط في الدين والتاريخ وعلم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٨٠.
- ٥٧ انظر: مجلة الوعي الإسلامي، الكويت، العدد ٦٠٣، سبتمبر ٢٠١٥، ص ١٣.
- ٥٨ د. محمد طي، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، منشورات زين الحقوقية، بيروت، ٢٠١٣، ص ٢٥١.
- ٥٩ د. رياض هادي، المشكلات السياسية في العالم الثالث، مكتبة السنهوري، بغداد، ١٩٨٩، ص ٢٣٠.
- ٦٠ د. ماجد شبيطة، الرئيس في النظام الدستوري الأمريكي، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٤، ص ٢٢.
- ٦١ Arthur M. Schlesinger, "The Imperial Presidency", in: Fidler [et al] American Politics, Boston, MA: Pearson Custom Publishing, 2003, p.195.,

- ٦٢ د. صالح الكاظم و د. علي العاني، الأنظمة السياسية، كلية القانون، جامعة بغداد، ١٩٩١، ص ٨٠.
- ٦٣ د. عامر عواد، دور مؤسسة الرئاسة في صنع الاستراتيجية الأمريكية الشاملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٠، ص ٣٣٧.
- ٦٤ منصف السليمي، صناعة القرار السياسي الأمريكي، مركز الدراسات العربي _ الاوربي، باريس، ١٩٩٧، ص ١٦٨.
- ٦٥ د. ادمون رباط، الوسيط في القانون الدستوري العام، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٣، ج ١، ص ٤٩٦.
- ٦٦ د. عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٧٥، ص ٢٩٧.
- ٦٧ د. محمد المجذوب، القانون الدستوري والنظام السياسي، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠٠٢، ص ١١٣.
- ٦٨ د. نعمان الخطيب، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، دار الثقافة، عمان ٢٠١٣، ص ٣٦٧.
- ٦٩ د. هاني الطهراوي، النظم السياسية والقانون الدستوري، دار الثقافة، عمان، ٢٠١٤، ص ٢٧١.
- ٧٠ د. محمد عمران، وآخرون، النظم السياسية عبر العصور، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٩٩، ص ٢٩٧.
- ٧١ د. صلاح عبد الرزاق، في الفقه السياسي، بغداد، ٢٠٠٦، ص ١٤٦.
- ٧٢ فاضل الصفار، الديمقراطية في أصولها ومناهجها، دار العلوم، بيروت، ٢٠١٧، ص ١٠٨.
- ٧٣ د. صبحي المحمصاني، أركان حقوق الإنسان، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩، ص ٩٤.
- ٧٤ د. محمد أبو فارس، التعددية السياسية في ظلّ الدولة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٢، ص ٢٨.
- ٧٥ د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٨، ص ٢٣١.
- ٧٦ د. مصطفى الزلمي، وعبد الباقي البكري، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، المكتبة القانونية، بغداد، ٢٠٠٦، ص ٢٤٣.
- ٧٧ ابن حجر، فتح الباري، ج ٢، ص ١٦٧.
- ٧٨ د. فوزية عبد الستار، الإسلام وحقوق الإنسان، مؤسسة الأهرام، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ٤٦.
- ٧٩ محمد تقي المدرسي، الفكر الإسلامي مواجهة حضارية، المركز الثقافي الإسلامي، العراق، ١٣٨٩هـ، ص ٤٣٥.
- ٨٠ محمد مهدي شمس الدين، بين الجاهلية والإسلام، مطبعة النعمان، العراق، ص ٦٢.
- ٨١ ابراهيم النعمة، أصول التشريع الدستوري في الإسلام، ديوان الوقف السني، بغداد، ٢٠٠٩، ص ٣٠١.
- ٨٢ د. نظام بركات وآخرون، مبادئ علم السياسة، العبيكان للنشر، الرياض، ٢٠٠٩، ص ٧٧.
- ٨٣ د. طارق الشهاوي، نظرية العقد السياسي، دار الفكر الجامعي، الاسكندرية، ٢٠١٥، ص ١٨٣.
- ٨٤ د. عصام الدبس، القانون الدستوري والنظم السياسية، دار الثقافة، عمان، ٢٠١٤، ص ١٢٠.
- ٨٥ راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٣، ص ١٨١.

- ٨٦ د. حسين أبو سعود، نظرية الخروج على الحاكم، العارف للطبوعات، بيروت، ٢٠١٦، ص ٤٦٠.
- ٨٧ محمد الشريف، نظام الحكم، مركز البحوث والدراسات، الرياض، ٢٠١١، ص ٢٨٤.
- ٨٨ د. منير البياتي، النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية، دار وائل، دمشق، ٢٠٠٣، ص ٢٦٢.
- ٨٩ د. عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، دار البيان، بيروت، ١٩٧٦، ص ٢٠٦.
- ٩٠ د. جاسر عودة، الدولة المدنية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٥، ص ٢٣٢.
- ٩١ د. رحيل غرابية، الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٢، ص ٣٥٠.
- ٩٢ عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، ١٩٨١، ص ٥٩، د. مهدي فضل الله. الإسلام والحضارة، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٤، ص ٤٣.
- ٩٣ د. محمد كاظم المشهداني، النظم السياسية، المكتبة القانونية، بغداد، ٢٠٠٨، ص ١٧٦.
- ٩٤ د. السيد صبري، النظم الدستورية، جامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٥٦، ص ٤٨.
- ٩٥ محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ترجمة منصور ماضي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٥، ص ١٤٥.
- ٩٦ راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ١٩٩٣، ص ١٨٦.

المراجع:

أولاً: المراجع العربية:

- . د. صابر طعيمة، الدولة والسلطة في الإسلام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٥م.
- . د. ادمون رباط، الوسيط في القانون الدستوري العام، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧١م.
- . د. محمد رفعت عبد الوهاب، الأنظمة السياسية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠٠٧م.
- . د. حازم صادق، سلطة رئيس الدولة بين النظامين البرلماني والرئاسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣م.
- . غي هرميه وآخرون، معجم علم السياسة والمؤسسات السياسية، ترجمة هيثم اللمع، المؤسسة الجامعية، بيروت، ٢٠٠٥م.
- . د. عبد الكريم الخطيب، الخلافة والإمامة ديانة وسياسة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٣م.
- . د. محمد الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، دار التراث العربي، بيروت، ١٩٧٩م.
- . د. صادق نعمان، الخلافة الإسلامية وقضية الحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٥م.
- . ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار المعرفة بيروت، ١٩٨٣م.

- . د. سليمان الطماوي، السلطات الثلاث في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٦.
- . د. أحمد السيد، دور رئيس الدولة في النظام السياسي الديمقراطي، مكتبة القانون والاقتصاد، الرياض، ٢٠١٤م.
- . د. عبد الحميد متولي، الإسلام ومبادئ نظام الحكم، منشأة المعارف، الإسكندرية.
- . د. عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠٠٨م.
- . محمد الشريف، نظام الحكم، مركز البحوث والدراسات، الرياض، ٢٠١١م.
- . د. محمد عمارة، الإسلام وأصول الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٠م.
- . د. محمد المسلماني، رئيس الدولة، دار الفكر الجامعي، الاسكندرية، ٢٠١٥م.
- . د. منذر الشاوي، القانون الدستوري، المكتبة القانونية، بغداد، ٢٠٠٧، ج ١، ص ١٠١. ود. منذر الشاوي، تأملات في فلسفة حكم البشر، الذاكرة للنشر، بغداد، ٢٠١٣م.
- . د. منذر الشاوي، فلسفة الدولة، الذاكرة للنشر، بغداد، ٢٠١٣م.
- . د. أحمد الجلي، دراسات في الثقافة الإسلامية، دار الكتاب الجامعي، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠١٠م.
- . محسن الاراكي، نظرية الحكم في الإسلام، مطبعة شريعت، ايران، ١٤٢٥هـ.
- . د. عبد الله الكيلاني، القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام وضماناتها، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٧م.
- . حسين منتظري، ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، الدار الإسلامية، بيروت، ١٩٩١م.
- . محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ترجمة عبد الحسن آل نجف، مؤسسة أحسن الحديث، ايران، ١٤١٩هـ.
- . د. محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، دار الكاتب العربي، القاهرة.
- . د. علي لاغا، مدخل إلى العلوم السياسية، دار بيروت المحروسة، بيروت، ١٩٩٤م.
- . د. ماجد أبو رخية وآخرون، محاضرات في نظام الإسلام، جامعة الشارقة، الامارات العربية المتحدة، ٢٠٠٨م.
- . محمد الأحمرى، الديمقراطية الجذور وإشكالية التطبيق، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٢م.
- . د. أحمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ٢٠١٤م.
- . د. محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٣م.
- . راشد العسيري، المجالس النيابية وعلاقتها بالشورى في الإسلام، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠١٢م.
- . د. فؤاد العطار، النظم السياسية والقانون الدستوري، دار النهضة العربية، القاهرة.
- . د. وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٠م.
- . فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، مؤسسة الأهرام، القاهرة، ١٩٩٣م.

- . د. محمد بحر العلوم، آفاق حضارية للنظرية السياسية في الإسلام، دار الزهراء، بيروت، ٢٠٠٣م.
- . عزام الربيعي، الانتخاب والترشيح في ضوء الشريعة الإسلامية، مركز الهدف للدراسات، بغداد، ٢٠١٢م.
- . د. السيد عمر وآخرون، موسوعة التنشئة السياسية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ٢٠١٣، ج ٢،
- . الماوردي، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨م.
- . د. أحمد المومني، نظام الحكم في الإسلام، دار مجدلاوي، عمان، ٢٠٠٧م.
- . د. محمد أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية، دار الفكر، دمشق، ٢٠١٠م.
- . د. محمد رفعت عبد الوهاب، الأنظمة السياسية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠٠٧م.
- . د. يوسف القرضاوي، موقف الإسلام من العقل والعلم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ٢٠١٣م.
- . - عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٥١م.
- . - د. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، جامعة بغداد، العراق، ١٩٧٦م.
- . - د. توفيق الشاوي، فقه الحكومة الإسلامية بين السنة والشيعية، منشورات العصر الحديث، الولايات المتحدة، ١٩٩٥م.
- . - د. حسن الترابي، السياسة والحكم، دار الساقى، بيروت، ٢٠٠٤م.
- . - د. جابر الراوي، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، دار وائل، عمان، ١٩٩٩م.
- . - د. محمد عبد الملك المتوكّل، الإسلام وحقوق الإنسان، في: حقوق الإنسان العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩م.
- . - د. ماجد الحلو، الدولة في ميزان الشريعة، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية، ١٩٩٤م.
- . د. علي الشكري، رئيس الدولة في الاتحاد الفدرالي، المكتبة الحيدرية، العراق، ٢٠٠٩م.
- . - عبد الأمير الجمري، المرأة في ظلّ الإسلام، دار البلاغة، بيروت، ١٩٨٦، ص ٢٢٠. نقلاً عن: د. مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون،
- . - د. محمد عبد الملك المتوكّل، الإسلام وحقوق الإنسان، في: برهان غليون وآخرون، حقوق الإنسان العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩،
- . - د. حسن الترابي، السياسة والحكم، دار الساقى، بيروت، ٢٠٠٣م.
- . - راشد الغنوشي، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، لندن، ٢٠٠٠م.

- د. إيمان الشامي، التربية وبعض قضايا المرأة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي، دار العلم والإيمان، القاهرة، ٢٠١٢م.
- د. حسن بحر العلوم، جدلية الثيوقراطية والديمقراطية، دار الزهراء، العراق، ١٤٢٨هـ.
- د. أحمد شوقي الفجري، الاختلاط في الدين والتاريخ وعلم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧م.
- مجلة الوعي الإسلامي، الكويت، العدد ٦٠٣، سبتمبر ٢٠١٥م.
- د. محمد طي، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، منشورات زين الحقوقية، بيروت، ٢٠١٣م.
- د. رياض هادي، المشكلات السياسية في العالم الثالث، مكتبة السنهوري، بغداد، ١٩٨٩م.
- د. ماجد شبيطة، الرئيس في النظام الدستوري الأمريكي، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٤م.
- د. صالح الكاظم و د. علي العاني، الأنظمة السياسية، كلية القانون، جامعة بغداد، ١٩٩١م.
- د. عامر عواد، دور مؤسسة الرئاسة في صنع الاستراتيجية الأمريكية الشاملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٠م.
- د. منصف السليمي، صناعة القرار السياسي الأمريكي، مركز الدراسات العربي _ الاوربي، باريس، ١٩٩٧م.
- د. ادمون رباط، الوسيط في القانون الدستوري العام، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٣م.
- د. عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٧٥م.
- د. محمد المجذوب، القانون الدستوري والنظام السياسي، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠٠٢م.
- د. نعمان الخطيب، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، دار الثقافة، عمان ٢٠١٣م.
- د. هاني الطهراوي، النظم السياسية والقانون الدستوري، دار الثقافة، عمان، ٢٠١٤م.
- د. محمد عمران، وآخرون، النظم السياسية عبر العصور، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٩٩م.
- د. صلاح عبد الرزاق، في الفقه السياسي، بغداد، ٢٠٠٦م.
- د. فاضل الصفار، الديمقراطية في أصولها ومناهجها، دار العلوم، بيروت، ٢٠١٧م.
- د. صبحي المحمصاني، أركان حقوق الإنسان، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩م.
- د. محمد أبو فارس، التعددية السياسية في ظلّ الدولة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٢م.
- د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٨م.
- د. مصطفى الزلمي، وعبد الباقي البكري، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، المكتبة القانونية، بغداد، ٢٠٠٦م.
- د. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١م.

- د- فوزية عبد الستار، الإسلام وحقوق الإنسان، مؤسسة الأهرام، القاهرة، ٢٠٠٧م.
- د- محمد تقي المدرسي، الفكر الإسلامي مواجهة حضارية، المركز الثقافي الإسلامي، العراق، ١٣٨٩هـ.
- د- محمد مهدي شمس الدين، بين الجاهلية والإسلام، مطبعة النعمان، العراق،
- د- ابراهيم النعمة، أصول التشريع الدستوري في الإسلام، ديوان الوقف السني، بغداد، ٢٠٠٩م.
- د- نظام بركات وآخرون، مبادئ علم السياسة، العبيكان للنشر، الرياض، ٢٠٠٩م.
- د- طارق الشهاوي، نظرية العقد السياسي، دار الفكر الجامعي، الاسكندرية، ٢٠١٥م.
- د- عصام الدبس، القانون الدستوري والنظم السياسية، دار الثقافة، عمان، ٢٠١٤،
- د- راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٣م.
- د- حسين أبو سعود، نظرية الخروج على الحاكم، العارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠١٦م.
- د- محمد الشريف، نظام الحكم، مركز البحوث والدراسات، الرياض، ٢٠١١م.
- د- منير البياتي، النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية، دار وائل، دمشق، ٢٠٠٣م.
- د- عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، دار البيان، بيروت، ١٩٧٦م.
- د- جاسر عودة، الدولة المدنية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٥م.
- د- رحيل غرابية، الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٢م.
- د- عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، ١٩٨١، ص٥٩، د. مهدي فضل الله. الإسلام والحضارة، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٤م.
- د- محمد كاظم المشداني، النظم السياسية، المكتبة القانونية، بغداد، ٢٠٠٨م.
- د- السيد صبري، النظم الدستورية، جامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٥٦م.
- د- محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ترجمة منصور ماضي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٥م.
- د- راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ١٩٩٣م.
- ثانياً: المراجع الأجنبية:

Arthur M. Schlesinger, "The Imperial Presidency", in: Fidler [et al], American Politics, Boston, MA: Pearson Custom Publishing, 2003, p.195.