

الفكرة الديمقراطية في النظامين الغربي والإسلامي

د. فوزي حسين سلمان الجبوري د. إدريس حسن محمد الجبوري
كلية القانون - جامعة كركوك كلية القانون - جامعة تكريت

خطة البحث

مقدمة :-

المبحث الأول :- نشأة الفكرة ومعطياتها في الفكر الغربي

المطلب الأول :- نشأة الفكرة الديمقراطية

أولاً :- الديمقراطية في الفكر المسيحي

ثانياً :- الديمقراطية في مدرسة العقد الاجتماعي

المطلب الثاني :- معطيات الفكرة الديمقراطية

أولاً :- الإرادة الفردية

ثانياً :- الحرية.

ثالثاً :- المساواة.

المبحث الثاني :- الفكرة الديمقراطية في الإسلام.

المطلب الأول :- معطيات الفكرة الديمقراطية في الإسلام.

أولاً :- فكرة الدولة في الإسلام.

ثانياً :- دور الفرد في ممارسة السلطة.

المطلب الثاني :- أوجه الديمقراطية في الإسلام.

أولاً :- الحرية.

ثانياً :- المساواة.

ثالثاً :- الشورى.

خاتمة :- خصوصية التجربة الإسلامية للديمقراطية.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

إذا كانت الفكرة الديمقراطية بمفهومها الحديث مدينة بوجودها إلى الفلسفة التي جاء بها أنصار مدرسة العقد الاجتماعي وكرستها بعد ذلك الثورة الفرنسية التي كان من شعاراتها إن مبدأ كل سيادة يستقر أساسا في الأمة، حتى إذا ما وصلنا إلى القرن العشرين نرى أن الديمقراطية قد أصبحت ظاهرة العصر بل إننا لا نجد نظاما من أنظمة الحكم حتى تلك التي تعادي الديمقراطية خفية تجرأ على معاداتها ظاهرياً.

وعلى ذلك فقد كثر الحديث عن الديمقراطية في كتابات فقهاء القانون الدستوري ورجال السياسة ولكن السؤال الذي يطرح هل تم تناول الفكرة الديمقراطية في الفكر السياسي الإسلامي أو بعبارة أخرى هل عرف الإسلام كنظام للحكم شيئاً عن الديمقراطية كمنهج أو كتطبيق.

وبداية لابد لنا من أن نبين إن الهدف من البحث في هذه المسألة ليس هو الجانب التاريخي وان كان هذا الجانب لا يمكن إغفاله ولا يصح إن ننكر أهمية شأنه ولكنه ليس الهدف الأساسي أو الأول لهذا البحث، بل إن أهمية هذا البحث تتضح من الخطورة الكبيرة التي تنطوي عليها تلك البحوث المتعلقة بأنظمة الحكم في الدولة لما لها من مساس بحقوق الأفراد وحررياتهم الأساسية. وعلى الرغم من ذلك فان علماء المسلمين لم يولوا - على مدى التاريخ الإسلامي - للأحكام الشرعية الدستورية (أي المتعلقة بنظام الحكم) من عنايتهم شيئاً مذكوراً. ولا يخفى على احد منا الصعوبة التي تمر بها المجتمعات الإسلامية المعاصرة على كافة الصعد، والتي تتطلب من العلماء والمفكرين المسلمين أن يولوا المسائل الشرعية ذات الصبغة السياسية الدستورية من عنايتهم الشيء الكثير.

فالفكر السياسي الإسلامي في العصر الحاضر يجتاز أزمة خطيرة ويدخل في تجربة مريرة ويواجه موقفاً بالغ الدقة فقد خلقت نزعة الجمود والتقليد التي سادت الفقه الإسلامي منذ أمد طويل (وبخاصة في الناحية السياسية الدستورية) فراغاً فكرياً ثقافياً ويمكن أن نعزو أسباب تلك النزعة التي يمكن أن توصف بظاهرة انصراف علماء

المسلمين عن العناية بالبحوث الدستورية إلى النظام الاستبدادي الذي ساد أنظمة الحكم الإسلامي منذ عهد خلافة الأمويين، ولاشك في أن الفقه الدستوري أو السياسي بوجه عام لا تتبت بذوره إلا في ارض حرة ولا تتفتح أزهاره إلا في طقس من الحرية. ويكفي أن تشير إلى فقيه كبير ربما كان اكبر فقهاء السياسة الإسلامية القدامى (وهو أبو الحسن الماوردي الذي عاش في العهد العباسي وتوفي سنة ٥٤٠هـ) ووضع مؤلفاً شهيراً هو "الأحكام السلطانية"، فيما يذكر عنه انه بعد أن وضع مؤلفه أوصى إلا ينشر إلا بعد مماته. وهكذا نرى أن بعض الباحثين والمؤلفين المسلمين في الميدان السياسي الدستوري كان يكتب في جو من الخوف والرهبة بينما كان البعض الآخر يكتب بدافع من التقرب من الحاكم أو الرغبة في المال.

ويمكننا أن نسجل ظاهرة أخرى في هذا المجال تلك هي ظاهرة عدم التخصص التي تلاحظ لدى رجال الفقه الإسلامي لاسيما فيما يتصل بالفقه الدستوري فلم يوجد في أي عصر ولا يوجد حتى اليوم من رجال الفقه الإسلامي فقهاء متخصصون في البحوث الدستورية كما هو شأن علماء القانون الوضعي في العصر الحديث، ولاشك أن النهوض بأي فرع من فروع القانون والانتقال به من طور التخلف إلى طور النمو والنضوج لا يمكن أن يتم في العصر الحديث إلا عن طريق التخصص.

وبناء على ما تقدم فإن الهدف من هذا البحث هو الوصول إلى استنباط نظرية إسلامية للديمقراطية تتواءم مع جوهر الفكرة الديمقراطية ومعطياتها المعروفة في الفكر القانوني والسياسي الحديث. لذلك سنتناول هذا البحث وفقاً للأساليب العلمية الحديثة وذلك بأن نعقد مقارنة بين الفكرة الديمقراطية وفقاً لمفهومها الذي نشأت عنه واستقرت إليه في الفقه الدستوري الحديث وبين الفكرة الديمقراطية في الفكر الإسلامي وذلك استناداً إلى المعايير الموضوعية السليمة التي لا يكدر صفوها الميل أو المشاعر العاطفية أو الأحاسيس الدينية المرهفة وذلك إذا ما كان عقد مثل هذه المقارنة يستهدف الكشف عن الحقيقة الخالصة.

ولذلك فأنتنا سنتناول هذا البحث في مبحثين. نخصص المبحث الأول لنشأة الفكرة الديمقراطية وبيان معطياتها. ويقع هذا المبحث في مطلبين، نكرس الأول لنشأة

الفكرة الديمقراطية في الفكر المسيحي ومدرسة العقد الاجتماعي. أما المطلب الثاني فإنه يستقل بإيضاح معطيات الفكرة الديمقراطية. أما في المبحث الثاني فأنا سنحاول بحث الفكرة الديمقراطية في الإسلام من حيث معطياتها في الإسلام في مطلب أول ومن ثم أوجه الفكرة الديمقراطية التي تتجسد في الحرية والمساواة والشورى. ثم نختم البحث بخاتمة نبين فيها خصوصية التجربة الإسلامية للديمقراطية والتي نرجوا أن تكون مسك الختام.

المبحث الأول

نشأة الفكرة الديمقراطية ومعطياتها الغربية

تمهيد وتقسيم:

سنقوم بتناول نشأة الفكرة الديمقراطية في مطلب أول ثم نُعرج على بحث معطياتها في الفكر الغربي في مطلب ثان.

المطلب الأول :- نشأة الفكرة الديمقراطية

مما لا شك فيه أن الديمقراطية تجد أساسها في الحرية، فالحرية هي أساس أو جوهر الديمقراطية والحرية تعني قبل كل شيء حرية الفرد لذلك انصبت جهود الفكر الإنساني على إعطاء التبريرات لوجود السلطة من شأنها إن تحمي الفرد في حريته الجسدية والفكرية والدينية ضد أي نوع من أنواع التحكم أو الاستبداد. لذلك كانت المذاهب الديمقراطية منذ بدايتها وعند تطورها تهدف إلى إقامة حواجز ضد الطغيان وهي بذلك تحاول أن ترجع أصل السلطة السياسية إلى الإرادة الجماعية للمجتمع الذي يخضع لهذه السلطة، وإن السلطة السياسية تكون شرعية لأنها أقيمت من الجماعة التي تحكمها هذه السلطة أي أن الفكرة الديمقراطية تقوم على حكم الأشخاص من قبلهم وفي ذاتهم أي أن يكونوا حكاما ومحكومين في ذات الوقت.

غير أن المسألة الديمقراطية لم تطرح في الأزمنة القديمة (وخاصة في عهد اليونان والرومان) إذ لم يتساءل الفلاسفة والمفكرون عما إذا كانت السلطة السياسية

شرعية أو بعبارة أخرى لم يسألوا عما هو أصل السلطة. ذلك أنهم تناولوا فقط السلطة كواقعة ضرورية وكتبوا عن الحكومة من الناحية العملية.

لذلك نستطيع القول أن الفضل في طرح مشكلة الديمقراطية ومحاولة حلها بشكل علمي ومنهجي يعود إلى علماء اللاهوت في العصر الوسيط فكما قيل أن علم اللاهوت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر كان بمثابة ملجأ الفكر وهو الذي تصدى للسلطة وطالبها بالسند الذي بمقتضاه تفرض نفسها على الأفراد.

إلا إن الفلسفة السياسية في الأزمنة الحديثة قد أخذت منحى آخر غير الفلسفة المسيحية لتبرير أو لتوضيح فكرة الديمقراطية فقد اخذ الكتاب إلى تبرير الديمقراطية بأصلها عن طريق نظرية العقد الاجتماعي لذلك يجب علينا أن نتناول نشأة الفكرة الديمقراطية وفقاً للترتيب الآتي:-

- ١- الديمقراطية في الفكر المسيحي.
- ٢- الديمقراطية في مدرسة العقد الاجتماعي.

أولاً :- الديمقراطية في الفكر المسيحي

إذا كانت الإنسانية قد شهدت فترة لم يكن فيها التمييز موجوداً بين مصدر السلطة ومن يمارس السلطة وان الاعتقاد كان شائعاً بأن الذين يمارسون السلطة ليسوا بشراً بل آلهة وبالتالي فإن شرعية الحكام لم تطرح بالمعنى الدقيق لأن الحكام كانوا بمثابة آلهة ومن ثم مصدراً للسلطة.

إلا أنه وبمجيء المسيحية فإن الأمر لم يبق كذلك لأن المسيحية أعطت مفهوماً جديداً لشرعية السلطة يتماشى مع مبادئها وتعاليمها ذلك انه في نظر المسيحية لم يعد من الممكن اعتبار الحكام آلهة لأن كون الإنسان الهه يخالف تعاليم المسيحية بشأن الآلهة. فساد الاعتقاد بأن الله هو مصدر السلطة وهو الذي يختار الحكام. بناءً عليه فإن سلطة الحكام ستكون شرعية لأن الله هو الذي يختارهم لممارسة هذه السلطة. إذا الحكام لم يعودوا آلهة بل بشر اختارهم الله لممارسة السلطة في المجتمع. وهذا الاختيار هو الذي أسبغ الشرعية على السلطة التي يمارسها الحكام. غير أن هذا التفكير قد تطور منذ

الفكرة الديمقراطية في النظامين الغربي والإسلامي

د. فوزي حسين سلمان الجبوري/ د. إدريس حسن محمد الجبوري

العصر الوسيط في أوروبا حيث راجت الفكرة التي مؤداها أن الله لم يعد يختار الحكام مباشرة وإنما يعود الاختيار للمحكومين. إذن نشهد في هذه الفترة بروز فكرة الديمقراطية لكنها ديمقراطية ذات مضمون ديني^(١). فالمحكومون وان اختاروا الحكام بإرادتهم الحرة إلا انه (في التفكير المسيحي) الله هو الذي منحهم الحرية والإرادة وكما أن الله أسبغ نعمة السلطة على المجتمع لتمارس فيه، فهذه الديمقراطية ذات مضمون ديني لأنها تعني أن السلطة هي ككل شيء في الكون من عند الله. وهذا التفسير للفكرة الديمقراطية يتضمن أن سلطة الحكام لا تكون شرعية إلا إذا خولت من المحكومين أي أن أعضاء المجتمع هم مصدر السلطة، وهذا الاتجاه في تفسير أو تبرير شرعية السلطة نراه واضحاً في كتابات علماء اللاهوت المسيحيين لا^(٢). الذين قالوا بان السلطة في ذاتها تأتي من الله، لكنهم اعتبروا السلطة من صنع البشر في شكلها الحياتي أو الواقعي وتأتي من الشعب. أما عن موقف القديس توما الاكويني في هذا الصدد فأنا نجده يؤكد بأنه يعود إلى الجمهور بكامله أو إلى البعض الذي يتصرف أن يأمر بالخير العام وانه يقول يعود إلى الجمهور كله او إلى شخص عام يرعى كل الجمهور أن يقيم القوانين^(٣).

وهذا معناه أن السلطة أو جوهر السلطة يأتي من الله إلا أن السلطة في تنظيمها هي من قوانين البشر وهي تأتي من الشعب، فالشعب وحده ينظم نفسه وفق أهدافه الخاصة به وهذا الاتجاه نستطيع أن نقول عنه انه كان المذهب الثابت لعلماء اللاهوت الكاثوليك.

ثانياً :- الديمقراطية في مدرسة العقد الاجتماعي

تنتقل الفكرة الديمقراطية في مدرسة العقد الاجتماعي من مسلمتين هما :- حالة

الطبيعة والدولة الناشئة عن العقد الاجتماعي.

١ - حالة الطبيعة:- إن السؤال المهم والكبير الذي تم طرحه في ظل مدرسة العقد الاجتماعي هو لماذا وجد المجتمع أو الدولة ؟ وكيف نبرر سلطة الحكام أي متى تكون السلطة شرعية وبالتالي واجبة الطاعة ؟

وهذا السؤال كان من الاهتمامات الرئيسية أن لم يكن الاهتمام الأساسي لمدرسة العقد الاجتماعي، بل إن السؤال عن أصل السلطة كان سببا في وجود مدرسة العقد الاجتماعي. ومدرسة العقد الاجتماعي عندما طرحت مسألة أصل السلطة لتسبغ عليها الشرعية، قالت :- أن أساس السلطة هو في موافقة الأفراد وهذه هي في الواقع بذرة الديمقراطية. وسر هذا التبرير نجده في كل التيارات الفكرية التي تنتمي إلى مدرسة العقد الاجتماعي فهؤلاء جميعا يتفقون على أن ولادة المجتمع يتم عن طريق اتفاق يبرم برضاء الأفراد أي عن طريق العقد الاجتماعي ولكن السؤال الذي تم طرحه، ما هو مبرر العقد الاجتماعي ؟ أي لماذا تم اللجوء إلى العقد الاجتماعي ؟

ولكي يكون هناك تبرير منطقي كان لابد من افتراض حالة تسبق الحالة المدنية وهي حالة الطبيعة والتي تتفق مدرسة العقد الاجتماعي على افتراضها فالأفراد في تصور هذه المدرسة عاشوا في حالة الطبيعة بعيدا عن كل رابطة اجتماعية. غير أن تصور حالة الطبيعة لم يكن واحدا عند أنصار مدرسة العقد الاجتماعي، فحالة الطبيعة عند هوبز كانت حالة حرب دائمة وجحيم عند كل فرد الأمر الذي يبرر مغادرتها^(٤).

أما عند لوك فهي أشبه بالفردوس لكنها قد لا تخلو من بعض المنغصات التي مردها يعود إلى حرية الأفراد المطلقة ومساواتهم في حالة الطبيعة، وهذه الحرية والمساواة يمكن أن تؤدي إلى التحيز وعدم العدالة مما يشكل خطرا على حرية الأفراد ومساواتهم لذلك وضمن هذا التصور فإن الحالة المدنية ستكون أفضل عند لوك ومن باب أولى عند هوبز^(٥).

أما تصور روسو لحالة الطبيعة فهو أكثر تعقيدا من تصور كل من هوبز ولوك وهذا التعقيد عند روسو أثار بعض الالتباسات في فهم طروحاته في هذا المجال. ففي مرحلة أولى من تفكير روسو يصور حالة الطبيعة بأنها حالة الأفراد الذين عاشوا منعزلين بعضهم عن البعض الآخر وعددهم القليل أدى إلى هذا الانعزال. إذا في حالة الطبيعة لا لقاء بين الأفراد ولا علاقة بينهم. وبناء عليه فإنه سوف لن يوحد صراع بين الأفراد وسيكون كل فرد سيذا في مملكته الصغيرة التي لا تعرف الحسد ولا الغيرة.

لذلك قيل أن حالة الطبيعة ستكون حالة السلم والسعادة بعكس المجتمع المدني الذي سيكون مصدر الشرور والفساد البشري. غير أن الأستاذ رينيه كايبتان يرى أن هذا التفسير لأراء روسو غير صحيح ويقول: - أن روسو لم يفكر مطلقاً ولم يكتب أن حالة الطبيعة كانت تتفق مع حالة إنعزال الفرد فليس هناك ما يمنع في منطق روسو بعد أن كانوا منعزلين أن تجمعوا في فئات وذلك تحت تأثير القوة القاهرة فعاشوا في فئات فتكونت حالة الطبيعة من جماعات بشرية فوضوية وعندها تظهر منغصات هذا المجتمع البشري في حالة الطبيعة. وإذا كان الأمر كذلك فحالة الطبيعة سوف لن تختلف عند روسو عن تصور سابقه لها بل أنها لا تقل رعباً عن تصور هوبز لحالة الطبيعة^(٦).

٢- فكرة الدولة الناشئة عن العقد الاجتماعي: - أن السلطة لا تكون شرعية عند فلاسفة العقد الاجتماعي إلا إذا حظيت بموافقة الأفراد عليها وهذه الموافقة يعبر عنها بطريق العقد الاجتماعي الذي يقيم الدولة أذن ستكون الدولة نتيجة لإرادة الأفراد، فالدولة لا تفرض عليهم بحكم التاريخ أو بحكم الواقع بل هي ظاهرة عقلانية وبهذا التصور وضعت مدرسة العقد الاجتماعي حداً للفكر التقليدي القائم على الحق الإلهي فالدولة هي تعبير عن الإرادة البشرية وهي نتاج عقل وإرادة الأفراد. فإذا ما ثبت هذا، يمكن القول أن سيادة الدولة التي سيقمها الأفراد عن طريق العقد الاجتماعي هي سيادة الأفراد المؤسسين لها بعكس مذهب الحق الإلهي، فالدولة ليست ضرورة طبيعية بل هي ضرورة عقلانية فهي لا تفرض فرضاً بل تنشأ من قبل الأفراد لأن مصلحتهم التي أظهر عقولهم فوائدها فرضت عليهم ذلك بحكم العقل^(٧).

إن الدولة في مدرسة العقد الاجتماعي هي دولة الفرد ودولة العقل أي هي دولة فردية وعقلانية إذن الأفراد أقاموا الدولة ودافعوا عن إقامتها عن طريق العقد الاجتماعي. لكن العقد تضمن تنازلاً عن السلطة والسيادة إلى الغير.

فالفرد كان حراً إلا أنه بالعقد تنازل عن الحرية والسيادة إلى الغير (فرداً أو جماعة) فأصبح الغير صاحب السيادة يأمر المجموع بمقتضى حق الأمر وهذه هي النتيجة المنطقية لفكرة التنازل نجدها عند هوبز ولوك. صحيح أن لوك لا يسلم بالتنازل المطلق عن السيادة وينادي بالتنازل الجزئي وأراد من تعدد هيئات الدولة أن يحد من

سلطة صاحب السلطان، إلا انه مع هذا يبقى العقد الاجتماعي عقد تنازل عن سيادة وحرية الفرد إلى الدولة. وعليه فان الدولة عند هوبز ولوك تبقى قائمة على موافقة الأفراد وتبقى تختلف عن فكرة الحق الإلهي إلا أنها لا تختلف من حيث وجود سلطة حاكمة أي وجود حكام ومحكومين^(٨).

غير أن هذا التصور لأسلاف روسو وهذه النتائج لا يسلم بها روسو ويختلف عن بقية أنصار مدرسة العقد الاجتماعي. فروسو يدين هذه النظريات والذي يهمله هو حرية الفرد لان الحرية بالنسبة لروسو هي صفة ملازمة للطبيعة البشرية وهي مرادفة للسيادة فالسيادة والحرية شيء واحد وهما فكرتان متطابقتان أو هما وجهين لحقيقة واحدة. إننا لا نفهم طروحات روسو ما لم يكن حاضرا في الذهن أن الحرية هي السيادة إذ أن الفرد لا يستطيع التنازل عن سيادته لان معنى ذلك انه تنازل عن حريته وحيث انه لا يمكن التنازل عن الحرية لأنها ملازمة للطبيعة البشرية فإذا ما تم ذلك فان معناه أن الإنسان سيحطم ذاته وهذا (المنطق الروسوي) يقودنا إلى اعتبار العقد الاجتماعي هو ميثاق يؤكد الحرية ولا يعتبر تنازلا عنها فالعقد الاجتماعي يجب أن يقام إذا بالصورة التي يحتفظ فيها الفرد بحريته وتضمن لكل فرد هذه الحرية^(٩).

إذن هذا التصور الجديد أن الفرد يستمتع بمزايا الدولة أو بالحالة المدنية دون أن يتنازل عن حريته فالفرد لا يمكن أن يتنازل عن أي من حقوقه البشرية، لا كلاً (عند هوبز) ولا جزءا (عند لوك)، بل انه يحتفظ بهذه الحقوق كاملة وهذه هي الفكرة الأساسية وهي مفتاح العقد الاجتماعي كما يتصور روسو.

المطلب الثاني :- معطيات الفكرة الديمقراطية

أولاً :- الإرادة الفردية

تعد الإرادة الفردية من أهم معطيات الفكرة الديمقراطية حيث يعد الفرد قيمة مطلقة وهذه المعطية في الواقع تجد مصدرها في العديد من التيارات الفكرية والفلسفية بدءاً من الفلسفة الإغريقية التي جعلت من الإنسان معيار كل شيء، وهي موجودة كذلك في التيار الفكري والديني المسيحي الذي يرى أن الإنسان قيمة مطلقة عليا

وهذه الفكرة تجد أساسها في التيار الإصلاحية الديني البروتستانتية الذي دعا إلى التبصر في النصوص المقدسة من قبل المؤمنين. كما أن التيار العقلاني الفلسفي قد أكد هذا الاتجاه في اعتبار الإرادة الفردية وحرية الفرد هي المقدمة وقبل كل شيء وهي أصل نشأة المجتمع المدني. وهذا يؤدي إلى اعتبار المجتمع هو وليد إرادة الأفراد^(١٠).

فالعقد الاجتماعي في هذه الرؤيا الفردية الذي أقام المجتمع والدولة إنما يجد أساسه في إرادة الأفراد ولا شيء غير ذلك، لأنه لا يعرف إلا الفرد، ذلك أن كل تجمع بشري ليس إلا تجمعاً لأفراد يتواجدون بعضهم إلى جانب بعضهم الآخر.

إن في هذا التصور سيكون الفرد غاية عليا لذا نجد أن كتابات اغلب الفقهاء والحركات الفكرية في الإصلاح الديني وكذلك الثورات الكبرى كالثورة الأمريكية والفرنسية قد أكدت هذا المعنى، والدليل على ذلك انه يكفي الرجوع إلى إعلانات الحقوق لنرى فيها أن الفرد ليس وسيلة وإنما غاية وحيث أن تنظيم وتطور المجتمع تحكمه قواعد وحيث أن الفرد لا يمكن أن يخضع لأي قواعد تنظيمية لا يكون مصدرها هو وبالتالي سيكون القانون هو التعبير عن إرادة الأفراد الذين أقاموا المجتمع وأقاموا القانون الذي يحكمهم.

ثانياً :- الحرية

يمكن تعريف الحرية بأنها مكنة تعود لكل إنسان لان يتصرف وفق ما يقرره دون أن يخضع لأي إرغام غير ذلك الإرغام الضروري لضمان حرية الآخرين. وان هذا التعريف الذي يتميز ببساطته ووضوحه يطرح الحرية كمعطية موجودة وبالتالي يستبعد كل مناقشة حول الموضوع فالإنسان طالما لا يخضع إلا لنفسه واعتبار الحرية معطية أو مسلمة أولية لكل إنسان.

هذه النظرة إلى الحرية باعتبارها مسلمة لكل إنسان نجدها في إعلانات الحقوق الفرنسية والأمريكية والانكليزية أيا كانت أبعاد ومشارب هذه الإعلانات لان هذه الإعلانات تتفق على أن الحرية هي مكنة أصلية عند الإنسان ومرتبطة ارتباطاً وثيقاً بطبيعته. وبالتالي فان هذه الحرية غير مدبنة بوجودها لأي سلطة اجتماعية سابقة على الحرية وتقييدها، فالحرية لا تخلق لأنها موجودة وعليه فان حقوق الأفراد التي هي جوهر

الحرية هذه الحقوق تعتبر ملازمة لشخص الإنسان لذلك قيل أن مهمة إعلان الحقوق الفرنسي هو عرض الحقوق الطبيعية والمقدسة للإنسان والتي لا يمكن التنازل عنها وهذه الحقوق غير مدينة بوجودها للسلطة لأنها حقوق طبيعية^(١١).

لذلك فإن ممارسة هذه الحقوق والحريات يمكن أن تنظم من قبل السلطة دون أن تتوقف من حيث محتواها على إرادة السلطة ولذلك فإن الجمعية التأسيسية الفرنسية التي وضعت إعلان الحقوق قالت أنها تعترف وتعلن هذه الحقوق دون أن تنشؤها.

فإذا كانت الحرية في جوهرها تتضمن الاستقلال الذاتي للفرد فهو استقلال ذاتي يتمتع به كل كائن أنساني وهو استقلال ذو بعد أخلاقي، لذلك فإننا نجد الإعلان الفرنسي ينص على أن الحرية تتضمن استطاعة الفرد عمل كل ما لا يؤدي الآخرين^(١٢).

فان هذا التعريف في شقيه الإيجابي والسلبى يتضمن استقلال الفرد لان الفرد يستطيع القيام بما يبرر ولا يرغم على عمل ما لا يريد لكن العقل يرشد الفرد بان لا يستعمل حريته للإضرار بالغير والعمل بهذه القاعدة الأخلاقية نجدها عند لوك الذي يؤكد أن حالة الطبيعية هي حالة الحرية لكنها - هذه الحالة - ليست على الإطلاق حالة الإباحة وإذا كان هناك ارتباط بين الحرية والأخلاق فهناك أيضا انسجام بين الحرية التي تحكمها الأخلاق وبين متطلبات النظام.

ثالثاً: - المساواة

يمكن التعبير عن المساواة كمعطية من معطيات الفكرة الديمقراطية - باختصار - من خلال المسلمة التالية: - أن القانون الوضعي هو الإرادة العامة شريطة أن يصوت عليه من قبل كل الأفراد ويطبق على كل الأفراد. ولأن الديمقراطية هي النظام الذي تعود فيه السيادة إلى قوانين صوت عليها مجموع الأفراد وتطبق عليهم جميعهم، معنى ذلك أن الديمقراطية تعني النظام الذي تُستبعد فيه هيمنة الإنسان على أخيه الإنسان. فمن أجل ذلك يكون من الضروري ليس فقط أن يصوت على القانون كل فرد بل أن يخضع للقانون كل فرد ودونما استثناء. وهذا يعني أن كل فرد يخضع من تلقاء نفسه للقانون الذي أراده،

ومن ثم فإن كل فرد يُعد مشرعا، وهو يشرع لنفسه، وهذا ما نعبر عنه بالاستقلال الذاتي للفرد، والذي تقوم عليه الديمقراطية^(١٣).

فإذا كانت الديمقراطية هي الاستقلال الذاتي للفرد وبالتالي فهي الحرية التي تقتض المساواة التي لا يمكن تحقيقها إلا إذا طبق القانون على الجميع، وعندئذ سيكون القانون عادلا ويستبعد كل اعتداء على مصلحة الفرد.

من هنا فإن علاقات القانون ستكون متبادلة، ومساواة الأفراد تكون قد تحققت لأن أي فرد لا يستطيع أن يفرض إرادته على أي فرد آخر دون أن تفرض عليه بالمقابل إرادة الأخير، فالإرادات نفسها تدخل ضمن قانون عام للجميع وهكذا تتضح لنا فكرة المساواة بين الأفراد.

المبحث الثاني

الفكرة الديمقراطية في الإسلام

تمهيد وتقسيم

إذا كانت الفكرة الديمقراطية تقوم - كما مر معنا من قبل - على اعتقاد أن السلطة السياسية تجد أساسها وشرعيتها في إرادة البشر وهذا يعني أن السلطة وحتى المجتمع يمكن أن يكون من خلق الإرادة البشرية وبالذات من خلق أولئك الذين يخضعون للسلطة. وإذا كانت هذه المعطيات تجد أساسها في فكرة العقد الاجتماعي حيث يكون الخضوع شرعيا لأنه تم بمحض اختيار الأفراد، وعليه فأصل السلطة هو في الإرادة الجماعية والتي هي من إرادة الأفراد الذين أرادوا الاحتفاظ بهذه السلطة ويستبعدوا كل تنازل عنها حتى يتمكنوا من أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم، فالسؤال الذي طرح هو، هل أن الإسلام قد عرف سبيلا لتطبيق الديمقراطية وفق المعطيات التي تم طرحها في الفكر الغربي؟ أم أنه قد ابتدع نمطاً جديداً للديمقراطية، وما هي أوجه هذا النمط الجديد إن وجد ؟

وللتعرف على حقيقة هذه المسألة في الفكر السياسي الإسلامي لابد لنا من تناولها في مطلبين، نخصص الأول للبحث في معطيات الفكرة الديمقراطية في الإسلام.

أما المطلب الثاني فسفرده لبيان أوجه الفكرة الديمقراطية في الإسلام من خلال المرتكزات الأساسية لفكرة الديمقراطية.

المطلب الأول :- معطيات الفكرة الديمقراطية في الإسلام

يستوجب الكلام عن معطيات الفكرة الديمقراطية في الإسلام أن نتناول أولاً فكرة الدولة في الإسلام ثم نعرض على دور الفرد في ممارسة السلطة.

أولاً :- فكرة الدولة في الإسلام

نستطيع القول بادئ ذي بدء انه إذا كان التاريخ الإسلامي قد عرف نظاماً إسلامياً للحكم إلا أن الإسلام - باعتباره شريعة من الشرائع السماوية - لم يأت بنظام معين من أنظمة الحكم فرض على المسلمين في كل زمان ومكان وإنما هو أتى فحسب (بمبادئ) عامة تصلح لكل زمان ومكان في هذا الميدان لتراعي فيها كل أمة ما يلائم حالها وما تقتضيه مصالحها. وبناء على ذلك فالإسلام - فيما يتعلق بنظرية الدولة - لم يدخل في وضع تفاصيل ذات قيم نهائية مطلقة بل سمح بتطوير وتحوير نظرياته السياسية حسب ظروف العصر ولا يقيد هذه الحرية إلا قيد واحد وهو أن تستند تلك النظريات إلى المبادئ العامة التي جاء بها الإسلام في ميدان أنظمة الحكم وهي كما سنبين فيما بعد تقوم على الحرية والمساواة والشورى لتعطي لنظام الحكم الإسلامي نمطاً خاصاً قد تختلف بعض الشيء عن الأنظمة السياسية المعاصرة على أن الذي يعيننا في هذا البحث هو البحث عن أصل فكرة الدولة في الإسلام وما إذا كانت قائمة على أساس فكرة الحق الإلهي (النظرية الثيوقراطية). أم كانت قائمة على أساس أن الشعب هو مصدر السلطة ومناطقها (النظرية الديمقراطية). ولمعرفة ذلك لابد لنا من تناول هاتين النظريتين وفق الأدلة التي ساقها المعنيون ببحث فكرة الدولة ونظام الحكم في الإسلام من أجل التمكن في إعطاء الفكرة الواضحة لحقيقة وطبيعة نظام الحكم في الإسلام.

١- الإسلام ونظرية الحق الإلهي (النظرية الثيوقراطية)

إذا كانت فكرة تأسيس السلطة على أساس نظرية الحق الإلهي قد اتخذت ثلاث صور متتابعة وهي أن الحاكم في الأصل كان يعتبر من طبيعة إلهية فهو لم يكن مختاراً

من الله بل كان الإله ذاته وذلك هو حال الملوك والأباطرة والفرعنة في مصر وبلاد فارس والصين وذلك في مرحلة أولى ولكن هذه النظرية تطورت مع ظهور المسيحية فلم يعد الحاكم إلهاً أو من طبيعة إلهية إلا أنه يستمد سلطته من الله. فالحاكم إنسان يختاره الله ويمنحه السلطة وهذه المرحلة سميت بنظرية الحق الإلهي المباشر لان الحاكم يستمد سلطته من الله مباشرة دون تدخل إرادة أخرى في اختياره. إلا أنه وفي مرحلة ثالثة ومنذ العصور الوسطى وإثاء الصراع بين الكنيسة والإمبراطور قامت فكرة جديدة مقتضاها أن الله لا يتدخل مباشرة في اختيار الحاكم وإنما يتم تدخله بطريقة غير مباشرة عن طريق توجيه إرادة البشر توجيهها من شأنه أن يؤدي إلى ذلك الاختيار فالحاكم يتولى السلطة عن طريق الشعب بتوجيه من الإرادة الإلهية أي بمقتضى الحق الإلهي غير المباشر^(١٤).

ومع ذلك نستطيع القول أن ما قيل بصدد تفسير فكرة السلطة على أساس الحق الإلهي في الإسلام أمر يعترضه بعض أوجه الغلط ذلك أن الحاكم (ال خليفة أو الإمام) في نظر الإسلام ليس له أي صفة إلهية وليس مقدساً ولا معصوماً في نظر المسلمين وليس له الحق وحده في بيان الدين وتفسير نصوصه فما هو إلا فرد من المسلمين وثقوا بكفايته لحراسة الدين وسياسة الدنيا فبايعوه على أن يقوم برعاية مصالحهم وله عليهم حق السمع والطاعة ويستمد سلطاته من بيعتهم له وثقتهم به وقد قيل لأبي بكر (يا خليفة الله) فقال : (لست خليفة الله ولكني خليفة رسول الله)^(١٥)، ومع ذلك فقد ذهب بعض علماء المسلمين في العصر الحديث إلى أنه كان بين المسلمين خلاف بصدد مصدر السلطة التي يتمتع بها الخليفة فكان هناك مذهبان :-

أ - المذهب الأول :- ويرى أصحابه أن الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله وقوته من قوته. وهذا الرأي كما يقول أصحابه نجده سارياً بين عامة العلماء وعامة المسلمين أيضاً ثم يرون أنهم جعلوا الخليفة ظل الله تعالى وان أبا جعفر المنصور زعم أنه إنما هو سلطان الله في أرضه^(١٦).

ب - المذهب الثاني :- ويقول أصحابه بان الخليفة إنما يستمد سلطانه من الأمة وقد اعتقد بعض آخر من العلماء ومنهم العلامة الكاساني المتوفى عام ٥٨٧ هـ في كتابه (البدائع والصنائع) مثل هذا الرأي فهو يقول :-

(وواقع الأمر أن أحداً من علماء المسلمين لم يقل بان الخليفة إنما يستمد سلطانه من الله وان هؤلاء العلماء متفقون عدا علماء الشيعة على أن الخليفة إنما يستمد سلطانه من الأمة الممثلة في أولى الحل والعقد ويعتمد بقاء هذا الحاكم على تقفهم به. أما أتباع المذهب الشيعي على اختلاف فرقهم متفقون على أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي يفوض أمر تدبيرها إلى الأمة بل هي (أي الإمامة) تعد لديهم احد أركان الدين وبناء على ذلك فانه لا يجوز لنبي - في اعتقادهم - أن يغفل أمرها ولا أن يفوضها إلى الأمة بل أن عليه تعيين الإمام لهم ومعلوم أن الأئمة الذين يعترفون بهم هم علي (رضي الله عنه) وبنيه من بعده^(١٧). إلا أن باقي علماء المسلمين يقررون أن للأمة مساءلة الخليفة ولها أما حق تقويمه أو حق عزله.

والخلفاء الراشدون كانوا يقررون هذه المسؤولية ويتناولونها في خطبهم. فقد خطب أبو بكر غداة مبايعته للخلافة وقال (أيها الناس أني قد وليت عليكم ولست بخيركم فان أحسنت فأعينوني وان أسأت فقوموني) ثم قال (أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله فلا طاعة لي عليكم) ومن ذلك ما يذكر عن عمر بن الخطاب من انه حين ولي الخلافة خطب في الناس فكان مما قال (من رأى منكم في اعوجاجا فليقومه) فقال له واحد من جمهور المسلمين (لو رأينا فيك اعوجاجا يا عمر لقومناه بسيوفنا) ويروى مثل ذلك عن بقية الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم^(١٨).

وربما كان طه حسين من أحسن من تحدث في هذا الموضوع حين قال (الذين يظنون أن نظام الحكم في حياة المسلمين كان إلهياً يمدعون عن رأيهم هذا بما يجدون في أحاديث الخلفاء وخطبهم. وفي أحاديث الناس عنهم وإليهم من ذكر الله وأمره وسلطانه وطاعته ويحسبون أن هذا الأمر كله يدل على أن نظام الحكم منزل من السماء مع انه لا يدل في حقيقة الأمر إلا على شيء واحد وهوان الخلافة عهد بين المسلمين وخلفائهم وان الله أمر المسلمين بان يوفوا بعهده الله إذا عاهدوا سواء كان هذا العهد متصلاً بشؤون الحكم أم متصلاً بالعلاقات الخارجية أم متصلاً بما يكون بين الأفراد من العهود والمواثيق)^(١٩).

٢ - الإسلام ونظرية العقد الاجتماعي (النظرية الديمقراطية)

من الأمور البينة أن الدولة الإسلامية لا يرجع الأصل في نشأتها إلى عقد اجتماعي. فلا يوجد مثل هذا العقد في تاريخ الدولة الإسلامية وان كانت نظرية العقد الاجتماعي إذ تقوم على أساس أن السلطة مصدرها الشعب فأنها تتفق مع ما هو مقرر في الإسلام من أن الأمة هي مصدر السلطة.

على أننا إذا رجعنا إلى التاريخ الإسلامي فأننا نلمح نوع من التشابه إلى حد ما بين (بيعتي العقبة) المعروفتين في هذا التاريخ وذلك العقد الاجتماعي. فالنظرية الغربية ترد أساس الدولة إلى فكرة العقد ومن المعلوم أن بيعتي العقبة وقد تم الاتفاق أو التعاقد فيما بين رسول الله (ﷺ) ووفود المدينة كانت نقطة التحول في حياة الإسلام وحجر الزاوية في بناء الدولة الإسلامية إذ لم تكن هجرة الرسول إلى المدينة وتأسيسه الدولة الإسلامية إلا إحدى النتائج التي ترتب عليهما.

ولكن يلاحظ انه يوجد بين العقد الاجتماعي وبيعتي العقبة أوجه خلاف جوهرية. ذلك أن العقد الاجتماعي الذي تحدث عنه كلاً من هوبز ولوك وروسو - كما قدمنا في المبحث الأول - مجرد خيال لا يجد أي سند من الواقع. أما العقد الذي حدث مرتين عند العقبة وكان له أثراً واضحاً في قيام الدولة الإسلامية فهو عقد تاريخي وهو حقيقة يعرفها الجميع. ثم أن النظرية الغربية ترد أصل الدولة إلى اتفاق أو تعاقد بين الأفراد فيما بينهم على الحياة في جماعة ومعلوم أن الاتفاق في بيعتي العقبة لم يكن على تأسيس الدولة فقد كان الاتفاق في البيعة الأولى على التوحيد وقواعد الأخلاق الاجتماعية. أما البيعة الثانية فقد كان التعاقد فيها إلى جانب الأمور السابقة على التضامن في الحرب والسلم وعلى الطاعة في المعروف والمجاهرة بالحق.

كذلك فان هذه النظرية تقول أن الحاكم يستمد سلطانه بناء على عقد بينه وبين الأمة. ومن الأمور البينة أن النبي (ﷺ) لم يكن يستمد سلطانه كرئيس للدولة الإسلامية نتيجة الاتفاق أو التعاقد الذي تم في بيعتي العقبة وإنما ثبت له هذا السلطان كما سبق أن رأينا من حكم الله ووحى السماء. وقد صرح بذلك القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ (٢٠).

ثم بين لنا التاريخ الإسلامي انه بعد وفاة الرسول (ﷺ) تولى الخلفاء الحكم عن طريق (بيعة الخلافة) وهنا نلاحظ شبيهاً كبيراً بين فكرة هذه البيعة ونظرية العقد الاجتماعي. فعلماء الفقه الإسلامي قد قالوا أن (الإمامة عقد) أي أن الإمامة أو الخلافة تثبت بالاختيار لا بالنص والتعيين - عدا الشيعة - وحجتهم في ذلك أن الإمامة لا يمكن أن تتعد إلا بأحد طريقتين :- الأولى :- النص - ويقصدون به التعيين من الله. والثاني :- الاختيار أي من الأمة. وما دام انه لم يبق دليل على الطريقة الأولى فلا يبقى إلا الثاني وهوان الأمة هي التي تختار من يتولى أمورها وذلك بواسطة البيعة الصحيحة القائمة على الرضا فالعقد الاجتماعي إذا يماثل البيعة من حيث أن كلاهما تعاقد يستهدف تزويد الحاكم أو رئيس الدولة بالسلطات اللازمة لأداء ما يناط به من واجبات (٢١).

وقد بحث الدكتور السنهوري طبيعة عقد الإمامة كما عرضه علماء الإسلام فقال عنه انه عقد حقيقي مبني على الرضا وان الغاية منه أن يكون هو المصدر الذي يستمد منه الإمام سلطته وهو تعاقد بين الأخير وبين الأمة. ثم أشار في مواضع أخرى إلى أن مفكري الإسلام قد أدركوا جوهر نظرية روسو وهي التي تقول أن الحاكم أو رئيس الدولة يتولى سلطانه من الأمة نائباً عنها نتيجة لتعاقد حر بينهما (٢٢).

والواقع أن المتأمل للصورة التي رسمها روسو للمجتمع الذي يقوم بناؤه على أساس من نظريته في العقد الاجتماعي يتبين له الشبه الكبير بينهما وبين تلك الصورة التي ابتدعتها حكمة الرسول (ﷺ) ووضعتها مثلاً رفيعاً للمجتمع الإسلامي وحثت المسلمين على الوقوف في نطاقه وإطاره. فروسو يرى أن المجتمع الذي يتكون على أساس نظريته سيصبح وحدة سياسية قوية البناء متناسقة الأجزاء تفيض بالحياة الكريمة وتمتلئ بالشعور النبيل الذي ينعكس على كل فرد فيها فيقف حياته وجهوده على إسعاد الآخرين وتصير كالجسد الواحد يتألم كله لما يصيب أي فرد فيه.

ثانياً :- دور الفرد في ممارسة السلطة :-

إذا كانت الخلافة أو السلطة في الإسلام قائمة على أساس البيعة كما تقدم بيانه والتي هي عقد بين الأمة وبين الحاكم (الإمام، الخليفة أو رئيس الدولة) فانه يترتب على

ذلك أن يكون لكل من الطرفين حقوق والتزامات متقابلة وبذلك تتأكد قيمة الفرد التي يكون لها الدور الفعال إذا لم يكن في أصل السلطة إلا أنه على الأقل في ممارسة تلك السلطة. فنتيجة للعقد المبرم بين الخليفة والشعب يترتب على الخليفة للأمة أن يقيم العدل في الحكم والقيام على أمور الدين وإقامة الحدود وإنصاف المظلوم وحماية الإسلام والدفاع عن المسلمين وبالمقابل فأن للخليفة على الأمة السمع والطاعة والإخلاص وإعانتته على القيام بأعباء الحكم مادام على كتاب الله وسنة رسوله (٢٣).

فإذا حاد الخليفة عن الطريق السوي ولم يرع الأمانة وإذا جار وظلم أو عطل الحدود أو خالف الشرع من أي وجه من الوجوه وكذلك إذا فقد شرطاً من الشروط التي لا بد أن تتوفر في ولايته فان السؤال الذي يطرح هنا هل يحق للشعب أن يقول كلمته في تلك السلطة وهل له حق الخروج عليها أو تقويمها ؟

الواقع أن أقوال علماء المسلمين صريحة في أن الأمة لها هذا الحق ويمكننا أن نورد هنا مجموعة من أقوال بعض كبار الأئمة المجتهدين في الإسلام وكلها تبين أن الحاكم (الإمام أو الخليفة) إذا لم يحقق الهدف الذي من أجله استودعته الأمة السلطة فان لها أما حق تقويمه أم حق خلعه وإقامة غيره. وفيما يلي أهم الأقوال التي وردت في هذا الموضوع (٢٤) :

١- الماوردي (مما يخرج به عن الإمامة شيئان :- احدهما جرح في عدالته والثاني نقص في بدنه. فأما الجرح في عدالته وهو الفسق فهو على ضربين :- احدهما ما تابع فيه الشهوة. والثاني ما تعلق فيه بشبهة. فأما الأول منهما فمتعلق بأفعال الجوارح وهو ارتكابه للمحظورات وإقدامه على المنكرات تحكيمياً للشهوة وانقياداً للهوى فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها فإذا طرا على من انعقدت إمامته خرج منها).

٢- الأمام الغزالي (أن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته وهو أما معزول أو واجب العزل وهو على التحقيق ليس بسطان).

٣- الرازي (أن الظالمين غير مؤتمنين على أوامر الله تعالى وغير مقتدى بهم فيها فلا يكونون أئمة في الدين).

٤- ابن حزم (أن الأمام الواجب طاعته ما قادننا لكتاب الله تعالى وسنة رسول الله ﷺ) فان زاغ عن شيء منها منع من ذلك وأقيم عليه الحد والحق فان لم يؤمن آذاه إلا بخلعه خلع وولي غيره).

والواضح من خلال تلك الآراء أن فقهاء الإسلام قد عرفوا فكرة الحقوق الفردية المقدسة التي تكون حواجز منيعة أمام سلطان الحاكم بعشرة قرون قبل أن تظهر على السنة فلاسفة العقد الاجتماعي في القرن السادس عشر. ومن ثم فما علينا إلا أن نقر أن الإسلام قد عرف الديمقراطية كنظام للحكم وكفلسفة نظرية وكمنهج للتطبيق حتى وان لم تسمى بهذا الاسم.

المطلب الثاني :- أوجه الفكرة الديمقراطية في الإسلام

إذا كانت الفكرة الديمقراطية تقوم - كما مر معنا من قبل - على ركيزتين أساسيتين هما الحرية والمساواة. فهل وجدت تلك المعطيات أو الركائز أثراً لها في الفكر والتطبيق الإسلامي لأنه من خلالها يمكن أن يتضح لنا مدى الأخذ بفكرة الديمقراطية من عدمها. وسوف لن نقوم هنا بإعطاء معنى كل معطية من تلك المعطيات بل نكتفي بذكر الدلائل التي تشير إلى الفكرة أن وجدت محيلين في ذلك إلى ما سبق ذكره بصدها في المبحث الأول من هذا البحث وكالاتي :-

أولاً :- الحرية

نستطيع القول أن الحرية الإنسانية - بالمعنى الفردي والاجتماعي - في عرف الإسلام واحدة من أهم الضرورات وليس فقط الحقوق اللازمة لتحقيق إنسانية الإنسان بل إننا لا نغالي إذا قلنا أن الإسلام يرى في الحرية الشيء الذي يحقق معنى الحياة للإنسان والتي فيها حياته الحقيقية ويفقدها يموت حتى ولو عاش يأكل ويشرب ويسعى في الأرض. والذين يتأملون اهتمام الإسلام بالتحريير التدريجي للأرقاء في المجتمع الذي ظهر فيه يدركون ذلك الانجاز الذي صنعه هذا التحريير الذي كان مصرفاً من مصارف

الأموال العامة للدولة الإسلامية فضلاً عن كونه قرينة إلى الله وكفارة لذنوب من يذنب من المسلمين^(٢٥).

بل إننا إذا تأملنا في القرآن الكريم نرى (تحرير رقيق) ككفارة عن القتل الخطأ لأدركنا كيف تساوت الحرية في هذا التشريع بالحياة. يقول سبحانه وتعالى ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ﴾^(٢٦).

ففي مقابل (إعدام حياة) إنسان بالقتل يكون إحياء إنسان رقيق بالحرية لان رقه يساوي موته بينما تحريره هو الحياة ولقد لاحظ بعض الفقهاء هذا الأمر فقال في تفسير هذه الآية القرآنية معللاً حكمها بقوله (انه (أي القاتل) لما اخرج نفساً مؤمنة من جملة الأحياء لزمه أن يدخل نفساً مثلها في جملة الأحرار لان إطلاقها من قيد الرق كالأحياء بالنسبة لها)^(٢٧).

ولقد بلغ تقديس الإسلام للحرية الإنسانية إلى الحد الذي جعل السبيل إلى إدراك وجود الذات الإلهية هو العقل الإنساني فحرر سبيل الأيمان من تأثير الخوارق والمعجزات المادية ومن سلطان النصوص والمأثورات بل ومن سيطرة الرسل والأنبياء. فحجية النصوص المقدسة مترتبة على صدق الرسول الذي بشر بها وصدق الرسول مترتب على صدق وجود الذات الإلهية التي أرسلته وأوح إليه هذه النصوص فلا بد من سبق الأيمان بهذه الذات على التصديق بالرسالة والنصوص ولا سبيل إلى ذلك سوى العقل المتحرر من سيطرة الرسل وتأثير الخوارق وسلطان المآثورات، وهنا قيمة التحرير ونفي الإكراه في الدين^(٢٨). وفي ذلك يقول الله تعالى : {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ} ^(٢٩). ويقول تعالى : {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ} ^(٣٠).

من كل ما تقدم يتضح لنا مبلغ الحرية ومكانتها في الإسلام فهي تعد ضرورة إنسانية وفريضة إلهية غيرها لن تتحقق حياة الإنسان كإنسان فهي واجبة لتحقيق وصيانة الحياة التي هي واجبة بل ومقدسة إذ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كما استقر عليه الرأي عند مفكري الإسلام.

ثانياً :- المساواة

إذا كان الإسلام قد قرر مبدأ الحرية الذي يعد الركيزة الأساسية للديمقراطية فإنه قد اقر في ذات الوقت مبدأ من أهم المبادئ التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام وهو مبدأ المساواة. ولقد كان هذا المبدأ الذي جاء به الإسلام من أهم المبادئ التي جذبت قديماً نحو الإسلام الكثير من الشعوب الأخرى وكان مصدراً من مصادر القوة للمسلمين الأوائل. وفي مقدمة الآيات التي تدعو إلى المساواة الآية الكريمة: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ} (٣١)، وقوله سبحانه وتعالى: {لِيَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ} (٣٢).

والأحاديث النبوية وسنة النبي (ﷺ) في المساواة من الكثرة بحيث لا يدركها الحصر لعل أشهرها ما ورد عن الرسول (ﷺ) (من أذى ذمياً فأنا خصمه ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة) (٣٣).

وتتضمن المساواة التي قررها الإسلام مساواة الأفراد جميعاً أمام القانون فليس هناك فرد مهما علا مقامه يعلو على آخر في تطبيق القانون فأمر المؤمنين والولاة كل أولئك متساوون أمام القانون مع غيرهم من أفراد الأمة فلا امتياز لأولئك في شيء على هؤلاء.

كما أنهم متساوون أمام القضاء فليس لطائفة خاصة محاكمة خاصة وليس في الإسلام بوجه عام منزلة أو ميزة لطائفة أو أسرة معينة من الطوائف أو الأسر فلا امتياز إلا بالتقوى والعلم والصلاح ولا تفرقة بين الأصل أو الجنس أو اللون أو الثروة (٣٤).
أن الإسلام حين قرر مبدأ المساواة قد قرره بصورة المختلفة المعروفة في الفقه الدستوري الحديث وهي المساواة أمام القانون والمساواة أمام القضاء والمساواة في الحقوق السياسية.

ثالثاً - الشورى

يكاد يكون الإجماع منعقداً على أن الشورى هي الفلسفة الإسلامية للحكم في الدولة الإسلامية وللمجتمع وللأسرة المسلمة أي للسلطة الإسلامية أياً كان ميدان هذه

الفكرة الديمقراطية في النظامين الغربي والإسلامي

د. فوزي حسين سلمان الجبوري/ د. إدريس حسن محمد الجبوري

السلطة دولة أو مجتمعاً أو أسرة. لكن الإجماع يكاد ينعقد أيضاً على أنه بمقدار الحظ الوافر والغني لمنابعنا الفكرية ولأصول موروثنا الحضاري في هذه الشورى فقد كان الفقر والجذب الذي أصاب تاريخنا وتطبيقنا في هذا الميدان.

ففي المنابع الفكرية - كما سنرى - نجد الشورى هي الفلسفة المقدسة للحكم والسلوك اجتماعياً كان أو اسرياً بل وفردياً. وفي التاريخ نجد الفردية والاستبداد يحرمان الواقع التاريخي والإنسان الذي عاشه من ثمرات هذه الفلسفة. بل ويصيبان الفكر الذي عبر عن هذا الواقع التاريخي بالفقر الشديد إذا ما كان البحث في فلسفة الحكم وضوابط السلطة.

صحيح أن الفردية والاستبداد قد عرفهما تاريخ الإنسانية كلها وعلى اختلاف المواطن والقوميات والحضارات لكنهما في ظروف امتنا العربية الإسلامية تبرز عوراتهما أكثر - أن صح التعبير - ويغدو شذوذهما أقيح لان الشورى في تراث هذه الأمة فلسفة دينية مقدسة وليست مجرد ميراث فكري - كما هو حال الغرب - مثلاً كما هو الأمر لدى اليونانيين الوثنيين أو في عصور أوربا الوسطى (٣٥).

والشورى في نظر مفكري الإسلام إنما تعد - كما سبق أن ذكرنا - نظاماً اجتماعياً. فكما هي واجبة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم فهي واجبة في العلاقات بين أفراد المجتمع. فالتراضي في الأسرة لا بد أن يكون مؤسساً على التشاور حيث يقول سبحانه وتعالى: {فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا} (٣٦)، كذلك فإن الشورى من الصفات التي يجب أن يتحلى بها المؤمن وقد قرنها الله سبحانه وتعالى بالعبادات حيث يقول تعالى: {وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ} (٣٧).

وإذا كانت الشورى قاعدة الإسلام في التعامل بين أفراد المجتمع وداخل الأسرة الواحدة فهي في موضوع الحكم والعلاقة بين الحاكم والمحكوم أولى وأعظم. يقول الأمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه (سالت يوماً رسول الله ﷺ) لو وقع لنا بعدك ما لم نجد له حكماً في القرآن أو نسمع منك فيه شيئاً فماذا نفعل؟ فقال (ﷺ) اجمعوا العابدین

من أمّتي واجعلوه بينكم شورى ولا تقضوا برأي واحد) وفي حديث آخر قال الرسول (ﷺ) (ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم) (٣٨).

غير أن الجدل بين مفكري الإسلام يدور حول وجوب الشورى من عدمه. فبعض علماء التفسير عندما يفسرون آيتي الشورى في سورتي آل عمران والشورى لا يقطعون بان الشورى واجبة ولا يقطعون بأنها مندوبة فبعض علماء الإسلام ومنهم الشافعي يعتبر الشورى مندوبة لا واجبة. أما اغلب العلماء المحدثون فيرون أنها واجبة شرعا حيث يقرر بعضهم أن الشورى ليست حقا وإنما هي فريضة شرعية واجبة على كافة الأمة حكاما ومحكومين في الدولة وفي المجتمع وفي الأسرة وفي كل مناحي السلوك الإنساني. وإذا كان الله قد جعلها فريضة على رسوله فما بالك بالحاكم الذي ليس نبياً يستدرکه الوحي بالترشيد (٣٩).

ولكن السؤال الذي يطرح في هذا المقام، هو ما مدى الإلزامية للحاكم فيما يتقرر بالشورى؟ أي بعبارة أخرى هل أن الشورى استثناس للرأي وللحاكم بعد ذلك أن يلتزم بالمشورة أو لا يلتزم؟ أم أن على الحاكم أن يلتزم بقرارات الشورى؟

الواقع أن هناك عدة آراء في هذه المسألة. فبعض الفقهاء يرى بان الشورى غير ملزمة وان الحاكم مخير بقبول رأي أهل الشورى أو رفضه فالشورى بالنسبة إلى الخليفة ليست سوى استتارة للأعلام لا للالتزام وحجة هؤلاء أن الآية الكريمة تقول (فإذا عزم فتوكل على الله) (٤٠)، وذلك يعني أن يمضي الرسول (ﷺ) بعد المشورة في تنفيذ ما عزم عليه سواء طابق المشورة أو لم يطابقها. ومن هؤلاء من يرى أن القول بالإلزامية الشورى يؤدي إلى مخالفة الطاعة التي أمر بها في قوله تعالى: ﴿لِيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (٤١).

ويرى هذا الفريق أيضا أن مبدأ الأكثرية غير إسلامي ولا ملزم ولو كان مبدأ إسلاميا لوجب على الرسول (ﷺ) أن يضع له نظاما معيناً ولأخذ هو بمبدأ الأكثرية أو الأغلبية قبل غيره وفقهاء الإسلام أنفسهم لم يبحثوا مبدأ الأكثرية في كتبهم ولو كان مقرا في الشريعة لكان واحداً من بحوث هؤلاء الفقهاء.

ويرى البعض الآخر من العلماء أن ما جاء في الآية الكريمة (فإذا عزم فتوكل على الله) يؤكد أن العزم هو الأخذ برأي الأكثرية. حيث جاء في تفسير المنار فإذا عزم بعد المشاورة في الأمر على إمضاء ما ترجحه الشورى فتوكل على الله في إمضائه. ووصف الله للمؤمنين بأن (أمرهم شورى بينهم) دليل على أن أمور المسلمين تتم بالمشاورة والتي تقضي بالعمل وفق ما يتقرر بالإجماع أو بالأكثرية و لو كان غير ذلك لما كان الأمر شورى وكما قال احد الفقهاء فان الشورى لن تكون لها فائدة ولا يكون لها أي معنى إذا لم تكن ملزمة بالأخذ برأي الأكثرية^(٤٢).

وأياً كان الأمر فقد جعل الإسلام من الشورى فلسفة الحكم الإسلامي ومنهج سياسة الرعية وطريق السلوك السوي للفرد والأسرة والمجتمع فجعلها فريضة إلهية وضرورة شرعية وليست مجرد حق من حقوق الإنسان او فرع من فروع الدين بل انه جعلها من الأصول. وترك للأمة كامل الحق وكل الحرية في ابتداع النظم والتنظيمات والوسائل التي تقترب بغايات الشورى ومقاصدها من الفعل والعطاء عندما توضع في الممارسة والتطبيق.

الخاتمة

خصوصية التجربة الإسلامية للديمقراطية

من خلال كل ما تقدم يمكن أن نخلص إلى النتيجة الآتية وهي أن الذين يذهبون إلى اعتبار نظام الحكم أيام النبي (ﷺ) نظاماً ثيوقراطياً مقدساً إنما هـ ورأي يبعد عن الصواب ذلك أن نظام الحكم في الصدر الأول من حياة المسلمين سواء في عهد الرسول (ﷺ) أو الخلفاء الراشدين إنما كان أمراً من أمور الناس يقع فيه الخطأ والصواب ويتاح فيه للناس أن يرضوا عنه ويسخطوا منه وذلك هو ما نجده في أحاديث الخلفاء وخطبهم بين المسلمين وخلفائهم وان الله أمر المسلمين بان يوفوا بعهد الله إذا عاهدوا سواء كان هذا العهد متصلاً بشؤون الحكم أم متصلاً بالعلاقات الخارجية أم متصلاً بما يكون بين الأفراد من العهود والمواثيق ومن جانب آخر فان الذين يظنون أن نظام الحكم أيام النبي وخلفائه الراشدين قد كان نظاماً ديمقراطياً فانه في نظرنا تجوز في الألفاظ وخروج بها عن

دقائق المعاني. فقبل أن نقول أن نظام الحكم هذا كان ديمقراطياً أم لا لابد من أن نتبين معنى الديمقراطية بالدقة المطلوبة فهي كما بينا تعني حكم الشعب بالشعب ولأجل الشعب أي أن يختار الشعب حكامه اختياراً حراً ويراقبهم مراقبة حرة ليتبين أنهم يحكمونه لمصلحته هولا لمصلحتهم هم وله حق عزلهم أن لم يرض عن حكمهم.

فإذا فهمت الديمقراطية على هذا المعنى الدقيق فليس من شك في أن نظام الحكم في الصدر الأول من حياة المسلمين لم يكن ديمقراطياً فالشعب لم يكن يختار حكامه بهذا المعنى الدقيق وليس الشعب هو الذي اختار النبي ليلبغه رسالات ربه وليقيم الأمر فيه بالقسط والعدل ولكن الله هو الذي أرسل رسوله فاتبعه من اتبعه وخالف عنه من خالف عنه. وإذا قلنا أن الذين اتبعوا النبي (ﷺ) من أصحابه قد اختاروه ليكون حاكماً فهم في الواقع لم يختاروه على النحو الذي يتم فيه اختيار الحكام في النظام الديمقراطي. وهم كذلك لم يكونوا يراقبونه ولا يحاسبونه وإنما كان النبي (ﷺ) يستشيرهم فيشرون عليه وكان يقبل منهم أولاً يقبل.

وليس من الدقة في شيء أيضاً أن يقال أن حكم أبي بكر وعمر قد كان حكماً ديمقراطياً بالمعنى الدقيق ذلك انه في واقع الأمر لم يكن كل المسلمين قد اختاروا أبا بكر وعمر لأمر الخلافة وإنما اختارها فريق معين من المسلمين وهم أولو الحل والعقد من المهاجرين والأنصار على ما كان بينهم في ذلك من اختلاف أول الأمر.

على انه بالمقابل إذا أطلق لفظ الديمقراطية على هذا المعنى العام الذي يفهم منه حاجة الحكام إلى رضا الشعب عنهم وثقة الشعب بهم واخذ الحكام أنفسهم بان يسيروا في الشعب سيرة تقوم على العدل والمساواة بعيداً عن التسلط والاستعلاء والظلم فأننا نستطيع أن نقول أن نظام الحكم في الصدر الأول للإسلام قد كان نظاماً ديمقراطياً بهذا المعنى العام الذي ليس له مقاييس ولا معايير ولا حدود.

لكن وبالرغم مما تقدم فانه يبدو لنا أن الجهود الفكرية السلامية التي بذلت وتبذل في دراسة وبلورة الديمقراطية في الإسلام، رغم تحليها بفضيلة أبراز الذاتية الإسلامية المتميزة في هذا الميدان نراها قد تبنت ذات المصطلح الذي وضعه فقهاء القانون الدستوري وعلماء السياسة الغربيون بهذا المبحث أي مصطلح الديمقراطية على حين إننا

نجد الإسلام قد بلغ من الإيمان بحرية الإنسان ومساواته مع الآخرين وهما من أهم ركائز الفكرة الديمقراطية - إلى الحد الذي تجاوز بهما مرتبة الحريات السياسية بل انه اعتبرها - وكما رأينا من قبل - من الواجبات التي لا بد من القيام بها. بل أن الإسلام قد بلغ في تقديس هذه الواجبات الإنسانية إلى الحد الذي يراها الأساس الذي يستحيل قيام الدين بدون توافرها للإنسان فعليها يتوقف الأيمان ومن ثم التدين بالدين هذه هي ديمقراطيته الإسلام وهكذا يجب أن تفهم وإلا فسيكون الحكم في هذه المسألة ابعده عن الصواب واقرب إلى الميل والهوى وعدم الفهم.

الهوامش

- ١- د. عبد الحكيم حسن العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي الإسلامي، دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٤، ص ١٥.
- ٢- د. عدنان حمودي الجليل، نظرية الحقوق والحريات العامة في تطبيقاتها المعاصرة، بلا دار نشر، القاهرة، ١٩٧٤، ص ١٧.
- ٣- د. منذر الشاوي، الدولة الديمقراطية، المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٩٨، ص ٤٨.
- ٤- د. محمد كامل ليلة، النظم السياسية، دار النهضة العربية، بيروت، بلا سنة طبع، ص ٨٥.
- ٥- المرجع نفسه، ص ٨٧.
- ٦- د. ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٧، ص ٣١٠.
- ٧- د. منذر الشاوي، المرجع السابق، ص ١٠٦.
- ٨- المرجع نفسه، ص ١٠٧.
- ٩- د. ساجر ناصر حمد، حقوق الإنسان السياسية في الإسلام والنظم العالمية، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٨٧.
- ١٠- د. منذر الشاوي، المرجع السابق، ص ١٤١.

- ١١- المرجع نفسه، ص ١٧٠.
- ١٢- المادة (٤) من الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن الصادر عام ١٧٨٩.
- ١٣- د. ثروت بدوي، النظم السياسية، ج ١، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٤، ص ١٠٠.
- ١٤- د. عبد الحميد متولي، نظام في الإسلام، الطبعة الثالثة، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٦، ص ٩٦.
- ١٥- د. حازم عبد المتعال الصعيدي، النظرية الإسلامية في الدولة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٦، ص ١٥٤.
- ١٦- د. علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، مطابع الرسالة، الكويت، ١٩٨٥، ص ٢٦.
- ١٧- د. محمد سلام مذكور، مناهج الاجتهاد في الإسلام، طبعة جامعة الكويت، ١٩٧٤، ص ٤٨٢.
- ١٨- د. سليمان الطماوي، السلطات الثلاث في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي، ط ٣، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٤، ص ٣٨٠.
- ١٩- د. ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ط ٢، دار النفائس، بيروت، ١٩٧٧، ص ٣٨٩.
- ٢٠- سورة الأحزاب، الآية (٣٦).
- ٢١- د. حازم عبد المتعال الصعيدي، المرجع السابق، ص ١٦٩.
- ٢٢- الشيخ راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مطبوعات مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣، ص ١٤٠.
- ٢٣- أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، منشورات المجمع العلمي العراقي، بغداد، ٢٠٠٢، ص ١٧.
- ٢٤- اعتمدنا في نقل هذه الآراء على كتاب الدكتور حازم عبد المتعال الصعيدي، مصدر سابق، ص ١٤٧-١٤٨.

الفكرة الديمقراطية في النظامين الغربي والإسلامي

د. فوزي حسين سلمان الجبوري/ د. إدريس حسن محمد الجبوري

- ٢٥- د. محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٥، ص ٢١.
- ٢٦- سورة النساء، الآية (٩٢).
- ٢٧- الإمام النسفي، تفسير مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ط ١، مطبعة القاهرة، القاهرة، ١٣٤٤هـ، ص ١٨٩.
- ٢٨- د. إدريس حسن محمد، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية والنظم القانونية، أطروحة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة النهدين، ٢٠٠٥، ص ١٢-١٣.
- ٢٩- سورة البقرة، الآية (٢٥٦).
- ٣٠- سورة يونس، الآية (٩٩).
- ٣١- سورة الحجرات، الآية (١٠).
- ٣٢- سورة الحجرات، الآية (١٣).
- ٣٣- الإمام ابن ماجة محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، ج ٢، دار الفكر، بيروت، بلا تاريخ نشر، ص ٨١٦.
- ٣٤- وللتدليل على ذلك يمكننا الإشارة إلى الواقعة المشهورة الخاصة بجبله بن الایهم الغساني فقد كان جبله من ملوك آل جفنة، اسلم هو وقومه وحضر لزيارة الخليفة عمر بن الخطاب في المدينة وأبناء قومه ففرح به عمر كقوة جديدة للإسلام وأدنى مجلسه وخرج معه للحج وبينما كان جبله يطوف حول الكعبة وطئ إزاره رجل من بني فزارة فأنحل فأخذت جبله العزة بالإثم وضرب الفزاوي على وجهه فحطم انفه فاستدعى عليه عمر واقر جبله بما هو منسوب إليه . فقال عمر لقد أقررت فأما أن ترضي الرجل وأما أن اقتص منك بهشم انفك. فقال جبله وكيف ذلك يا أمير المؤمنين وهو سوقة وأنا ملك ؟ فقال له عمر: أن الإسلام قد سوى بينكما فلست تفضله بشئ إلا بالتقي والعافية قال جبله: قد ظننت يا أمير المؤمنين اني أكون في الإسلام اعز مني في الجاهلية. قال الخليفة في حزم دع عنك هذا. فانك أن لم ترض الرجل اقتصت منك. فلما أيقن جبله الصدق فر إيمان عمر فر إلى القسطنطينية وتتنصر هو وقومه.

- وتذهب بعض الروايات بعد ذلك إلى أن جبلة ندم على ما كان منه. انظر في تلك الواقعة، د.حازم عبد المتعال الصعيدي، المرجع السابق، ص ١١٥.
- ٣٥- د. محمد علي علوية باشا، الإسلام والديمقراطية، طبع لجنة البيان العربي، ١٩٥٠، ص ١٢.
- ٣٦- سورة البقرة، الآية (٢٣٣).
- ٣٧- سورة الشورى، الآية (٣٨).
- ٣٨- نقلاً عن الدكتور محمد عبد الملك المتوكل، بحث بعنوان (الإسلام وحقوق الإنسان) مجلة المستقبل العربي، العدد ٢١٦، ١٩٩٧، ص ٢٥.
- ٣٩- د.محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، المرجع السابق، ص ٥٤.
- ٤٠- سورة آل عمران، الآية (١٥٩).
- ٤١- سورة النساء، الآية (٥٩).
- ٤٢- راجع في هذه الآراء عبد الحميد متولي، نظام الحكم في الإسلام، المرجع السابق، ص ٢٤٣.

قائمة المصادر والمراجع

- ١- أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد، ٢٠٠١.
- ٢- د.إدريس حسن محمد، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية والنظم القانونية، أطروحة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة النهدين، ٢٠٠٥.
- ٣- الإمام النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأول، ط ١، مطبعة القاهرة، القاهرة، ١٣٤٤هـ.
- ٤- د. ثروت بدوي، النظم السياسية، ج ١، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٤.
- ٥- د. ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، دار النهضة العربية، ١٩٦٧.

الفكرة الديمقراطية في النظامين الغربي والإسلامي

د. فوزي حسين سلمان الجبوري/ د. إدريس حسن محمد الجبوري

- ٦- د. حازم عبد المتعال الصعيدي، النظرية الإسلامية في الدولة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٦.
- ٧- الشيخ راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مطبوعات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٣.
- ٨- د. ساجر ناصر حمد، حقوق الإنسان السياسية في الإسلام والنظم العالمية، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٥.
- ٩- د. سليمان الطماوي، السلطات الثلاث في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي، ط ٣، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٤.
- ١٠- د. ظافر ألقاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ط ٢، دار النفائس، بيروت، ١٩٧٧.
- ١١- د. عبد الحكيم حسن العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي الإسلامي، دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٤.
- ١٢- د. عبد الحميد متولي، نظام الحكم في الإسلام، ط ٣، منشأة المعارف الإسكندرية، ١٩٨٦.
- ١٣- د. عدنان حمودي الجليل، نظرية الحقوق والحريات العامة في تطبيقاتها المعاصرة، بلا دار نشر، القاهرة، ١٩٧٤.
- ١٤- د. علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، تحقيق د. محمد عمارة مطابع الرسالة، الكويت، ١٩٨٥.
- ١٥- الإمام محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، دار الفكر، بيروت، بلا تاريخ نشر.
- ١٦- د. محمد سلام مذكور مناهج الاجتهاد في الإسلام - طبعة جامعة الكويت، ١٩٧٤.
- ١٧- د. محمد عبد الملك المتوكل، بحث بعنوان الإسلام وحقوق الإنسان، مجلة المستقبل العربي - العدد ٢١٦ - ١٩٩٧.
- ١٨- د. محمد علي علوبة باشا، الإسلام والديمقراطية، طبع لجنة البيان العربي، ١٩٥٠.

- ١٩- د. محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٥.
- ٢٠- د. محمد كامل الليلة، النظم السياسية، دار النهضة العربية، بيروت، بلا سنة نشر.
- ٢١- د. منذر الشاوي، الدولة الديمقراطية، الكتاب الأول، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٩٨.