

مشكلات
النظام الدستوري المصري
فى ضوء
مبدأ سمو القانون الإلهى

دكتور

أحمد محمد أحمد حشيش

أستاذ بكلية حقوق طنطا ووكيلها سابقاً
المحامى أمام محكمة النقض

٢٠١٢

الناشر

دار النهضة العربية

٣٢ ش عبد الخالق ثروت

القاهرة

رقم الإيداع ٢٠١١/٦٤٠٦

ترقيم دولى

978-977-04-6738-8

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ
الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ
لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾^(١)

«صدق الله العظيم»

(١) آية ٥٣/الإسراء.

مقدمة

١- العالم العربي المعاصر لم يعد فى حاجة إلى مؤلفات دستورية ذات طابع وطنى، بقدر ما أصبح فى حاجة إلى مؤلفات ذات طابع قومى، بل أصبح فى حاجة - حتى - إلى «مشروع عربى موحد» للدستور الوضعى فى الدول العربية. دون افتتاح على استقلالها عن بعضها.

فما حدث فى عدد لا يُستهان به من الدول العربية معاً وفى آن واحد، فى الأشهر الأولى من العقد الثانى من القرن الواحد والعشرين الميلادى، لم تكن أحداثاً شتى متفرقة ومتباعدة ومؤقتة وعارضة، إنما كان حدثاً قومياً واحداً، وأكبر - حتى - بكثير جداً، مما اشتهرت تسميته تقليدياً فى الأدب السياسى الغربى بـ «الثورة».

بل إن المطلوب الأول أثناء وبعد هذا الحدث القومى، كان ومازال مطلباً قومياً واحداً، هو : «يسقط النظام»، بمعنى يسقط النظام الدستورى الوضعى العربى «المتخلف» أينما كان ووقتما كان وكيفما كان فى العالم العربى بأسره.

٢- ومن ثم، لم يكن موضوع المؤلف الراهن هو «النظام الدستورى المصرى» ذاته، بل هو هذا النظام من حيث «مشكلاته».

فمشكلاته، لا تختلف ولا تنفصل عن نظيراتها فى الأنظمة الدستورية الوطنية الأخرى فى العالم العربى، وبالتالي فهى بطبعها مشكلات دستورية قومية واحدة. بل هى واحدة - حتى - من حيث سببها قومياً، والذى يتمثل فى ثلاثة أمور كالتالى:

أ - التخلف الدستوري، سواء في «الصناعة» الدستورية العربية، أو في «منهج» المؤلفات الدستورية العربية. فضلاً عن اختراق «الأيدولوجيا» للذاكرة العربية. وهذه الظاهرة يؤرخ لها الحسن البصرى - وهو من التابعين رضى الله عنهم - تاريخاً علمياً منذ قيام دولة آل أمية^(١).

ب - عدم الاقتداء فى وضع الدساتير العربية، بأول دستور وضعى للدولة العربية الأولى التى قامت عقب وفاة الرسول، أى دستور دولة الخلافة الرشيدة. على الرغم من أنه الدستور الذى أرساه الخليفة الأول أبو بكر والخليفة الثانى عمر بصفة خاصة، والذى يجب دائماً الاقتداء به فى وضع الدساتير فى العالم العربى جيلاً بعد جيل، والذى يُعد واجب الاقتداء به واجباً مقنناً فى اللائحة التنفيذية (السنة) للدستور الإلهى المعاصر (القرآن)، مصداقاً لقول خاتم الرسل: (اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر)^(٢).

ج - انصراف الدراسات الدستورية العربية، عن البحث فى ذاك الدستور الوضعى العربى الأول ذاته. لا لشيء إلا لأنه لم يكن دستوراً مكتوباً، إنما كان دستوراً وضعياً غير مكتوب، أى كان دستوراً «عرفياً» بالمعنى الفقهى الدستورى لهذا المصطلح حالياً.

(١) صوفى حسن أبو طالب: تطبيق الشريعة الإسلامية فى البلاد العربية، ط٤ - ١٩٩٥، دار النهضة العربية، ص ١٠٧ - ١٠٨.

(٢) الألبانى: صحيح الجامع وزيادته، الفتح الكبير، ط٣، ١٩٨٨ بيروت، ص ٢٥٤، أرقام ١١٤٢ و ١١٤٣ و ١١٤٤.

لكن هذا الدستور، وإن كان أقدم من أشهر دستور عرفى حالياً وهو الدستور البريطانى، إنما سيظل دوماً هو الأكثر شهرة بإطلاق. بل هو - حتى - الأكثر تناقضاً مع الدستور البريطانى، خاصة من حيث نظام مؤسسة رئاسة الدولة، ومن حيث نظام البرلمان. فلا كان فيه النظام الأول ملكياً أو - حتى - جمهورياً ملكياً. ولا كان فيه النظام الأخير نيابياً.

كما أن هذا الدستور قام على فكرة التمييز بين نظام الدولة وأجهزتها وعلى رأسها مؤسسة رئاسة الدولة، وبين نظام القانون وأجهزته الخاصة الأساسية أى القضاء والبرلمان. ولم يغفل - حتى - عن نظام الجزاء الدستورى. وتلك هى الموضوعات الأساسية الثلاثة، التى يجب أن تُتخذ كأساس «علمى» لتبويب محتويات أى دستور وضعى^(١).

٣- وعليه، تتوزع محتويات المؤلف الراهن على أربعة أبواب، كالتالى:

الباب الأول: فى أسباب التخلف الدستورى العربى.

الباب الثانى: نظام الدولة المصرية.

الباب الثالث: نظام القانون وأجهزته.

الباب الرابع: نظام الجزاء الدستورى.

(١) قارن: سامى جمال الدين: القانون الدستورى والشرعية الدستورية، ط٢، ٢٠٠٥، منشأة المعارف، ص٣٢، وأحكام المحكمة الدستورية العليا المشار إليها فى حاشية رقم ١ من نفس الصحيفة.

人

الباب الأول
أسباب
تخلف الدساتير العربية

١٠

٤- عرض :

لا غنى عن دستور وضعى يُحدد الأوليات، وبالتالي فهو موجود دائماً بوجودها، حتى ولو لم يكن مكتوباً. وتاريخياً. تعاقبت الدساتير العربية الواحد تلو الآخر منذ وفاة خاتم الرسل حتى الآن. لكن يجب أن نستبعد منها إجمالاً، دستور دولة الخلافة الرشيدة، وأن نعتبر باقيها دساتير متخلفة من حيث صناعتها، وبالتالي كان منهج مؤلفات دراستها منهجاً متخلفاً، ولو أن هذا التخلف وذاك راجعان إلى الأيديولوجيا التي اخترقت الذاكرة العربية.

وعليه تتوزع الدراسة فى هذا الباب على ثلاثة فصول كالتالى:

الفصل الأول: فى تخلف صناعة الدساتير العربية. والفصل الثانى: فى تخلف منهج المؤلفات الدستورية، والفصل الثالث: فى الاختراق الأيديولوجى للذاكرة العربية.

الفصل الأول

تخلف

صناعة الدساتير العربية

٥- عرض :

ظاهرة «استتساخ» الدساتير الأجنبية فى العالم العربى فى القرن الماضى، كانت الطور الآخر لتخلف الصناعة الدستورية العربية، بينما الطور الأقدم لهذا التخلف فقد تمحور بصفة خاصة، حول نظام مؤسسة رئاسة الدولة ونظام البرلمان.

وعليه تتوزع الدراسة فى هذا الفصل على ثلاثة مباحث، كالتالى:
المبحث الأول: فى التنظيم المتخلف لمؤسسة الرئاسة. والمبحث الثانى:

فى الاستغناء عن نظام البرلمان. والمبحث الثالث: فى ظاهرة استتساخ
الذساتير الأجنبىة.

المبحث الأول

تنظيم

متخلف لمؤسسة الرئاسة

المطلب الأول

تحويل

فى نظام تداولها

٦- نظام تداول مؤسسة الرئاسة:

الأصل أن نظام «تداول» مؤسسة رئاسة الدولة فى العالم العربى
على الأقل، يقوم على مبدأ: شورى الشعب، بمعنى أن «شغل منصب
الخلافة يكون بالاختيار أى بالانتخاب»^(١) من جانب الشعب.

ودستور دولة الخلافة الرشيدة استلهم من هذا المبدأ، ثلاث قواعد
دستورية، كالتالى:

١- قاعدة تُحظر تداول مؤسسة الرئاسة بغير طريق شورى
الشعب. لذا، طوال عصر الخلافة الرشيدة لم يثر أى نقاش حول ما إذا
كانت شورى الشعب واجبة، أم مستحبة فقط؟

(١) صوفى حسن أبو طالب: السابق، ص ٣٣.

فالمستحبة، ليست هي شورى الشعب التي هي لازمة وواجبة وملزمة، إنما هي «المشورة» أو «الاستشارة»، التي لا هي لازمة ولا هي واجبة ولا هي ملزمة، لكنها مستحبة فقط، مصداقاً لقول خاتم الرسل: (المشورة حصن من الندامة وأمان من الملامة)، وقوله: (أما إن الله ورسوله لغنيان عنها (أي المشورة) ولكن جعلها الله رحمة لأمتي فمن استشار منهم لم يعدم رشداً ومن تركها لم يعدم غيا)، وقوله كذلك: (ما استغنى مستبد برأيه وما هلك أحد عن مشورة)، وقوله: (ما ندم من استشار ولا خاب من استخار).

لذا كانت تلك القاعدة مقننة في دستور دولة الخلافة الرشيدة، مصداقاً لقول الخليفة عمر: «يحق للمسلمين أن يكونوا وأمرهم شورى بينهم.....»^(١).

٢- وقاعدة تُحظر تداول مؤسسة الرئاسة بغير طريق الشورى وحده، دون غيره. ومن ثم، فطوال عصر الخلافة الرشيدة، لم يكن من الجائز مطلقاً تداول مؤسسة رئاسة الدولة بطريق الشورى، وطريق آخر معه، كالقرابة مثلاً، مصداقاً لقول أبي بكر: «فإني والله ما آلت من جهد الرأي. ولا وليت ذا قرابة. وإنى استخلف عمر بن الخطاب.....».

٣- وقاعدة تُحظر تداول مؤسسة الرئاسة قبل أوان تداولها العادي، أي تُحظر تداولها معجلاً، حتى لو كان هذا التداول المعجل جزئياً فسحب، كما في صورة «ولاية» العهد.

(١) محمد حسين هيكل: الفاروق عمر، دار المعارف، ٢٠٠٦، ط ١١، ج ٢،

ص ١٩٠، ج ١، ص ٨٨ على التوالي.

٧- بداية التحايل على النظام:

بدأ تخلف الصناعة الدستورية حينما أجاز دستور دولة معاوية، تداول مؤسسة الرئاسة بغير طريق الشورى وحده، كما أجاز تداولها معجلاً.

والحسن البصرى - وهو من التابعين رضى الله عنهم - يؤرخ تاريخاً علمياً لهذا التخلف الدستوري، وذلك بقوله: «أفسد أمر هذه الأمة اثنان: عمرو بن العاص يوم أشار على معاوية برفع المصاحف. والمغيرة بن شعبه حين أشار على معاوية بالبيعة ليزيد. ولولا ذلك لكانت شورى إلى يوم القيام»^(١).

ثم تعاقبت الدساتير العربية الواحد تلو الآخر على تبنى هذا التخلف الدستوري، الذى لم ينته - حتى - بانتهاء الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤.

فيقال أنه «حصل معاوية من الناس على عهد بولاية ابنه يزيد ... عام ٥٦ هـ. وعلل ذلك بخوفه من انقسام المسلمين بعد وفاته. ... وصار نظام ولاية العهد لأحد أبناء الخليفة أو إخوته أو أقاربه الأمويين والعباسيين ... وفى العصر العثمانى ... كانت القوة والغلبة - وليست البيعة - هى أساس سلطتهم ... وأصبحت وراثة العرش رهناً بإرادة السلطان. وفى أوائل القرن السابع عشر الميلادى صدر قانون تنظيم وراثة العرش، وحصرها فى أكبر الذكور من آل عثمان. وبالرغم من

(١) صوفى حسن أبو طالب: الإشارة السابقة، ص ١٠٦ على التوالى.

ذلك احتفظ العثمانيون في بداية عهدهم بنظام البيعة من الناحية الشكلية بقصد إضفاء الشرعية على نظام الحكم»^(١).

وما زالت فكرة توارث العرش قائمة قانوناً في بعض الدول العربية المعاصرة، ولو أنها انتهت في بعضها الآخر كما هو الشأن في مصر منذ عام ١٩٥٢، إنما ظهرت في مطلع الألفية الثالثة «مودة» إحياء هذه الفكرة في سوريا، وكان مخططاً أن تسير على نهجها دول آخر كمصر وليبيا واليمن، لولا ما حدث شعبياً في مطلع العقد الثاني من القرن الواحد والعشرين في تلك الدول.

المطلب الثاني

تحويل

في هوية مؤسسة الرئاسة

٨- نظام هوية مؤسسة الرئاسة:

الأصل أن نظام هوية مؤسسة الرئاسة في العالم العربي على الأقل، يقوم على مبدأ: شورى الشعب وما يقتضيه ذلك من تبعية تلك المؤسسة للشعب، وليس العكس صحيحاً، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^(٢).

ومن ثم، فإن تلك الهوية ليست هي «الجمهورية»^(٣) فحسب، إنما هي تحديداً «الجمهورية اللاملكية»، مصداقاً لقول خاتم الرسل: (الخلافة بعدى في أمتى ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك). فالمستفاد

(١) المرجع السابق، ذات الموضوع.

(٢) ١٥٩/ آل عمران.

(٣) قارن: صوفى حسن أبو طالب: السابق، ص ١٠٠.

تأويلياً من هذا الحديث، انتفاء الصفة «الملكية» انتفاءً تاماً عن الخلافة التي تقوم أصلاً على شورى الشعب، وبالتالي فهي «الجمهورية اللاملكية».

لذا اشتهر وصف مؤسسة رئاسة الدولة آنذاك، بـ «الخلافة الرشيدة»، كما اشتهر وصف من تولوها بـ «الخلفاء الراشدين»، تمييزاً لهم عن تولوا تلك المؤسسة بعدهم.

٩- فكرة الجمهورية الملكية:

دستور دولة آل أمية تحول منذ عصر معاوية، عن فكرة الجمهورية اللاملكية، وابتدع فكرة الجمهورية الملكية^(٢) التي تقوم على البيعة وتوارث العرش والسلطات اللامحدودة لمن يتولاها.

والدساتير العربية تعاقبت الواحد تلو الآخر على تبني فكرة الجمهورية الملكية، طوال الأربعة عشر قرناً الميلادية الماضية، وبصرف النظر عن تباين الأسماء التي تعاقبت خلال هذه المدة على من تولوا مؤسسات رئاسة دولة في العالم العربي، مثل: «الخليفة» و«الوالي» و«الملك» و«رئيس الجمهورية» و«السلطان» و«أمير دولة...» العربية... إلى آخره.

وكان ومازال اللغويون يجاملون هؤلاء بلقب آخر هو «ولي الأمر»، الذي هو لقب مصطنع أصلاً، ولا وجود له قانوناً، لا في القرآن ولا في السنة، إنما أسهم كثيراً وطويلاً في تخدير الناس وإلهائهم عن التخلف الدستوري العربي، وما واكبه من تخلف عام وجمود وفساد.

١٠- أثر التحوير فى الهوية :

هذا التحوير فى هوية مؤسسة رئاسة الدولة، قد واكبه منذ عصر معاوية حتى الآن، صيرورة مسئولية تلك المؤسسة مجرد مسئولية هلامية وغامضة ومبهمة، أى مسئولية غير محددة وغير واضحة وغير مفهومة أصلاً، وكأنه لا مسئولية قانونية عليها مطلقاً، إنما مجرد عبارات بلاغية فى هذا الشأن.

فهى فى مصر - مثلاً - تمحورت حول أمر واحد، واقتصرت عليه، هو مجرد «السهر»، الذى نصت عليه - حتى - المادة ٢٥ من الإعلان الدستورى الأخير، بقولها: «رئيس الدولة ... يسهر على تأكيد سيادة الشعب وعلى احترام الدستور وسيادة القانون وحماية الوحدة الوطنية والعدالة الاجتماعية...».

بل - حتى - هذا السهر، ليس هو موضوع اليمين التى يؤديها من يتولى مؤسسة رئاسة الدولة المصرية، إنما موضوعها مختلف تماماً، ويتمحور حول أمر واحد، ويقتصر عليه، هو مجرد «الحفاظ»، الذى نصت عليه - حتى - المادة ٣٠ من الإعلان الدستورى الأخير، بقولها: «يؤدى الرئيس أمام مجلس الشعب قبل أن يباشر مهام منصبه اليمين الآتية: أقسم بالله العظيم أن أحافظ مخلصاً على النظام الجمهورى، وأن أحترم الدستور والقانون، وأن أرعى مصالح الشعب رعاية كاملة، وأن أحافظ على استقلال الوطن وسلامة أراضيه».

وبهذا تمخضت فكرة الجمهورية الملكية عن ملكية أكثر منها جمهورية، وعن سلطة واختصاص دون أدنى مسئولية عن ممارستها،

وبالتالى ظل العالم العربى يعانى منذ عصر معاوية حتى الآن، من الجور والفساد والاستبداد.

المبحث الثانى

الاستغناء

عن نظام البرلمان

١١- أول نظام للبرلمان الجماعى :

دستور دولة الخلافة الرشيدة، وإن كان دستوراً «عرفياً» بالمعنى الفقهى الدستورى الحديث، لكنه لم يكن خالياً من نظام البرلمان، أى الهيئة التشريعية أو «الأمة التشريعية»، واختصاراً «أمة».

فالدستور الإلهى المعاصر (القرآن)، يوجب وجود هذه الأمة التى يُحدد لها غايتها وسلطتها فى الآية ١٠٤ من سورة آل عمران. ويجعل عملها لازماً وملزماً على السواء لأنه عمل أولوا الأمر التشريعى، وذلك فى الآية ٥٩ من سورة النساء. أما هوية هذه الأمة بعناصرها الثلاثة، فهى محددة ومقننة منذ زمن إبراهيم عليه السلام، الذى كان فرداً، لكنه كان «أمة» تشريعية وذلك فى الآية ١٢٠ من سورة النحل. وهذا على نحو ما سنراه تفصيلاً فى الباب الثالث من هذا المؤلف، حال معالجة أجهزة القانون.

لذا كان دستور دولة الخلافة الرشيدة، ينظم برلمان الصحابة، ومقره العاصمة آنذاك، أى المدينة، واشتهرت تسمية عمله التشريعى بـ «الإجماع»، ولو أن هذا البرلمان لم يدم زمناً أكثر من ثلاثين سنة. ولما ألغى نظام البرلمان على يد معاوية، كانت القاعدة فى فقه مالك وابن حنبل معاً، أنه لا إجماع «تشريعى» إلا إجماع أهل المدينة أو

إجماع الصحابة. أما ما عداه من إجماع، فليس إجماعاً تشريعياً، ولو كان إجماعاً فقهياً. ومن قال عنه أنه إجماع تشريعي، فهو كاذب كما قال ابن حنبل. فالفقهاء مهما اجتمعوا، لا يتجاوزوا دور الأكاديمية، ولا يتعدوه إلى دور البرلمان.

١٢- إلغاء نظام البرلمان :

أول دستور استغنى عن نظام البرلمان، هو دستور دولة معاوية، الذى استبدل بالمدينة عاصمة أخرى هي دمشق، مما جعل من الصعب استمرار نظام برلمان الصحابة، وذلك بمراعاة ما يلي:

١- فالعاصمة الجديدة دمشق، لم يكن بها من الصحابة عدداً يكفى لتكوين برلمان صحابة بديل عن برلمان العاصمة القديمة.

٢- واستحال اجتماع أعضاء برلمان الصحابة فى المدينة، اجتماعاً رسمياً بدون وجود رئيسه شخصياً، الذى يمثل مباشرة مؤسسة رئاسة الدولة فى البرلمان، والذى يلزم حضوره شخصياً لصحة الاجتماع قانوناً.

٣- ولم يقبل هؤلاء الأعضاء الانتقال إلى دمشق والتوطن بها، وآثروا البقاء فى المدينة، ولو لم تعد هى العاصمة، فيكفى أن بها قبر ومسجد خاتم الرسل.

وبهذا، أصبح برلمان الصحابة ملغياً إلى أجل غير مسمى، امتد حتى نهاية الربع الأول من القرن العشرين.

١٣- فكرة الاستعاضة عن البرلمان بنظام آخر :

الديانات العربية تعاقبت الواحد تلو الآخر، وهي مستقرة على فكرة الاستغناء عن نظام البرلمان، والاستعاضة عنه بنظام آخر هو نظام «المشورة»، ولو اشتهرت تسميته خطأ آنذاك، بـ «نظام الشورى»، والذي هو خطأ لغوي أصلاً.

وقيل من الوجهة التاريخية، أنه «في العهد الأموي كان الأعضاء البارزون من الأسرة الأموية يكونون مجلساً للخليفة يشير عليه فيما يعرضه عليهم من أمور. وفي العصر العباسي ظهر نوع جديد من تنظيم الشورى. فقد أسس المأمون مجلساً يضم ممثلين عن طوائف المجتمع يبدي الرأي فيما يعرض عليه. وحذا الخلفاء اللاحقون حذوه. كما أحاط أمراء الولايات الذين استقلوا بها أنفسهم بمجلس شورى على غرار مجلس الخليفة.

وفي عهد الدولة العثمانية أنشئ الديوان الهمايوني الذي كان يضم كبار رجال الدولة من مدنيين وعسكريين وبعض العلماء وبعض الأعيان. وكان بمثابة مجلس استشاري للسلطان. وعلى غرار أنشئ ديوان الوالي في الولايات المختلفة»^(١).

١٤ - انتقال فكرة المشورة وتطورها في أوروبا :

فكرة المجلس الاستشاري للخليفة (الملك) العربي، انتقلت إلى أوروبا، بل - حتى - إلى بريطانيا بصفة خاصة، التي غزاها «وليم الفاتح» في أواخر القرن الحادي عشر الميلادي، وأصبح ملكاً عليها،

(١) صوفى حسن أبو طالب: السابق، ص ٣٤.

ثم أحاط نفسه بجماعة استشارية، أطلق عليها إسم «البرلمان»، بمعنى المجلس الكبير *magnum concilium*.

وظل الحال على هذا النحو حتى بدأت الصحوه ضد الملكيات فى أوربا، وفى بريطانيا بصفة خاصة، بثورة ١٦٨٨، التى كان من مطالبها وجود برلمان «حقيقى» أى له سلطة تشريعية، وليس مجرد مجلس استشارى. وتمخضت هذه الثورة عن «قانون الحقوق» المعروف، الذى وقعه الملك وليم الثالث وزوجته، مما بعث الروح التشريعية لأول مرة فى البرلمان الإنجليزى.

وتاريخياً، قام البرلمان الإنجليزى الذى هو أصل فكرة البرلمان الغربية، على التوفيق بين أقصى ما يمكن حمل الملك على التنازل عنه طواعية من سلطته المطلقة، وأدنى ما يمكن انتزاعه لمعارضيه من تلك السلطة عينها، وبالتالي تقاسم الملك ومعارضوه البرلمان، فلا سلطة الملك انتفت تماماً عن البرلمان، ولا سلطة معارضوه اكتملت على البرلمان، إنما صار البرلمان بين ذلك قواماً، فنشأت فكرة البرلمان النيابى المعروفة حالياً فى الغرب وفى خارجه.

وهكذا تطور المجلس الاستشارى إلى برلمان نيابى فى الغرب منذ نهاية القرن السابع عشر الميلادى، وتوارى - بالتالى - نظام المجلس الاستشارى، واختفى، فلم يعد قائماً وحده، ولا - حتى - موجوداً إلى جانب نظام البرلمان.

١٥ - فكرة الجمع بين النظامين فى مصر :

تاريخياً، لم يحدث مطلقاً الجمع بين نظام البرلمان ونظام مجلس المشورة (المجلس الاستشارى) معاً فى أى دستور وضعى. لا فى دستور دولة الخلافة الرشيدة حيث وجد البرلمان وحده. ولا فى الدساتير العثمانية، حيث وجد نظام المشورة وحده. ولا - حتى - فى دستور إنجلترا بعد ظهور البرلمان، أو - من باب أولى - قبل ظهوره.

ولم يشذ عن تلك القاعدة المستقرة تاريخياً، سوى الدستور المصرى منذ ثمانينيات القرن الماضى، حينما تبنى فكرة الجمع بين نظام البرلمان ونظام المجلس الاستشارى (نظام المشورة). أى فكرة أن يوجد إلى جانب البرلمان مجلس للمشورة، لكى يعاون الأول كما يعاون مؤسسة رئاسة الدولة، بالرأى فحسب، ولو جرت تسميته - خطأ - بـ «مجلس الشورى».

لذا جاء نظامه ارتجالياً ومشوهاً للغاية. فهو يتكون بطريق الانتخاب لثلاثى أعضائه وبطريق التعيين للثالث الباقى، ويكون أكثر من نصفهم من العمال والفلاحين، وتكون لهم حصانة برلمانية، رغم أنهم ليسوا برلماناً، ولا لمجلسهم أى اختصاص تشريعى.

وليته كان مجلساً آخرأ، جدياً، وباسم جديد، وحصانة، لكى يحمل بدلاً عن «مجلس الشعب» اختصاصاته غير التشريعية أصلاً، أى تتحصر مهمته فى أن «يقر السياسة العامة للدولة، والخطة العامة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية، والموازنة العامة للدولة. كما يمارس الرقابة على أعمال السلطة التنفيذية».

ومن ثم يتفرغ مجلس الشعب للاختصاص التشريعي وحده، وبالتالي لا تكون هناك ثمة حاجة لتقييد تكوينه بنسبة من العمال والفلاحين، ولا - حتى - تكوينه بطريق الانتخاب، على اعتبار أنه سيكون جهازاً قانونياً بحتاً، أى من أجهزة القانون مباشرة.

أما فكرة مجلس المشورة بوضعها الحالى فى الدستور المصرى، فهى ليست أكثر من «ردة» دستورية، إلى فكرة المجلس الاستشارى «العائلى» فى الدساتير الأموية، وفكرة المجلس الاستشارى «غير العائلى» فى الدساتير العباسية والعثمانية، وبالتالي قيل - حتى - بشأن الموافقة على ذلك المجلس الاستشارى فى استفتاء يوم ٢٠/٤/١٩٧٩، أنها «الموافقة على إنشاء مجلس للشورى يكون بمثابة مجلس للعائلة المصرية»^(١).

١٦- أثر الاستغناء عن البرلمان :

الدساتير العربية على امتداد قرون طويلة، استغنت تماماً عن نظام البرلمان، وهو الأمر الذى ترتب عليه ثلاثة أمور سلبية، كالتالى:

١- فمن تولوا مؤسسة الرئاسة خلال تلك القرون، اغتصبوا سلطة البرلمان واختصاصاته، وباشروها بأنفسهم وعلى انفراد، واشتهرت تسمية هذه المباشرة بـ «السياسة الشرعية»^(٢).

(١) مشار إليه فى: سامى جمال الدين: السابق، ص ٢٩٤.

(٢) صوفى حسن أبو طالب: السابق، ص ٢٣٥-٢٣٧.

٢- وقد باشروها من خلال قرارات ذات صفة تشريعية، لكنها كانت على نوعين: فهي، إما قرارات تنظم الموضوعات مباشرة، وإما قرارات تحيل في شأن الموضوعات إلى مذهب من المذاهب المعروفة بحسب الأحوال.

وصرف الفقهاء جيلاً بعد جيل، جهدهم في شرح تلك المذاهب فحسب، فلم يتجاوزها، وذلك على اعتبار أنها موضوعاً لتشريعات، وهو ما سمي بعصر «التقليد»، وكان بمثابة عصر جمود حركة التشريع. وعبثاً حاول الفقهاء أن يحلوا إجماعهم الفقهي محل الإجماع التشريعي، أي محل إجماع البرلمان، لكي يكسروا حالة التقليد والجمود في حركة التشريع.

٣- وهذه القرارات بنوعيتها، لم تكن تشريعات حقيقية صادرة عن برلمان، إنما كانت تشريعات حكمية فحسب، ولو أنها تشريعات على أي الأحوال. وطوال هذه القرون الطويلة لم تكن هناك تشريعات حقيقية، سوى تلك التي صدرت من قبل عن برلمان الصحابة، والتي اشتهرت تسميتها اختصاراً واصطلاحاً بـ «الإجماع»، لكنها كانت بمثابة استثناء، بينما الأصل أن تكون التشريعات حقيقية، بحيث لا تمثل التشريعات الحكمية إلا الاستثناء.

المبحث الثالث

ظاهرة

استنساخ الدساتير الأجنبية

١٧- عرض :

هى ظاهرة غير عادية، وانهزامية، ولم توجد إلا بسبب قصور
الفقه العربى التقليدى^(١). ومن ثم تتوزع الدراسة فى هذا المبحث على
المطالب الثلاثة التالية:

المطلب الأول

ظاهرة غير عادية

١٨- فكرة طبائع الأشياء :

شهد القرن العشرون الميلادى، تنامى ظاهرة استنساخ الدساتير
الأوروبية فى العالم العربى، وذلك تحت شعار «التحديث» أو
«العصرنة».

ولا ريب أن التحديث أو العصرنة ضرورة عصرية ملحة للغاية،
فى العالم العربى، وفى كل آن. لكن لا يجب أن يكون هذا التحديث أو
تلك العصرنة على حساب طبائع الأشياء، وبالتالي فالأصل أن
التحديث فى العالم العربى مقيد دوماً بطبائع الأشياء، أى مقيد بعدم
الافتيات على الهوية القومية أو الوحدة العربية أو الثوابت العربية
الأصيلة.

١٩- فكرة الضدية مع طبائع الأشياء :

(١) عبد القادر عودة: الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه، ١٩٥١، القاهرة،
ص ٢٩.

الحاصل أن ظاهرة استنساخ الدساتير الأجنبية في العالم العربي، جاءت على حساب طبائع الأشياء فيه، أي جاءت ضد الهوية القومية والوحدة العربية والثوابت العربية الأصيلة، وذلك كما يلي:

١- فالدول العربية، وبصرف النظر عن استعمارها أوربياً أو عدم استعمارها، لم تكن قط دولاً أوربية، ولا دولاً غربية، ولن تكون كذلك بإطلاق. ومن ثم، فلا هي قابلة بطبعها للخضوع للدساتير الأوربية، ولا الدساتير الأوربية صالحة بطبعها للتطبيق في العالم العربي.

فالدول العربية كانت وستظل دوماً دولاً ذات هوية قومية، هي الهوية العربية. لذا، فالحاصل حالياً أن الدساتير العربية المستنسخة تخاطب الشعوب العربية بلغة أوربية غامضة ومبهمة، ولو أنها مترجمة عربياً، وليتها - حتى - كانت لغة صادقة أصلاً.

خذ - مثلاً - خطاب الإعلان الدستوري المصري الأخير (٢٠١١) في مصر أخذاً عن الدستور المصري (١٩٧١) الملغى، وذلك في المادة ٣ منه، التي نصت على أن «السيادة للشعب وحده ... ويمارس الشعب هذه السيادة ويحميها (...). وأيضاً، خطابه في المادة ٢٥ منه أخذاً عن الدستور المصري الملغى، وتنص على أنه: «رئيس الدولة ... يسهر على تأكيد سيادة الشعب ...».

فالواقع أن هذه اللغة مبالغ فيها للغاية لدرجة عدم الصدق. لأن كل ما للشعب المصري في ذمة هذا الدستور ليس شيئاً أكثر من انتخاب من يتولى مؤسسة الرئاسة وكذا انتخاب أعضاء البرلمان، انتخاباً دورياً متجدداً كل ٤ أو ٥ سنوات بحسب الأحوال. بل - حتى

- انتخاب المجالس الشعبية المحلية ومجالس الشورى، ليس شيئاً أكثر من انتخاب مجالس تقوم على الخواء والعماء.

لذا، فإن تكييف هذا العمل الشعبى المتجدد دورياً بـ «السيادة»، واعتبار أن «تأكيد» تلك السيادة مهمة أولى لرئيس الدولة، إنما هو تكييف مبالغ فيه للغاية.

٢- والأمة العربية وحدة واحدة، حتى لو تعددت الدول العربية، واستقلت عن بعضها البعض، حتى من حيث دساتيرها الوضعية.

لكن تباين دساتيرها تبعاً لتباين وجهتها فى الاستتساخ، الذى يتبع غالباً الدول الأوربية المستعمرة، هو أمر يُنمى الانفصال بين تلك الدول بعضها عن بعض، ويبعدها بالتالى خطوات وخطوات عن طريق وحدتها الشاملة، وينمى إذن انفصالها عن هويتها العربية.

لذا، فإن الدول العربية لم تفكر حتى الآن، فى إيجاد مشروع عربى موحد للدستور الوضعى فى تلك الدول دون افتيات على استقلالها عن بعضها، وبالتالى يصبح من العسير على من يتصفح الدستور المصرى مثلاً، أن يفهم خطابه فى المادة ١ منه ، التى تنص على أن: «الشعب المصرى ... من الأمة العربية يعمل على وحدتها الشاملة».

٣- والثوابت العربية الأصيلة، لا تجيز الاقتداء فى دساتير العالم العربى بالدساتير الأجنبية، إنما العكس هو الصحيح، أى أن تلك الثوابت توجب الاقتداء فى وضع الدساتير العربية والدساتير غير العربية، بدستور دولة الخلافة الرشيدة، الذى أرساه أبو بكر وعمر، مصداقاً لقول خاتم الرسل: (اقتدوا بالذنين من بعدى أبى بكر وعمر).

لذا، كان الواجب أن تكون «مواد» أول دستور وضعى عربى بعد وفاة خاتم الرسل، موجودة بأيدي الفقهاء العرب على الأقل، لكى يتسنى الاقتداء به حال وضع دساتير الدول فى العالم العربى على الأقل.

وبهذا، فإن ظاهرة استتساخ الدساتير الأوربية هى ظاهرة غير عادية بكل المقاييس، أى هى ظاهرة استثنائية بل - حتى - شاذة وغريبة، أى بدعة. لذا يُعد من غرائب الأمور، أن تجد واحداً من المرشحين لرياسة الدولة المصرية مستقبلاً، يدعو حالياً، إلى استتساخ الدستور «الألمانى» بدلاً من استتساخ الدستور الفرنسى.

المطلب الثانى

ظاهرة انهزامية

٢٠- الانهزام القانونى العربى :

ظاهرة استتساخ الدساتير الأجنبية فى العالم العربى مؤخرًا، هى جزء من ظاهرة انهزامية عامة. فقد شهد القرن العشرون على الأقل، تنامى ظاهرة الانهزام العربى، سواء على مستوى التشريع الوضعى عامة بما فى ذلك الدستور، أو على مستوى الثقافة القانونية عامة.

وهذه الانهزامية القانونية، لم تعد من يصفها بإيجاز ودقة، وذلك بقوله: «بدأت النظم الأوربية تنافس النظم الإسلامية وتزاحمها.... فوقع تصادم بين الحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية. وكسبت الأخيرة الجولة الأولى فى هذا الصراع، ولكن إلى حين. فاصطبغت نظم الحكم والنظم القانونية والاقتصادية، بل والقيم الأخلاقية، بصبغة أوربية ظاهرة. فقامت نظم سياسية واقتصادية وقانونية على غرار النظم الأوربية. وانحسر مجال الشريعة الإسلامية فى الأحوال الشخصية.

وتفتتت الثقافة القانونية التي تسود العالم الإسلامى أو تنازعته
الشريعة اللاتينية (القانون الرومانى) والشريعة الأنجلوسكسونية (القانون
الإنجليزى)، فضلاً عن الشريعة الإسلامية»^(١).

٢١- تداعيات الظاهرة :

الانهزام العربى على مستوى التشريع الوضعى والثقافة القانونية،
واكبته قلة ثقة بالنفس لدى الكثيرين، وقلة ثقة - بالتالى - فى الثوابت
العربية الأصيلة، وذلك كما يلى على سبيل المثال:

١- كالزعم بقلة «الأحكام القانونية» عامة، فى الدستور الإلهى
المعاصر (القرآن)، كما هو الشأن فى مقولة أنه: «يتكون من ١١٤
سورة، وتقسم كل سورة إلى عدة آيات، يبلغ مجموعها أكثر من ستة
آلاف آية (٦٣٤٢)»^(٢)، لكنه يتسم بـ «التقليل من التقنين
ولذلك فإن الآيات التى تنظم أفعال المكلفين ومعاملاتهم وهى ما تعرف
بآيات الأحكام لا تتجاوز المائتى آية (٥٠٠ على رأى البعض)....»^(٢).

وهو زعم باطل. ولا يصدر إلا ممن لم ينظر إلى كل آيات القرآن
من زاوية موضوعها القانونى، ولو لم تبد ظاهرياً من آيات الأحكام
القانونية. خذ - مثلاً - قوله تعالى: **﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي
الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُؤَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ﴾**^(٣). فهذه الآية وإن وردت فى

(١) صوفى حسن أبو طالب: السابق، ص ٣.

(٢-٢) قارن: صوفى حسن أبو طالب: السابق، ص ٤٢ و ص ٤٦ على التوالى.

(٣) ٣١/ المائدة.

إطار القصص القرآني، لكن لها موضوعها القانوني، وهو قاعدة: وجوب دفن الموتى فى الأرض. وهى قاعدة قديمة وراسخة قدم عصر آدم عليه السلام، لكن يقوم عليها حالياً نظام الجبانات فى العالم.

لذا، فإن حصر نسبة «القانون» فى الدستور الإلهي المعاصر (القرآن) فيما لا يزيد عن $\frac{1}{13}$ وما لا يقل عن $\frac{1}{30}$ منه، هو إحصاء غير منضبط علمياً.

٢- والزعم بقلة «الأحكام القانونية الدستورية»، خاصة، فى الدستور الإلهي المعاصر (القرآن)، كما هو الشأن فى مقولة: «لم يضع القرآن ولا السنة قواعد تفصيلية لنظام الحكم، واكتفيا ببعض المبادئ العامة... ومن هذه المبادئ مبدأ الشورى»^(١).

وهو زعم باطل. ولا يصدر إلا ممن لم ينظر إلى آيات القرآن من زاوية موضوعها القانوني الدستوري، حتى لو وردت الآيات فى إطار القصص القرآني، كما هو الشأن فى قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ. قَالَ عَفْرَيْتُ مَنْ الْجِنَّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ. قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي﴾^(٢).

(١) قارن: صوفى حسن أبو طالب: السابق، ص ٣٢.

(٢) ٣٨-٤٠/النمل.

فالمستفاد تأويلياً من تلك الآيات، أن موضوعها القانوني، هو مبدأ: حظر تولى النسوة للوظائف العامة بإطلاق، أو توليهن مؤسسة رئاسة الدولة بوجه خاص، حتى ولو لم تكن الدولة مسلمة. وهذا المبدأ راسخ في القانون الإلهي منذ القرن العاشر قبل الميلاد، أي منذ زمن سليمان عليه السلام، الذي هو أول من تلقاه مباشرة من ربه صاحب الفضل في تعليمه هذا المبدأ وغيره.

٣- والزعم بأن «يثرب» بعد الهجرة، قد مرت بما مرت به أثينا وروما وإسبرطه القديمات في منتصف الألف الأول قبل الميلاد، حيث كانت «دويلة» أو «دولة المدينة» La cite-état الواحدة.

وذلك على نحو ما هو في مقولة : «فلما انتقل المسلمون إلى يثرب في أعقاب هجرة الرسول وصحبه أسسوا دولة جديدة في مدينة يثرب ... واكتملت أركان دولة الإسلام - إذا استعملنا المصطلحات الدستورية الحديثة - من شعب هم المهاجرون والأنصار أصحاب يثرب ومن يعيش معهم من اليهود وغيرهم. وإقليم يشمل أرض يثرب وما جاورها، وتنظيم سياسى لسلطة الحكم مارسه الرسول عليه الصلاة والسلام ويتضح كل ذلك بجلاء من العهد الذى كتبه الرسول بينه وبين أهل يثرب فور الهجرة إليها. وهذه الوثيقة تعرف بالصحيفة، كما يسميها العلماء المحدثون دستور المدينة»^(١).

(١) قارن: صوفى حسن أبو طالب: السابق، ص ٢٨ - ٢٩.

وهو زعم باطل. لا يصدر إلا ممن غفل عن أمرين: أ - أن «النبوة» كانت عالمية وأبدية بطبعتها، ولا يجوز بالتالي تقزيمها إقليمياً في يثرب، وزمانياً في عشر سنوات عاشها الرسول بعد الهجرة، أو تجسيدها في سلطة رئاسة دويلة. ب- وأن خاتم الرسل قضى اثنين وعشرين عاماً، في توحيد القبائل العربية في شعب واحد على إقليم واحد، توطئة لقيام أول دولة عربية بعد وفاته صلى الله عليه وسلم.

المطلب الثالث

سبب الظاهرة

٢٢ - أسباب فنية :

الدول العربية في القرن العشرين خاصة، وجدت أن حاجتها إلى دساتير وضعية أصبحت ضرورة عصرية ملحة للغاية. كما وجدت - في نفس الوقت - أن هناك صعوبات فنية تعوقها عن تحقيق ذلك ذاتياً. وهذه الصعوبات تتمثل في ثلاث على الأقل، وهي كالتالي:

١- فمصطلح «دستور» لم تعرفه - حتى - أدبيات اللغة القانونية الغربية إلا مؤخراً، أي في وقت حديث نسبياً^(١) بينما أدبيات اللغة القانونية العربية لم تكن تعرفه مطلقاً، ولا - حتى - كانت تعرف له مرادفاً.

(١) سامى جمال الدين: السابق، ص ٢٥ - ٢٦.

وهو فى الأصل لفظ فارسى، بمعنى «التأسيس» constitution، وبالتالى استحوذت اللغة القانونية عليه، ورصدته للدلالة على التشريع الوضعى «الأساسى» بالنسبة لغيره من التشريعات الوضعية، ولو لم يُعرف بعد: ما هى الموضوعات الأساسية التى يحتوئها هذا التشريع الأساسى بصفة خاصة، والتى يجب أن تُتخذ كأساس «علمى» لتبويب محتويات أى دستور وضعى.

بل - حتى - أول موضوع فى هذا التشريع الأساسى وهى: «الدولة»، لم تكن فكرتها معروفة للفقهاء العرب جيلاً بعد جيل^(١).

وهكذا كان هؤلاء لا يعرفون فكرة الدستور، ولا - حتى - فكرة الدولة، بينما كان أئدهم فى الغرب يعرفون - مؤخراً - الدستور ولا يعرفون موضوعاته الأساسية، ويعرفون الدولة ولا يعرفونها إلا من الوجهة الشكلية فحسب، أى حيث هى ثلاث سلطات.

٢- وكانت غالبية الدساتير الأجنبية آنذاك، هى دساتير مكتوبة، ولو أن منها ما هو غير مكتوب، أى عرفت كالدستور الإنجليزى. لكن كانت القاعدة فى الغرب مؤخراً، هى أن الأصل فى الدساتير الوضعية هى الدساتير المكتوبة، بينما الدساتير العرفية بمثابة استثناء فى هذا الصدد.

وبهذا كانت الدساتير الأجنبية قابلة للاستنساخ، أو للنقل والاقتباس على الأقل.

(١) صوفى حسن أبو طالب: السابق، ص ١١١، ص ١٢٠-١٢١ على التوالى.

٣- بينما كافة الدساتير الوضعية العربية التي تعاقبت الواحد تلو الآخر منذ وفاة خاتم الرسل، لم تكن دساتير مكتوبة، وإنما كانت دساتير غير مكتوبة، أى دساتير «عرفية» بالمعنى الفقهي الدستوري الحديث لهذا اللفظ.

لذا، لم يفتن الفقهاء العرب إلى وجودها أصلاً، ولم تحظ بالتالي من اهتمامهم بمثل ما حظت به الموضوعات القانونية الأخرى أى موضوعات القانون الخاص، بل - حتى - لم تحظ منهم بأى اهتمام^(١).

ومن باب أولى، لم تحظ فكرة وجود دستور وضعى عربى «أمثل»، بأى اهتمام من جانب الفقهاء العرب، بل - حتى - لم يلتفتوا إلى أن الاقتداء بهذا الدستور الوضعى الأمثل يُعد «واجباً» بمعناه فى القانون الإلهى المعاصر (القرآن والسنة)، مصداقاً لقول خاتم الرسل: (اقتدوا باللذين من بعدى أبا بكر وعمر).

وبدهى أن حاجة العالم العربى إلى معرفة هذا الدستور الوضعى العربى «الأمثل»، تفوق وبأضعاف مضاعفة، حاجته إلى معرفة السير الشخصية للفقهاء التقليديين الأوائل، وتاريخ نشأة وتصارع المدرسيات المذهبية، وأوجه الأفضلية المدرسية لبعضها على بعض ... على آخر تلك الأمور التى لم يكف المحدثون عن تدويرها ونشرها، رغم أنها ليست فقهاً بالمعنى الدقيق، إنما هى مجرد تاريخ.

(١) قرب: عبد الحميد متولى: القانون الدستوري والأنظمة السياسية، ط ٦، ج ١،

١٩٧٦/٧٥، منشأة المعارف، ص ٢٧.

لذا، اعتبر المؤرخون أن من أهم «أسباب النقل أو الاقتباس عن القوانين الأجنبية ... تقاعس علماء الشريعة ... ومن ناحية ثانية، خيم الجهل على المجتمع وأهملت الدراسات الفقهية ... مما أدى إلى تزايد ضعف الملكات الفقهية ... ومن ناحية أخرى، أباح فريق منهم للحكام اقتباس ونقل القوانين الأجنبية»^(١).

الفصل الثانى

تخلف منهج

المؤلفات الدستورية العربية

٢٣- عرض :

اختلاف الصناعة الفقهية والأسلوب الفقهى، يعد أمراً وارداً ولا ريب. ويقال عادة فى شأن جوازه: أن «لكل فقه صناعته وأسلوبه»^(٢). لكن حرية الفقهاء فى هذا الاختلاف، ليست حرية مطلقة، إنما هى حرية مقيدة دائماً، ومقيدة بالقيود الذى يُقيد الفقه بوجه عام، أى بصرف النظر عما إذا كان فقهاً عربياً أو فقهاً غريباً.

إذ يجب أن يكون «كل الفقه» بإطلاق مقيداً بـ «المنهج الأصيل» لدراسة القانون، وإلا كنا إزاء ظاهرة التخلف المنهجى

(١) صوفى حسن أبو طالب: السابق، ص ٢٦٠، ص ١١١ على التوالى.

(٢) صوفى حسن أبو طالب: السابق، ص ٢٦٠، ص ١١١ على التوالى.

القانونى، أى تجاوز حدود المنهج الأصيلى لدراسة القانون، وتخطيها إلى «اللامنهج»، وبالتالي لا نكون إزاء «فقه» بالمعنى الدقيق.

على أن مشكلة المنهج الأصيلى القانونى حالياً هى مشكلة عالمية، وليست مشكلة «عربية» فحسب. فما هو هذا المنهج الذى مازال الفقهاء يفتقرون إلى معرفته؟. أى ما هو المنهج «الأصيلى» لدراسة القانون وعليه، تتوزع الدراسة فى هذا الفصل على مبحثين: **المبحث الأول:** فى ظاهرة التخلف المنهجى. **والمبحث الثانى:** فى كيفية التحديث المنهجى.

المبحث الأول

ظاهرة

التخلف المنهجى

المطلب الأول

أسبابها العامة

٢٤ - ثلاثة أسباب :

المؤلفات الدستورية العربية شأنها شأن غيرها من المؤلفات القانونية فى العالم العربى والعالم غير العربى، لم تضع يدها بعد، على المنهج «الأصيلى» لدراسة القانون عامة. بينما هذا المنهج هو موضوع «علم» قائم بذاته، من علوم الدستور الإلهى المعاصر (القرآن)، أى من علوم القرآن، وبالتالي فإن الكشف عن هذا العلم وبيان استقلاله واجب واقع على الفقهاء العرب أصلاً، ولو لم يعرفوا هذا العلم حتى

الآن. وسيكون الكشف عن هذا العلم وبيان استقلاله، موضوعاً للمبحث الثاني من هذا الفصل.

لذا، مازالت هذه المؤلفات وتلك تسير على المنهج المعروف تقليدياً لدراسة القانون في العالم حتى الآن، أى منهج «التفسير»، رغم أن هذا المنهج ليس هو المنهج الأصلي لدراسة القانون، ولا هو - حتى - حكر على دراسة القانون وحدها، وبالتالي فهو ليس أكثر من منهج «ثانوى» أو «احتياطى» بالنسبة للدراسات القانونية.

على أن المؤلفات الدستورية بوجه خاص، مازالت أسيرة منهجها التقليدى الخاص، الذى نشأت فى كنفه قبل الميلاد، أى منهج «الأدب السياسى». وهو فرع من «المنهج الفلسفى»، الذى يختلف اختلافاً جوهرياً عن «المنهج العلمى»، بقدر اختلاف العلم science عن الفلسفة^(١)، التى تنتمى بطبعها إلى اللاعلم^(٢) non-science، وبالتالي فهما مختلفان عن بعضهما اختلافاً جوهرياً، سواء من حيث المصدر أو الطبيعة أو الهدف أو المنهج^(٣).

لذا، فإن من المتوقع أن تستمر المناقشات إلى مالا نهاية فى المؤتمرات والندوات والمحافل، حول مشروع الدستور الوضعى الجديد فى أى بلد عربى، لكن دون جدوى. بل متوقع حتى أن تكون تلك

(١-٣) صلاح قنصوة: فلسفة العلم، ٢٠٠٢، القاهرة، ص ٥٨.

(٤) أنظر: أحمد كمال أبو المجد: حوار لا مبارزة، الحوار الوطنى تحول إلى

ملاسنات ومشاحنات، مقال بجريدة الشروق، ع ٨٦٧-١٧/٦/٢٠١١،

المناقشات بمثابة حوار طرشان، حيث لا يسمع أحد من أحد، ولا يفهم
إذن ما يقوله الآخر، وذلك ما لم تنقلب تلك المناقشات إلى مشاحنات
وملاسنات ومهاترات^(٤). لا لشيء، إلا لأن تلك المناقشات تجرى بمنهج
الأدب السياسى.

ناهيك عن بدعة البحث عن «المبادئ الأساسية» للدستور
مستقبلاً، أو بدعة الانتقاء من بين مشروعات دساتير معدة سلفاً،
بطريق الاستتساخ عن الدساتير الأجنبية، أو - حتى - عن الدساتير
المصرية الملغاة ... وهكذا.

المطلب الثانى

منهج الأدب السياسى

٢٥ - قدم هذا المنهج :

المؤلفات الدستورية المقارنة، وقعت أسيرة منهج الأدب السياسى،
منذ كان موضوعها الأسمى يقتصر على «الآداب السياسية
السلطانية» لدى الإغريق قديماً، وذلك فى مؤلف أفلاطون (٤٢٧-
٣٤٧ ق م) بعنوان «السياسى»، ثم مؤلف أرسطو بعنوان «السياسة
فى تدبير الرئاسة».

والمؤلف الأخير خاصة، قد اشتهرت تسمية ترجمته عربياً منذ
مستهل العصر العباسى بـ «سر الأسرار»، وعلى نهجه ظهرت بعد
ذلك مؤلفات «السياسة الشرعية» و «الأحكام السلطانية» ... إلى

آخره. وهى من ثم لم تكن أكثر من محاولات لتطبيع الأدب السياسى السلطانى عربياً، وفلسفته قرآنياً وسنياً، وأسلمته دينياً، وهو الأمر الذى لا يدعو مطلقاً إلى الثقة فيها علمياً، وبصرف النظر عن أشخاص مؤلفيها.

كما اشتهرت تسمية ترجمته غربياً منذ أكثر من قرن، بـ «السياسة» فحسب، وواكبها ظهور عبارة «النظام السياسى» فى أدبيات اللغة القانونية الغربية، ثم عبارة «النظم السياسية»، ثم عبارة «العلوم السياسية» ... وهكذا.

٢٦ - المفهوم السياسى للدولة والقانون :

فى ظل هذا المنهج تتوارى الدولة خلف مؤسسة رئاستها، وبالتالي تتمحور الأدبيات الدستورية حول ألفاظ «السيادة» و «السلطة العامة» و «السلطات الثلاث» و «الفصل بين السلطات» و «الوزارة» و «الحكومة» وهكذا.

إذ يسود تصور أن الدولة تتكون جسدياً، من «رأس» يتمثل فى الحاكم أو الحكام واختصاراً «السلطة السياسية». ومن أدنى جزء فى جسد الإنسان، وهو «القدم»، ويتمثل فى المحكومين أو الشعب أو «السكان» بحسب الأحوال. بينما يكون العنصر الثالث والرابط بين الرأس والقدم، هو «الإقليم» باعتباره منبع الثروة، التى هى موضوع «الاقتصاد السياسى»، وبالتالي تتمحور الأدبيات الدستورية حول

«رأس» الدولة وحده. أما القانون فهو إرادة الدولة، أو بالأحرى إرادة رأس الدولة.

على أن فكرة العناصر الثلاثة للدولة، لم تستقر في الأدبيات الدستورية فحسب، إنما وجدت تعصيماً واستقراراً في مؤلفات القانون الدولي العام، وبالتالي أصبحت قديمة وراسخة، لدرجة أنه لم يخطر ببال أحد أن يتساءل عما إذا كان صحيحاً أن الشعب ليس أكثر من «عنصر» في الدولة؟

٢٧- استدامة الوضع :

وظل الوضع في المؤلفات الدستورية المقارنة على ما هو عليه تقليدياً، فلم يتغير، حتى بعد أن ظهر في مقابل الأدب السياسى «الفوقى» أى السلطانى، نوع آخر من الأدب السياسى، هو الأدب السياسى «التحتى» أو الشعبى، وظهرت معه أدبياته التى منها على سبيل المثال: «الديمقراطية» و «الليبرالية» و «العدالة الاجتماعية» و «حقوق الإنسان» وهكذا إلى آخر تلك الأدبيات التى - شأنها شأن أدبيات المنهج السياسى - مازالت غامضة ومبهمة وهلامية، ولو زعم المتشددون بها غير ذلك.

خذ مثلاً، التعريف الشائع للديمقراطية، حيث هى «حكم الشعب بالشعب». إذ الواقع أن هذا التعريف ليس تعريفاً لشيء أياً كان، إلا «الفوضوية»، حيث يحكم كل شخص نفسه بنفسه، وبالتالي يحكم الشعب نفسه بنفسه، وتتوارى إذن فكرة الدولة تماماً، كما كان يقول

زعيم الفوضوية الفرنسى «برودون»، وكما كان يقول الشيوعيون عن المرحلة الثانية للشيوعية، حيث تخفى الدولة.

وبدهى أن هذا المعنى السياسى، ليس هو ما تقصده المادة الأولى من الإعلان الدستورى الأخير (٢٠١١) فى مصر أخذاً عن نظيرتها فى الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى، والتي تنص على أن «جمهورية مصر العربية ... نظامها ديمقراطى».

ولا - حتى - ما تقصده هذه المادة الأولى هو أن جمهورية مصر العربية ... نظامها ديمقراطى «غربى» وإلا كان النص مناقضاً بعضه بعضاً، بالنظر إلى أن هذا النص خاص بجمهورية مصر «العربية»، لا جمهورية مصر «الغربية».

لذا، فأقل ما يؤخذ على هذا النص الدستورى المصرى، هو أنه يخاطب المصريين بلغة «سياسية غربية قديمة» غامضة ومبهمه، ولو كانت مترجمة عربياً، أى أن هذا النص من مخلفات استتساخ الدساتير الأجنبية فى مصر.

المطلب الثالث

منهج التفسير

٢٨ - التفسير من علوم اللغة :

المؤلفات الدستورية العربية شأنها شأن غيرها من المؤلفات القانونية المقارنة، مازالت أسيرة «منهج التفسير».

وهو منهج موروث تقليدياً منذ قديم، ومازال يستأثر وحده بالمبحث الخاص بـ «منهج» الدراسة القانونية، سواء في نظرية القانون «العربية» التي اشتهرت تسميتها تقليدياً بـ «أصول الفقه»، أو في نظرية القانون «الغربية» التي اشتهرت تسميتها تقليدياً بـ «المدخل إلى القانون».

علماً بأن هذا المنهج ليس من علوم القانون أصلاً. فمنهج التفسير اللغوي (بالعبارة أو بالدلالة)، أو اللفظي أو الحرفي، هو بطبعه منهج لغوي بحت، أي ينتمي إلى اللغة أصلاً. لذا فالمسلم أن «قواعد» هذا المنهج تنتمي بطبعها إلى «علم اللغة»، حتى لو تعلق الأمر بتفسير القانون، سواء تفسير القانون الوضعي^(١)، أو - حتى - تفسير القانون الإلهي المعاصر (الشريعة)^(٢).

٢٩ - منهج ثانوي للقانون :

إذن منهج التفسير، ليس من العلوم القانونية أصلاً، مثلما القانون ليس من علوم اللغة، وبالتالي فإن هذا المنهج ليس هو المنهج «الأصلي» أو «الأصيل» لدراسة القانون، إنما هو بالأكثر منهج «احتياطي» و «ثانوي» بالنسبة لدراسة القانون.

(١) سمير عبد السيد تناغو: النظرية العامة للقانون، ١٩٩٩، منشأة المعارف،

ص ٧٦١-٧٦٦، رقم ٢٦٢.

(٢) محمد كمال الدين إمام: أصول الفقه الإسلامي، ٢٠٠٢، دار المطبوعات

الجامعية، ص ٢٤٣ - ٣٠٥.

وهذا، بصرف النظر طبعاً عما يلقاه منهج التفسير حتى الآن، من حفاوة سواء في «أصول الفقه»، أو في «المدخل إلى القانون» الوضعي. لأن تلك الحفاوة المبالغ فيها، لا ترجع إلا إلى سبب فني وحيد، هو افتقار فقه هذه النظرية وتلك إلى معرفة المنهج الأصلي والأصيل لدراسة القانون.

٣٠- عجز المنهج أمام الخيال :

ومنهج التفسير لا يؤتمن - حتى - على خلو تفسير القانون، من الخيال العلمي *scientific fiction* لدى المفسر، أى خياله اللاعلمي واللامنهجي واللاقانوني.

فمنهج التفسير «على المتون» *d'exégésé*، لا يكبح لدى المفسرين جنوحهم نحو الخيال العلمي، ونسبة هذا الخيال زوراً إلى النص، خاصة إذا لم يوجد نص أصلاً.

ومنهج التفسير «العلمي الحر» *libre scientifique* يحض المفسرين حضاً نحو الجنوح إلى الخيال العلمي، حتى لو جد النص.

٣١- مثالان على العجز :

لذا فى ظل منهج التفسير، عجزت المؤلفات الدستورية حتى الآن، عن وضع المشكلات الدستورية وضعها العلمى الصحيح، وعجزت بالتالى عن إيجاد الحل الحاسم لها، سواء المشكلات التقليدية، أو المشكلات المعاصرة:

١- خذ مثلاً، المشكلة التقليدية المثارة فى تلك المؤلفات منذ قديم، أى مشكلة «أصل الدولة». إذ جرت تلك المؤلفات على البحث عن الحل خارج القانون أصلاً، أى فى التاريخ أو فى علم الاجتماع أو فى الدين بحسب الأحوال. بينما المطلوب أصلاً هو البحث عن أصل الدولة قانوناً، على تقدير أن هذا الموضوع من عناصر «هوية» الدولة دستورياً.

٢- وخذ مثلاً، المشكلة المعاصرة بشأن «المرأة»، حيث المثار فى المؤلفات الدستورية مشكلة «حقوق» المرأة فحسب، بينما يجب أن يكون المثار هى مشكلة «المركز القانونى» للمرأة، أى حقوقها وواجباتها معاً، لارتباطهما معاً قانوناً، ارتباطاً لا يقبل مطلقاً التجزئة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(١)، وقول خاتم الرسل (النساء شقائق الرجال ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف)^(٢).

ومن ثم يصبح المثار دستورياً، هو: هل هذا المركز القانونى للمرأة فى القانون الإلهى المعاصر (القرآن والسنة)، قابل للتعديل بواسطة الدستور الوضعى، لدرجة مساواة المرأة بالرجل، دون مساواة الرجل بالمرأة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى﴾^(٣)، وقوله

(١) ٢٢٨/البقرة.

(٢) رواه الترمذى فى سننه، كتاب الطهارة.

(٣) ٣٦/آل عمران، ٢٢٨/البقرة، ٣٤/النساء.

أيضاً: ﴿وَالرِّجَالُ عَلَيْهِمْ دَرَجَةٌ﴾^(٤)، وقوله كذلك: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾^(٥)؟

وبدهى أن الإجابة ستكون بالنفي، وبالتالي ينعدم السند القانوني الذي يسند نص المادة ١١ من الدستور المصري (١٩٧١) الملغى، التي كانت تنص على أنه: «تكفل الدولة التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها في المجتمع، ومساواتها بالرجل في ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، دون إخلال بأحكام الشريعة الإسلامية».

وعندئذ، لا يكون لهذا النص من سند، سوى فكرة مساواة المرأة بالرجل، التي تُعد من أفكار الأدب السياسي الإغريقي أصلاً. وهي تنسب إلى أفلاطون تحديداً، الذي استخلصها من مقولة: أن الإنسان حيوان animal. ومن ثم يكون الرجال حيوانات وكذا النساء حيوانات، وتكون بالتالي الحياة المثلّي لهم جميعاً هي الحياة الحيوانية، حيث تتساوى الذكور والإناث، وتصبح الإناث (النساء) مشاعاً للذكور (الرجال)، فلا يتخصصن بالزواج، كما يصبح النّاتج (الأولاد) ملكاً للدولة فتتولى تربيّتهم^(١).

(١) انظر بالتفصيل: اللورد ديننج: الإجراءات القانونية لضمان الحقوق، ترجمة عبد العزيز صفوت وهنرى رياض، دار مكتبة الهلال، ١٩٨٥، بيروت، ص ٨١ و ص ٨٨.

ولا ريب أن هذا الفكر الأفلاطوني منطلق من مقدمة «وثنية» أصلاً. فالأصل أن الإنسان لم ينشأ تلقائياً، ولا حيواناً إنما هو «بشر» له خالق، الذى خلقه من طين، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ﴾^(١)، وقوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾^(٢).

المبحث الثانى

تحديث المنهج القانونى

المطلب الأول

فكرة

تحديث المنهج عامة

٣٢- دعوات إلى التحديث :

فى مواجهة ظاهرة التحدى الثقافى العام فى العالم العربى المعاصر، ظهرت دعوات متعددة ومتباينة، إلى التحديث، مثل شعار «تجديد العقل العربى»، و «تجديد الفقه الإسلامى» و «تجديد الخطاب الدينى» إلخ.

ولا يجب أن يفهم من ذلك، أنها مجرد دعوات إلى «تدوير» المؤلفات العربية القديمة، أى إلباسها لغة جديدة. فالتدوير لا يضيف جديداً، إلا مجرد التغيير فى الشكل. ومن باب أولى، لا يجب أن يفهم من

^(١) ٧١/ص ، ٢٦/الحجر.

ذلك، أنها مجرد دعوات إلى إعادة نشر تلك المؤلفات العربية القديمة - بحالتها - فى طبعات أحدث.

على أن هذه الدعوات التى لا غبار عليها فى ذاتها، وإن كانت تثير بالضرورة مشكلة بالغة الخطورة، لكنها لا تحلها عملاً، وبالتالي يبقى الوضع على ما هو عليه تقليدياً، إما بإعادة تدوير المؤلفات العربية القديمة، وإما بإعادة طبعها بحالتها فى طبعات جديدة، وكأننا ندور حولها فى حلقة مفرغة، تحت شعار «حفظ التراث».

فالحقيقة أن التجديد فى مجالاته المختلفة، لن يحدث مطلقاً، ما لم يكن مسبقاً بتحديث «المنهج» ذاته، الذى قد لا يكون - حتى - موجوداً فى المؤلفات العربية القديمة، والذى قد لا يكون منهجاً واحداً فى المجالات المختلفة، إنما يكون لكل مجال منهجه الخاص الأصلى والأصيل. فبدهى أن منهج تجديد الخطاب الدينى يختلف بالضرورة عن منهج تجديد الفقه، ولو كان فقهاً عربياً.

بل إن الدستور الإلهى المعاصر (القرآن) لم يترك لأحد أن يبتدع «منهجاً» فى مجال الخطاب الدينى، ولا فى المجال القانونى، إنما حدد منهجهما تحديداً دقيقاً، بحيث لا يملك أحد أن يتجاوزه.

٣٣- منهج خطاب الدعاة :

فكرة تجديد الخطاب الدينى تعنى تجديد خطاب الدعاة حال «الدعوة إلى سبيل الله». وهذا التجديد يثير بالضرورة مسألة «منهج» تلك الدعوة تحديداً. وبدهى أن المقصود فى هذا السياق، ليس هو المنهج «اللغوى»، وذلك على اعتبار أن تلك الدعوة ليست مجرد لغة.

لكن المقصود هو المنهج الأصلى والأصيل والخاص بتلك الدعوة ذاتها. فالدستور الإلهى المعاصر (القرآن) يشترط لصحة تلك الدعوة

قانوناً، شرطين معاً، هما: «الحكمة» و «الموعظة الحسنة»، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾^(١).

ومن ثم، يشترط في الدعاة أن يكونوا على دراية بـ «علم الحكمة» أولاً. وهو علم science قائم بذاته، ولو لم تعرفه مؤلفات الأزهر قديماً وحديثاً. وهذا العلم نزل على خاتم الرسل، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾^(٢). كما أن خاتم الرسل قام بتعليم من عاصروه، هذا العلم، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾^(٣).

ولا يجب مطلقاً الخلط بين علم الحكمة والسنة المحمدية، بالنظر إلى أن من هذا العلم ما أوتيته لقمان عليه السلام الذي هو أسبق في الوجود تاريخياً من السنة المحمدية، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ...﴾^(٤).

ولقمان عليه السلام، لم يكن نبياً أو رسولاً أو ملكاً، إنما كان قساً^(٥)، وبالتالي فإن الدعوة إلى سبيل الله - حتى - في الكنائس تستلزم لصحتها قانوناً، إدراك الدعاة لعلم الحكمة، ولو لم تعرفه مؤلفات اللاهوت قديماً وحديثاً، بينما تعلمه عيسى عليه السلام، مصداقاً لقوله

^(١) ١٢٥/النحل، ١١٣/النساء، ١٦٤/آل عمران.

^(٢) ١٢/لقمان.

^(٣) على جمعة: حتى لقمان نبي - مثال منشور في «حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين، إصدار المجلس الأعلى للشئون الإسلامية،

٢٠٠٢، القاهرة، ص ٥١٥.

تعالى: ﴿وَإِذْ عَلَّمْنَاكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ...﴾^(١)، وقوله سبحانه: ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾^(٢).

وبهذا، فالأصل أن من يفتقر إلى «علم الحكمة» لا يصح أن يكون من الدعاة - بالمعنى القانوني - في دور العبادة أى في الجوامع والكنائس، ولو كان لا يفتقر إلى «علم الموعظة الحسنة» الذى يكفى لجعله واعظاً وليس داعية، إنما يلزم أن يكون على دراية بعلم الموعظة «الحسنة» ليكون - حتى - واعظاً فحسب.

والغالب أن تنامى ظاهرة الفتن الطائفية فى مصر مؤخراً، راجع إلى افتقار الدعاة والوعاظ فى الجوامع والكنائس وخارجها - حتى - فى الفضائيات، إلى علمه «الحكمة» و «الموعظة الحسنة».

ومن ثم، لم يعد يكفى النص فى المادة ١/١٢ من الإعلان الدستورى الأخير (٢٠١١) فى مصر أخذاً عن المادة ٢٦ من الدستور المصرى الملغى (١٩٧١)، على أنه: «تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية».

إنما أصبح من اللازم النص فى الدستور المصرى مستقبلاً، على أن: «تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية، والتزام الدعوة إلى سبيل الله فى دور العبادة بعلمى الحكمة والموعظة الحسنة».

المطلب الثانى

منهج

(١) ١١٠/المائدة، ٤٨/آل عمران.

تأويل القانون

٣٤- تجديد الفقه :

تجديد الخطاب الدينى لا يختلف إذن عن تجديد الفقه، من حيث ضرورة الالتزام بالمنهج الأصيل والأصيل، ولو أنهما مختلفان تماماً من حيث المنهج الخاص لكل منهما.

فتجديد الخطاب الدينى، لن يتحقق عملاً، إلا بالالتزام بالمنهج الأصيل والأصيل الخاص بالدعوة إلى سبيل الله.

أما تجديد الفقه، فلن يتحقق عملاً، إلا بالالتزام بالمنهج الأصيل والأصيل الخاص بالقانون، أى منهج تأويل القانون، سواء فى المؤلفات القانونية بوجه عام، أو فى المؤلفات الدستورية بوجه خاص، أو فى نظرية القانون بوجه أخص:

١- فالأصل أن الدساتير هى الأقرب من غيرها من التشريعات الوضعية، إلى القانون الإلهى المعاصر (القرآن والسنة)، والأكثر التصاقاً به عملاً، ولو أنها الأدنى مرتبة منه، بينما هو القانون الأسمى عليها، وذلك هو مبدأ سمو القانون الإلهى المعاصر، وهذا المبدأ يُعد واحداً من مبادئ علم تأويل القانون.

٢- والأصل أن يتصدر منهج تأويل القانون، المبحث الخاص بمنهج الدراسة القانونية، فى النظرية العامة للقانون، بينما يكون منهج التفسير فى المرتبة التالية فى هذا المبحث.

٣٥- علم تأويل القانون :

هو علم science من علوم الدستور الإلهي المعاصر، أى من علوم القرآن، ولو لم تعرفه المؤلفات العربية بعد.

وهو علم قائم بذاته. فلا هو من فروع علم الدين، مصداقاً لقول خاتم الرسل فى دعائه المشهور لابن عباس رضى الله عنهما: **(اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل)**.

ولا هو من فروع علم اللغة، بحيث يختلط بعلم التفسير^(١). ولا هو من فروع الفلسفة^(٢)، التى تنتمى بطبعها إلى اللاعلم^(٣) non-science الذى يختلف عن العلم هدفاً ومنهجاً^(٤).

ولا هو كان حكراً على موسى والخضر وحدهما دون غيرهما من بنى جنسهما كما يذهب الشيخ محمد الشعراوى فى قوله: «قصة موسى والخضر قصة العجائب الغيبية التى يقف أمامها العقل البشرى خاشعاً ومسلماً.... كما أن الخضر عليه السلام قد انتقل إلى جوار ربه ... و.... لا يُنقل عنه شرع ولا علم»^(٥).

٣٦- النشأة الأولى لعلم التأويل :

علم تأويل القانون فى نشأته الأولى فى القرن الثالث عشر قبل الميلاد، كان واحداً من العلوم القضائية، وبالتالي كان أول من تتلمذ

(١) قارن: السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، جزءان، مصطفى البابى الحلبي، ط٣، ١٩٥١ مصر، ص ١٧٢ من الجزء الثانى.

(٢) قارن : نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة فى تأويل القرآن عند محى الدين بن عربى، المركز الثقافى العربى، ط٣، ٢٠٠٣، ٥، الدار البيضاء.

(٣-٤) صلاح قنصوة: الإشارة السابقة.

(٥) قارن: محمد متولى الشعراوى: قصص الأنبياء والمرسلين، مكتبة التراث الإسلامى، ط٢، ٢٠٠١، ص ٤٢٣ و ص ٤٢٦ على التوالى.

(٦-٨) ٦٦/الكهف، ٧٨/الكهف، ٨٢/الكهف.

فيه هو موسى «القاضي» عليه السلام، والذي سماه «علم الرشد القانوني» واختصاراً «علم الرشد»، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَ مِنِّي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا﴾^(٦).

وقد تتلمذ فيه موسى على يد الخضر عليه السلام، الذي سماه علم التأويل واختصاراً «التأويل» مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قَالَ ... سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾^(٧)، وقوله: ﴿... ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾^(٨).

والخضر عليه السلام، لم يكن نبياً أو رسولاً أو ملكاً، ولم يبتكر علم تأويل القانون، إنما كان الخضر هو أول من تلقى هذا العلم ضمن ما تلقاه مباشرة من العلم من ربه، مصداقاً لقوله تعالى بشأن الخضر: ﴿... وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾^(٩).

٣٧- القواعد الخضرية والداستير :

قواعد التأويل الخضرية مقننة في الدستور الإلهي المعاصر (القرآن)، في الآيات ٦٠-٨٢ من سورة الكهف. وهي تقوم على مبدأ: الرحمة، مصداقاً لقوله تعالى بشأن الخضر: ﴿... آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا﴾^(١٠). وعلى مبدأ: الأوان، مصداقاً لقوله تعالى بشأن الخضر: ﴿قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَن شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا﴾^(١١).

ومن هذه القواعد الخضرية، ماله طبيعة دستورية مباشرة، وما هو أصل لقواعد دستورية أو غيرها، وذلك كالتالي:

(١٠-٣) ٦٥/الكهف، ٦٥/الكهف، ٧٠/الكهف.

١- فالخضر علم موسى قاعدة: الشعب أصل الدولة قانوناً، وبما يترتب على ذلك من آثار.

فالشعب لا يتبع إذن الملك الذى هو بمثابة فرع، وذلك عملاً لقاعدة: الأصل لا يتبع الفرع مطلقاً، إنما العكس هو الصحيح، أى أن الفرع يتبع الأصل دائماً، وبالتالي فالملك هو الذى يتبع الشعب قانوناً، حتى لو كان الشعب من المساكين، وحتى لو كن الملك غاصباً، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ وَكَانَ وِرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾^(١).

فالمستفاد تأويلياً من الآية، أن الشعب أصل الدولة والملك قانوناً، وبالتالي فالملك هو الذى يتبع الشعب وليس العكس صحيحاً.

لذا، من اللازم النص فى الدستور المصرى مستقبلاً على أن الشعب المصرى أصل الدولة قانوناً وله بالتالى حق الشورى سواء الشخصية بطريق انتخاب الأشخاص أو الموضوعية بطريق الاستفتاء، وذلك بدلاً من اللوى اللغوى الغربى المتوطن فى المادة ٣ من الإعلان الدستورى الأخير (٢٠١١) فى مصر أخذاً عن نظيرتها فى الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى، وتنص على أن: «السيادة للشعب وحده ... والشعب يمارس هذه السيادة وحميها».

(١) ٧٩/الكهف.

٢- والخضر علم موسى قاعدة: الضرورة تبيح المحظور، لكنها لا تبيحه بإطلاق، إنما تبيحه بقدر ما تقتضيه، كما هي لا تبيحه إلا استثناء مما لا يتقرر إلا بنص صريح.

فالضرورة تبيح المحظور، حتى لو كان المحظور هو إتلاف مال الغير، أو - حتى - لو كان المحظور هو إزهاق روح إنسان، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَتَتَلَّهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا﴾^(٢).

على أن الضرورة لا تبيح المحظور بأكثر مما تقتضيه، ولا بأقل مما تقتضيه، إنما بقدر ما تقتضيه، أى بقدرها، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾^(٣).

كما أن الضرورة لا تبيح المحظور إلا استثناء مما لا يتقرر إلا بنص صريح، مصداقاً لقوله تعالى على لسان الخضر: ﴿... وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾^(٤). فالمستفاد تأويلياً من الآية، أن الخضر لم يفعل ما فعل إلا بموجب نص إلهي.

(١) ٧١ / الكهف.

(٢-٣) ٧٤ / الكهف، ٧٩ / الكهف. ٨٢ / الكهف.

إذن قاعدة الضرورة تبيح المحظور ولا تبيحه إلا استثناء مما لا يتقرر إلا بنص صريح، هي قاعدة استثنائية أصلاً. ومن ثم، لا يجوز التوسع في تفسيرها، ولا القياس عليها، ولا الإضافة إليها بطريق الاجتهاد، بل يجب التضييق من نطاقها، وذلك عملاً بالقاعدة العامة في شأن أى استثناء وكل استثناء.

فمن باب الضرورة التي تبيح - بصفة مؤقتة - المحظور دستورياً في الإعلان الدستوري الأخير (٢٠١١) في مصر، نص المادة ٥٩ منه، وتقضى بأنه: «يعلن رئيس الجمهورية، بعد أخذ رأى مجلس الوزراء، حالة الطوارئ على الوجه المبين في القانون، ويجب عرض هذا الإعلان على مجلس الشعب خلال السبعة أيام التالية ليقرر ما يراه بشأنه.

فإذا تم الإعلان في غير دور الانعقاد وجبت دعوة المجلس للانعقاد فوراً للعرض عليه وذلك بمراعاة الميعاد المنصوص عليه في الفقرة السابقة. وإذا كان مجلس الشعب منحللاً يعرض الأمر على المجلس الجديد في أول اجتماع له.

ويجب موافقة أغلبية أعضاء مجلس الشعب على إعلان حالة الطوارئ. وفي جميع الأحوال، يكون إعلان حالة الطوارئ لمدة محددة لا تجاوز ستة أشهر، ولا يجوز مدها إلا بعد استفتاء الشعب وموافقه على ذلك».

وأيضاً، من باب الضرورة التي تبيح - بصفة مؤقتة - المحظور دستورياً، في الإعلان الدستوري الأخير (٢٠١١) في مصر، ما تنص

عليه المادة ٦١ منه، وتقضى بأن: «يستمر المجلس الأعلى للقوات المسلحة في مباشرة الاختصاصات المحددة في هذا الإعلان، وذلك لحين تولى كل من مجلس الشعب والشورى اختصاصاتهما، وحتى انتخاب رئيس الجمهورية ومباشرته مهام منصبه كل في حينه».

الفصل الثالث

الاختراق الأيديولوجي

للذاكرة العربية

٣٨ - عرض :

منذ أواخر عصر الخلافة الرشيدة، لم تسلم الذاكرة العربية من غزو الإيديولوجيا، التي هي بطبعها «موقف ثقافي»، لكنه ينتمي إلى اللاعلم^(١) non-science، الذي يتناقض مع العلم science من حيث هدفه ومنهجه^(٢) على السواء.

ومن ثم، فإن هذا الغزو الإيديولوجي يُعد ظاهرة غير صحية في الثقافة، ويمثل ظاهرة الثقافة «الانفصالية» التي تتبناها حالياً ثلاث

(١-٢) صلاح قنصوة: الإشارة السابقة.

تيارات فى العالم العربى، والتى أصبحت تشكل خطورة فى مصر مما دعا إلى التفكير مؤخراً فى «قانون دور العبادة».

وعليه تتوزع الدراسة فى هذا الفصل على ثلاثة مباحث، كالتالى:

المبحث الأول: فى التأريخ لظاهرة الثقافة الانفصالية.

المبحث الثانى: فى طوائف الثقافة الانفصالية.

المبحث الثالث: فى ظاهرة السلفية المصرية.

المبحث الأول

التأريخ

لظاهرة الثقافة الانفصالية

٣٩ - تقسيم :

الثقافة الانفصالية تمثل خرقاً للذاكرة العربية، وخطراً على عناصرها الثلاثة، ولو أنها قد بدأت فى مستهل عصر الخلافة الرشيدة حيث جرى وأدها، ثم عادت فى صورة أخرى فى نهاية عصر الخلافة الرشيدة. ومن ثم تتوزع الدراسة فى هذا المبحث على المطلبين التالىين:

المطلب الأول

فكرة

الذاكرة العربية

٤٠ - مفهوم الذاكرة العربية :

شهد العقدان الثانى والثالث من القرن السابع الميلادى، عملية إحلال وتجديد الذاكرة العربية العامة، لتكون مستودعاً عاماً وجديداً للهوية والثقافة والثوابت العربية الأصيلة.

وكانت عملية إحلال وتجديد الذاكرة العربية العامة، بمثابة «واجب» بمعنى الواجب فى الدستور الإلهى المعاصر (القرآن)، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ﴾^(٢)، وقوله: ﴿فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعْتَ الذِّكْرَى﴾^(٢)، وقوله: ﴿فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ﴾^(٣).

بل - حتى - صار تنشيط تلك الذاكرة العربية العامة تنشيطاً دورياً متجدداً كل قرن على الأكثر، أمراً لازماً وضرورياً، مصداقاً لقول خاتم الرسل: (إن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها)^(٤).

فالهوية العربية والثقافة العربية والثوابت العربية الأصيلة، هى عناصر ثلاثة لازمة ومتلازمة ومتوافقة مع بعضها ومترابطة فى وحدة موحدة، هى الذاكرة العربية العامة التى ارتبطت بها حركة العالم العربى، وتقيدت بها، أى التزمت بعدم الإخلال بالهوية العربية أو الثقافة العربية أو الثوابت العربية الأصيلة.

(١) ٥٥/الذاريات.

(٢-٣) ٤٥/ق، ٩/الأعلى، ٢٩/الطور.

(٤) الألبانى: السابق، ص ٣٨٢، رقم ١٨٧٤.

٤١ - الهوية العربية :

الهوية العربية لم تكن قط بمثابة جنسية وطنية، بل كانت دائماً هوية قومية، ولو أنها لا تستنفد وحدها فكرة الهوية القومية.

فالهوية القومية بمعناها القانوني، على نوعين لا ثالث لهما، هما: الهوية العربية والهوية الأعجمية، مصداقاً لقول خاتم الرسل في «مئى» فى اليوم الثانى من أيام التشريق فى حجة الوداع: (يا أيها الناس: ألا لا فضل لعربى على عجمى، ولا لعجمى على عربى ... إلا بالتقوى)(^١).

وهما هويتان متقابلتان، فلا تُعرف أيهما إلا بطريق الاستبعاد. فالهوية العربية هى الهوية اللأعجمية، والهوية الأعجمية، هو الهوية اللاعربية، إنما كل واحدة منهما هى هوية قومية قائمة بذاتها.

والهوية العربية وحدة واحدة، وثابتة للعرب فى كل العصور. وهى من ثم تأبى تصنيف «الأدباء» للعرب بحسب لغتهم إلى عرب عاربة وعرب مستعربة(^٢). كما تأبى تصنيف المؤرخون للعرب بحسب هجرتهم قديماً من الجزيرة العربية فى منتصف الألف الرابع قبل الميلاد، إلى

(^١) رواه الإمام أحمد فى مسنده.

(^٢) قارن: صوفى حسن أبو طالب: المرجع السابق، ص ٣٥، حاشية ١، ص ٧ على التوالى.

(^٤) انظر بالتفصيل: أحمد حشيش: مركز الشعب والدولة والرئاسة والبرلمان واللغة العربية فى ضوء مبدأ سمو القانون الإلهى، دار النهضة العربية، ٢٠١٠، ص ١٩١ وما بعدها.

عرب الجزيرة العربية الذين لم يهاجروا، والعرب الآخرين الذين هاجروا إلى البلاد المجاورة وطبعوها بطابعهم فسموا بأسماء أخرى: المصريون، الفينيقيون، الآشوريون ... إلخ^(٣).

لكن وحدة الهوية العربية لا تأبى التصنيف القانونى للغة العربية بحسب نشأتها التاريخية، إلى نوعين^(٤)، هما: اللغة العربية «غير المبينة»، أى اللغة العربية فى نشأتها الأولى. حيث كانت لغة آدم وهود وصالح ونوح وإبراهيم عليهم السلام. واللغة العربية «المبينة»، أى اللغة العربية فى نشأتها الآخرة، والتي كان أول من تلقاها مباشرة من ربه هو إسماعيل عليه السلام، مصداقاً لقول خاتم الرسل: (أول من فتق لسانه بالعربية المبينة إسماعيل، وهو ابن أربع عشرة سنة)^(١).

والمستفاد تأويلياً من ذلك، أن الهوية القومية وإن كانت على نوعين، لكن الهوية العربية هى الأسبق فى الوجود تاريخياً من الهوية الأعجمية.

٤٢ - الثقافة العربية :

وجنباً إلى جنب الهوية العربية، «ظلت الثقافة العربية تجمع بين العرب فى كل العصور»^(٢). فتجدد لهم الفكرة العامة للوجود، وتوجه مسيرتهم نحو الارتقاء الحضارى.

(١) الألبانى: السابق، ص ٥٠٤، رقم ٢٥٨١.

(٢) صوفى حسن أبو طالب: السابق، ص ١١.

فهى الرابط الذى يربطهم بالهوية العربية من جانب، وبالقانون الإلهى وتطوره عبر التاريخ الإنسانى حتى آخر مراحل تطوره فى عصر خاتم الرسل، من جانب آخر.

فالقوانين الإلهية قد تعاقب نزولها الواحد تلو الآخر، فى العالم العربى، منذ أول قانون إلهى فى عصر آدم عليه السلام، حتى آخر قانون إلهى فى عصر خاتم الرسل، وبالتالى كان العالم العربى مهبط الحضارة وموطنها الأول.

على أن الثقافة العربية بعد وفاة خاتم الرسل، لم تسلم من الاختراق الإيديولوجى، الذى هو أمر وارد ولا عقاب عليه، ما لم يحدث التكلم به، أو العمل به، مصداقاً لقول خاتم الرسل: (إن الله تعالى تجاوز لأمتى عما حدثت به أنفسها، ما لم تتكلم به، أو تعمل به)^(١). وقوله أيضاً: (إن الله تعالى تجاوز لى عن أمتى ما وسوست به صدورها، ما لم تعمل أو تتكلم)^(٢). فالمستفاد تأويلياً من الحديثين، أن العمل أو - حتى - نشر الثقافة الانفصالية، محذور. لأنها بمثابة المقاومة السلبية تجاه الثوابت العربية الأصيلة.

المطلب الثانى

أقدم

صور الثقافة الانفصالية

(١) الألبانى: السابق، ص ٣٥٧ رقم ١٧٣٠، ص ٣٥٨ رقم ١٧٣٢.

٤٣ - الصورة الأولى :

ثابت تاريخياً، أن ظاهرة الثقافة الانفصالية كانت موجودة قديماً، حتى في مستهل عصر الخلافة الرشيدة.

فقد استُهل هذا العصر بالظاهرة الشهيرة، أي ظاهرة الردة، التي كانت - آنذاك - بمثابة مقاومة سلبية تجاه الثوابت العربية الأصيلة. لذا جرت حروب الردة، نظراً لخطورة الظاهرة. وهذه الحروب قضت فوراً على تلك الظاهرة، وبالتالي لم تدم طويلاً. كما قضت عليها قضاء حاسماً، ولم تعد إلى الظهور.

ولم ترد سبايا أهل الردة إلى عشائهم، إلا حين تولى عمر الخلافة، وفور توليته، وعلل ذلك بقوله: «إني كرهت أن يصير السبي سنة في العرب»^(١).

على أن المستفاد مما تقدم، أن دستور دولة الخلافة الرشيدة كان ينطوي على قاعدة: أن المقاومة السافرة من جانب جماعة لبعض الثوابت العربية الأصيلة، هو جرم جسيم، يستلزم المواجهة الفورية الحاسمة، ولو بالقوة المسلحة للدولة العربية، رغم أنها مقاومة داخلية، وذلك ما لم تعدل تلك الجماعة عن مقاومتها المذكورة.

٤٤ - الصورة الثانية :

(١) محمد حسين هيكل: السابق، ج ١، ص ٩٢.

وثابت تاريخياً أن عصر الخلافة الرشيدة قد اختتم بظاهرة أخرى، حينما ظهر «تيار الخوارج» و «التيار الشيعي» و «التيار الأموي»، على المسرح السياسي في العالم العربي، ولأول مرة.

وكان لكل تيار أيديولوجيته (موقفه الثقافي)، التي حاول أن يفلسفها قرانياً وسنياً، وأن يؤسلمها دينياً، ولو أن أيديولوجيتهم كانت تتمحور أساساً حول «نظام» مؤسسة رئاسة الدولة. فلا قبل الخوارج أن يكون الخليفة «عربياً» دائماً. ولا قبل الشيعة أن يكون الخليفة أحداً «غير على وذريته» منذ وفاة خاتم الرسل حتى قيام الساعة. ولا قبل الأمويون أن يكون الخليفة «غير أموي» بعد مقتل الخليفة الأموي عثمان وإلى ما شاء الله.

وهذه الثقافة الانفصالية ظلت غريبة تماماً عن الثقافة العربية الأصيلة، وبمعزل عن الأخيرة، ولو أنها لم تعدم حظها من التداول والتداول في المؤلفات حتى الآن. بل إن بعضها لم يعدم حظه من النفاذ إلى الدساتير الوضعية المعاصرة.

خذ مثلاً، فكرة توارث مؤسسة رئاسة الدولة، في عدد لا يستهان به من الدول العربية حالياً. فهي في الأصل تقليد شيعي وتقليد أموي على السواء، رغم أن هذا التقليد الموروث يتعارض - بإطلاق - مع مبدأ الشورى، الذي هو واحد من مبادئ نظام الشعب ونظام مؤسسة رئاسة الدولة على السواء.

كما أن تلك التيارات القديمة (الخوارج والشيعة والأموي)، أباحوا «القتال» فى سبيل الخلافة، لكن تحت مسمى «الجهاد»، وبطريق المزايدة الأيديولوجية فى شعاراتهم. فتاجر الخوارج بفكرة «التكفير»، وتاجر الشيعة بفكرة «آل البيت»، بينما تاجر الأمويون بفكرة «دم عثمان» الأموي. بل - حتى - بطريق المزايدة على الأركان الخمسة المحصورة للإسلام، فأضاف الخوارج إليها ركن الجهاد، بينما أضاف إليها الشيعة ركن الخلافة تحت مسمى «الإمامة».

المبحث الثانى

طوائف

الثقافة الانفصالية

٤٥ - عرض :

الثقافة الانفصالية المعاصرة، لا تُميز فقط أصحابها عن «غالبية» الشعب العربى التى يشار إليها عادة فى الأدب السياسى بـ «الأغلبية الصامتة»، إنما تُميز أيضاً الطوائف الثلاث لأصحابها عن بعضهم البعض، تحت مسمياتهم المعروفة فى الأدب السياسى، أى «التيار العلمانى»^(١) و «التيار السلفى»^(٢) و «التيار الأوسط»^(٣).

المطلب الأول

التيار العلمانى

^(١) صوفى حسن أبوطالب: السابق، ص ٣.

٤٦ - العربي / المتغربون :

هذه الطائفة اشتهرت تسميتها فى الأدب السياسى بـ «التيار العلمانى» نسبة إلى فكرة العلمانية. وهى ليست فكرة عربية، إنما هى فكرة غربية أصلاً، لكنها استهوت طائفة من العرب، الذين تصدق إذن تسميتهم: «العرب/ المتغربون».

٤٧ - فكرة العلمانية :

والعلمانية بمعناها الاصطلاحى، هى الفكرة الغربية العامة للوجود منذ القرن الثامن عشر الميلادى. وهى الفكرة المستمدة من التجربة التاريخية الأوروبية كما وصفها المؤلفات الإنسانية منذ الإغريق والرومان وهى تقوم على ما يلى:

١- الفكرة الغربية العامة للكون، تقوم على مجرد تقاليد traditions، أو موروثات متعاقبة. على أن الأولوية للتقاليد الإغريقية على غيرها، ثم الأولوية للتقاليد الإغريقية والرومانية - حتى - على التقاليد المسيحية. ومن ثم تقوم الفكرة العامة للكون فى الغرب، على التقاليد الإغريقية/الرومانية/المسيحية - Traditions gréco-romano-chrétienne .

٢- والتقاليد المسيحية (الكتاب المقدس والدين المسيحى)، تستقل بنفسها، وتقتصر على دور العبادة وحدها، أى الكنائس، وتختص بها وحدها.

٣- التقاليد الإغريقية / الرومانية، تستقل وتختص بكافة المجالات الأخرى عدا دور العبادة، خاصة أن علماء التنوير قد ألبسوا تلك التقاليد الوثنية لغة جديدة^(١).

٤٨- موقف العرب / المتغريون :

والعرب / المتغريون قد استهوتهم فكرة العلمانية الغربية، فنقلوها إلى العالم العربى. فهم إذن طائفة «..... تتبنى الحضارة الأوروبية - الأمريكية التى تعتمد على التراث الكلاسيكى (الإغريقى - الرومانى). ويتنكر أصحاب هذا الاتجاه للحضارة العربية الإسلامية. وتفرع عن هذا الاتجاه تيار شيوعى، يطالب بالذوبان فى الأممية العالمية ... والانسلاخ الكامل عن الحضارة الإسلامية والديانة الإسلامية.....»^(٢).

وموقفهم فيه لبس. فلا العالم العربى جزء من العالم الغربى، ولا الأخير جزء من الأول. لذا، فإنه «على الرغم من انتصار التيار العلمانى فى كنف الاستعمار الأوربى من ناحية، وتحت راية الشيوعية من ناحية أخرى، إلا أنه لم يكن انتصاراً ساحقاً، بل كان انتصاراً مؤقتاً وعارضاً. إذ ظلت الشعوب الإسلامية ترفض الانسلاخ عن جلدتها.....»^(٢).

(١) Jean-charles saurnia: Histoire de la médecine, paris.

ترجمة إبراهيم البيجاتى: تاريخ الطب، ٢٠٠٢، الكويت، ص ٢٠٢.
(٢-٢) صوفى حسن أبو طالب: السابق، ص ٣-٤، ص ٤ على التوالى.

كما أن موقفهم فيه خطأ ظاهر. فالفكرة العربية العامة للكون، لا تقبل الانفصال عن الثوابت العربية الأصيلة، أى لا تقبل الانفصال عن القانون الإلهي المعاصر، سواء الدستور الإلهي المعاصر (القرآن) أو لائحته التنفيذية (السنة). أو بالأحرى، هي فكرة مقننة قانوناً.

ومن ثم، فموقفهم فيه خيانة. ليس فقط للثقافة التي يتبناها الشعب العربي، أى الثقافة العربية الأصيلة، إنما أيضاً للثوابت العربية الأصيلة.

٤٩ - تأييدهم غربياً :

فموقفهم لا يحمل ولاء إلا للغرب، وبالتالي «وجد أنصار التيار العلماني مساندة وتأييداً من جانب الدول الأوربية ونظم الحكم التي أقامها الاستعمار الأوربي في البلاد الإسلامية»^(١).

وحالياً، تنتمى المساندة الغربية للتيار العلماني في العالم العربي، ودعمه مادياً ومعنوياً، تحت شعارات دعم الديمقراطية والليبرالية وحقوق الإنسان وحقوق المرأة إلخ. وذلك من خلال منظمات المجتمع المدني أو الأحزاب السياسية في تلك الدول العربية، أو - حتى - من خلال المؤسسات الحكومية كالمجلس القومي للمرأة في مصر مثلاً.

المطلب الثاني

التيار السلفي

(١) صوفى حسن أبو طالب: الإشارة السابقة.

٥٠- العرب / المغتربون :

وهذه الطائفة اشتهرت تسميتها فى الأدب السياسى المعاصر بـ «التيار السلفى»، نسبة إلى فكرة السلفية، بمعنى «الأصولية»^(١). وهى ليست فكرة غربية أصلاً، ولو أنها موجودة حالياً فى أوربا^(٢)، بل - حتى - فى فرنسا^(٣) مثلاً.

٥١- فكرة الأصولية :

هى فكرة عربية، وقديمة قدم اليهود ثم استعذبها النصارى، ولم يكن متوقفاً أن يتبناها المسلمون. لكن حالياً، هناك السلفية اليهودية، والسلفية المسيحية، والسلفية الإسلامية. وهى متعادلة دوماً مع بعضها البعض.

والأصولية بمعناها الاصطلاحى، هى فكرة الامتياز العام «الدينى». وهى مستمدة من التجربة التاريخية الدينية كما وصفتها المؤلفات الإنسانية، وبالتالي فهى تقوم على التقاليد الآتية:

١- محور الكون الدينى هم الأصوليون فى كل عصر من العصور، وهم أبناء الله وأحبائه. وهى فى الأصل فكرة يهودية/ نصرانية، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ...﴾^(٢).

^(١) Jean-Marie pelt: L'homme re-naturé, paris, 1995. ، ترجمة

السيد محمد عثمان: عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة، ١٩٩٤، الكويت،

ص ١٥٢.

^(٢) ١٨ / المائدة ، ١٢٠ / البقرة.

وقد رفع هؤلاء منذ قديم، شعار اليهودية هي الحل أو شعار النصرانية هي الحل، أو الشعارين معاً، بحسب الأحوال، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾^(٢). لكن ظهر مؤخراً شعار «الإسلام هو الحل»، في العالم العربي منذ عشرينيات القرن الماضي، وبالتالي أصبحت الأصولية ثلاث طوائف.

٢- دور العبادة كانت - وبالتالي ستظل - المركز الرئيسي للعبادة والإدارة، وبصرف النظر - حتى - عن المقولة الإنجيلية الشهيرة: «ما لقيصر لقيصر وما لله لله».

ومن ثم سيظل - مثلاً - «الإسلام دين ودولة»، وبصرف النظر - حتى - عما هو مقنن في الدستور الإلهي المعاصر (القرآن)، حيث الإسلام هو «دين إلهي» فحسب، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^(١)

٣- وفي كافة المجالات - حتى - في مجال الإدارة (الدولة)، فلا يلزم سوى المؤلفات الإنسانية طالما كانت ذات مرجعية دينية، وبصفة خاصة المؤلفات الأقدم فالأقدم، أى مؤلفات الأوائل أو الآباء أو السلف، حتى لو كانت تلك المؤلفات في حاجة إلى «تخليصها مما علق بها من بدع وخرافات»^(٢).

(١) ١٩ / آل عمران.

(٢) صوفى حسن أبو طالب: السابق، ص ٤.

٥٢ - موقف الأصوليون :

وقيل مؤخراً - حتى في أوربا - أن «فى الموقف الذى يتخذه لبس. إذ أن استشهادهم بالسماء على عدالة قضيتهم يقترض استثنائاً بالله، بعيداً كل البعد عن الدين الإلهى. فإله بحكم تعريفه لا ينتمى إلى أحد. والواقع أنهم إذ يدافعون، إنما يدافعون عن أنفسهم: عن الأمن الراسخ فى إشرطات التعليم الذى تلقوه فى طفولتهم. عن مفهومهم للعالم. وعن قيمهم الذاتية، لا عن مجد الله وكرمه. والله ليس بحاجة إلى البشر لى يدافعوا عن مجده»^(١).

وقيل أيضاً «إن الأصولية هى عالم الرفض القاطع لمفهوم التطور ذاته»^(٢)، وأن الدين الإلهى «هو الترسخ الجذرى، الذى يحتاج إليه إنسان اليوم أيما حاجة، لن ينجو من اللبس، عندما يقترن بالأصولية : إذ سيكون عندئذ ثبوتية دون تطور invariance»^(٣).

إذن لا يختلف العرب/ الأصوليون عن العرب/ المتغربون، من حيث الثقافة الانفصالية، أى المنعزلة عن الثقافة العربية الأصيلة، وعن الثوابت العربية الأصيلة، لدرجة الاستعاضة عنهما بالتقاليد المدفونة فى بطون المؤلفات، ولو كانت تلك المؤلفات لا تخلو من بدع وخرافات.

وهما متواجهان ومتناقضان ومتعاديان، لكنهما فى خندق واحد، هو خندق العجز عن تعديل حالة ما ومقاومة التغيير. وهو يتخذ شكل

(١) جان مارى بيلت: السابق، ص ١٥٢.

(٢-٣) جان مارى بيلت: السابق، ص ١٥٢.

استقطاب على قيم تقليدية محلية أو أجنبية بحسب الأحوال، أى استقطاب على الماضى. والقضية المسلمة فى الحالتين، هى قضية بسيطة، ما كان فهو خير وينبغى أن يبقى.

المطلب الثالث التيار الأوسط

٥٣- العرب / الأوسطون :

هذه الطائفة اشتهرت تسميتها فى الأدب السياسى المعاصر، بـ «التيار الأوسط»، نسبة إلى «ما يُعرف بالتوفيق بين الأصالة والمعاصرة»^(١).

وهى طائفة قائمة بذاتها. فلا هى تضم أبناء الأرض «الغربية» التى نشأ منها الإنسان تلقائياً وحيواناً، أى التيار العلمانى. ولا هى تضم أبناء السماء، أى التيار السلفى بأنواعه. إنما هى تضم أبناء «الأثير» المعلق بين السماء والأرض، أى التيار «الهوائى»، الذى يتعامل بمنهج الخيال العلمى *scientific fiction*، أو بالأحرى الخيار اللاعلمى واللامنهجى.

٥٤- موقف العرب / الأوسطون :

هذا الموقف قائم على «إجازة الاقتباس عن الحضارة الأوربية المعاصرة طالما كانت متفقة مع الأصول والقيم التى تقوم عليها الحضارة الإسلامية، مع العمل على تنمية العناصر الأصيلة فى الحضارة الإسلامية»^(٢).

(١-٢) صوفى حسن أبو طالب، السابق، ص ٤.

لكن منهجه مبطن دائماً، بفكرة «اختزال» الثوابت العربية الأصيلة، لدرجة أن البعض يُقصر تلك الثوابت على القرآن وحده، دون السنة بأكملها، أو دون الأحاديث كلها عدا الأحاديث المتواترة التي لا يتجاوز عددها ١٠-١٥ حديث.

والبعض يُقصرها على القرآن والسنة، عدا الأحاديث «غير العصرية» في نظره، مثل: حديث: (خاب قوم ...)، وحديث: (النساء ناقصات ...)، وحديث: (خلقت المرأة من ضلع ...)، وحديث: (فاظفر بذات الدين ...)، وحديث (إذا وقع الذباب ...)، وحديث: (شفاء عرق النساء ...) وهكذا.

وكثر الزعم في شأن المسائل المقتبسة من الغرب بصفة خاصة، بأنها مسائل لم ينظمها القرآن والسنة مطلقاً، أو نظمها بحكم «ظني» الدلالة فحسب، وبالتالي ترك أمرها في الحالتين للاجتهاد.

بل هناك من يُطبع نظريات غريبة وثنية، كمنظرة داروين في أصل الأنواع، تطبيقاً لغويّاً عربياً، ويفلسفها قرانياً وسنياً، ويؤسلمها دينياً.

وفي الحقيقة أن هذا المنهج في العالم العربي، بمثابة استتساخ لتقليد غربي وثني أصلاً، يتباهى به توبي أ.هاف، فيقول: «يمكن القول أن تقليد نقد الكتاب المقدس - والذي قد يكون شديداً - هو تقليد ديني غربي متأصل منذ القرن الثاني عشر والثالث عشر في أوروبا،

والذى وجد تطوراً قوياً أثناء عصر التنوير. وعلى العكس فإن هذا التقليد لم يتطور فى الفكر الإسلامى...»^(١).

٥٥- ظهور هذا التيار :

وهذا التيار هو الأكثر خطورة حالياً، ليس فقط لأنه «التيار الغالب الآن»^(٢). إنما أيضاً لأنه التيار الأكثر تفريطاً فى الثوابت العربية الأصيلة، بل كذلك لأنه تيار يتستر خلف شعار ابتدعه لنفسه هو: «وسطية الإسلام» وقد استخلصه استخلاصاً لغوياً بحثاً من قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا...﴾^(٣)

المبحث الثالث

ظاهرة

السلفية المصرية

٥٦- تكوينها :

(١) Toby E. Huff: The rise of early modern science,

combridge un. Press. 1993. ترجمة أحمد محمود صبحى: فجر العلم

الحديث، ج١، ١٩٩٧، الكويت، ص ١٥٠.

(٢) صوفى حسن أبو طالب: الإشارة السابقة.

(٣) ١٤٣ / البقرة.

السلفية المصرية تخلو من طائفة السلفية اليهودية، نظراً لقلة عدد اليهود في مصر حالياً، ولو أنها كانت موجودة قبل عام ١٩٥٦ في مصر، ولو تحت مسمى «الماسونية».

ومن ثم أصبحت السلفية المصرية ثنائية العناصر، أى تتكون من طائفتين معاً، ولا تقتصر على السلفية الإسلامية المصرية وحدها كما يقال عادة، إنما هى تضم أيضاً السلفية المسيحية المصرية.

وهما طائفتان متواجهتان ومتعاديتان دوماً، ولو فى الخفاء على الأقل، ولدرجة أن كل واحدة منهما لا تمل من الهمس فى آذان أتباعها وهى تشير إلى الأخرى، بمقولة: «عدوك عدو دينك».

وهى مقولة عدائية تماماً، ومسئولة عن الشحن الطائفى، ومسئولة بالتالى عن تنامى ظاهرة الفتن الطائفية فى مصر مؤخراً، ولدرجة التصادم الإجرامى على أيدى الشباب، وفى أماكن متفرقة فى مصر، ولو أنها مقولة خاطئة تماماً، ولا تقوم إلا على المكابرة.

فلا السلفية المسيحية ولا السلفية الإسلامية، تقبل الحقيقة الأولية المقننة - حتى - فى الدستور الإلهى المعاصر (القرآن). والتى مفادها أن النصرانية «إسلام»، ولو أنه إسلام فى مرحلة تاريخية سابقة من مراحل تطوره عبر التاريخ الإنسانى. ومن ثم كان عيسى مسلماً وكان الحواريون مسلمين وكان النصارى مسلمين، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ

الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بِأَنَّنا مُسْلِمُونَ»^(١)،
 وقوله أيضاً: «وَإِذْ أُوحِيَتْ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمَنُوا بِي وَبِرِسُولِي قَالُوا
 آمَنَّا وَأَشْهَدُ بِأَنَّنا مُسْلِمُونَ»^(٢).

لذا قلنا فيما تقدم، أن من يفنقر إلى علمي «الحكمة»
 و«الموعظة الحسنة»، لا يصلح أن يكون من الدعاة بالمعنى القانوني،
 لا في الجوامع ولا في الكنائس على السواء، وهو الأمر الذي يقتضى
 الرقابة على دور العبادة والتزام الدولة بها دستورياً.

٥٧- شكل السلفية المصرية :

لا يجب أن يغض «قانون دور العبادة» مستقبلاً، الطرف عن
 شكل form السلفية المصرية بنوعيتها، ولو أنه لم يعد - حتى - شكلاً
 للدعاة والوعاظ في دور العبادة فحسب، إنما قد تجده أيضاً لدى
 المأذونين والموثقين المنتدبين في الكنائس وفي الطلبة الأزهريين وفي
 قارئى القرآن ... وهكذا، وبحسب الأحوال، رغم أنه شكل استثنائي غير
 لازم وغير نافع اجتماعياً، وذلك بمراعاة ما يأتى:

١- فهو شكل موروث عن القرون الوسطى، ومركب بانتقاء
 توليفي، من اللحي الطويلة وأغطية الرأس والجلابيب الصوفية ومساح
 اليد.

فاللحي عنصر جوهرى في شكل السلفية المصرية بنوعيتها. وهى
 لحي طويلة لدرجة الغرابة، التى تتضح بجلاء من مقارنة لحي السلفية

(١-٢) ٥٢/ آل عمران، ١١١/ المائدة.

الإسلامية بلحية خادم الحرمين فى السعودية التى يقال عادة بأنها معقل من معاقل السلفية. وكذا مقارنة لحي السلفية المسيحية بلحية بابا الفاتيكان وأعوانه مثلاً.

وأغطية الرأس عنصر جوهرى آخر فى شكل السلفية المصرية بنوعيتها. كل ما هناك أن الأغطية الإسلامية تتنوع بين الطاقية البيضاء وحدها أو مصحوبة بطرحة بيضاء، أو العمامة الأزهرية المعهودة. بينما الأغطية المسيحية تتنوع من «البيريه» الأسود أون الطربوش الأسود مصحوباً بطرحة سوداء أو العمامة البابوية السوداء... وهكذا.

والجلابيب عنصر جوهرى ثالث فى شكل السلفية المصرية بنوعيتها. كل ما هناك أن الجلابيب الإسلامية تتنوع من جلاباب أبيض، أو جلاباب صوفى أزهرى مفتوح من الأمام. بينما جلابيب السلفية المسيحية هى غالباً جلاباب صوفى أسود مفتوح من الخلف.

٢- وهذا الشكل القروسطى المعقد، هو شكل لا لزوم له، ولا هوية له. فلا هو لازم لصحة الدعوة إلى سبيل الله، بحيث تبطل الدعوة بدونه. ولا هو شكل اجتماعى شائع ومتاح للكافة. ولا هو زى «مهنى». ولا هو - حتى - مجرد زى، إنما هو شئ أكبر من الزى بمراعاة وجود اللحية ومسبحة اليد.

٣- وهذا الشكل فرض نفسه فرضاً منذ قديم، أى هو شكل راسخ، وكأنه أحد طقوس الدين الجامدة، التى لا تقبل التغيير. لا لشيء،

إلا لأنه الطقس الشكلي المميز لطائفة بعينها من الناس، هي طائفة أبناء السماء وأحباء الله، ووسطاء في دخول الجنة، ومحترفي تمثيل الدين الإلهي، والكلام بإسمه.

وبدهى أن أى قانون جاد لدور العبادة في مصر، لن يقبل استمرارية هذا الشكل مستقبلاً، الذى لا دور له سوى تمييز السلفية المصرية بنوعيتها عن السواد الأعظم للشعب المصرى. والدين الإلهي ذاته، لن ينجو من اللبس في أذهان هذا السواد الأعظم، إذا ظل هذا الشكل الاجتماعى الاستثنائى يقترن به.

ومن ثم، فوقوف قانون دور العبادة في مصر ضد هذا الشكل الاجتماعى الاستثنائى، يُعد أمراً ضرورياً ولازماً وعاجلاً. ليس فقط لتطهير الدين الإلهي من البدع والخرافات التى علقت به جيلاً بعد جيل، بل كذلك للحد من هيمنة السلفية المصرية على عقول العوام.

٥٨ - علاقة السلفية بدور العبادة :

وأيضاً، لا يجب أن يغض «قانون دور العبادة» في مصر، طرفه عن «علاقة» السلفية المصرية بنوعيتها بدور العبادة، أى الجوامع والكنائس على السواء، وذلك بمراعاة ما آلت إليه تلك العلاقة مؤخراً، كالتالى:

١- فهذه العلاقة كانت - ومازالت - مجرد علاقة «أهلية»، بموجبها احتكرت السلفية المصرية بنوعيتها دور العبادة، وتمركزت فيها، وتوطنت داخلها كلها، واعتبرتها - حتى - من أملاكها الخاصة، سواء

ما خضع منها لإشراف وزارة الأوقاف المصرية، أو ما لم يخضع منها لهذا الإشراف بعد، ولدرجة أن أصبح البادى للعيان وكأن السلفية المصرية هي «أهل» دور العبادة.

٢- وفي كنف تلك العلاقة «الأهلية» البحتة، تجاوزت دور العبادة بنوعيتها دورها الأساسى وهو العبادة، فتعدته إلى أنشطة أخرى أهلية متنوعة وتنتمى تبعاً، وتتخذ عادة شكل استقطاب حول التنافس القائم دوماً بين طائفتى السلفية المصرية.

فهما تتباريان فى جمع الأموال من الداخل والخارج تحت مسميات خيرية ظاهرياً، ودون أى إشراف حكومى - حتى - على وجوه إنفاقها. وكذا فى تخصيص أماكن لحفلات الزواج، وإعطاء دروس تقوية للطلاب، أو - حتى - للحفلات الفنية للشباب فى بعض الكنائس وهكذا.

ومن خلال إعانة الفقراء مادياً أو عينياً من تلك الأموال، بدت السلفية المصرية وكأنها أكثر طيبة وحناناً وشفقة على هؤلاء، من الدولة، بل - حتى - من المتبرعين ذاتهم، وبالتالي صارت أكثر تحكماً فى هؤلاء الفقراء، وأكثر قدرة - حتى - على تجييشهم فى الانتخابات على الأقل.

٣- واستمرارية هذه العلاقة على طبيعتها «الأهلية»، أصبحت أمراً غير مقبول منذ منتصف فبراير ٢٠١١ فى مصر، حيث صار

الأصل هو: حظر وجود «دولة» أياً كانت داخل الدولة المصرية، حتى لو كانت دولة السلفية المصرية بمقرها في دور العبادة.

كما وجب وقف السلفية المصرية بنوعيتها عن استنزاف أموال المصريين، ولو تحت مسمى «بناء دور العبادة»، التي يجب إذن إخضاع شئونها عامة لإشراف وزارة الأوقاف المصرية برئاسة وزيرها، يعاونه مساعدان له، أحدهما لشئون الجوامع الإسلامية والمعابد اليهودية، والآخر نصراني لشئون الكنائس.

وبهذا تتحرر دور العبادة بنوعيتها من قبضة السلفية المصرية، ويقتصر دورها على العبادة وحدها، وعبادة الله تعالى وحده، مصداقاً لقوله سبحانه: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾^(١).

٥٩- الدور التعليمي الأزهرى :

مؤخراً في مصر، تجاوز الأزهر دوره التعليمي، وتعداه إلى إنشاء ما سماه «بيت العائلة المصرية»، الذي يترأسه شيخ الأزهر ويضم ممثلين عن طوائف الثقافة الانفصالية في مصر، أى ممثلين عن العلمانية والأصولية والأوسطية، وذلك لمواجهة ما يسمى إعلامياً بمشكلة الفتنة الطائفية.

بينما كان الأجدى، لو أن هذا الأزهر قد شكل لجاناً داخلية فنية فيه، للبحث عن عِلْمَيْنِ ما زالوا مجهولين حتى الآن من علوم الدستور

(١) ١٨/ الجن.

الإلهى المعاصر (القرآن)، وهما «علم تأويل القانون»، و «علم الحكمة» التى هى شرط لازم من شرطين لازمين قانوناً لصحة الدعوة إلى سبيل الله فى دور العبادة عامة، والتى بدونها ستقع حتماً الفتنة الطائفية وإلى مالا نهاية.

الباب الثانى

نظرية الدولة المصرية

٦٠- عرض :

الأصل أن أى دستور «وضعى» منذ وفاة خاتم الرسل، يحتوى على «أوليات» تكون أكثر تفریعاً للقانون الإلهى المعاصر (القرآن والسنة)، فى المجالات الدستورية، حتى مجال الدولة L'état.

وهذه القاعدة المتعلقة بصناعة الدساتير الوضعية، هى قاعدة دستورية راسخة، وكانت مقننة فى دستور دولة الخلافة الرشيدة، مصداقاً لقول الخليفة الأول: «إنى متبع ولست بمبتدع»^(١)، وقول الخليفة الثانى عمر: «إن لى صاحبين سلكا طريقاً وإن خالفتهما خولف بى»^(٢).

(١) عباس محمود العقاد: عبقرية الصديق، ط١١، ٢٠١٠، نهضة مصر، ص٧٩.

(٢) محمد حسين هیکل: السابق، ج٢، ص ٢٠٩، ص ٢٤٧ على التوالى.

ومن ثم، يجب أن يُستهل الدستور الوضعى المصرى مستقبلاً، بأوليات الدولة المصرية، أى بيان: ما الدولة المصرية وهويتها؟. ما الشعب المصرى وهويته؟. ما مؤسسة رئاسة الدولة المصرية وهويتها؟. لذا تتوزع الدراسة فى هذا الباب على ثلاثة فصول، كالتالى:

الفصل الأول: ماهية الدولة المصرية وهويتها. **الفصل الثانى:** ماهية الشعب المصرى وهويته. **الفصل الثالث:** ماهية مؤسسة الرئاسة وهويتها.

الفصل الأول

ماهية

الدولة المصرية

وهويتها

المبحث الأول

ماهية الدولة المصرية

٦١- وضع المشكلة وحلها :

من عجائب الأمور التى فات الكثيرين أن يتعجبوا منها حتى الآن، أن الدساتير المصرية المتعاقبة تخلو تماماً من تعريف الدولة المصرية ذاتها، وكأن هذه الدولة لا تقبل التعريف بها تعريفاً علمياً، أو كأنها غنية عن كل تعريف كان، أو كأن الشعب المصرى قد تنازل عن حقه فى التعرف دستورياً على دولته.

بينما العكس هو الصحيح تماماً. فلا الدولة المصرية عسوية على التعريف، ولا هي غنية عن كل تعريف، ولا الشعب المصرى تنازل عن حقه فى التعرف دستورياً على دولته.

والأكثر غرابة، أن الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى، كان مُستهلاً بباب أول جعل عنوانه: «الدولة» فحسب، وليس - حتى - «الدولة المصرية»، وكأن موضوع هذا الدستور هو الدولة أياً كانت، وليس الدولة المصرية تحديداً، وحصراً.

وما تقدم كافٍ للدلالة بذاته على مدى تخلف الصناعة الدستورية المصرية، ذلك التخلف الذى نأمل كثيراً ألا يطال الدستور المصرى مستقبلاً، وبالتالي نقترح ابتداءً الأمور الثلاثة التالية:

أ - أن يكون عنوان الباب الأول فى الدستور المصرى مستقبلاً، هو: «الدولة المصرية».

ب - أن تكون أولى مواد هذا الباب الأول مكرسة للتعريف بالدولة المصرية.

ج- أن يكون تعريف الدولة المصرية كالتالى: «مصر دولة مدنية حرة مستقلة».

ولا ريب أن هذا التعريف الإجمالى، فى حاجة إلى التفصيل، الذى نسوقه فى المطالب التالية:

المطلب الأول

مصر دولة

٦٢- عرض :

بيان أن مصر دولة، ليس واحداً من البيانات الدستورية الجوهرية فى ماهية الدولة المصرية فحسب، إنما هو أيضاً بيان مقنن فى القانون

الإلهى المعاصر (القرآن والسنة)، وبما يترتب على ذلك من آثار قانونية.

الفرع الأول **بيان مقنن** **فى القانون الإلهى المعاصر**

٦٣- مصطلح «مصر» :

يُعد لفظ «مصر» من مصطلحات القانون الإلهى المعاصر. فهو مقنن فى الدستور الإلهى المعاصر (القرآن)، وذلك فى الآيات ٧٨ من سورة يونس، ٢١ من سورة يوسف، ٩٩ من سورة يوسف، ٥١ من سورة الزخرف، ٦١ من سورة البقرة.

كما هو مقنن فى لائحته التنفيذية (السنة)، مصداقاً لقول خاتم الرسل: (إذا افتتحت مصر ...)، وقوله أيضاً: (إن الله سيفتح عليكم بعدى مصر ...)، وقوله كذلك: (إذا دخلتم مصر ...).

وهو بهذا مصطلح قانونى راسخ، فلا يقبل - بالتالى - التغيير مطلقاً، لا فى الحال، ولا فى الاستقبال، ولا - حتى - بالدستور الوضعى، أو بالاستفتاء على تغييره من قبل الشعب المصرى.

وهو مصطلح قديم، وأسبق فى الوجود تاريخياً من ترجمته إغريقياً copts، وأسبق بكثير. وهو من ثم أسبق من تسمية المصريين قديماً بـ «القبط» أو «الأقباط». على أن هذا المصطلح الأخير، أسبق فى الوجود تاريخياً من عصر عيسى عليه السلام، وأسبق تاريخياً بالتالى من مصطلح «النصرانية» و «النصارى» و «النصرانى».

إذن القاعدة: أن كل مصرى هو قبطى، وبصرف النظر عن ديانتته، أى أنه ما من مصرى إلا وهو قبطى، حتى ولو لم يكن هذا المصرى نصرانياً.

ومن ثم يُعد خطأ علمياً ومنهجياً، الكلام عن النصارى المصريين باعتبارهم وحدهم الأقباط، ولو أن هذا الكلام شائع فى الأدب السياسى المصرى حالياً، خاصة آداب السلفية المسيحية المصرية.

٦٤- دولة مصر :

ومصطلح مصر هو اختصار لعبارة «دولة مصر». فثبت أن مصر كانت دولة بالمعنى القانونى، وذلك - على الأقل - منذ عصر إبراهيم عليه السلام، الذى نزلها، مصداقاً لقول خاتم الرسل: (بينما هو «أى إبراهيم» يسير فى أرض جبار من الجبابرة إذ نزل منزلاً ... فأتى الجبار، فقيل له: إنه قد نزل ها هنا رجل معه امرأة ...)(^١).

وقد «ذكر بعض أهل التاريخ أن فرعون مصر كان ... ثم إن الخليل عليه السلام رجع من بلاد مصر ... وصحبته هاجر القبطية المصرية»(^٢).

(^١) ابن كثير: قصص الأنبياء - مكتبة الإيمان بالمنصورة، ط١، ص ١١٧ و

ص ١١٩ على التوالى.

(^٢) ١٢٤ / البقرة.

فالمستفاد تأويلياً من ذلك، أن مصر كانت دولة آنذاك، ونزلها إبراهيم عليه السلام، الذى جعله الله تعالى إماماً للناس جميعاً، مصداقاً لقوله سبحانه: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ...﴾ (٣).

ومن ثم عرف المصريون لأول مرة، على يديه فكرة التوحيد (الإسلام)، وفكرة جراحة الختان، وفكرة حظر زواج الأشقاء..... وهكذا.

وكانت مصر - وظلت - دولة بالمعنى القانونى، على امتداد العصور التى تتابع خلالها نزول الأنبياء والمرسلين إليها. فقد نزلها إبراهيم ويوسف ويعقوب وباقى الأسباط وموسى وهارون وعيسى وأمه، عليهم جميعاً السلام.

وما زالت مصر دولة بالمعنى القانونى منذ ذاك التاريخ، وبصرف النظر عما وقع فيه المؤرخون من خطأ منهجى فى قراءة أحداث التاريخ المصرى، الذى لم يقرأوه إلا من منظور أحداثه الوقتية كالحروب أو الوقتية كالاحتلال أو الاستثنائية كالأثار المادية السياحية الآن، وكأن مصر لم ينزلها هؤلاء الأنبياء والمرسلون جميعاً.

الفرع الثانى

تقنين البيان

فى الدستور المصرى

٦٥ - ضرورة تقنينه على استقلال :

بيان أن مصر دولة يُعد من البيانات الجوهرية فى ماهية الدولة المصرية، فلا يجوز إذن للدستور الوضعى إغفال هذا البيان، إنما يجب عليه دوماً أن يقرر هذا البيان صراحة وبوضوح وبدون لبس بشأنه.

وهو بيان قائم بذاته، أى مستقل، ومستقل تماماً، سواء عن بيانات «هوية» الدولة المصرية، أو - من باب أولى - عن هوية مؤسسة رئاسة الدولة، وبالتالي يجب عدم الخلط بينهما كما هو الشأن فى المادة الأولى من الإعلان الدستورى الأخير (٢٠١١) فى مصر أخذاً عن نظيرتها فى الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى، وتنص على أن «جمهورية مصر ... دولة».

فمصر دولة، بصرف النظر عن هوية مؤسسة رئاستها، أى بصرف النظر عما إذا كانت مؤسسة رئاستها ملكية أو جمهورية أو جماهيرية ... إلخ، وبالتالي يجب أن ينص الدستور المصرى مستقبلاً على هذا البيان على استقلال، لما له من مدلول مستقل من الوجهة القانونية.

٦٦- المدلول القانونى للبيان :

بيان أن مصر دولة يعنى ثلاثة أمور من الوجهة القانونية، وذلك كما يلى:

١- فهو يعنى أولاً أن مصر ليست مجرد «إسم» nome، إنما هى شئ أكثر من ذلك، وأكثر بكثير، أى هى الدولة المصرية.

٢- وهو يعنى ثانياً أن الدولة المصرية ليست هي مؤسسة رئاستها، ولا مؤسسة رئاستها هي الدولة المصرية.

٣- وهو يعنى ثالثاً أن الدولة المصرية هي «شخص»، ولو أن هذا الشخص هو شخص اعتباري، أي ليس شخصاً حقيقياً كالإنسان، إنما هو شخص على أي الأحوال. وهو شخص حكماً فحسب، حتى لو كان شخصاً اعتبارياً عاماً، لكنه شخص قائم بذاته، وبالتالي نصت المادة ١/٥٢ مدني مصري، على أن «الأشخاص الاعتبارية هي: ١- الدولة و و».

٦٧- أصل فكرة الشخص الاعتباري :

ربما يستنتج البعض من كون «الفقه الإسلامي لا يعرف فكرة الشخصية المعنوية»^(١)، أن القانون الإلهي المعاصر يخلو من فكرة الشخص الاعتباري.

لكن هذا الاستنتاج غير جائز أصلاً، بالنظر إلى قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾^(٢). ففكرة الشخص الاعتباري، الذي ليس إنساناً حقيقياً، لكنه شخص على أي الأحوال، هي فكرة مقننة في الدستور الإلهي المعاصر (القرآن)، وذلك في ثلاثة مواضع كالتالي:

(١) قارن: صوفى حسن أبو طالب: السابق، ص ١١١ و ص ١٢٠ - ١٢١ على التوالي.

(٢) (٣-٢) ٣٨ / الأنعام ، ١٧ / مريم.

(٤) محمد متولى الشعراوى: السابق، ص ٥١٧.

أ - فى قوله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾^(٣). إذ يقال - حتى - من جانب اللغويين: «أن الله تعالى يقول (فأرسلنا إليها روحنا)، وهو جبريل. وكلمة (فتمثل) تعنى أن هذه ليست صورته وليست حقيقته. ولكن حقيقته شئ مختلف ... ولكنه لم يظهر لها على حقيقته، وتمثل لها فى صورة بشر ... إذن تمثل جبريل لمريم فى صورة بشر من جنسها»^(٤)، رغم أنه ليس إنساناً حقيقياً.

ب - وقوله تعالى: ﴿وَنَبِّئُهُمْ عَن ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ. إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ إِنَّا مِنكُمْ وَجِلُونَ. قَالُوا لَا تَوْجَلْ﴾^(١). وقوله أيضاً: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ. إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُّنْكَرُونَ﴾^(٢). فتأبث أن الملائكة وكانوا ثلاثة «لما وردوا على الخليل حسبهم أولاً أضيفاً، فعاملهم معاملة الضيوف»^(٣) من بنى جنسه، رغم أنهم ليسوا بشراً طينياً.

بهذا، فإن فكرة الشخص الاعتبارى هى فكرة راسخة فى القانون الإلهى، منذ عصر إبراهيم عليه السلام، وقبل أن يعرفها - حتى -

(١-٢) ٥١-٥٣/ الحجر ، ٢٤-٢٥/ الذاريات.

(٣) ابن كثير: السابق، ص ١٣١.

(٤) قارن: صوفى حسن أبو طالب: السابق، ص ٣٢٣ - ٣٢٤.

(٥) قارن: حسن كيرة: المدخل إلى القانون، منشأة المعارف، ١٩٧٢، ص ٦٢١-

٦٣٤، رقم ٣١٧-٣٢١.

الرومان بأكثر من ألفين وخمسمائة سنة، وبالتالي فلا هي فكرة رومانية (٤) أصلاً، ولا هي - حتى - فكرة غربية.

وهذه الفكرة هي ضرورة عصرية ملحة، لما فيها من نفع للإنسان، بالنظر إلى أنها مكرسة لمعاونة الإنسان على الارتقاء الحضارى، أى التقدم، فيما يعجز عن التقدم فيه منفرداً، وبالتالي فلا محل للجدل الدائر فى مؤلفات المدخل إلى القانون الوضعى، حول طبيعتها أو جدواها أو مدى ما بها من حقيقة أو مجاز أو حيلة (٥).

المطلب الثانى

مدنية

الدولة المصرية

٦٨- عرض :

ربما كانت الدساتير الوضعية المقارنة تخلو حتى الآن، من بيان «مدنية» دولها. لا لشيء، إلا لأنها لم تعرف - بعد - حقيقة الدور «الأساسى» للدولة أياً كانت، والذي يجب من ثم أن يُنص عليه فى كل دستور وضعى.

الفرع الأول

الدور المدنى للدولة

٦٩- مفهوم المدنية :

المدنية بمعناها القانونى، هى السير صعوداً فى طريق الحضارة civilization، أى هى الارتقاء الحضارى، أو بالأحرى التقدم الحضارى، واختصاراً التقدم progress.

والأصل أن هذا الدور هو الدور «الأساسي» للإنسان عامة وفردى فى الأرض، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾^(١). فالمستفاد تأويلياً من الآية، أن الإنسان - شأنه شأن الأرض التى خلق فيها - كائن حضارى أصلاً. وهما - بهذا - مهيآن معاً للعمران، أى مهيآن للارتقاء الحضارى، وبالتالي فالدور الأساسى للإنسان فى الأرض، هو التقدم، أى الارتقاء الحضارى بنفسه وبالأرض على السواء.

لذا، فالأصل أن يُسأل الإنسان عامة وفردى عن هذا الدور الحضارى تحديداً، يوم القيامة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يُنَبِّئُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ﴾^(٢)، وقوله أيضاً: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾^(٣).

وكذا قول خاتم الرسل: (لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يُسأل عن عمره فيما أفناه. وعن علمه ماذا فعل به. وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه. وعن جسمه فيما أبلاه)^(٤).

٧٠- دور الأشخاص الاعتبارية :

(١) ٦١/ هود.

(٢-٢) ١٣/ القيامة، ١٢/ يس.

(٣) رواه الترمذى فى كتاب صفة القيامة.

(٤) حسن كيرة: السابق، ص ٨٩٣ وما بعدها.

والأصل أن فكرة الأشخاص الاعتبارية لم توجد أصلاً إلا من أجل «معاونة» الإنسان عامة وفردى، على أداء دوره الحضارى فى الأرض.

وهى بهذا أشخاص «مخصصة» من حيث دورها المدنى، سواء بالنسبة لدور الإنسان عامة وفردى فى الأرض، أو بالنسبة لأدوار بعضها إلى بعض، وبالتالي فالأصل أن الأشخاص الاعتبارية خاضعة لمبدأ: التخصيص^(٤)، ولو أنها كلها مخصصة لمعاونة الإنسان حضارياً، أى معاونة الإنسان على الارتقاء الحضارى.

٧١- دور الدولة :

الأصل أن الدولة هى أكبر الأشخاص الاعتبارية حجماً ودوراً، بل هى - حتى - أكبر الأشخاص الاعتبارية العامة حجماً ودوراً. ومن ثم، فهى أكثر الأشخاص الاعتبارية اضطلاعاً بمهمة معاونة الإنسان عامة وفردى على أداء دوره الحضارى فى الأرض، وبالتالي فالأصل أنها الأكثر تحملاً بواجب معاونة الإنسان عامة وفردى.

لذا، فالأصل أن الدور «العسكرى» للدولة بمثابة استثناء، مما يجب عدم القياس عليه أو التوسع فى تفسيره أو الإضافة إليه بطريق الاجتهاد، بل - حتى - يجب التضييق منه، وذلك عملاً بالقاعدة العامة فى شأن أى استثناء وكل استثناء.

وهذا الدور العسكرى للدولة، وإن كان دوراً استثنائياً لها، لكنه دورها على أى الأحوال، وعند الضرورة، وبالتالي يجب الاستعداد له مسبقاً، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمْ﴾^(١).

لذا، فإن الدستور فى مصر يجعل الدور العسكرى المصرى، حكراً على الدولة وحدها دون غيرها، ولو أن القوات المسلحة ليست ملكاً للدولة ولا ملكاً لمؤسسة رئاستها، إنما هى ملك للشعب وحده دون غيره، ولو أنها تدار بواسطة مجلس عسكرى خاص، وبالتالي فنن الدستور ما يلى:

١- فالمادة ٥٣ من الإعلان الدستورى (٢٠١١) الأخير فى مصر، تنص على أن: «القوات المسلحة ملك للشعب، مهمتها حماية البلاد وسلامة أراضيها وأمنها. ولا يجوز لأية هيئة أو جماعة إنشاء تشكيلات عسكرية أو شبه عسكرية. والدفاع عن الوطن وأرضه واجب مقدس....».

٢- والمادة ٥٤ تنص على أنه: «ينشأ مجلس يسمى (مجلس الدفاع الوطنى) ويتولى رئيس الجمهورية رئاسته، ويختص بالنظر فى الشؤون الخاصة بوسائل تأمين البلاد وسلامتها، ويبين القانون اختصاصاته الأخرى».

ومن عجائب الأمور أن يُقنن الدستور فى مصر، سواء الدستور الملغى (١٩٧١) أو الإعلان الدستورى الحالى (٢٠١١)، الدور

(١) ٦٠ / الأنفال.

الاستثنائى للدولة المصرية أى دورها العسكرى، ولا يُقنن الدور الأسمى لها أى دورها «المدنى» الذى يُعد بياناً جوهرياً من بيانات ماهيتها أصلاً.

الفرع الثانى

تقنين

البيان دستورياً

٧٢- وجوب تقنيه :

بيان مدنية الدولة المصرية، هو إذن بيان من البيانات الجوهريّة فى ماهية هذه الدولة، كما هو - فى نفس الوقت - بيان للدور الأساسى الذى يجب أن تضطلع به هذه الدولة تجاه الإنسان المصرى عامة وفردى، وبما يترتب على ذلك من آثار دستورياً، كالتالى:

١- فلم يعد من الجائز إغفال النص على هذا البيان فى الدستور المصرى، حتى لو كانت الدساتير الوضعية المقارنة قد جرت على إغفاله. علماً بأن غالبيتها لم تجر على إغفاله لشيء يتعلق بدولها، إنما لأنها دساتير مستنسخة من دساتير «غربية» جرت على إغفاله لشيء يتعلق بدولها، التى تبنت - لفترة طويلة - سياسة الاستعمار العسكرى، وهو الأمر الذى يتناقض تماماً مع فكرة مدنية الدولة لو كان منصوصاً عليها.

٢- وصار من الواجب تقنين هذا البيان فى الدستور المصرى مستقبلاً، حتى لو كانت دساتير مصر من قبل تخلو منه، علماً بأنها فى مجملها كانت من الدساتير المستنسخة من دساتير غربية.

٣- كما صار من الواجب النص على هذا البيان على استقلال،
وفى مُستهل الباب المخصص للدولة المصرية فى الدستور مستقبلاً،
وعلى اعتبار أنه من البيانات الجوهرية فى ماهية هذه الدولة.

٧٣- مدلول البيان :

بيان مدنية الدولة المصرية، هو بيان قائم بذاته، وله أكثر من
مدلول من الوجهة الدستورية، وذلك كالتالى:

١- فهو يعنى أولاً، أن الدور الأساسى للدولة المصرية هو دورها
المدنى، أى دورها فى معاونة الشعب المصرى عامة وفرادى على أداء
دوره فى الارتقاء الحضارى، بل - حتى - اضطلاعها بالدور الأول
والأكبر فى هذه المعاونة الحضارية.

٢- كما يعنى ثانياً، أن الدور العسكرى المصرى هو دور
استثنائى للدولة، وبالتالي لا يجوز التوسع فيه ولو بإجارة قواعد
عسكرية فى مصر، كما لا يجوز الإضافة إليه بالاجتهاد، ولو
بالاشتراك فى تحالفات عسكرية. كما يجب التضييق منه، ولو بقبول
الصلح حين عرضه، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ
لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾^(١)

٣- كما يعنى ثالثاً، أن الدولة المصرية - وبالتالي مؤسسة
رئاستها - لا تملك النكول عن دورها المدنى، ولا أن تستبدل به دوراً
آخرًا من الأدوار الشاذة التى عرفها التاريخ المقارن للدولة عبر الزمان.

(١) ٦١/ الأنفال.

أى لا تملك أن تستبدل به دور «الدولة غير المدنية» الذى شهده التاريخ الإنسانى، كالدولة الدينية، أو الدولة البوليسية، أو الدولة العسكرية.

٧٤- فكرة الدولة الدينية :

الدولة الدينية بمعناها القانونى، هى دولة تقوم على «زعم» بأن الدين أنشأها ويحميها، أو أنها أنشأته وتحميه، أو أنشأها وأنشأته ليحميها وتحميه، ولو أنها فى كل الأحوال بمثابة الناطق بالدين والمتحدث الرسمى باسمه على الأرض.

والدستور الإلهى المعاصر (القرآن) قنن نمطاً للدولة الدينية، هى دولة فرعون موسى فى مصر، ذلك الفرعون الذى زعم قديماً بأنه إله للمصريين، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾^(١)، وقوله أيضاً: ﴿وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾^(٢).

والمستفاد تأويلياً من الآيتين، أن فكرة الدولة الدينية هى فكرة محظورة قانوناً. وهى محظورة أصلاً، حتى لو كان الزعم مخففاً لغوياً بمقولة «دولة إسلامية»، أو كان الزعم ملطفاً لغوياً بقوله «دولة ذات مرجعية دينية» أو «ذات مرجعية إسلامية»... الخ.

(١-٣) ٣٨/القصص، ٥١/الزخرف، ١٩/ آل عمران.

فالله تعالى لم يقل قط في الدستور الإلهي المعاصر (القرآن)، أن «الدين والدولة» عند الله الإسلام، لكيلا يقال بعد ذلك أن الإسلام «دين ودولة»، إنما سبحانه وتعالى قال: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^(٣). والمستفاد تأويلياً من هذه الآية الكريمة، أن الإسلام هو دين إلهي فحسب، وليس ديناً ودولة مطلقاً، وأن الدين الإلهي هو الإسلام فحسب.

ولا يجب أن يفهم من ذلك أن الدستور الإلهي المعاصر (القرآن)، يُجيز فكرة الدولة العلمانية، وذلك موضوع آخر سنناقشه في حينه عند الكلام عن «هوية» الدولة المصرية في المبحث التالي مباشرة.

٧٥- فكرة الدولة البوليسية :

الدولة البوليسية بمعناها القانوني نمط من الأنماط الشاذة للدولة عبر التاريخ الإنساني. وفي هذا النمط يكون «البوليس» بمثابة دولة داخل الدولة، التي تدار عندئذ من خلال الأولى وبأساليبها التفتيشية والقمعية وأدواتها في التعذيب. وكأن وظيفة الدولة هي الشق عن قلب الشعب بتلك الأساليب والأدوات، ومبادلته العداء، مبادلة الند للند، ولدرجة الانتقام منه.

والدستور الإلهي المعاصر (القرآن) قنن نمطاً للدولة البوليسية قديماً، هي دولة فرعون موسى في مصر، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُمِ الْبَاقُونَ﴾

يُرْجَعُونَ»^(١). والمستفاد تأويلياً من هذه الآية، أن الدولة البوليسية واكبت الدولة الدينية في مصر قديماً. وهو ما يستحضر إلى الذهن فكرة «محاكم التفتيش» المعروفة في وقت أحدث نسبياً في أوروبا، في ظل فكرة الدولة الدينية هناك.

وعلى امتداد السنين عاماً الماضية كانت مصر دولة «غير مدنية»، إنما لم تكن قط دولة دينية آنذاك، لكنها كانت دولة بوليسية فحسب، شأنها في ذلك شأن عدد لا يستهان به من الدول العربية، التي شهدت في الأشهر الأولى من عام ٢٠١١ حالة العصيان المدني العربي، لإسقاط الأنظمة البوليسية، أي أنظمة استئساد البوليس على الشعب.

والمشكلة بالنسبة للبوليس أن دورة، لا هو مدنى بحت، ولا هو عسكري بحت، إنما هو بين ذلك قواماً، أى هو دور مدنى عسكري معاً، ولو نصت المادة ٥٥ من الإعلان الدستوري الأخير (٢٠١١) في مصر آخذاً عن الدستور المصري (١٩٧٠) الملغى، على أن: «الشرطة هيئة مدنية نظامية...»، وبالتالي يجب أن يُحمل النص على معنى أن الشرطة هيئة مدنية مسلحة.

ومن ثم، كان الواجب أن يُقنن دستورياً ملكية الشعب للشرطة، أسوة بملكيته للقوات المسلحة، ولو كانت الشرطة هيئة مسلحة استثنائية، وذلك قبل النص في المادة ٥٥ من الإعلان الدستوري الأخير في مصر آخذاً عن الدستور المصري الملغى، على أن:

(١) ٣٩ / القصص.

«الشرطة...تؤدى واجبها فى خدمة الشعب، وتكفل للمواطنين الطمأنينة والأمن، وتسهر على حفظ النظام والأمن العام والآداب وفقاً للقانون».

فإذا لم يُنص دستورياً على أن الشرطة ملك للشعب المصرى، فإنها ستظل تعتبر نفسها ملكاً للدولة المصرية ومؤسسة رئاستها، وبالتالي ذراعهما المسلحة للاستئساد على هذا الشعب، ولو نُص دستورياً بعد ذلك على أنها فى خدمة الشعب ذراً للرماد فى العيون.

المطلب الثالث

مصر

دولة حرة

٧٦- عرض :

لا بد أن تمتلك دهشة بالغة حين تتصفح دساتير مصر المتعاقبة، فلا تجدها قد قننت «حرية» الدولة المصرية، وذلك لسببين:

- ١- أن حرية الدولة المصرية من الأوليات البديهية لتلك الدولة.
- ٢- أن دستور دولة الخلافة الرشيدة، منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً ونصف، لم يغفل النص على حرية الدولة المصرية بصفة خاصة.

الفرع الأول

أول

تقنين لحرية مصر

٧٧- فى دستور دولة الخلافة الرشيدة :

بيان أن مصر دولة حرة، يُعد من البيانات الجوهرية فى ماهية الدولة المصرية، وذلك - حتى - منذ كانت هذه الدولة مجرد «ولاية» فى دولة الخلافة الرشيدة، وبالتالي حظى هذا البيان بأول تقنين دستورى له فى دستور دولة الخلافة الرشيدة فى أربعينيات القرن السابع الميلادى.

فثبت أن هذا الدستور الوضعى لم يسلب الدولة المصرية حريتها آنذاك، وبالتالي ظلت مصر محتفظة بحريتها، كما ظل المصريون محتفظين بحريتهم كاملة. مصداقاً لقول الخليفة الثانى عمر لوالى مصر آنذاك عمرو بن العاص وابنه وفى حضور أحد المصريين : «متى تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً»^(١).

ولكيلا يتكرر من هذا الوالى أو ابنه نسيان تلك الحقيقة الدستورية، فإن الثابت - حتى - أن الخليفة عمر أمر المصرى أن يضرب الوالى وابن الوالى بالدره، لولا أن هذا المصرى قد اكتفى بضرب الابن وحده، على تقدير أن هذا الابن هو الذى ضربه من قبل، وذلك كله على نحو ما هو مسطر فى المؤلفات التاريخية^(٢).

٧٨- مدلول البيان :

الأصل إذن أن يظل بيان حرية الدولة المصرية، بياناً دستورياً جوهرياً، جيلاً بعد جيل، اقتداء بدستور دولة الخلافة الرشيدة على

(١-٢) محمد حسين هيكل: السابق، ج٢، ص ١٩٨.

الأقل، نظراً لما لهذا البيان من أكثر من مدلول من الوجهة الدستورية، وذلك كالتالى:

١- فهو يعنى أولاً، أن الدولة المصرية حرة فى علاقاتها مع نظيراتها من الدول فى العالم، وعلى قدم المساواة.

٢- وهو يعنى ثانياً، أن من أوليات الدور المدنى للدولة المصرية، حماية حريتها وحرية المصريين، وبالتالي فإن هذه الحماية بمثابة حق للمصريين تجاه دولتهم، أى أن لهم عامة وفرادى «حق الحرية».

٣- وهو يعنى ثالثاً، أن حق الحرية للمصريين عامة وفرادى، هو حق لا يقبل المساس به بأى طريق، كالاسترقاق أو الاستبعاد أو الاعتقال التحكمى أو التعذيب أو السخرة أو المعاملة القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة. كما هو لا يقبل - من باب أولى - النزول عنه.

ومن ثم، فلا يعد تقييد الحرية فى مصر أكثر من استثناء، تفرضه الضرورة التى لا تقدر بأكثر من قدرها ولا بأقل من قدرها، إنما تقدر بقدرها فقط. وهذا الاستثناء، لا يتوسع فى تفسيره، ولا يُقاس عليه، ولا يُضاف إليه بالاجتهاد، إنما يجب التضييق منه، وذلك عملاً بالقاعدة العامة فى شأن أى استثناء وكل استثناء.

الفرع الثانى

تطور

حق الحرية

٧٩- التاريخ لحق الحرية فى العالم العربى :

بدهى أن حق الحرية آنذاك لم يكن حكراً على مصر والمصريين فحسب، دون باقى ولايات دولة الخلافة الرشيدة، إنما كان حق الحرية بمثابة قاعدة دستورية «قومية» فى أربعينيات القرن السابع الميلادى، وبالتالى جرت الحروب فى العراق والشام ومصر من أجل تحريرها من احتلال الفرس والرومان آنذاك.

أما مبنى تلك القاعدة الدستورية القومية، فهى اللائحة التنفيذية (السنة) للدستور الإلهى المعاصر (القرآن)، مصداقاً لحديث خاتم الرسل فيما روى عن يوم فتح مكة: «قال: ماذا تظنون أنى فاعل بكم؟ ، قالوا : خيراً، أخ كريم، وابن أخ كريم. قال: (فأذهبوا فأنتم الطلقاء؟)».

٨٠- الثورات الغربية :

على أن العالم الغربى لم يعرف قاعدة قومية نظيرة متعلقة بحق الحرية، دفعة واحدة، إنما عرفها على مراحل تاريخية متتابعة. فيؤرخون فى الغرب لمثل هذه القاعدة ابتداء من الإعلان الإنجليزى لسنة ١٦٨٨، ثم الإعلان الأمريكى لسنة ١٧٧٦، ثم الإعلان الفرنسى لسنة ١٧٨٩.

وبدهى أن القاعدة الدستورية الوضعية العربية المتعلقة بحق الحرية، أسبق فى الوجود تاريخياً من أقدم تلك الإعلانات، وأسبق منه بعشرة قرون ميلادية على الأقل، أى أقدم منه بألف سنة على الأقل.

٨١- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان :

كما أن العالم بأسرة لم يعرف - بعد - قاعدة دستورية نظرية متعلقة بحق الحرية. فكل ما عرفه في هذا الشأن، هي «توصية» موجودة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي صدر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٠ ديسمبر ١٩٤٨، أي بعد أكثر من ثلاثة عشر قرناً من استقرار القاعدة في دستور دولة الخلافة الرشيدة.

بل - حتى- تبدو تلك التوصية العالمية، وكأن الإعلان العالمي المنوه عنه قد استنسخها من مقولة الخليفة عمر لوالى مصر وابنه في حضور أحد المصريين. إذ نصت المادة ٢ من ذلك الإعلان العالمي، على أنه: «يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق...». فرضى الله عن الخليفة عمر يوم قال: «متى تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً».

الفرع الثالث

تقنين

البيان فى مصر

٨٢- وجوب تقنيته :

بيان أن مصر دولة حرة يُعد من البيانات الجوهرية فى ماهية الدولة المصرية، حتى لو كانت الدساتير المصرية المتعاقبة قد جرت على إغفال النص على هذا البيان صراحة.

فهذا الإغفال ليس أكثر من تخلف فى الصناعة الدستورية المصرية، ولو أن آثاره وخيمة. فمع استمرارية هذا الإغفال، بدأ الأمر

وكأن مصر ليست دولة حرة بالفعل، أو كأنها لا تستأهل هي وأهلها الحرية، أو كأنها مازالت دولة محتلة إنجليزياً على الأقل. بينما تلك الانطباعات غير صحيحة بإطلاق.

ومن ثم، أصبح من الواجب أن يُنص على هذا البيان في الدستور المصرى مستقبلاً. ليس اقتداء بدستور دولة الخلافة الرشيدة فحسب، بل نزولاً - حتى - على إرادة المصريين المعلنه صراحة في شعارهم الذى كان مرفوعاً من جانبهم فى شهر فبراير ٢٠١١، فى «حالة العصيان المدنى الجماعى» فى ميدان التحرير، أى شعار : «عدالة وحرية».

٨٣ - بيان قائم بذاته :

وبيان أن مصر دولة حرة هو بيان قائم بذاته، أى مستقل. فلا يجب أن يحل محله أو يُغنى عنه ألفاظ : «جمهورية» أو «ديموقراطية» أو «المواطنة»... إلى آخره.

فالحرية هى الحرية، حتى لو كانت هوية مؤسسة رئاسة الدولة هى الملكية. والحرية هى الحرية فى مجال الديموقراطية وفى المجالات الأخرى، أى أنها لا تقتصر على مجال الديموقراطية فحسب.

وهذا البيان لازم للتعريف بالدولة المصرية ذاتها، وبالتالي يجب النص عليه فى مستهل الباب الأول المخصص للدولة المصرية فى الدستور. كما يجب النص عليه دستورياً، حتى لو كانت الدساتير الوضعية المقارنة لم تجر على النص عليه بالنسبة لدولهم.

بل إن هذا البيان الدستوري يُعد أكثر حضارة، حتى من «أهرامات» مصر، تلك التي لا ترمز إلا إلى السخرة والاستعباد وقت بنائها قديماً، وبصرف النظر عن قيمتها السياحية حالياً.

المطلب الرابع

استقلالية

الدولة المصرية

الفرع الأول

مفهوم الاستقلالية

ونطاقها

٨٤- مفهوم الاستقلالية :

الاستقلالية بمعناها القانوني، لا تعنى شيئاً أكثر من «انتفاء التبعية»، وبالتالي انتفاء فكرة التابع والمتبوع.

على أن فكرة حرية الدولة المصرية، تكفل لهذه الدولة - كما تلزمها في نفس الوقت- بعدم التبعية خارجياً، أي عدم التبعية لدولة أو دول أخرى، وبالتالي فإن فكرة حرية الدولة تُعنى عن فكرة الاستقلالية خارجياً، أي في المجال الخارجى للدولة المصرية.

ويقتصر - إذن- أمر الاستقلالية في السياق الراهن، على الاستقلالية داخلياً، والتي هي بمثابة «الحد السلبي» لفكرة الدولة ذاتها، بحيث لا يجوز لها أن تتجاوز هذا الحد السلبي أو تتعداه إلى ما وراءه.

وبيان الاستقلالية باعتباره بياناً للحد السلبي للدولة المصرية، يُعد بياناً من البيانات الجوهرية فى ماهيتها، كما هو لازم - بالتالى- لإيقافها عند حدها السلبي بحيث لا تتعداه أو تتجاوزها.

ومن ثم لا يجوز أن يُغفل الدستور هذا البيان، إنما يجب دائماً النص على هذا البيان دستورياً، والنص عليه على استقلال.

٨٥- نطاق الاستقلالية :

الأصل أن تنتفى التبعية - وتنتفى بالتالى فكرة التابع والمتبوع- بين الدولة المصرية وثلاثة أمور «داخلية»، بحيث تكون تلك الدولة مستقلة عن هذه الأمور الثلاثة الداخلية، كما تكون - فى نفس الوقت- تلك الأمور الثلاثة الداخلية مستقلة عن فكرة الدولة المصرية.

أما تلك الأمور الثلاثة، فهى : العلم Science والقضاء jurisdiction والقانون droit. ومبنى هذه الاستقلال بشقيه، يتمثل فيما يلى :

أ - أن العلم والقضاء والقانون أمور أسبق فى الوجود تاريخياً من فكرة الدولة أياً كانت، وأسبق بكثير.

ب - أن هذه الأمور الثلاثة لا تُعد من «شئون الناس»، تلك الشئون التى جاءت الدولة من أجل معاونتهم فيها، والتى يكون الشعب هو الأعلم بها، مصداقاً لقول خاتم الرسل: (أنتم أعلم بأمور دنياكم).

ج- أن الدولة لم تأت أصلاً من أجل العلم، ولا من أجل القضاء، ولا من أجل القانون، تلك الأمور الثلاثة التي كانت - وما زالت - من أملاك الله تعالى وحده، مصداقاً لقوله سبحانه بشأن ملكيته للعلم بإطلاق: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾^(١). وقوله سبحانه بشأن ملكيته للقانون والقضاء، ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾^(٢).

والأصل أن الله تعالى قد خلق تلك الأمور الثلاثة، لتكون أداة للإنسان للارتقاء الحضارى، أى أدواته للتقدم progress، وللتقدم فحسب، وليست أداة الدول للحروب والاستعمار ونهب الثروات والدمار الشامل ونشر الأمراض والأوبئة والمجاعات.....الخ.

الفرع الثانى

تقنين الاستقلالية

فى مصر

٨٦- موقف الدساتير المصرية :

الدساتير المصرية المتعاقبة جرت على إغفال بيان استقلال الدولة المصرية، إغفالاً تاماً، رغم أن هذا البيان يُعد من البيانات الجوهرية فى ماهية هذه الدولة، وبالتالي كان الواجب على تلك الدساتير عدم إغفاله.

(١) ٥/العلق ، ٢٥/ الحديد.

كما أن الدساتير المصرية المتعاقبة قد جرت على الوقوف موقفاً متذبذباً للغاية من استقلال العلم والقضاء والقانون، وذلك كالتالى:

١- إذ كان الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى، ينص صراحة على التزام الدولة باستقلال العلم وأجهزته، والتزامها بحرية البحث العلمى : أ - فكانت المادة ١٨ من هذا الدستور، تنص على أنه: «تكفل (أى الدولة) استقلال الجامعات ومراكز البحث العلمى...».

ب - وكانت المادة ٤٩ منه تنص على أنه: «تكفل الدولة للمواطنين حرية البحث العلمى... وتوفر وسائل التشجيع اللازمة لتحقيق ذلك».

لكن الإعلان الدستورى الأخير (٢٠١١) فى مصر قد صدر خالياً من هذا النص وذاك. على أن هذا الإغفال، ليس أكثر من تخلف فى الصناعة الدستورية المصرية، ولا يعنى بالبداهة أن الدولة المصرية لم تعد ملتزمة باستقلال العلم وأجهزته أو بحرية البحث العلمى، وبالتالي لا يعنى بالبداهة أن الدولة المصرية لم تعد مستقلة عن العلم وأجهزته.

وجدير بالذكر أن استقلال العلم وأجهزته عن الدولة المصرية، لم يكن استقلالاً «جدياً» من جانب الدولة، رغم النص عليه فى المادتين ١٨ و ٤٩ من الدستور. ولا كان هذا الاستقلال جدياً من جانب الدولة، ابتداء من النصف الثانى من القرن الماضى على الأقل. لا لشيء، إلا لأن الدساتير المصرية لم تكن تنص - من الجانب الآخر - على استقلال الدول المصرية، حتى عن العلم وأجهزته.

٢- بينما المادتان ٤٦ و ٤٧ من ذلك الإعلان الدستوري الأخير (٢٠١١) في مصر، قد نصتا على ما كانت تنص عليه المادتان ١٦٥ و ١٦٦ من الدستور المصري (١٩٧١) الملغى، بشأن استقلال القضاء والقضاء.

فنصت المادة ٤٦ على أن: «السلطة القضائية مستقلة...». كما نصت المادة ٤٧ على أن: «القضاة مستقلون...».

وواضح أن النص الدستوري على استقلال السلطة القضائية والقضاة، ظل خالياً من فكرة «التزام» الدولة بهذا الاستقلال. كما ظلت الدساتير المصرية المتعاقبة خالية من بيان أن الدولة المصرية ذاتها مستقلة، حتى عن القضاء.

لذا ظل هذا الاستقلال غير جدى، سواء من جانب الدولة المصرية، أو - حتى - من جانب القضاء، الذين لم يتخرجوا - حتى - من العمل كمستشارين فى «بلاط» السلطة التنفيذية أو فى «بلاط» السلطة التشريعية، ولا من العمل فى لجان الانتخابات الرئاسية أو البرلمانية، ولا من العمل فى «هيئات التحكيم الإجبارى» فى منازعات القطاع العام أو فى منازعات «القيم» مدة ربع قرن تحت مسمى محكمة القيم والمحكمة العليا للقيم، أو فى منازعات العمل الجماعية... وهكذا، رغم أن تلك التجاوزات كلها هى تجاوزات لمبدأ استقلال القضاء.

٣- والإعلان الدستوري الأخير فى مصر شأنه شأن الدستور المصرى الملغى، قد صدر خالياً من نص يُقرر التزام الدولة باستقلال

البرلمان والهيئة التشريعية، كما ظلت الدساتير المصرية المتعاقبة خالية من بيان أن الدولة المصرية ذاتها مستقلة - حتى - عن البرلمان.

بل على العكس، كان الدستور المصري (١٩٧٤) الملغى يتضمن نصاً يفيد بأن هذا الاستقلال بشقية منعدم في مصر، وذلك هو نص المادة ٨٩ من الدستور الملغى، وتقضى بأن: «يجوز للعاملين في الحكومة وفي القطاع العام أن يرشحوا أنفسهم لعضوية مجلس الشعب.... ويحتفظ له بوظيفته أو عمله وفقاً لأحكام القانون».

وهكذا كانت تجرى الدساتير المصرية المتعاقبة، وكأن العلم والقضاء والتشريع مجرد «إدارات ثلاث» من إدارات الدولة المصرية، وذلك يمثل أقصى درجة من درجات التخلف في صناعة الدساتير.

الفرع الثالث

فكرة

الحد السلبي للدولة

٨٧- وجوب تقنين الاستقلالية :

بيان أن الدولة المصرية مستقلة هو بيان جوهري في ماهية هذه الدولة، وبالتالي فهو بيان لازم في تعريف الدولة المصرية تعريفاً دستورياً.

ومن ثم، فلا يجوز إغفال هذا البيان في الدستور المصري مستقبلاً، إنما يجب النص على هذا البيان، وعلى الاستقلال، وفي مستهل الباب الأول الخاص بالدولة المصرية في الدستور.

٨٨- مدلول البيان :

بيان أن الدولة المصرية مستقلة، هو بيان قائم بذاته، وله مدلوله من الوجهة الدستورية، وذلك كالتالى:

١- فهو بمثابة الحد السلبي فى تعريف الدولة المصرية تعريفاً دستورياً، أى هو الحد السلبي لفكرة الدولة المصرية، ذلك الذى يجب ألا تتجاوزه أو تتخطاه إلى ما وراءه، لكيلا تكون دولة «مطلقة» أى دولة «شمولية».

٢- ففكرة الحد السلبي تُفهم ماهية الدولة، عما هى عليه فى الفكر الغربى الشائع حالياً فى الغرب وفى خارجه. إذ ما زال هذا الفقه الغربى يتبنى فكرة الدولة ذات «الثلاث سلطات»، وكأن الثورات - حتى- الغربية لم تفعل شيئاً أكثر من تحويل «الملكية» إلى «جمهورية ملكية»، وليس أكثر.

لكن فكرة الحد السلبي للدولة، تُحجم الدولة عند حجمها القانونى، بحيث لا تكون الدولة بمعناها القانونى أكثر من سلطة «واحدة» وليس إلا وهى السلطة الإدارية التنفيذية وحدها. وبهذا تتحول - حتى- «الجمهورية الملكية» إلى «الجمهورية اللاملكية»، ذلك النمط الذى كانت عليه هوية الرئاسة فى دولة الخلافة الرشيدة.

وهذه السلطة الإدارية / التنفيذية تتميز بكونها لا تعمل إلا للمصلحة الذاتية Subjectiy للدولة، باعتبارها شخصاً معنوياً، وبالتالي يعمل لمصلحته الشخصية كغيره من الأشخاص، حتى لو كانت تلك المصلحة الذاتية هى بطبعها مصلحة عامة بطريقة غير

مباشرة، أى بحسب مآلها. فهي بحسب المآل، ستتسحب على الشعب عامة وفرادى.

والدولة بهذا المعنى القانونى، لا يجوز لها أن تتدخل فى شئون العلم أو القضاء أو القانون، وبالتالي تظل مستقلة عن تلك الأمور الثلاثة، وذلك هو الحد السلبي لفكرة الدولة ذاتها.

٣- على أن فكرة الحد السلبي، لا تُقزم ماهية العلم أو القضاء أو القانون، إنما العكس هو الصحيح تماماً، بل هى - حتى - تسمو بتلك الأمور الثلاثة على الدولة وبالتالي على مؤسسة رئاستها. لذا فإن تلك الأمور الثلاثة - وخلافاً للدولة ومؤسسة رئاستها - تخرج عن نطاق مبدأ الشورى (الديموقراطية العربية).

المبحث الثانى

هوية

الدولة المصرية

٨٩- عرض :

الدولة المصرية، وإن كانت أكبر الأشخاص الاعتبارية المصرية حجماً ودوراً والتزاماً بمعاونة الشعب عامة وفرادى، لكنها «شخص على أى الأحوال. وهذا الشخص له إذن شخصية قانونية *personnalité juridique*. وهى شخصية قائمة بذاتها، أى له هوية مستقلة.

وإذا كان تعريف الدولة المصرية بمثابة البيان الدستورى الأول وذلك على نحو ما تقدم بيانه، فإن البيان «الثانى» والذى يجب إذن أن

يليه مباشرة فى مستهل الباب الأول المكرس للدولة المصرية فى الدستور مستقبلاً، هو بيان «هوية» هذه الدولة قانوناً، أى هويتها الدستورية.

ويستوى أن يكون كل بيان منهما فى مادة على حدة، أو أن يكونا معاً فى مادة واحدة، وذلك كالتالى: «مصر دولة مدنية حرة مستقلة. اسمها «مصر العربية»، وديانتها الإسلام، ولغتها الرسمية هى اللغة العربية، وعاصمتها القاهرة، وعلمها وشعارها ينظمهما القانون».

على أن فكرة هوية الدولة لم تكن أحسن حظاً من فكرة تعريف الدولة، من حيث اهتمام المؤلفات الدستورية المصرية، التى أهملت الأمرين معاً، إهمالاً يكاد أن يكون تاماً. لذا نُفصل الإجمال الخاص بهوية الدولة المصرية فيما يلى :

المطلب الأول : أسم وديانة الدولة المصرية.

المطلب الثانى : لغة وعاصمة الدولة المصرية.

المطلب الأول

اسم وديانة

الدولة المصرية

الفرع الأول

اسم

الدولة المصرية

٩٠- مثال على تخلف الصناعة الدستورية :

الدساتير المصرية اعتادت على أن تستصحب مثلاً على تخلف الصناعة الدستورية، وذلك منذ عام ١٩٥٢، الذي واكبه انبهار شديد للغاية بإلغاء نظام «ملكية» مؤسسة رئاسة الدولة المصرية، والتحول لأول مرة، إلى نظام «جمهورية» تلك المؤسسة.

إذ جرت تلك الدساتير على تسمية دولة مصر بـ «جمهورية مصر العربية...»، أي جرت على تحميل اسم الدولة المصرية، ببيان عن «هوية» مؤسسة رئاسة تلك الدولة، على الرغم من أن الدولة شيء، ومؤسسة رئاستها شيء آخر، ولا لزوم مطلقاً لتحميل اسم الدولة ببيان عن هوية مؤسسة الرئاسة.

٩١- علاج سوء الصياغة :

الدولة المصرية هي الدولة المصرية، وبصرف النظر عن «هوية» مؤسسة رئاستها، أي بصرف النظر عما إذا كانت تلك المؤسسة الأخيرة ملكية أو جمهورية أو جماهيرية... إلى آخر تلك المفردات التي أفرزها الأدب السياسى.

ومن ثم يجب أن يكون للدولة المصرية اسماً «رسمياً»، قائماً بذاته، أى مستقلاً، حتى عن هوية مؤسسة رئاستها.

على أن الاسم الرسمي للدولة المصرية، لا يجب أن يقتصر على اسمها الشخصي prénom وحده، دون «اللقب» nom patronymique، الذى هو اسم العائلة nom de famille، التى تنتمى إليها مصر قومياً، أى العالم العربى.

إذن خير تسمية للدولة المصرية دستورياً، هى : «مصر العربية»، ومصر العربية فحسب. فمصر من دول العالم العربى، حتى قبل أن يحررها عمرو بن العاص من الاحتلال الرومانى فى أربعينيات القرن السابع الميلادى.

الفرع الثانى

ديانة

الدولة المصرية

٩٢- فكرة ديانة الشخص الاعتبارى :

الدولة المصرية، وإن كانت شخصاً اعتبارياً، لكنها شخص *personne* على أى الأحوال. وهذا الشخص يجب أن تكون له ديانة فى العالم العربى على الأقل، وبصرف النظر عن موقف الفكر الغربى الشائع حالياً فى الغرب وفى خارجه. فموقفه مناهض لفكرة ديانة الشخص الاعتبارى بوجه عام، ومناهض لفكرة ديانة الدولة بوجه خاص، وذلك هو الموقف العلمانى من المسألة.

لكن العالم العربى بوجه خاص مقيد بمبدأ، مفاده : أن كل شئ بإطلاق، له ديانة، وديانته التوحيد، ويسبح بالتالى بحمد الله، مصداقاً

لقوله سبحانه: ﴿وإن من شئ إلا يسبح بحمده...﴾^(١)، وقوله: ﴿يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٢)، وقوله: ﴿يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٣).

إذن المبدأ في العالم العربي على الأقل، هو أن للأشخاص الاعتبارية ديانة، أسوة بالأشخاص الحقيقية. كل ما هناك أن «حرية» اختيار الديانة، حكر على الأشخاص الحقيقية (الإنسان) وحدها، دون الأشخاص الاعتبارية التي كلها على ديانة التوحيد (الإسلام).

وبما يترتب على ذلك من آثار قانونية، مثل : التكليف بالزكاة، وعدم التعامل بالربا، وعدم التعامل في الخمر وفروعها من المخدرات الأخرى، وعدم التعامل في الغناء وفروعه الأخرى من موسيقى ورقص وتمثيل... وهكذا.

والدولة المصرية، باعتبارها شخصاً اعتبارياً، فإن لها ديانة، وديانتها هي ديانة التوحيد (الإسلام).

٩٣ - موقف الدساتير المصرية :

ومن ثم جرت الدساتير المصرية الواحد تلو الآخر، على النص بأن: «الإسلام دين الدولة» المصرية وذلك على اعتبار، أن «بيان»

(٣-١) ٤٤ / الإسراء ، ٤١ / النور ، ٢٤ / الحشر.

الديانة يُعد بياناً من البيانات الجوهرية فى «الحالة الشخصية» التى هى - بدورها- بيان من البيانات الجوهرية فى الهوية القانونية.

٩٤- موقف لا لبس فيه :

موقف الدساتير المصرية من ديانة الدولة المصرية، هو موقف واضح للغاية، ولا لبس فيه. ولا فيه أى افتيات - مباشر أو غير مباشر- على من يكونوا هوداً أو نصارى من المصريين، ولا فيه أى استئساد عليهم، ولا - حتى- روعى فيه «الإسلام باعتباره دين الأغلبية من السكان»^(١).

لأن هؤلاء وهؤلاء هم أهل كتاب توحيد (إسلام)، وبالتالي فهم - بدورهم- مسلمون، وذلك بصرف النظر عن مدى قبول فكرة إسلامهم من جانب السلفية المصرية، سواء السلفية الإسلامية أو السلفية المسيحية.

فمثلاً، عيسى عليه السلام - شأنه فى ذلك شأن الأنبياء والمرسلين- كان مسلماً، وبالتالي كان الحواريون نصارى ومسلمون، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿فلما أحس عيسى منهم الكفر قال من أنصارى إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله آمنا بالله واشهد بأنا مسلمون﴾^(٢)، وقوله أيضاً: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾^(٣).

(١) قارن: سمير عبد السيد تتاغو: السابق، ص ٢٦١، رقم ٨٢.

(٢-٣) ٥٢/ آل عمران، ١١١/المائدة، ٣/المائدة.

(٤-٥) الألبانى: السابق، ص ٧٤٣ رقم ٤٠١٥، ص ٤٩٥ رقم ٢٥٢٦.

وبدهى أن النصرانية مثلاً، وإن كانت إسلاماً، لكنها إسلام غير تام وغير كامل. لأن الإسلام لم يكتمل ولم يتم ولم يحز رضاء الله تعالى، إلا بعد وفاة المسيح عليه السلام بأكثر من ستمائة سنة، وقبل وفاة خاتم الرسل بأشهر معدودة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^(٣).

ونسبة هذا الإسلام غير الكامل وغير التام إلى نظيره الكامل والتام، هي نسبة مقننة في اللائحة التنفيذية (السنة) للدستور الإلهي المعاصر (القرآن). وهي نسبة النصف إلى الواحد الصحيح، أو هي نسبة الواحد إلى الضعف، مصداقاً لقول خاتم الرسل: (عقل أهل الذمة نصف عقل المسلمين)^(٤)، وقوله أيضاً: (أهل الجنة، عشرون ومائة صف، ثمانون منها من هذه الأمة، وأربعون من سائر الأمم)^(٥).

ومن ثم، فالنصراني - مثلاً - يؤجر مرة واحدة فقط على إسلامه غير الكامل وغير التام، بينما يؤجر الضعف لو أسلم إسلاماً كاملاً تاماً، مصداقاً لقول خاتم الرسل في رسالته المشهورة إلى المقوقس «النصراني» حاكم مصر آنذاك: (.. اسلم تسلم. اسلم يوتك الله أجرك مرتين....)^(٦).

وبهذا فالنصراني، وإن لم يكن مسلماً بإطلاق، ولا غير مسلم بإطلاق، فإنه مسلم على أى الأحوال، وبالتالي ثابت أن خاتم الرسل وأصحابه قد صلوا صلاة الغائب على النجاشي «النصراني» حاكم

(٦) محمد حسين هيكل: السابق، ح٢، ص ٦٧ حاشية رقم ١.

الحبشة عند موته، مصداقاً لقول خاتم الرسل: (إن أخاكم النجاشي قد مات، فقوموا صلوا عليه) (١).

٩٥- مدلول البيان :

بيان أن «الإسلام دين الدولة» يُعد من البيانات الجوهرية في هوية الدولة المصرية، وله مدلوله من الوجهة الدستورية، وذلك كالتالي:

١- فهو يعنى أولاً، أن الدولة المصرية شأنها شأن غيرها من الأشخاص الاعتبارية في مصر والعالم العربي، لها ديانة، وديانتها التوحيد بالله، أى ديانتها الإسلام.

٢- وهو يعنى ثانياً، أن ديانة الدولة المصرية شأنها شأن غيرها من الأشخاص الاعتبارية في مصر والعالم العربي، ليست هي ديانة «الكفر».

فالدين religion بمعناه القانوني على نوعين اثنين، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (٢). فالمستفاد تأويلياً من هذا النص، أن الدين بمعناه القانوني في الدستور الإلهي المعاصر (القرآن)، على نوعين لا ثالث لهما، هما :

(١) الألباني: السابق، ص ٣٢٢، رقم ١٥٤٩.

(٢) (٤-١) و ٦/الكافرون، ٨٥/آل عمران، ١٩/آل عمران، ٢٩/الكهف.

(٥) ٧٢/يونس.

أ - دين الكفر، أى غير التوحيد بالله، أو بالأحرى غير الإسلام، وبالتالي فهو دين محظور قانوناً، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾^(١).

ب- دين التوحيد، أى الدين الإلهى، أو بالأحرى الإسلام، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^(٢).

ومجال الحرية الدينية، يقتصر على الأشخاص الحقيقية وحدها دون الأشخاص الاعتبارية، ويقتصر على الخيار بين النوعين السالفين، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^(٣).

لذا، فالكلام عن وجود «أديان سماوية» متعددة، أو وجود أكثر من دين إلهى «واحد» هو الإسلام، إنما هو كلام غير صحيح مطلقاً من الوجهة القانونية :

فقد كان نوح - وبالتالي أتباعه- مسلماً، مصداقاً لقوله تعالى على لسان نوح عليه السلام: ﴿وَأْمُرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾^(٤).

وكان إبراهيم عليه السلام مسلماً، مصداقاً لقوله تعالى بشأنه: ﴿...وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا﴾^(٥).

^(١-٥) آل عمران، ١٣٣/البقرة، ٤٣٢/النمل، ٥٢/آل عمران، ٨٤/آل عمران.

وكان يعقوب (إسرائيل) وأولاده مسلمين، مصداقاً لقوله تعالى
بشأنهم : ﴿قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَاللَّهُ أَبَانِكَ إِِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا
وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾^(٢).

وكان سليمان عليه السلام مسلماً، مصداقاً لقوله تعالى على
لسان سليمان: ﴿وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ﴾^(٣).

وكان عيسى والحواريون مسلمين، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ
أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ
بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾^(٤).

وكان خاتم الرسل وأتباعه مسلمين، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قُلْ
آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ
وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا
نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾^(٥).

وكان الدين الإلهي (الإسلام) يتنامى عبر التاريخ الإنساني، حتى
اكتمل وتم وحاز رضاء الله تعالى، قبل وفاة خاتم الرسل بأشهر
معدودة، وبالتالي أصبح هذا الدين هو الدين الإلهي (أى الإسلام)،
بينما لم يعد ما قبله من إسلام «ديناً» بالمعنى القانوني، إنما مجرد
«مِلَّة»، ولو أنها ملل إسلامية، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ
إِبْرَاهِيمَ...﴾^(٦)، وقوله: ﴿وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ

(٢-١) ٧٨ / الحج ، ١٢٠ / البقرة.

تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ»^(٢). وقد أشرنا فيما تقدم إلى النسبة بين الدين الإلهي والملة الإلهية، وهي نسبة الضعف إلى الواحد.

٣- وهو يعنى ثالثاً أن الدولة المصرية «مسلمة»، أو هي شخص «مسلم» أسوة بغيره من الأشخاص الاعتبارية المصرية.

لكن هذا البيان الدستوري لا يعنى مطلقاً أن تلك الدولة هي «دولة إسلامية»، ولا هي - حتى - «شخص إسلامي»، خاصة أن ألفاظ «إسلامية» و«إسلامي» و«إسلاميون» ليست من المصطلحات القانونية، لا في الدستور الإلهي المعاصر (القرآن)، ولا في لائحته التنفيذية (السنة).

فهى من ألفاظ الأدب السياسى للسلفية الإسلامية، وبالتالي فهى لا تختلف - من حيث طبيعتها - عن ألفاظ : «مسيحي» و«مسيحية» و«المسيحيين» و«المسيحية»، تلك الألفاظ التى هى من ألفاظ الأدب السياسى للسلفية المسيحية، ولا وجود لها ضمن مصطلحات القرآن أو الإنجيل أو التوراة.

ولا يجب التفريط فى ضرورة التمييز بين المصطلحات القانونية وبين ألفاظ الأدب السياسى، لا من جانب عموم المصريين المخاطبين بالقانون، ولا من جانب رجال القانون بصفة خاصة، ولا - حتى - من جانب رجال القضاء بوجه أخص.

فلو التزم القضاء الإدارى - مثلاً - بهذا التمييز الضرورى، حال نظرة دعاوى العائدين من الإسلام طالبى كتابة لفظ «مسيحي» أو

«مسيحية» فى خانة الديانة ببطاقات الهوية، لوجد هذا القضاء أن من الواجب عليه أن يقضى برفض تلك الدعاوى، ما لم يصحح أولئك شكل دعاويهم إلى طلب كتابة لفظ «نصرانى» أو «نصرانية» بحسب الأحوال. إذ لا وجود لألفاظ مسيحية أو مسيحية أو مسيحيين فى القانون الإلهى المعاصر (القرآن والسنة)، ولا - حتى - فى الإنجيل أو التوراة.

وبدهى أن النص فى الدستور على أن «الإسلام دين الدولة»، ينطوى من الوجهة السلبية، على رفض قاطع لفكرة الدولة «غير المسلمة»، وبصرف النظر عن مسمائها فى الأدب السياسى، أى سواء سميت «علمانية» أو «ملحدة» أو «بهائية»....الخ.

ومن ثم، فلا يجب أن تكون ديانة الدولة المصرية ولا نوع ديانتها، محلاً لنقاش فى المؤتمرات أو الندوات الخاصة بالدستور المصرى مستقبلاً.

المطلب الثانى

لغة وعاصمة

الدولة المصرية

الفرع الأول

لغة

الدولة المصرية

٩٦ - اللغة الرسمية للدولة :

الدساتير المصرية المتعاقبة جرت على النص بأن «لغتها الرسمية هي اللغة العربية»، أى أن اللغة العربية هي اللغة الرسمية للدولة المصرية.

وهذا البيان الدستوري، لا يتفق فقط مع الاسم الرسمي للدولة المصرية، الذى هو : «مصر العربية»، إنما يتفق أيضاً مع لغة القانون الإلهى المعاصر، سواء لغة الدستور الإلهى المعاصر (القرآن) أو لغة لائحته التنفيذية (السنة).

وبهذا البيان الدستوري، تظل مصر مرتبطة إذن بالعالم العربى، وقانونه الإلهى المعاصر (القرآن والسنة)، ارتباطاً رسمياً ودستورياً، حتى لو آل المآل بذاك العالم العربى إلى عدة دولة مستقلة عن بعضها البعض.

كما يظل لمصر - بالتالى - لغة رسمية واحدة، لا أكثر من لغة رسمية - حتى - لو كانت اللغة العربية هي الأولى كما هو الشأن فى دولة المغرب مؤخراً. ومن ثم، فلأصل أن اللغة العربية هي اللغة الرسمية الأولى والأخيرة للدولة المصرية، أى هي لغتها الرسمية الوحيدة.

٩٧ - مفهوم «اللغة العربية» :

اللغة العربية بمعناها القانوني، هي لغة القانون الإلهي المعاصر،
أى لغة الدستور الإلهي المعاصر (القرآن)، ولائحته التنفيذية (السنة).

ولغة الدستور الإلهي المعاصر (القرآن)، هي اللغة العربية
«عامة»، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا...﴾^(١)،
وقوله: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ﴾^(٢)، وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا
عَرَبِيًّا...﴾^(٣). والمقصود باللغة العربية «عامة»، هي اللغة العربية
بصرف النظر عما إذا كانت «مبينة» أو «غير مبينة».

فالأصل في لغة هذا الدستور الإلهي، هي اللغة العربية «المبينة»،
مصداقاً لقوله تعالى: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ﴾^(٤)، وقوله:
﴿وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾^(٥)، وقوله: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾^(٦).

واللغة العربية المبينة، هي اللغة العربية في نشأتها الآخرة، حيث
أول من تلقاها مباشرة من ربه هو إسماعيل عليه السلام مصداقاً لقول
خاتم الرسل: (أول من فتق لسانه بالعربية المبينة إسماعيل، وهو ابن
أربع عشرة سنة)^(٧).

أما الاستثناء في لغة هذا الدستور الإلهي، والذي يقتصر نطاقه
على بعض الألفاظ وليس إلا، فهي اللغة العربية «غير المبينة»، أى
اللغة العربية في نشأتها الأولى منذ عصر آدم عليه السلام، وبالتالي
كانت لغة آدم^(٨) وهود^(٩) وصالح^(١٠) ونوح^(١١) وإبراهيم^(١٢) عليهم

(١-٦) ٢/فصلت، ٢٨/الزمر، ٣/الزخرف، ١/الحجر، ١٠٣/النحل، ٢/الشعراء.

(٧) الألباني: السابق، ص ٥٠٤، رقم ٢٥٨١.

(٨-١٢) ابن كثير: السابق، ص ٧٧.

السلام، وبصرف النظر عما يثار حالياً من تخرصات فارغة حول تلك الألفاظ، سواء من يزعم بأنها ألفاظ أعجمية أو من يزعم بأنها ألفاظ أعجمية جرى تعريبها^(٧).

فآدم عليه السلام هو أول من تلقى مباشرة من ربه، علم اللغة، أى علم اللغة العربية، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(٨).

والمستفاد تأويلياً من الآية الكريمة، أن اللغة بمعناها القانوني، هى كل الأسماء، وكلها أسماء فحسب، وبالتالي فلا الأفعال لغة لأنها ليست أسماء إنما مجرد أفعال، ولا الحروف لغة لأنها ليست أسماء إنما مجرد حروف أى أجزاء فى أسماء، وذلك بصرف النظر عما تجرى عليه تقليدياً الأدبيات اللغوية، التى تتصور أن اللغة أسماء وأفعال وحروف^(٩). لأن الصحيح هو أن اللغة هى تلك الأسماء وكذا «أسماء» تلك الأفعال وكذا «أسماء» تلك الحروف، أى اللغة كلها أسماء، وكل الأسماء.

(٦) عباس محمود العقاد: إبراهيم أبو الأنبياء، دار الهلال، ص ١٣١.

(٧) قارن: عبد العظيم المطعنى: الكلام الأعجمى، الكلام الغريب، مقالان، حقائق الإسلام ... إصدار المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بمصر، مشار إليه، ص ٥٤-٥٧، ص ١٣٠-١٣٨.

(٨) ٣١/ البقرة.

(٩) قارن: عبد العزيز محمد فاخر: الوسيط فى علم النحو، ط١، ص ٩ وما بعدها، بسرية محمد الشافعى: الاكمال فى النحو، ٢٠٠٥، القاهرة، ص ٦ وما بعدها.

وهكذا، فالبيان الدستوري، أى بيان أن اللغة العربية هى اللغة الرسمية للدولة المصرية، إنما هو يربط تلك الدولة - حتى - بأدم عليه السلام، رباطاً لغوياً ورسمياً ودستورياً على السواء. فأدم هو أبو اللغة العربية، التى هى أم اللغات فى العالم بأسره حتى الآن، حتى لو كان «عدد اللغات فى العالم - بخلاف اللهجات - يُقدر بما بين أربعة وخمسة آلاف لغة»^(١).

لذا، فإن هذا النص الدستورى المصرى لا يمنع من تعليم وتعلم تلك اللغات فى المدارس والجامعات، على تقدير أنها من بنات اللغة العربية أصلاً. إنما هو يمنع تماماً من أن تحل أى من تلك اللغات غير العربية، محل اللغة العربية، ولو - حتى - فى المدارس والجامعات.

٩٨- مثال على تخلف الصناعة الدستورية :

رغم النص فى الدساتير المصرية المتعاقبة على أن اللغة الرسمية للدولة المصرية هى اللغة العربية، إلا أن تلك الدساتير لم تلتزم بذلك، وبالتالي تضمنت ألفاظاً كثيرة، لا هى من اللغة العربية المبينة، ولا هى من اللغة العربية غير المبينة، ولا هى إذن من اللغة العربية مطلقاً.

(١) د. روبنز: موجز علم اللغة فى الغرب، ترجمة أحمد عوض، ١٩٩٧، الكويت، ٢٩.

مثل: «جمهورية» و«الجمهورية» و«ديموقراطية» و«المواطنة»
 (م ١)، «وسيادة الشعب» (م ٣ و ٢٥)، و«حق طبيعي» (م ٨)
 و«القاضي الطبيعي» (م ٢١)، «سيادة القانون» (م ٢٥)، «النظام
 الجمهورى» (م ٣٠)، ومن قبل كان الدستور يتكلم عن «النظام
 الاشتراكي» ... وهكذا.

بل - حتى - عبارة «مبادئ الشريعة الإسلامية». لأن الله تعالى
 لم يصف تلك الشريعة بلفظ «إسلامية»، إنما سبحانه اقتصر على
 مصطلح «الشريعة» وحده دون وصف، وبالتالي فهو من المصطلحات
 القانونية، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ
 فَاتَّبِعْهَا﴾^(١).

الفرع الثانى

عاصمة وعلامة

الدولة المصرية

٩٩ - مفهوم عاصمة الدولة :

العاصمة بمعناها القانونى، هى الموطن *la domicill* بالنسبة
 للدولة. ففكرة عاصمة الدولة تقع بطبعها تحت فكرة موطن الشخص
 الاعتبارى، وبالتالي فعاصمة الدولة هى موطنها باعتبارها شخصاً
 اعتبارياً.

(١) ١٨ / الجائفة.

وفكرة الموطن تقوم على أساس تحديد مقر قانونى للشخص، بحيث يُعتمد بكل ما يتم أو يوجه إليه فيه خاصاً بعلاقاته ونشاطه القانونى. ومن ثم، فالأصل أن يكون المقرر القانونى بالنسبة للشخص الاعتبارى، هو مركز إدارته الرئيسى مالياً وإدارياً وقانونياً، ولو اشتهرت تسميته اصطلاحياً بالنسبة للدولة بوجه خاص، بـ «العاصمة». والعاصمة باعتبارها موطناً بالنسبة للدولة، تعد بياناً جوهرياً ولازماً فى ماهية تلك الدولة، وبالتالي لا يجب إغفال النص دستورياً على هذا البيان، إنما يجب دائماً بيان هذا الموطن فى الدستور.

على أن الملاحظ أن الإعلان الدستورى الأخير (٢٠١١) فى مصر، قد أغفل هذا البيان إغفالاً تاماً.

١٠٠- الموطن الرسمى للدولة المصرية :

تاريخياً، ظلت مدينة الإسكندرية هى عاصمة الدولة المصرية قرابة سبعة قرون، أى منذ أنشأها الإسكندر الأكبر قبل الميلاد، حتى جرى تغييرها فى أربعينيات القرن السابع الميلادى، على يد عمرو بن العاص، حال وفوده وجنده إلى مصر، لتحريرها من الاحتلال الرومانى، ووضعها أمام الخيار المعروف، فإما الإسلام، وإما الجزية، وإما القتال. ثم آل المآل فأصبحت «مدينة القاهرة» هى العاصمة الرسمية للدولة المصرية، وبالتالي كانت المادة ١٨٥ من الدستور

المصرى (١٩٧١) الملغى، تنص على أن «مدينة القاهرة عاصمة...مصر العربية».

على أن هذا النص لم يسلم من تخلف الصناعة الدستورية، بالنظر إلى أنه قد ورد فى «الباب السادس» وتحت عنوان «أحكام عامة وانتقالية»، رغم أن موضوعه بيان جوهرى لازم فى «هوية» الدولة المصرية، التى يجب أن يُستهل بها الدستور.

١٠١ - علامة الدولة :

المقصود بـ «علامة» الدولة، هو الرمز المادى المميز لها، أى «العلم» و «الشعار»، وبالتالي كانت المادة ١٨٦ من الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى، تنص على أن «يبين القانون العلم المصرى والأحكام الخاصة به، كما يبين شعار الدولة والأحكام الخاصة به».

المطلب الثالث

أثر

هوية الدولة

١٠٢ - أثران :

يترتب على ثبوت الهوية للدولة المصرية، ما يترتب على ثبوتها للشخص القانونى عامة. وهما أثران كما يلى :

١- الأهلية، سواء أهلية الوجوب بمعنى الصلاحية لتحمل الالتزامات وتلقى الحقوق. أو أهلية الأداء، بمعنى أهلية الممارسة la

capacité d'exercice أو أهلية التعامل بطريق الإدارة أو التصرف أو التنفيذ بحسب الأحوال.

٢- الذمة المالية، باعتبارها مستودعاً جامعاً لحقوق والتزامات الشخص، ومعياراً بالتالى ليساره أو إعساره بحسب الأحوال، أى بحسب زيادة حقوقه على التزاماته أو العكس.

وكان الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى يخص هذا المجال ببعض القواعد، وذلك كالتالى:

- قاعدة: «الملكية العامة هي ملكية الشعب..» (م٢٠)، و «للملكية العامة حرمة. وحمايتها ودعمها واجب على كل مواطن وفقاً للقانون. باعتبارها سنداً لقوة الوطن ومصدراً لرفاهية الشعب» (م٢٣).

- قاعدة: «يقوم النظام الضريبي على العدالة الاجتماعية» (م٢٨) و «الادخار واجب وطنى تحميه الدولة وتشجعه وتنظمه» (م٢٩).

وقاعدة : «أداء الضرائب والتكاليف العامة واجب وفقاً للقانون» (م٦١). و «إنشاء الضرائب العامة وتعديلها أو إلغاؤها لا يكون إلا بقانون، ولا يعفى أحد من أدائها إلا فى الأحوال المبينة فى القانون. ولا يجوز تكليف أحد أداء غير ذلك من الضرائب أو الرسوم إلا فى حدود القانون» (م١١٩).

- قاعدة : «ينظم القانون القواعد الأساسية لجباية الأموال العامة وإجراءات صرفها» (م١٢٠).

- قاعدة: «يعين القانون قواعد منح المرتبات والمعاشات والتعويضات والإعانات والمكافآت التى تتقرر على خزانة الدولة. وينظم القانون حالات الاستثناء منها والجهات التى تتولى تطبيقها» (م١٢٢).

- قاعدة: «يحدد القانون القواعد والإجراءات الخاصة بمنح الالتزامات المتعلقة باستغلال موارد الثروة الطبيعية والمرافق العامة. كما يبين أحوال التصرف بالمجان في العقارات المملوكة للدولة والنزول عن أموالها المنقولة والقواعد والإجراءات المنظمة لذلك» (م ١٢٣).

- قاعدة: لا يجوز لرئيس الجمهورية أو للوزير أو لعضو مجلس الشعب أو الشورى، أثناء مدة تولية، أن يشتري أو يستأجر شيئاً من أموال الدولة، أو أن يؤجرها أو يبيعها شيئاً من أمواله، أو أن يقايضها عليه (م ٨٠، م ٩٥، م ١٥٨).

١٠٣- القروض الأجنبية :

لم يكن دستور دولة الخلافة الرشيدة يجيز إعسار الدولة، لما يترتب على ذلك من انهزاميتها، واستئساد أهل الذمة عليها، مصداقاً لقول خاتم الرسل: (كيف أنتم إذا لم تجتبوا ديناراً ولا درهماً؟. تنتهك ذمة الله وذمة رسوله. يشد الله قلوب أهل الذمة، فيمنعون ما فى أيديهم)^(١).

ووزر اقتراض الدولة لا يقع فقط على الحكومة فرداً فرداً، إنما يقع أيضاً على الشعب عامة وفردى، مصداقاً لما «روى الإمام أحمد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (يأتى على الناس زمان يأكلون فيه الربا). قيل: الناس كلهم يا رسول الله؟. فقال عليه السلام: (من لم يأكله ناله غباره)»^(٢).

(١) الألبانى: السابق، ص ٨٤١ رقم ٤٥٨٩.

(٢) مشار إليه فى: محمد أبو زهرة، بحوث فى الربا، دار الفكر العربى، ١٩٨٦،

ومن ثم لم يكن دستور دولة الخلافة الرشيدة يجيز هذا العمل الربوى، ولو تحت مسمى «ضرورة التنمية الاقتصادية»، نظراً لاستحالة قيام تلك التنمية، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِّن رَّبًّا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوَ عِنْدَ اللَّهِ﴾ (١).

أما الدستور المصرى الملغى، فإنه لم يكن يجيز هذا الاقتراض إلا بموافقة البرلمان، وذلك فى المادة ١٢١ منه، وتنص على أنه: «لا يجوز للسلطة التنفيذية عقد قروض أو الارتباط بمشروع يترتب عليه اتفاق مبالغ من خزانة الدولة فى فترة مقبلة إلا بموافقة مجلس الشعب». لكن بلغت ديون مصر أرقاماً فلكية من الدولارات، بل - حتى - أصبحت فوائدها تستنفد وحدها ثلث الميزانية السنوية.

الفصل الثانى

ماهية

الشعب المصرى

وهويته

١٠٤ - عرض :

ما يثير دهشة المتصفح للدساتير المصرية المتعاقبة، أنه يجد «وصفاً» للشعب المصرى، وليس أكثر، أى لا يجد تعريفاً دستورياً له، ولا بياناً لهويته.

(١) ٣٩/الروم.

وهذا الوصف موجود - حتى - فى المادة ٢/١ من الإعلان الدستورى الأخير (٢٠١١)، وتتص على أن: «الشعب المصرى جزء من الأمة العربية يعمل على وحدتها الشاملة».

وصار من اللازم أن يستعاض عن ذلك، وأن يُستهل الباب الأول من الدستور المصرى مستقبلاً، وبعد بيان أن مصر دولة مدنية حرة مستقلة، ببيان أن «أصلها الشعب المصرى الذى هو جزء من الأمة العربية بوحدتها وهويتها وثقافتها وثوابتها العربية الأصيلة».

وعليه، تتوزع الدراسة فى هذا الفصل على المبحثين التاليين :

المبحث الأول

ماهية

الشعب المصرى

١٠٥ - عرض :

تعريف الشعب المصرى تعريفاً علمياً دستورياً، يقوم على ثلاثة عناصر : فهو أصل الدولة المصرية قانوناً، وبالتالي فهو صاحب حق الشورى، التى هى واجبه قانوناً.

ومن ثم تتوزع الدراسة فى هذا المبحث على ثلاثة مطالب، وذلك على التفصيل التالى :

المطلب الأول

الشعب المصرى

أصل الدولة

١٠٦ - التقزيم الغربى لفكرة الشعب :

الشعب بمعناه القانوني، ليس عنصراً من العناصر «في» الدولة، ولا ركناً من أركانها، كما يذهب الفكر الغربي الشائع حتى الآن، سواء في الغرب أو في خارجه.

فهذا التقزيم الغربي لفكرة الشعب، أصبح يتناقض -على الأقل- مع فكرة «السيادة للشعب وحده»، وبصرف النظر - حتى - عن غموض وإبهام هذه الصياغة الغربية السيئة، منذ ظهورها في أواخر القرن الثامن عشر في فرنسا، حيث لم تكن تعنى شيئاً آنذاك أكثر من أن السيادة لم تعد للدولة، ولم تعد بالتالي لمؤسسة رئاستها.

ومن أسف أن تستقر تلك الصياغة الفرنسية الغامضة والمبهمه، حتى في المادة ٣ من الإعلان الدستوري الأخير في مصر (٢٠١١)، آخذاً عن نظيرتها في الدستور المصري (١٩٧١) الملغى، حيث النص على أن: «السيادة للشعب وحده....».

لذا فإن هذه الصياغة ستظل مثاراً لأسئلة ثلاث على الأقل، هي:

- ولماذا لا تكون السيادة للشعب والدولة على الأقل؟

- ولماذا تكون السيادة للشعب وحده؟

- وإذا كانت السيادة للشعب وحده دون - حتى - الدولة، فهل سيظل

هذا الشعب مجرد عنصر أو ركن «في» الدولة؟

١٠٧- أصل الدولة قانوناً :

الشعب بمعناه القانوني هو «أصل الدولة»، وبصرف النظر عن المنهج الغربي الشائع حتى الآن في الغرب وفي خارجه، أي منهج

البحث عن «أصل الدولة» خارج القانون ذاته، أى فى التاريخ أو فى علم الاجتماع أو - حتى - فى الدين بحسب الأحوال.

فهذا المنهج وضع مسألة «أصل الدولة» وضعاً خاطئاً من الوجهة العلمية. فالمطلوب ابتداءً هو البحث عن أصل الدولة «قانوناً»، أى أصل الدولة من الوجهة القانونية، أو بالأحرى أصل الدولة فى القانون وحده، لا فى التاريخ أو علم الاجتماع أو الدين.

وفى القانون، مبدأ: أن شعب أى دولة هو أصلها قانوناً، أى هو أصلها من الوجهة القانونية، وبالتالي فلا هو عنصر فى الدولة، ولا هو ركن فيها.

١٠٨ - الشعب أصل الدولة :

وإذا كان شعب أى دولة هو أصلها قانوناً، فالمبدأ هو إذن، أن الدولة بالنسبة لشعبها ليست أكثر من «فرع» له قانوناً، وذلك بما يترتب عليه من آثار من الوجهة القانونية، وهى ثلاثة آثار، كالتالى:

١- فالقاعدة أن الشعب لا يتبع الدولة ولا يتبع - من باب أولى - مؤسسة رئاستها. ومبنى هذه القاعدة، هو مبدأ: الأصل لا يتبع الفرع مطلقاً.

وهذا المبدأ الخير مقنن فى القانون الإلهى، منذ القرن الثالث عشر قبل الميلاد، حيث تتلمذ فيه موسى على يد الخضر عليه السلام، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا

فَقَتَلَهُ...»^(١). ثم قوله: «وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنِينَ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا»^(٢). فالمستفاد تأويلياً من الآيتين، هو أنه لا يجوز أن يتبع الأصل فرعه.

ومؤدى قاعدة أن الشعب لا يتبع الدولة ولا يتبع مؤسسة رئاستها، أن من يتولى المؤسسة الأخيرة، يكون رئيساً للدولة وحدها، ولا يكون مطلقاً رئيساً للشعب.

لذا، فإن المادة ٢٥ من الإعلان الدستورى الأخير (٢٠١١) فى مصر وأخذاً عن المادة ٧٣ من الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى، قد نصت على أن: «رئيس الدولة هو رئيس الجمهورية...». فالمستفاد تأويلياً من هذا النص، أن أقصى ما يبلغه من انتخاب لمؤسسة رئاسة الدولة، هو أن يكون رئيساً للدولة فحسب، وليس رئيساً للشعب المصرى.

ومن ثم، كان دستور دولة الخلافة الرشيدة يتضمن قاعدة : مفادها أن من تولى رئاسة الدولة هو خير من تولاها بالانتخاب، لكنه ليس بالضرورة خير أفراد الشعب، وذلك مصداقاً لقول أول خليفة فى أول خطبه له صبيحة يوم انتخابه : «يا أيها الناس : إني قد وليت عليكم ولست بخيركم...».

(١-٢) ٧٤/الكهف ، ٨١/الكهف.

٢- والقاعدة الثانية، هي أن الدولة - ومن باب أولى - مؤسسة رئاستها، تتبع الشعب. ومبنى هذه القاعدة، هو مبدأ: الفرع يتبع الأصل.

والمبدأ الأخير مقنن في القانون الإلهي، منذ القرن الثالث عشر قبل الميلاد، حيث تتلمذ فيه موسى على يد الخضر، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ... فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَاقَامَهُ...﴾^(١). ثم قوله: ﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا﴾^(٢). فالمستفاد تأويلياً من الآيتين، قاعدة: الفرع يتبع الأصل، حتى لو مات الأخير.

٣- والقاعدة الثالثة، هي: أن الدولة ومن باب أولى مؤسسة رئاستها، تتبع الشعب، حتى لو كان الشعب من المساكين، بل - حتى - لو كان من تولى مؤسسة الرئاسة ملكاً، وكان ملكاً غاصباً، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ... وَكَانَ وِرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾^(٣).

وهذه القاعدة الأخيرة تمثل الأساس «القانوني» لفكرة السيادة للشعب، التي لم يعرفها الغرب أو فرنسا تحديداً، إلا مؤخراً في عام

(١-٢) ٧٧/ الكهف، ٨٢/ الكهف.

(٢) ٧٩/ الكهف.

١٧٨٩، أى بعد أكثر من خمسة وعشرين قرناً من استقرار أساسها فى القانون الإلهى.

وطوال تلك القرون الممتدة، كان المظنون فى الغرب، بل - حتى- لدى ابن عباس رضى الله عنهما، فى أربعينيات القرن السابع الميلادى، أن العكس هو الصحيح. بمعنى أن الشعب هو الذى يتبع الملك، وبالتالي كان - حتى- ابن عباس يقرأ الآية الكريمة كالتالى: «وكان أمامهم ملك»^(١). لكن ظلت قراءته شاذة وغريبة، ولم يقرأ بها أحد سواه^(٢).

ومؤدى القواعد الثلاث المتقدمة، أن الشعب المصرى وحده هو صاحب حق الشورى فى شئونه، وليس الدولة، ولا - حتى- مؤسسة رئاستها، وذلك على اعتبار أن هذا الشعب هو أصل الدولة قانوناً.

المطلب الثانى

الشعب المصرى

صاحب الشورى

١٠٩- مركز الشعب المصرى :

إذن القاعدة هى: أن الدولة المصرية - ومن باب أولى مؤسسة رئاستها - تتبع الشعب المصرى، وليس العكس صحيحاً. وهذه القاعدة

^(١-٢) ابن كثير: السابق، ص ٣٠٨.

ليست مجرد قاعدة نظرية، إنما هي قاعدة عملية، تجعل الشعب المصرى وحده صاحب حق الشورى فى شؤونه.

فالشعب المصرى وحده هو «الأعلم» بشؤونه التى تجرى فيها الشورى، مصداقاً لقول خاتم الرسل: (أنتم أعلم بأمر دنياكم)^(١). فالمستفاد تأويلياً من هذا الحديث، أن الشعب هو الأعلم بشؤون دنياه، حتى من الدولة ومن مؤسسة رئاستها.

ومن ثم فالشعب المصرى وحده هو صاحب حق الشورى بنوعيهما. لأنها تتنوع بحسب ما ترد عليه من شئون الشعب، إلى نوعين، هما: ١- الشورى الشخصية، أى الشورى التى ترد على شخص أو أشخاص مرشحين، وقد اشتهرت تسمية هذا النوع اصطلاحاً بـ«الانتخاب الشخصى» plébiciste واختصاراً «الانتخاب». ٢- الشورى الموضوعية، أى الشورى التى لا ترد على شخص أو أشخاص مرشحين، إنما ترد على موضوع آخر من شئون الناس. وهذا النوع قد اشتهرت تسميته اصطلاحاً بـ«الاستفتاء» référendum.

على أن الأداة القانونية التى تتحقق بها الشورى عملاً، وسواء كانت انتخاباً أو استفتاء، هى التصويت. والعبرة فيه، هى برأى الأغلبية، أى لا يلزم الإجماع الحقيقى. فرأى الأغلبية، وإن لم يكن إجماعاً حقيقياً، لكنه يعد إجماعاً حكماً، ولو أنه إجماع على أى

(١) رواه مسلم فى صحيحه، كتاب الفضائل.

الأحوال، ويكفى بالتالى، مصداقاً لقول خاتم الرسل: (لا تجتمع أمتى على ضلالة)^(١).

لذا سيظل يؤخذ على الإعلان الدستورى الأخير (٢٠١١) فى مصر وكذا الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى، إصرارهما على مخاطبة المصريين فى الشأن المتقدم ذكره، بلغة غريبة مترجمة حرفياً وغامضة ومبهمه حتى الآن، وذلك فى المادة ٣ من هذا وذاك، وتتص على أن: «السيادة للشعب وحده... ويمارس الشعب هذه السيادة ويحميها».

وليت هذا الدستور أو ذلك، قد نص -على الأقل- على أن الديمقراطية للشعب وحده ويمارسها ويحميها. فلو فعل لكان خطابه مفهوماً نوعاً ما للمصريين. لكنه لم يفعل، لا لشيء إلا لأن الدساتير الغربية لم تفعل ذلك. بينما هى لم تفعل ذلك، خشية من هذا النص، الذى سيهدم فكره البرلمان النيابى على رأس أعضائه، الذين يسلبون الشعب حقه فى الاستفتاء فى كافة شئونه.

وعلى أى الأحوال، لولا أن الشعب هو أصل الدولة قانوناً، ما كان هو وحده صاحب حق الشورى فى كل شئونه عامة، ولو سمي هذا الحق غريباً بـ «السيادة»، التى لم يُعرف بعد : كيف آلت إلى الشعب هناك، أى ما هو الأساس القانونى لنقلها إلى الشعب؟.

١١٠- التمييز بين الشورى والديموقراطية :

(١) رواه أحمد والطبرانى فى الكبير.

فى الغرب، أقصيت تماماً فكرة الديمقراطية الكاملة والمباشرة بالنسبة للشعب، أى الديمقراطية «اللائبابة». وحلت محلها منذ زمن، فكرة الديمقراطية غير الكاملة وغير المباشرة بالنسبة للشعب، أى الديمقراطية «اللابابة»، التى سلبت من الشعب كل حقه فى «الاستفتاء»، وأعطته للبرلمان اللابابى دون حق له.

وهذا هو التصنيف الوحى للديموقراطية، الذى تعرفه المؤلفات الدستورية المقارنة، وبالتالى فهى لا تعرف حتى الآن أن تلك الديمقراطية اللابابية ليست نوعاً واحداً، إنما هى على نوعين حالياً، وذلك كالتالى:

١- النوع الأول، وهى الديمقراطية الغربية بمعناها الواسع والاستثنائى، التى يطال نطاقها الهيئة التنفيذية والهيئة التشريعية والهيئة القضائية على السواء، أى أن تلك الهيئات الثلاث تتكون بطريق الانتخاب بواسطة الشعب. كما هو الشأن فى سويسرا، والاتحاد السوفيتى المنحل، ونصف الولايات فى الولايات المتحدة الأمريكية.

٢- النوع الثانى : هى الديمقراطية الأوروبية، التى يطال نطاقها الهيئة التنفيذية والهيئة التشريعية، وحدهما، دون الهيئة القضائية التى لا تتكون بطريق الانتخاب بواسطة الشعب، وهذا هو النوع السائد حالياً، سواء فى الغرب أو فى خارجه.

أما النوع الثالث، والقائم بذاته، فهى الديمقراطية بمعناها الدقيق au sense strict. أى الديمقراطية العربية، أو بالأحرى «الشورى»،

والتي تختلف عن الديمقراطية الغربية بنوعيتها، وذلك من ثلاث نواح كالتالى:

أ - فنطاق الشورى من حيث المساحة، يقتصر على الهيئة التنفيذية وحدها، دون الهيئة القضائية، ودون الهيئة التشريعية، وذلك على اعتبار أن القضاء والبرلمان من أجهزة القانون، الذى هو من أملاك الله تعالى مصداقاً لقوله سبحانه: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾، والذى هو بالتالى ليس من شئون الناس.

ب - ونطاق الشورى من حيث العمق، لا يقتصر على مجرد «الانتخاب» الشخصى وحده، دون «الاستفتاء» الموضوعى، إنما يشمل هذا وذاك معاً وكاملين دون نقصان.

ج- كما أن الشورى أسبق فى الوجود تاريخياً من الديمقراطية الغربية، حتى ديموقراطية أثينا القديمة، وأسبق تاريخياً منها بخمسائة عام على الأقل. فالدستور الإلهى المعاصر (القرآن)، يؤرخ لمبدأ الشورى عامة والاستفتاء خاصة، منذ القرن العاشر قبل الميلاد، فى عصر سبأ وسليمان عليه السلام، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ﴾^(١).

إذن مبدأ الشورى يفضى إلى القضاء تماماً على مشكلات فكرة البرلمان النيابى الغربية، فيقضى على كل مشاكل «النيابية» البرلمانية،

(١) ٣٢/ النمل.

و«انتخاب» البرلمان، و«تأفيت» مدة البرلمان وتجديده دورياً، و«حل» البرلمان، وعدم حضور من يتولى رئاسة الدولة اجتماعات البرلمان...إلى آخره.

١١١- مثال على تخلف الصناعة الدستورية :

سيظل يؤخذ على الإعلان الدستوري الأخير (٢٠١١) في مصر وكذا الدستور المصري (١٩٧١) الملغى، إصرارهما على مخاطبة المصريين بلغة «أوربية» مترجمة حرفياً، ومبالغ فيها لدرجة الكذب، وذلك في المادتين ١ و ٣ من هذا وذاك.

إذ نصت المادة الأولى على أن: «جمهورية مصر...نظامها ديموقراطي...» بإطلاق. كما نصت المادة الثالثة على أن: «السيادة للشعب وحده وهو مصدر السلطات...» بإطلاق.

بينما الحقيقة أن الهيئة القضائية المصرية لا تخضع مطلقاً - من حيث تكوينها- لمبدأ الديموقراطية، إنما هي تتكون بطريق الاصطفاء وفقاً لشروط موضوعية دقيقة يحددها القانون.

كما أن الشعب المصري لا يملك سلطة أكثر من سلطة انتخاب من يتولى مؤسسة رئاسة الدولة وأعضاء البرلمان، الذي يسلب هذا الشعب - حتى- حقه في الاستفتاء.

وبهذا تتمخض المادتان ١ و ٣ المشار إليهما عن مجرد جعجة بلا طحن، استهل بها الباب الأول في الدستور.

المطلب الثالث

وجوب

شورى الشعب

الفرع الأول

تقنين

الواجب ونطاقه

١١٢ - واجب مقنن :

الشعب هو صاحب حق الشورى فى شئونه، التى هو أعلم بها من غيره. وهذا الحق مقنن صراحة فى الدستور الإلهى المعاصر (القرآن)، مصداقاً لقوله سبحانه: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾^(١) فالمستفاد تأويلياً من الآية، أن شورى الشعب حق له، أى له حق الشورى، وفى مطلق أمره، أى فى أموره كافة، أو بالأحرى فى كل أموره.

فالشورى إذن ضرورة دائماً، وعصرية دائماً، وملحة دائماً، وبالتالي فهى واجب، بمعنى الواجب فى الدستور الإلهى المعاصر (القرآن)، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾^(٢).

فالمستفاد تأويلياً من هذه الآية، أن شورى الشعب حق له، وفى مطلق أموره، ويجب - بالتالى - تمكينه من ممارسة هذا الحق كاملاً، وقبل العزم على التنفيذ، وبالتالي سئل خاتم الرسل عن «العزم» فقال: (هو مشاورة أهل الرأى ثم إتباعهم).

(١) ٣٨ / الشورى.

(٢) ١٥٩ / آل عمران.

على أن شورى الشعب فى شئونه، لم تسلم من إنكار وجوبها أصلاً، أو - بالأقل - إنكار قوتها الملزمة، وذلك بطريق التهافت اللغوى البحت، الذى لا يقيم وزناً أو اعتباراً، للاختلاف الجوهرى بين نظامين قانونيين مختلفين تماماً، هما : «نظام شورى الشعب»، التى هى واجبة ونتيجتها ملزمة قانوناً، «ونظام المشورة»، التى هى مستحبة فقط ونتيجتها غير ملزمة - حتى - لمن طلبها. ومع ذلك فإن هذا التهافت اللغوى رغم شناعته، مازال مستصحباً فى المؤلفات العربية منذ القرون الوسطى حتى الآن، ولو على سبيل التقليد الأعمى.

١١٣ - نطاق وجوب الشورى :

يجب إذن تمكين الشعب من ممارسة حقه فى الشورى كاملاً، أى فى مطلق أموره، إنما فى مطلق أموره الدنيوية فحسب، تلك التى يعلمها هو، بل هو - حتى - الأعلم بها من غيره بإطلاق، أى هو أعلم بها - حتى - من الدولة ومؤسسة رئاستها، مصداقاً لقول خاتم الرسل: (أنتم أعلم بأمر دنياكم).

فلا يكفى إذن مجرد تمكين الشعب من الشورى الشخصية (الانتخاب)، دون الشورى الموضوعية (الاستفتاء)، التى هى أكثر قدماً ونطاقاً وضرورة من الشورى الشخصية، وذلك بمراعاة الحقائق التالية:

١- أن الدستور الإلهى المعاصر (القرآن)، يؤرخ للشورى الموضوعية (الاستفتاء)، تاريخاً علمياً قانونياً، منذ القرن العاشر قبل الميلاد، وفى دولة سبأ العربية، فى عصر سليمان عليه السلام، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ

قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونَ». فالمستفاد تأويلياً من هذه الآية، أن الشورى الموضوعية (الاستفتاء) كانت لازمة وواجبة آنذاك.

وثابت أن الشورى الموضوعية (الاستفتاء) كانت موجودة - حتى- فى عصر خاتم الرسل، كالاستفتاء على الخروج لملاقاة العدو فى غزوة أحد أو البقاء فى المدينة للدفاع عنها كما كان يرى خاتم الرسل. وكالاستفتاء على رد سبى هوازن كما كان يرى خاتم الرسل، أو عدم ردهم.

٢- وثابت أن نظام الشورى الشخصية (الانتخاب) لم يدخل حيز النفاذ العملى، حتى وفاة خاتم الرسل، وبالتالي لم يُعرف هذا النظام لأول مرة عبر التاريخ الإنسانى، إلا بعد وفاة خاتم الرسل، وفور وفاته، بل - حتى- قبل دفنه، وذلك بمناسبة انتخاب أول خليفة لأول دولة عربية قامت بعد وفاة خاتم الرسل.

على أن دخول نظام الشورى الشخصية (الانتخاب) حيز النفاذ العملى، لأول مرة فى دستور دولة الخلافة الرشيدة، لم يكن على حساب نظام الشورى الموضوعية (الاستفتاء)، الذى استمر قائماً ولم يُلغ.

فثابت وجود استفتاء - مثلاً - على حروب الردة فى عصر أبى بكر، وعلى خروج أو عدم خروج الخليفة بنفسه على رأس الجيش المتوجه إلى العراق آنذاك فى عصر عمر، وعلى كتابة القرآن كتابة رسمية فى عصر عثمان.... وهكذا.

على أن الشورى الشخصية (الانتخاب) وحدها، هى التى اشتهرت تسميتها تشبيهاً بالبيع وتصغيراً له بـ «البيعة».

وبدهى أن هذا التشبيه والتصغير وتلك التسمية، هي أمور لا تتسحب مطلقاً إلى الشورى الموضوعية، ولا تتسحب بالتالى على الشورى عامة، ولا تصدق بالتالى على الشورى الشخصية (الانتخاب) ذاتها. وهى من ثم ليست شيئاً أكثر من تهافت لغوى بحت، لا يُعتد به قانوناً، ولا يستأهل حتى ترديده فى العصر الحديث، ولو جرى استصحابه فى المؤلفات منذ القرون الوسطى حتى الآن، على سبيل التقليد.

وأقصى ما يمكن أن تحمل عليه تلك البيعة، أنها صورة للتصويت الشفهى العلنى فى مواجهة المرشح، وتلك صورة لم تعد موجودة حالياً.

١١٤ - مثال على تخلف الصناعة الدستورية المصرية :

سيظل يؤخذ على الدساتير المصرية المتعاقبة، موقفها المقل من شأن الشعب المصرى، الذى سلبت منه حقه فى الشورى الموضوعية (الاستفتاء)، واستبدلت به مجرد بدعه أوربية مستحدثة، تتمثل فى صورة أخرى من صور الشورى الشخصية (الانتخاب)، أى انتخاب أعضاء البرلمان النيابى، الذى أعطته - دون سند قانونى - ما سلبته من الشعب المصرى من حق الشورى الموضوعية (الاستفتاء).

وبدهى أن ديون مصر من القروض ما كانت تبلغ تريليون مليار دولار، لو كان الشعب المصرى هو الذى استفتى فى هذا الشأن، وليس البرلمان كما تقضى المادة ١٢١ من الدستور الملغى، بقولها : «لا يجوز للسلطة التنفيذية عقد قروض أو الارتباط بمشروع يترتب عليه إنفاق مبالغ من خزانة الدولة فى فترة مقبلة إلا بموافقة مجلس الشعب».

وبدهى أيضاً أن حالة مصر اقتصادياً ما كانت تتدنى على نحو ما هي عليه الآن، لو كان الشعب المصرى هو الذى يُستفتى على الخطة العامة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية، وعلى مشروع الموازنة العامة، وعلى نقل أى مبلغ من باب إلى آخر من أبواب الموازنة العامة، وعلى كل مصروف غير وارد بها أو زائد فى تقديراتها، وعلى الحساب الختامى لميزانية الدولة، بدلاً من البرلمان، الذى سلب من الشعب المصرى هذا الحق وذلك بموجب المواد ١١٤ و ١١٥ و ١١٦ و ١١٨ من الدستور.

ورغم أن الاستفتاء واجب على رئيس الجمهورية، إلا أن المادة ١٥٢ من الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى كانت تنص على أن: «لرئيس الجمهورية أن يستفتى الشعب فى المسائل الهامة التى تتصل بمصالح البلاد العليا». فهذا النص يجعل الاستفتاء فى المسائل الهامة التى تتصل بمصالح البلاد العليا، جوازياً فقط، لرئيس الدولة.

وكل ما تركه الدستور الملغى للشعب من حق الاستفتاء، هو الاستفتاء على حل البرلمان، والاستفتاء على تعديل الدستور، وذلك فى المادة ٧/١٣٦ وكانت تقضى بأنه: « لا يجوز لرئيس الجمهورية حل مجلس الشعب إلا عند الضرورة وبعد استفتاء الشعب...»، وفى المادة ٤/١٨٩ وكانت تقضى بأنه: «وإذا وافق مجلس الشعب على مبدأ التعديل... (و) وافق على التعديل ثلث عدد أعضاء المجلس عرض على الشعب لاستفتائه فى شأنه».

أما المعاهدات، فلا يُستفتى الشعب المصرى عليها، حتى لو كانت من معاهدات الصلح والتحالف والتجارة والملاحة وجميع المعاهدات التى يترتب عليها تعديل فى أراضى الدولة أو التى تتعلق بحقوق السيادة، أو التى تحمل خزانة الدولة شيئاً من النفقات غير الواردة فى الموازنة. (م ١٥١).

الفرع الثانى

ممارسة

الشعب للشورى

١١٥- وجوب ممارستها :

إذن يجب - أولاً- تمكين الشعب المصرى من ممارسة حقه فى الشورى كاملاً، وبالتالي يجب - ثانياً- على الشعب المصرى عامة وفرادى ممارسة حقه فى الشورى كاملاً، وممارسته على أحسن ما تكون وجوه الممارسة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْ نَصِيْبِكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾^(١)، وقوله أيضاً: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾^(٢)، وقول خاتم الرسل: (إن الله تعالى يحب من العامل إذا عمل أن يُحسن)^(٣).

(١-٢) ٧٧/القصص ، ٣٠/ الكهف.

(٣) الألبانى: السابق، ص ٣٨٤، رقم ١٨٩١.

(٤) محمد حسين هيكل: السابق، ص ١٩٠.

وقاعدة : وجوب ممارسة الشعب عامة وفرادى للشورى، قد حظت بتقنين لها فى دستور دولة الخلافة الرشيدة، مصداقاً لقول الخليفة عمر : «وكذلك يحق على المسلمين أن يكونوا وأمرهم شورى بين ذوى رأى منهم. فالناس تبع لمن قام بهذا الأمر. ما اجتمعوا عليه ورضوا به، لزم الناس وكانوا فيه تبعاً لهم»^(٤).

ولا حاجة إذن لتشبيه شورى الفرد - أى إبداء صوته - بـ «الشهادة» التى يأثم قلب من يكتمها، وذلك لسببين :

١- هذا التشبيه الخيالى لا يقيم وزناً أو اعتباراً، للاختلاف الجوهرى بين نظامين قانونيين مختلفين تماماً هما «نظام الشورى» و «نظام الشهادة». فلا الشورى شهادة، ولا الشهادة شورى. ٢- كما أن الشورى ليست نوعاً واحداً يقتصر على انتخاب شخص، إنما هى على نوعين حيث يوجد الاستفتاء على موضوع ولا تنسحب إليه فكرة الشهادة أصلاً.

١١٦- كيفية ممارسة الشورى :

إذن، على الشعب المصرى عامة وفرادى أن يمارس حقه فى الشورى كاملاً، سواء الشورى الشخصية (الانتخاب) أو الشورى الموضوعية (الاستفتاء). وهى تمارس - سواء كانت انتخاباً أو استفتاء - بطريق التصويت voting.

ودستور دولة الخلافة الرشيدة كان يتضمن قاعدتين تاريخيتين، وذلك كالتالى:

١- قاعدة، مفادها أن التصويت شفاهة وعلناً، سواء في الانتخاب أو في الاستفتاء، ولو أن التصويت في حال الانتخاب هو تصويت شفهي وعلني وفي مواجهة المرشح ذاته. وهو ما اشتهرت تسميته بـ «البيعة»

وتاريخياً، نشأت هذه القاعدة في ظل نظام الشورى الموضوعية (الاستفتاء)، منذ دولة سبأ، وفي جمعية الشعب بأثينا القديمة، وفي عصر خاتم الرسل، ثم في عصر الراشدين سرت تلك القاعدة على الاستفتاء وعلى الانتخاب على السواء.

لكن حالياً، لم يعد الأمر كذلك، إنما أصبح التصويت سرياً ومكتوباً وفي غير مواجهة، سواء في الشورى الشخصية (الانتخاب) أو في الشورى الموضوعية (الاستفتاء)، وذلك في كافة بقاع العالم.

٢- قاعدة، مفادها أن للسابقين الأولين من المهاجرين أولوية - حتى - على نظرائهم من الأنصار، كما أن لهؤلاء وهؤلاء أولوية على من عداهم، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾^(١).

وفي ظل دستور دولة الخلافة الرشيدة، كانت تلك الأولوية «عامّة»، وبالتالي طالت الترشح لمؤسسة رئاسة الدولة، ومن تولى تلك

(١) ١٠٠ / التوبة.

المؤسسة من الخلفاء الراشدين، كما طالت عضوية البرلمان فى ذاك العصر. وأيضاً طالت الشورى، سواء الشورى الشخصية (الانتخاب) أو الشورى الموضوعية (الاستفتاء)، وبالتالي حملت إلينا الأدبيات أكثر من مسمى لطائفة من لهم الأولوية فى الشورى، وذلك كالتالى:

أ - فطائفة من لهم الأولوية فى التصويت فى الشورى الموضوعية (الاستفتاء)، اشتهرت لتسميتهم بـ «أهل الشورى»، وذلك على تقدير أن هذا النوع من الشورى هو الأسبق فى الوجود تاريخياً والأكثر قدماً.

ب - وطائفة من لهم الأولوية فى التصويت فى الشورى الشخصية (الانتخاب)، واشتهرت تسميتهم بـ «أهل الحل والعقد»، وذلك على تقدير أن دورهم يتعلق مباشرة بمؤسسة رئاسة الدولة.

وليس معنى هذا بالبداية، أن الشورى آنذاك كانت تمارس على درجتين. لأنه بعد شورى من لهم الأولوية، كانت الشورى من التابعين لهم بإحسان، أولئك الذين لم تكن مشورتهم تختلف عن شورى من لهم الأولوية، من حيث نتيجة الشورى.

على أن هذه الأولوية التاريخية كانت تُعطى للشورى «جدية» بالغة، لم تعدها الدساتير المصرية المتعاقبة منذ عام ١٩٥٢ حتى الآن، بينما كانت هذه الجدية موجودة فى الدساتير السابقة على ذلك التاريخ، وبالتالي لم يعد يكفى النص دستورياً على أن تُمارس الشورى - سواء كانت انتخابياً أو استفتاءً - بالتصويت المباشر السرى العام.

إنما أصبح من اللازم النص في الدستور المصرى مستقبلاً، على مباشرة الشورى بالتصويت المباشر السرى المكتوب ممن بلغوا سن الرشد من الرجال. فلا الشورى شرعت لمن لم يبلغوا رشدهم بعد، ولا لمن لم يعرفوا الكتابة والقراءة بعد، ولا - حتى - للنسوة.

لذا، فإن إضافة هؤلاء وهؤلاء وهؤلاء إلى «القاعدة الشعبية للشورى»، لا تعد شيئاً أكثر من مجرد إضافة عديدة فحسب، وبالتالي فهي لن تكون مطلقاً إضافة جدية، إنما هي بالأكثر إضافة عديدة وصورية، ولو كان هذا المنحى المبالغ فيه هو ما انتهجته الدساتير المصرية منذ عام ١٩٥٢ حتى الآن.

١١٧- قيود ممارسة الشورى :

الأصل أن تصويت «القاعدة الشعبية للشورى»، مقيد - حتى - فى عصر خاتم الرسل، بواجب عدم الاستسلام أمام عرض الدنيا لدرجة إغفال الآخرة، أى واجب التجرد خلال التصويت عن المصالح الشخصية والأهواء والنزوات والإغراءات وغيرها من عرض الدنيا، مصداقاً لقوله تعالى بشأن التصويت الذى جرى آنذاك فى موضوع أسارى بدر: ﴿ثَرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾^(١).

والعبرة فى تصويت القاعدة الشعبية للشورى، هى بالإجماع، ولو لم يكن إجماعاً حقيقياً، أى - حتى - لو كان إجماعاً حكماً فحسب، أو بالأحرى إجماع الأغلبية وحدها، إذا كان إجماعها صائباً، مصداقاً

(١) ٦٧/ الأنفال.

لقول خاتم الرسل: (لا تجتمع أمتي على ضلالة)(^١). فالمستفاد تأويلياً من هذا الحديث، أن الإجماع غير الصائب لا يعد إجماعاً حقيقياً، ولا - حتى - إجماعاً حكماً، ولا يعد إذن إجماعاً بالمرّة، وبالتالي فلا يعتد به قانوناً.

وإذا لم تسفر شورى الشعب إلا عن رأيين أقله متساويين، فإنه يجب - عندئذ - إعادة الشورى بعد فترة، مصداقاً لقول خاتم الرسل في شأن الاستفتاء الذى جرى ابتداء حول رد أو عدم رد سبى هوازن إلى وفدها : (إنا لا ندرى من أذن منكم فى ذلك ممن لم يأذن فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم أمركم)(^٢).

فرأى الأقلية لا يلغى ولا يحل محل ولا يغنى عن إجماع القاعدة الشعبية للشورى، حتى لو كان إجماعاً حكماً فحسب، أى كان إجماع أغلبية فحسب. إنما إجماع الأغلبية يجب رأى الأقلية ويحل محله ويُغنى عنه، وبالتالي يُحظر تماماً التشبث - بعد ذلك - برأى الأقلية، مصداقاً لقول خاتم الرسل: (من خرج عن الجماعة أو فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه)(^٣).

ومن باب أولى، فإن رأى الفردى فى مسائل الشورى الموضوعية (الاستفتاء)، دون شورى الشعب عامة وفردى، هو رأى معدوم قانوناً، مصداقاً لما روى عن على رضى الله عنه: «قال: قلت

(^١) رواه أحمد والطبرانى فى الكبير.

(^٢) ابن كثير: البداية والنهاية، ج٤، ص ٣٥٢ - ٣٥٤.

(^٣) أخرجه أحمد ١٦٥/٥، ورواه أبو داود والحاكم.

يا رسول الله، الأمر ينزل بنا ولم ينزل فيه قرآن، ولم تمض فيه منك سنة؟ قال: (اجمعوا له العالمين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأى واحد)»^(١).

ومن ثم، قنن دستور دولة الخلافة الرشيدة، قاعدة مفادها: أن الرأى الفردى فى مسائل الشورى الشخصية (الانتخاب)، دون شورى الشعب عامة وفردى، هو رأى معدوم قانوناً، مصداقاً لقول الخليفة عمر: «من بايع أميراً من غير مشورة المسلمين، فلا بيعة له، ولا بيعة لمن بايعه»^(٢).

المبحث الثانى

هوية

الشعب المصرى

١١٨ - عرض :

هوية الشعب المصرى هى بطبعها هوية قومية، تقوم على أمرين، أولهما : ارتباط الشعب المصرى بالأمة العربية، وثانيهما : إسهام مصر فى الثوابت العربية الأصيلة.

ومن ثم، تتوزع الدراسة فى هذا المبحث على المطالبين التاليين:

المطلب الأول

(١) إعلام الموقعين ١/٥٣ و ٥٤.

(٢) مشار إليه فى: ماجد راغب الحلو: النظم السياسية والقانون الدستورى، ٢٠٠٠، اسكندرية، ص ١٦٤ حاشية رقم ٤.

ارتباط

الشعب المصرى بالأمة العربية

الفرع الأول

عروبة

الشعب المصرى وإسلامه

١١٩ - خطأ منهجى فى قراءة التاريخ المصرى :

كثير من غوامض فكرة هوية الشعب المصرى، خلقها المؤرخون، الذين لم يقرأوا أحداث التاريخ المصرى، من منظور عروبة المصريين وإسلامهم.

فكان ومازال هؤلاء المؤرخون يقرأون التاريخ المصرى، من منظور ضيق للغاية، أى من منظور أحداثه الاستثنائية الطارئة المؤقتة، كالحروب نصراً وهزيمة، وكالاحتلال هكسوسياً وإغريقياً وفارسياً ورومانياً وإنجليزياً بحسب الأحوال. وكالآثار المادية السياحية الآن. وكالشخصيات الزائلة، فراعنة وملوكاً وزعماء...الخ.

وبدهى أن تلك الأحداث الاستثنائية العرضية الطارئة، هى أحداث «مثيرة» فى التاريخ المصرى، لكنها ليست جوهر هذا التاريخ، ولا هى تحل محل أو تُغنى عن أحداثه الجوهرية.

ومن ثم، لا يجب أن نستمر إلى ما لا نهاية فى مسابرة منهج هؤلاء، الذين لم يتجاوزوا منهج «الإثارة» التاريخية، وكأن التاريخ قصة من القصص المثيرة. فهم لم يتعدوا هذا المنهج التقليدى، إلى المنهج

العلمى التاريخى، حيث يجب قراءة التاريخ المصرى من منظور أحداثه الأصلية الدائمة والباقية، والتي لم يؤثر فيها مرور الزمان مهما طال.

١٢٠- قراءة حديثة للتاريخ المصرى :

قراءة التاريخ المصرى علمياً، هى قراءته من منظور هوية الشعب المصرى قومياً، أى قراءته من منظور عروبة المصريين وإسلامهم تاريخياً، تلك القراءة التى يجب أن تحدث فى ضوء الحقائق الثابتة التالية :

١- فلا كان نزول مصر قديماً، من جانب إبراهيم ويوسف ويعقوب وباقى الأسباط وموسى وهارون وعيسى وأمه عليهم جميعاً السلام، مجرد أحداث شتى متفرقة ومتباعدة ومؤقتة وعرضية، ولا مجرد مصادفة، سواء بالنسبة لهؤلاء جميعاً الذين لم يكونوا من الرحالة أو السياح أو الغزاة أو الأجانب، أو بالنسبة للمصريين الذين لم تكن دولتهم - بالتالى - مجرد دولة بلا هوية «عربية»، تربطهم بهؤلاء الأنبياء والمرسلين «قومياً» على الأقل.

ولا كانت إذن معرفة ديانة التوحيد (الإسلام) لأول مرة فى مصر، فى وقت حديث تاريخياً، على يد عمرو بن العاص وجنده فى مطلع أربعينيات القرن السابع الميلادى، أو - حتى - على يد «إخناتون» قبل الميلاد. إنما كانت هذه المعرفة، على يد إبراهيم عليه السلام، الذى هو أول من نزلها من الأنبياء والمرسلين، وكان مسلماً، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ

حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ»^(١)، ومصدّقاً لقول خاتم الرسل: (وبينما هو (أى إبراهيم) يسير فى أرض جبار من الجبابرة إذ نزل منزلاً ... فأرسل إليه فسأله عنها فقال: إنها أختى. فلما رجع إليها قال: إن هذا سألتنى عنك فقلت : إنك أختى. وأنه ليس اليوم مسلم غيرى وغيرك (...)^(٢)). ولا كانت - حتى - معرفة «جراحة» الختان لأول مرة فى مصر، على يد قبائل أفريقية وفدت إلى مصر قبل الميلاد. إنما كانت هذه المعرفة، على يد إبراهيم عليه السلام، الذى كان أول من نزل عليه التكليف الإلهى بالختان^(٣).

٢- ولا كان عمر بن العاص وجنده حال مجيئهم إلى مصر فى مطلع أربعينيات القرن السابع الميلادى، هم أول من ساروا فى الطريق البرى الرابط بين مصر وباقى العالم العربى^(٤).

ولا - حتى - كان مجيئهم إليها آنذاك بسبب خيراتها، إنما جاءوا لغاية أخرى، هى تحريرها من الاحتلال الرومانى، وإعادتها بالتالى إلى كنف العالم العربى، حتى يتسنى لها بعد ذلك تحديد موقفها - أسوة بنظيراتها كالعراق والشام - من ثلاثة أمور، مصداقاً لما جاء فى رسالة عمرو بن العاص إلى المقوقس حاكم مصر آنذاك :

«إنه ليس بينى وبينكم إلا إحدى ثلاث خصال : إما دخلتم فى الإسلام فكنتم إخواننا وكان لكم مالنا. وإما أبيتم فأعطيتم الجزية عند يد

(١) ٦٧/ آل عمران.

(٢-٣) ابن كثير: قصص ... السابق، ص ١١٧، ص ١٤٥ على التوالى.

(٤) محمد حسين هيكل: السابق، ج٢، ص ٦٢-٦٣، ص ١٠٥ على التوالى.

وأنت صاغرون. وإما جاهدناكم بالصبر والقتال حتى يحكم الله بيننا وبينكم وهو خير الحاكمين»^(١).

٣- ولا كان عمرو بن العاص وجنده هم أول من دعا المصريين خاصة، إلى أن يستبدلوا الإسلام «الجديد» بإسلامهم «القديم». إنما أول دعوة للمصريين في هذا الشأن، كانت مباشرة من خاتم الرسل، ولكي يؤجروا من الله مرتين بدلاً من مرة واحدة على نصرانيتهم، وذلك مصداقاً لما جاء في رسالة منه صلى الله عليه وسلم - حملها حاتم بن أبي بلتعة - إلى المقوقس حاكم مصر آنذاك :

(بسم الله الرحمن الرحيم. من محمد رسول الله إلى المقوقس عظيم القبط. سلام على من اتبع الهدى. أما بعد : فإنني أدعوك بدعاية الإسلام فأسلم تسلم. واسلم يؤتكَ اللهُ أَجْرَكَ مرتين : ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾^(٢)).

إذن، لولا ارتباط العالم العربى بمصر، وارتباط الأمة العربية بالمصريين، منذ فجر التاريخ، ما كان نزول هؤلاء الأنبياء والمرسلين إليها، تباعاً بعد إبراهيم عليه السلام، الذى جعله الله تعالى إماماً

(١) محمد حسين هيكل: السابق، ج٢، ص٦٢-٦٣، ص١٠٥ على التوالى.

(٢) محمد حسين هيكل: السابق، ج٢، ص٦٧، حاشية رقم ١.

للناس، مصداقاً لقوله سبحانه: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ
قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا.....﴾^(١).

الفرع الثانى

مصاهرة

الشعب المصرى

للأمة العربية

١٢١- أصل الشعب المصرى :

منهج الإثارة التاريخية الذى انتهجه المؤرخون جيلاً بعد جيل،
أسهم فى طمس حقيقة تستعصى على الإنكار، وتفرض نفسها فى
الواقع.

فمصر كانت دائماً بمثابة الفرع الذى أصله العالم العربى بحدوده
الأصلية. والمصريون كانوا دائماً بمثابة الفرع الذى أصله الأمة العربية
بأنبيائها والمرسلين إليها، وذلك سواء من الوجهة القومية، أو من
الوجهة الدينية الإسلامية، أو من الوجهة التاريخية.

بل - حتى- من الوجهة الجغرافية، ولو أن مصر تقع فى شمال
أفريقيا، وبالتالي :

أ - ظلت مصر جزءاً من العالم العربى، ولو أنها بوابته إلى أفريقيا،
وبالتالى نزلها الأنبياء والمرسلون الواحد تلو الآخر بدءاً من
إبراهيم عليه السلام، وذلك على نحو ما تقدم بيانه.

(١) ١٢٤/ البقرة.

ب - وظلت مصر جزءاً من أفريقيا، وبوابتها إلى العالم العربي، وبوابتها - حتى - إلى آسيا.

١٢٢- مصاهرة الأمة العربية :

بل - حتى - ارتبطت مصر بالعالم العربي وارتبط الشعب المصرى بالأمة العربية، برباط «مصاهرة»، لكنه ارتباط خاص، وله ثلاثة وجوه للخصوصية تتمثل فيما يلى :

١- فهو لم يكن ارتباطاً واحداً، إنما كان ارتباطاً مزدوجاً، وبالتالي تكرر مرتين، إحداهما قديمة والأخرى أحدث تاريخياً.

٢- وهو لم يكن ارتباط مصاهرة عادية، إنما كان ارتباط مصاهرة فوق العادية، فهو ارتباط مصاهرة بأنبياء ومرسلين.

فكانت «هاجر» زوجاً لإبراهيم عليه السلام، وأما لإسماعيل عليه السلام، أبو العرب المستعربة كما يقال عادة. ثم كانت «مارية» زوجاً لخاتم الرسل، وأماً لإبنه إبراهيم. وهما جاريتان مصريتان أصلاً.

٣- وهو ارتباط مصاهرة مقنن حالياً فى اللائحة التنفيذية (السنة) للدستور الإلهى المعاصر (القرآن)، مصداقاً لقول خاتم الرسل: (إن الله سيفتح عليكم بعدى مصر. فاستوصوا بقبطها خيراً. فإن لهم منكم صهراً وذمة).

المطلب الثانى

الإسهام المصرى فى الثوابت العربية الأصيلة

١٢٣- عرض :

كما أن كثير من غوامض فكرة هوية الشعب المصرى، خلقها شراح قصص الأنبياء والمرسلين. فهم لغويون، ولم يقرأوا تلك القصص من منظور الإسهام المصرى فى إرساء جزء من الثوابت العربية الأصيلة، سواء فى عصر يوسف عليه السلام، أو فى عصر موسى وهارون عليهما السلام.

الفرع الأول الإسهام المصرى فى عصر يوسف

١٢٤- قاعدة : شخصية العقوبة :

تاريخياً، كانت مصر مهداً نشأت فيه لأول مرة عبر التاريخ الإنسانى، قاعدة : شخصية العقوبة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كَاذِبِينَ قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ﴾^(١). وقوله أيضاً: ﴿قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ إِنَّا إِذًا لظَّالِمُونَ﴾^(٢).

^(١) ٧٤-٧٥ / يوسف، ٧٨-٧٩ / يوسف.

فالمستفاد تأويلياً من تلك الآيات، أن العقوبة شخصية، فتقع على الجانى، وتقتصر عليه وحده، فلا تطال غيره، ولا تقبل الانتقال إلى غيره، بأى حال من الأحوال.

وهذه القاعدة مقننة حالياً فى مصر، فى الإعلان الدستورى الأخير (٢٠١١) أخذاً عن الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى، وذلك فى المادة ١/١٩، وتنضى بأن «العقوبة شخصية».

١٢٥ - قاعدة : ضرورة التحقيق الجنائى قبل الاتهام :

وكانت مصر مهداً نشأت فيه لأول مرة عبر التاريخ الإنسانى، قاعدة : ضرورة التحقيق الجنائى. وهو يقوم على إبلاغ بالجريمة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَأَلْفَيْاً سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(١). كما يقوم على دفاع المتهم، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قَالَ هِيَ رَاوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي...﴾^(٢).

وقد يستلزم الأمر الاستعانة بالخبرة الفنية، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَشَهِدْ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِّنْ قَبْلِ فَصَدَّقْتَ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِّنْ دُبُرٍ فَكَذَّبْتَ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾^(٣).

ويقوم المحقق عندئذ بتزجيج الحقيقة الواقعية، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدًّا مِّنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِّنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ...﴾^(٢). وقد ينتهى التحقيق دون اتهام جنائى، أى ينتهى

^(١) ٢٥/يوسف ، ٢٦/يوسف ، ٢٦-٢٧/يوسف.

^(٢) ٢٧-٢٨/يوسف . ٣٥/يوسف.

بالحفظ، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿.....يُؤَسِّفُ أَعْرَضُ عَنْ هَذَا
وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾^(١).

ومن ثم، كان المبدأ هو ضرورة التحقيق الجنائي قبل الاتهام، وبالتالي لا تجوز إقامة الدعوى الجنائية إلا من جهة التحقيق القضائي. وهذه القاعدة كانت مقننة في المادة ٧٠ من الدستور المصري (١٩٧١) الملغى، وتنص على أنه: «لا تقام الدعوى الجنائية إلا بأمر من جهة قضائية....». لكن الإعلان الدستوري الأخير أغفل هذا النص.

١٢٦- قاعدة : لا عقوبة إلا بناء على حكم قضائي :

وكانت مصر مهداً نشأت فيه لأول مرة عبر التاريخ الإنساني، قاعدة : العقوبة الجنائية لا توقع إلا بموجب حكم قضائي.

فالتحقيق الجنائي، وإن كان ضرورياً، لكنه لا يكفي وحده للبراءة، ولا يكفي - من باب أولى - للإدانة والعقوبة، إنما العبرة في الإدانة هي بصدور حكم قضائي بها، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ مِّنْ بَعْدِ مَا رَأَوْا الْآيَاتِ لَيْسَ جُنُنَهُ حَتَّىٰ حِينٍ﴾^(٢).

أما قبل صدور حكم قضائي بالإدانة، فإن المتهم برئ، وبرئ حتى تثبت إدانته بحكم قضائي.

وهذه القاعدة بوجهيها مقننة في الإعلان الدستوري الأخير (٢٠١١) في مصر آخذاً عن الدستور المصري الملغى، وذلك في المادتين ٢/١٩ و ٢٠ منه. وتقضى الأولى بأنه: «لا توقع عقوبة إلا

بحكم قضائي». بينما تقضى الأخيرة بأن: «المتهم برئ حتى تثبت إدانته في محاكمة قانونية...».

١٢٧- قاعدة : التقاضى على مرحلتين :

وكانت مصر مهذاً نشأت فيه لأول مرة عبر التاريخ الإنسانى، قاعدة : التقاضى على مرحلتين متعاقبتين الواحدة تلو الأخرى، وليس على مرحلة واحدة فقط، حتى لو كانت هذه المرحلة الأولى تقاضياً أمام القاضى المعتاد، وبالتالي يجب تمكين المحكوم فى تلك المرحلة من التقاضى فى مرحلة ثانية، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ ارْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ فَاسْأَلْهُ مَا بَالُ النِّسْوَةِ اللَّاتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ. قَالَ مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَاوَدْتُنَّ يُوسُفَ عَن نَّفْسِهِ قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِن سُوءٍ قَالَتِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَن نَّفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخْنُهِ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ وَقَالَ الْمَلِكُ انْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾^(١).

فالمستفاد تأويلياً من تلك الآيات، أن التقاضى على مرحلة وحده لا يكفى حتى لو كان تقاضياً أمام القاضى المعتاد، إنما يلزم التقاضى على مرحلتين مرحلة تلو مرحلة، أمام القاضى المعتاد.

(١) ٥٠-٥٤/ يوسف.

وهذه القاعدة مقننة - حتى- فى الإعلان الدستورى الأخير (٢٠١١) فى مصر آخذاً عن الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى، وذلك فى المادة ١/٢١، وتقضى بأن: «التقاضى حق مصون ومكفول للناس كافة ولكل مواطن..إلى قاضيه الطبيعى..».

١٢٨- قاعدة : أولوية الاقتصاد الزراعى فى مصر :

وكانت مصر مهذاً نشأت فيه لأول مرة عبر التاريخ الإنسانى، قاعدة : أولوية الاقتصاد الزراعى فى مصر وضرورة تنظيمه دورياً وعلى المدى الطويل، ومسئوليته عن الأمن الغذائى جماعياً وفردياً، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ. قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرَوْهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ. ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تُحْصِنُونَ. ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْرِضُونَ﴾^(١).

فالمستفاد تأويلياً من تلك الآيات، أن الاقتصاد الزراعى المصرى هو المسئول عن الأمن الغذائى دورياً وعلى المدى الطويل، وجماعياً وفردياً، وفى وقت الرخاء ووقت المجاعة، وبالتالي يجب أن تكون له الأولوية على كل اقتصاد آخر فى مصر.

ومن أسف أن النصوص الخاصة بـ «المقومات الاقتصادية» فى الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى، لم تكن تتضمن ما يخص الزراعة

(١) ٤٦-٤٩/ يوسف.

إجمالاً، إلا نص المادة ٢٧، التي كانت تنص على أنه: «يعين القانون الحد الأقصى للملكية الزراعية بما يضمن حماية الفلاح والعامل الزراعى من الاستغلال وبما يؤكد سلطة تحالف قوى الشعب العاملة على مستوى القرية».

وهو نص هزيل للغاية، وبالتالي أغفله - حتى - الإعلان الدستورى الأخير (٢٠١١) فى مصر. وغير منكور أن إحدى المشكلات المزمنة فى مصر حالياً، هى مشكلة استيراد القمح مثلاً.

الفرع الثانى

الإسهام المصرى

فى عصر موسى وهارون

١٢٩- قاعدة : حظر التمييز العنصرى وإبادة الجنس :

وكانت مصر مهداً نشأت فيه لأول مرة فى التاريخ الإنسانى، قاعدة : منع التمييز العنصرى وإبادة جنس بشرى، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضَعِفُ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾^(١)، وقوله أيضاً: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ﴾^(٢).

وهذه القاعدة مقننة - حتى - فى الإعلان الدستورى الأخير (٢٠١١) فى مصر آخذاً عن الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى، وذلك فى المادة ٧ فيه، وتقضى بأن: «المواطنون لدى القانون سواء

^(١) ٤ / القصص، ٨ / القصص.

وهم متساوون فى الحقوق والواجبات العامة. ولا تمييز بينهم فى ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة».

وربما يستظرف البعض، فيقرأ هذا النص الدستوري، بمنهج ولا تقربوا الصلاة!!!!. فينتهى به المطاف إلى الزعم - مثلاً - بجواز مساواة المرأة بالرجل، فى الوظائف العامة خاصة، لاتحادهما فى المواطنة، ولو اختلف جنساً.

ولا ريب أن هذا المنهج خاطئ تماماً. لأن هذا النص الوضعى غير منبث الصلة مطلقاً بالقانون الإلهى المعاصر (القرآن والسنة)، ولا - حتى - الدستور الوضعى يسمو على الدستور الإلهى المعاصر (القرآن) ولائحته التنفيذية (السنة)، وهما لا يجيزان مطلقاً مساواة الرجل بالمرأة، حتى فى الوظائف العامة، ولو اتحدا فى المواطنة.

زد على ما تقدم أن الاختلاف بين الرجل والمرأة، ليس اختلافاً من حيث «الجنس»، إنما هو اختلاف من حيث «النوع» فحسب.

كما أن قاعدة : حظر تولى النسوة للوظائف العامة بإطلاق، هى قاعدة قديمة فى القانون الإلهى، قدم القرن العاشر قبل الميلاد، منذ تلقاها سليمان عليه السلام مباشرة من ربه، وقام على الفور بتنفيذها عملاً، فأقصى ملكة سبأ عن عرشها، وأقصى عرشها عنها، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾^(١).

(١) ٣٨/النمل، ٣٣/القصص، ٣٤/القصص، ١٢-١٣/الشعراء، ٢٩-٣٢/طه،

إذن، لا يجب قراءة النص الدستوري السالف ذكره، إلا على أنه مقيد، بقيد هو عدم الإخلال بأحكام ومبادئ القانون الإلهي المعاصر (القرآن والسنة) الذي يسمو على الدستور الوضعي.

١٣٠- قاعدة : ضرورة المحاماة :

كما كانت مصر مهذاً نشأت فيه لأول مرة عبر التاريخ الإنساني، قاعدة : ضرورة المحاماة، ولزومها لمعاونة المتهم فى جناية بوجه خاص، مصداقاً لقوله تعالى بشأن موسى عليه السلام : ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ﴾^(٢).

وقوله أيضاً: ﴿وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ﴾^(٣). قوله كذلك: ﴿.....إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَى هَارُونَ﴾^(٤)، وقوله: ﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي هَارُونَ أَخِي اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي..﴾^(٥)، ثم قوله: ﴿قَالَ سَتَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ...﴾^(٦)، وقوله: ﴿قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى﴾^(٧).

فالمستفاد تأويلياً مما تقدم، أن المحاماة رسالة قائمة بذاتها، وأول من باشرها عوناً ووزيراً، لموسى الذى طلبها، هو هارون. وقد عاونه بشد أزره وعضده فى مواجهة ما يخشاه على نفسه من جراء جريمة قتل ارتكبها من قبل. وإبداء المشورة له أى مشاركته فى أمره، وفى الإفصاح عما يضيق به صدره ولا ينطلق به لسانه، لكيلا يكون ذلك العجز الذاتى فيه سبباً لعدم تصديقه.

وقاعدة : ضرورة المحاماة، ولزومها للمتهم فى جناية بوجه خاص، هى قاعدة مقننة - حتى- فى الإعلان الدستورى الأخير (٢٠١١) فى مصر أخذاً عن الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى، وذلك فى المادتين ٢٠ و ٢٢ منه. فتقضى الأخيرة، بأن «حق الدفاع أصالة أو بالوكالة مكفول. ويكفل القانون لغير القادرين مالياً وسائل... الدفاع عن حقوقهم». كما تقضى المادة الأولى، بأن: «كل متهم فى جناية يجب أن يكون له محام يدافع عنه».

على أن الملاحظ أن «أعضاء» هيئة محاماة الدولة بنوعهم، أى فى هيئة قضايا الدولة وفى هيئة تحقيقات الدولة التى اشتهرت تسميتها بـ «النيابة الإدارية»، يستعذبون التبراً من جوهر وظيفتهم أصلاً، أى من المحاماة، وبالتالي يزعمون بأنهم «هيئة قضائية». بينما جوهر وظيفتهم معاً، لا يختلف ولا ينفصل عن نظيره بالنسبة لهيئات محاماة أشخاص اعتبارية أخرى، اشتهرت تسميتهم اصطلاحاً بـ «الإدارات القانونية»، وهم يباشرون القضايا والتحقيقات معاً لصالح الأشخاص الاعتبارية التى يعملون بها.

أما الجهاز «الثالث» من أجهزة المحاماة فى مصر، فهى نقابة المحامين، وبالتالي فمن اللازم أن يوجد لف فى الدستور المصرى مستقبلاً، بشأن ضرورة المحاماة بأجهزتها الثلاثة، وتبعيتها لوزارة العدل، ولزومها للمتهم بجناية بوجه خاص، وتوفيرها لغير القادرين مالياً.

الفصل الثالث

ماهية

مؤسسة رئاسة الدولة

وهويتها

المبحث الأول

ماهية

مؤسسة الرئاسة

١٣١- عرض :

مؤسسة رئاسة الدولة. ليست هي الدولة، ولا هي الشعب. والمقصود بماهية تلك المؤسسة، بيان مركزها نسبة إلى الدولة، ونسبة إلى الشعب الذي هو أصل الدولة قانوناً. وهذا البيان ضروري، ولازم، للوقوف على الشروط «السلبية» التي يجب توافرها فيمن يتولى تلك المؤسسة بوجه خاص.

ومن ثم تتوزع الدراسة في هذا المبحث على المطلبين التاليين:

المطلب الأول

مؤسسة الرئاسة

والدولة

١٣٢- مركز مؤسسة الرئاسة :

مؤسسة رئاسة الدولة، لا هي الدولة ذاتها، ولا هي البديل الذي يحل محل الدولة، أو يُعنى عنها، ولا هي - حتى - نائبة عن الدولة، إنما هي مجرد «فرع» للدولة، بمعنى الفرع الذي أصله الدولة. فلولا الدولة، ما كانت مؤسسة الرئاسة موجودة أصلاً، لا هي، ولا غيرها من مؤسسات الدولة. كل ما هناك أن مؤسسة الرئاسة «المركزية» تنصدر باقى مؤسسات الدولة، وتعلو عليها، وبالتالي فإن

من يتولى تلك المؤسسة المركزية، يُعد بمثابة رئيس الدولة، ولو أنه رئيس الدولة حكماً فحسب، أى ليس رئيس الدولة حقيقة.

أما العكس، فليس صحيحاً، بمعنى أن رئيس الدولة ليس هو من يتولى مؤسسة الرئاسة المركزية كما ورد فى المادة ٢٥ من الإعلان الدستورى الأخير (٢٠١١) فى مصر، حيث النص على أن: «رئيس الدولة هو رئيس الجمهورية...».

فالصحيح أن من يتولى مؤسسة الرئاسة المركزية فى الدولة، يعد بمثابة رئيس الدولة حكماً فحسب، أى رئيس باقى المؤسسات فى الدولة، وبالتالي فهو مسئول عن تلك المؤسسات الأخرى، وبما يترتب على ذلك من آثار مستمدة من ماهية الدولة.

١٣٣ - مؤسسة رئاسة الدولة المدنية :

فالأصل فى الدولة هى الدولة المدنية، وليس الدولة العسكرية أو الدولة الدينية (الثيوقراطية)، التى هى بمثابة استثناء شاذ وغريب، وبالتالي محذور.

ومن ثم، فالأصل أن فكرة المؤسسة العسكرية أو المؤسسة الدينية لرئاسة الدولة، هى فكرة محظورة بإطلاق، بمعنى أنه: يُحظر أن تكون مؤسسة رئاسة الدولة بمثابة مكافأة «عسكرية» يتولاها من يتولاها بموجب «حق الفتح» أياً كانت صورته. كما يُحظر أن تكون مؤسسة رئاسة الدولة بمثابة نفحة «دينية» يتولاها من يتولاها بموجب حق الإرث الدينى.

على أن الدساتير الوضعية المقارنة تخلو تماماً من هاتين القاعدتين، اللتين كانتا مقننتين صراحة في دستور دولة الخلافة الرشيدة :

١- فكان محظوراً جعل مؤسسة رئاسة الدولة بمثابة مكافأة دينية «إسلامية»، بحيث يتولاها من يتولاها بموجب حق الإرث الديني، وذلك مصداقاً لقول الخليفة عمر يوماً لابن عباس : «إني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم استعمل الناس وترككم... والله ما أدرى أصرفكم عن العمل ورفعكم عنه وأنتم أهل ذلك، أمر خشى أن تعاونوا لمكانكم منه فيقع العقاب عليكم ولا بد من عتاب»^(١). وكذلك قوله لابن عباس : «إن الناس كرهوا أن يجمعوا لكم النبوة والخلافة. وإن قريشاً اختارت لنفسها فأصابت»^(٢).

والمستفاد تأويلياً من هذا الحظر، أن الدولة «الثيوقراطية...التي يدعى فيها الحاكمون صفة إلهية، ممنوعة. لأن القرآن...يبطل الكهانة والوساطة بين الإنسان وربه. وقد نهى النبي ولاته وأمرأه جيشه أن يبرموا العهود باسم الله أو باسم رسوله. فكان يقول لمن ولاه : (...لا تجعل لهم ذمة الله ولا ذمة نبيه. ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك. فإنكم إن تخفروا ذممكم وذمم أصحابكم أهون من أن تخفروا ذمة الله ورسوله) ولما قيل للصديق : يا خليفة رسول الله.. أنكر ذلك وقال: إنما أنا خليفة رسول الله...»^(٣).

(١-٢) محمد حسين هيكل: السابق، ج٢، ص١٩١ و ص١٩٢ على التوالي.

(٢) عباس محمود العقاد: عبقرية الصديق، ط١١، ٢٠١٠، ص١١٢.

٢- كما كان محظوراً جعل مؤسسة رئاسة الدولة بمثابة مكافأة «عسكرية» يتولاها من يتولاها بموجب حق الفتح العسكرى. ومن ثم لم يكن أبو بكر أو عمر أو عثمان أو على من القادة العسكريين قبل تولى الخلافة. بل - حتى- لم يكن أبو بكر وعمر وأبو عبيدة بن الجراح أكثر من جند من الجند العاديين فى جيش تحت إمرة عمرو بن العاص لما أرسله النبى إلى شمال الحجاز يقاتل القبائل فى ذات السلاسل(١).

كما لم يكن خالد بن الوليد أو أسامة بن زيد أو غيرهما من القادة العسكريين، خلفاء أصلاً.

بل الثابت تاريخياً، أن التخلف فى الصناعة الدستورية العربية وميلاد الدولة «العنترية» فى العالم العربى، لم يحدث إلا بسبب انتهاك تلك القاعدة المقننة فى دستور دولة الخلافة الرشيدة، وذلك بتولى معاوية بن أبى سفيان - وهو من القادة العسكريين - مؤسسة رئاسة الدولة عام ٦٦١م. بل أن هذا القائد قبل توليه مؤسسة الرئاسة، قد ناولش الخلافة فى عهد على رضى الله عنه.

وأيضاً الثابت تاريخياً أن الدساتير المصرية المتعاقبة لم تقتد بتلك القاعدة المقننة فى دستور دولة الخلافة، وبالتالي لم تتضمن نصاً يحظر تولى القادة العسكريين لمؤسسة رئاسة الدولة. لذا فى الستين سنة الماضية، اقتدت الدساتير المصرية بدستور دولة معاوية العنترية، فتولى مؤسسة رئاسة الدولة القادة: نجيب، وعبد الناصر، والسادات،

(١) محمد حسين هيكل: السابق، ج٢، ص ٨٠.

ومبارك على التوالى وكانت تلك التجربة تجربة قاسية للغاية، ومبررة على البلاد بكل المقاييس، بل - حتى - جرى تقليدها فى دول عربية أخرى كليبيا واليمن والسودان ... وهكذا.

لذا أصبح من الضرورات العصرية الملحة للغاية، الاقتداء بدستور دولة الخلافة الرشيدة، والنص فى الدستور المصرى مستقبلاً، على منع القادة العسكريين الحاليين والسابقين من الترشح لمؤسسة رئاسة الدولة المصرية، وبصرف النظر عن خدماتهم العسكرية للبلاد، أى حتى لو كانت تلك الخدمة فى صورة «ثورة» أو «انقلاب» كانقلاب عام ١٩٥٢، أو كانت فى صورة «ضربة جوية» فى معركة، أو كانت فى صورة مساندة المعتصمين فى ميدان التحرير.... أو غير ذلك.

ونفس الحظر يمتد - حتى - إلى القادة العسكريين من رجال (الشرطة) البوليس، الذى بدوره لم يلتزم خلال الستين سنة الماضية فى مصر، بقاعدة مقننة صريحة فى دستور دولة الخلافة الرشيدة، مصداقاً لقول أبى بكر له : «...ألا تغفل عن أهل عسكري فتفسده. ولا تتجسس عليهم فتفضحهم. ولا تكشف الناس عن أسرارهم، واكتف بعلايتهم»^(١).

ومن ثم، لم يعد يكفى مجرد منع هؤلاء وهؤلاء من التصويت فى الانتخابات والاستفتاءات طوال مدة خدمتهم، وذلك فى المادة ١ من القانون (١٩٥٦/٧٣) التى نصت على أن «يعفى من أداء هذا الواجب

(١) عباس محمود العقاد: السابق، ص ١١٤.

ضباط وأفراد القوات المسلحة الرئيسية والفرعية والإضافية وأفراد هيئة الشرطة طوال مدة خدمتهم بالقوات المسلحة أو الشرطة».

أما الاحتجاج ببعض السوابق التاريخية الغربية، كتولى إيزنهاور رئاسة الولايات المتحدة الأمريكية، وتولى ديغول رئاسة فرنسا، فإنه احتجاج مردود عليه. لأن مصر هي مصر، فلا هي الولايات المتحدة الأمريكية، ولا هي فرنسا.

المطلب الثانى

مؤسسة الرئاسة

والشعب

١٣٤ - مركز مؤسسة الرئاسة :

مؤسسة الرئاسة المركزية بمثابة فرع الفرع بالنسبة للشعب المصرى، الذى هو أصل الدولة. ويترتب على ذلك آثار دستورية، كالتالى:

١- فمن يتولى مؤسسة الرئاسة، لا هو رئيس الشعب المصرى، ولا هو خير أفراد الشعب المصرى، ولا هو عصى على التقويم من جانب الشعب المصرى.

وهذه القاعدة اقتداء بدستور دولة الخلافة الرشيدة، حيث كانت تلك القاعدة مقننة قومياً، مصداقاً لقول الخليفة الأول فى أول خطبه له بعد توليه : «يا أيها الناس : أنى قد وليت عليكم ولست بخيركم. فإن أحسنت فأعينونى وإن أسأت فقومونى...».

وكذا قول الخليفة الثانى عمر : «ألا أن رأيتم فى اعوجاجاً فقومونى». فرد عليه فرد : «والله لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناك بسيوفنا». فيعقب عليه قائلاً : «الحمد لله الذى أوجد فى المسلمين من يُقَوِّمَ عمر بحد السيف». ولما استتكر آخر مقوله زميله، قائلاً له : «اتق الله». قال عمر : «نعم ما قال. لا خير فيكم إن لم تقولوها. ولا خير فينا إذا لم نسمعها».

لكن الدساتير المصرية المتعاقبة لم تقتد بدستور دولة الخلافة الرشيدة، فى هذا الشأن، وبالتالي نظمت آلية استثنائية وخاصة، لاتهام ومحاکمة من يتولى مؤسسة رئاسة الدولة المصرية، وذلك فى المادة ٨٥ من الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى، وكانت تنص على أنه :

«يكون اتهام رئيس الجمهورية بالخيانة العظمى أو بارتكاب جريمة جنائية، بناء على اقتراح مقدم من ثلث أعضاء مجلس الشعب على الأقل. ولا يصدر قرار الاتهام إلا بأغلبية ثلثى أعضاء المجلس.

ويقف رئيس الجمهورية عن عمله بمجرد صدور قرار الاتهام. ويتولى نائب رئيس الجمهورية الرئاسة مؤقتاً لحين الفصل فى الاتهام. وتكون محاكمة رئيس الجمهورية أمام محكمة خاصة ينظم القانون تشكيلها وإجراءات المحاكمة أمامها ويحدد العقاب. وإذا حكم بإدانته أبقى من منصبه مع عدم الإخلال بالعقوبات الأخرى».

وهذا النص يسلب اختصاص النائب العام، ويعطيه - دون سند - للبرلمان. كما يسلب اختصاص القضاء العادى، ويعطيه إلى «هيئة تحكيم إجبارى» خاصة، مكونة من إثنى عشر عضواً، نصفهم من

أعضاء البرلمان، ونصفهم من القضاة. ولم يترك للمتعم حق الطعن في الحكم. وهذا كله بمثابة أفتيات على مبدأ : استقلال القضاء، ومبدأ: التقاضى على درجتين، وهما من المبادئ المتعلقة بالنظام العام المصرى. وهذا النص هو نص استثنائى ولد ميتاً، ويواجه مؤسسة رئاسة الدولة، وكأنها «جمهورية ملكية» فى دولة معاوية العنترية، حيث لا يتاح للشعب أن يقوم اعوجاج الرئيس ولو بطريق القضاء العادى.

٢- ومن يتولى مؤسسة الرئاسة، يجب أن يكون واحداً من أفراد الشعب المصرى، لا غريباً عنه، هو أو - حتى- والديه وزوجه. لذا كانت القاعدة فى دستور دولة الخلافة الرشيدة، هى: وجوب أن يكون الخليفة عربياً.

فكان كل الخلفاء الراشدون وأصولهم وأزواجهم عربياً. وأول استهانة بفكرة جنسية من يتولى مؤسسة الرئاسة، كانت من جانب الخوارج، الذين لم يشترطوا - حتى- فى الخليفة أن يكون عربياً^(١)، ولو أن فكرهم ظل خيالياً.

على أن الدساتير المصرية المتعاقبة لم تكن تشترط فيمن يتولى مؤسسة الرئاسة، أن يكون مصرياً أصيلاً وأصلياً، إنما كانت تكتفى بكونه مصرياً فحسب، وذلك حتى صدر الإعلان الدستور الأخير (٢٠١١) فى مصر، واشترطت المادة ٢٥ منه «فيمن ينتخب رئيساً للجمهورية أن يكون مصرياً من أبوين مصريين... وإلا يكون قد حمل أو أى من والديه جنسية دولة أخرى، ولا يكون متزوجاً من غير مصرى».

(١) صوفى حسن أبو طالب: السابق، ص ٧٧.

وبدهى أن هذا النص بذاته، لا يثبت للمرأة حقاً فى تولى مؤسسة الرئاسة، كما لا يخلع عنها مثل هذا الحق. لأن موضوع النص يقتصر على «جنسية» من يتولى مؤسسة رئاسة الدولة المصرية. أما وجود أو عدم وجود حق للمرأة فى هذا الشأن، فإن مرده إلى القانون الإلهى المعاصر (القرآن والسنة)، الذى يسمو على التشريع الوضعى، حتى لو كان هذا التشريع الوضعى هو الدستور.

وقد أشرنا فيما تقدم، إلى أن القانون الإلهى قد حظر منذ القرن العاشر قبل الميلاد، تولى النسوة الوظائف العامة بإطلاق، أو تولى مؤسسة رئاسة الدولة بوجه خاص، وذلك فى عصر سليمان عليه السلام، وبصرف عن كون تلك الوظائف أو المؤسسة فى دولة مسلمة أو فى دولة غير مسلمة، وذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾.

وبدهى أيضاً، أن هذا النص الدستورى الوضعى وإن كان يمنع المصرى حامل جنسية دولة أخرى - على الأقل - من الترشح لمؤسسة رئاسة الدولة المصرية، لكنه لا يكسبه حقاً فى التصويت فى الانتخاب أو الاستفتاء فى مصر، وذلك بصرف النظر عما إذا كان هذا المصرى مقيماً أو غير مقيم فى مصر.

فالأصل أن حامل الجنسية المركبة من جنسيتين على الأقل، ليس وطنياً خالصاً، ولا أجنبياً خالصاً، إنما هو بين ذلك قواماً، وبالتالي فهو ليس مصرياً مائة بالمائة، إنما هو مصرى بنسبة ما تشكله جنسيته

المصرية فى جنسيته المركبة، وبالتالى - حتى - القضاء الإدارى قضى ببطلان عضويته للبرلمان المصرى.

١٣٥ - مؤسسة رئاسة الدولة المدنية:

الأصل أن دور الدولة المدنية - وبالتالى مؤسسة رئاستها - هو معاونة الشعب المصرى عامة وفرادى، على الارتقاء الحضارى، أى التقدم progress، وهو الأمر الذى يقتضى ما يلى:

١ - فهو يقتضى أولاً: فىمن يتولى مؤسسة الرئاسة ألا يكون شيخاً طاعناً، ولا شاباً غراً، إنما بين ذلك قواماً.

وكانت القاعدة فى دستور دولة الخلافة الرشيدة، هى ألا تزيد سن من يتولى مؤسسة الرئاسة عن ستين عاماً، عند انتهاء مدة رئاسته. فانتتهت مدة رئاسة أبى بكر عند سن الستين (٥٧٣-٦٣٣م)، كما انتهت مدة رئاسة عمر عند سن الستين (٥٨٤-٦٤٤م)، ثم انتهت مدة رئاسة على عند سن الستين (٦٠٠-٦٦٠م)، ولو أن تلك المدد قد انتهت بالوفاة، إنما لم يكن هذا الانتهاء عند سن الستين مصادفة.

على أن الإعلان الدستورى الأخير (٢٠١١) فى مصر، «يشترط فىمن ينتخب رئيساً للجمهورية... ألا تقل سنه عن أربعين سنة ميلادية. على أن «مدة الرئاسة أربع سنوات ميلادية تبدأ من تاريخ إعلان نتيجة الانتخاب، ولا يجوز إعادة انتخاب رئيس الجمهورية إلا لمدة واحدة تالية».

إنما كان الأفضل كثيراً، لو نص الدستور المصرى على ألا تقل سن المرشح لمؤسسة الرئاسة عن خمسة وأربعين سنة ميلادية يوم الانتخاب، وألا تتجاوز مدة الرئاسة عن خمس سنوات من تاريخ إعلان نتيجة الانتخاب، وألا يتولى الرئاسة أكثر من مدتين، وألا يتجاوز سنه عند انتهاء مدة رئاسته عن الستين عاماً ميلادية.

كما يلزم - حتى - النص فى الدستور مستقبلاً، على ألا يكون المرشح لمؤسسة الرئاسة، قريباً لمن تولاهما قبله مباشرة. وكانت هذه القاعدة مقننة صراحة فى دستور دولة الخلافة الرشيدة، مصداقاً لقول أبى بكر بشأن تبرير ترشيحه لعمر: «...فإنى والله ما آلت من جهد الرأى. ولا وليت ذا قرابة. وإنى قد استخلفت عمر بن الخطاب.....».

٢- وهو يقتضى ثانياً، فيمن يتولى مؤسسة الرئاسة، التفرغ التام لها والتحمل الكامل لمسئوليتها، بحيث لا يصرفه عن الأمرين تجارة له أو -من باب أولى- مهنة حرة، حتى لو كان يزاول هذه أو تلك قبل توليته.

وهذه القاعدة اقتداء بدستور دولة الخلافة الرشيدة، حيث كانت قاعدة دستورية قومية، مصداقاً لما روى عن أبى بكر أنه: «ولى الخلافة فأصبح ذات يوم وعلى ساعده أبراد يذهب بها إلى السوق. فلقية عمر. فسأله: أين تريد؟. قال: السوق. قال: تصنع ماذا وقد وليت أمر المسلمين؟. قال: فمن أين أطعم عيالى؟. فأشار عليه أن يذهب

إلى أبى عبدة أمين بيت المال، ليفرض له قوته وقوت عياله. ففرضت له ستة آلاف درهم فى السنة»^(١).

وكانت المادتان ٨٠ و ٨١ من الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى، تتصان على أنه: «يحدد القانون مرتب رئيس الجمهورية... ولا يجوز لرئيس الجمهورية أن يتقاضى أى مرتب أو مكافأة أخرى». «ولا يجوز لرئيس الجمهورية أثناء مدة رئاسته أن يزاول مهنة حرة أو عملاً تجارياً أو مالياً أو صناعياً....».

ومن باب أولى، لا يجوز لمن يتولى مؤسسة رئاسة الدولة، أن يتعامل مالياً مع الدولة، وبالتالي كانت المادة ٨١ من الدستور المصرى الملغى، تنص على أنه: «لا يجوز لرئيس الجمهورية... أن يشتري أو يستأجر شيئاً من أموال الدولة، أو أن يؤجرها أو يبيعها شيئاً من أمواله أو أن يقايضها عليه».

بل يجب - حتى - أن يُنص فى الدستور المصرى مستقبلاً على أن الحكم السالف يسرى على رئيس الجمهورية وأقاربه وأصهاره حتى الدرجة الرابعة.

المبحث الثانى

هوية

مؤسسة رئاسة الدولة

١٣٦ - عرض:

(١) عباس محمود العقاد: السابق، ص ١١٣.

هوية مؤسسة رئاسة الدولة لم تكن ثابتة على مر الزمان، إنما تطورت تاريخياً، ومر تطورها بثلاث مراحل، كان آخرها وأحدثها نظاماً، هي فكرة الخليفة والخلافة، وذلك بصرف النظر عن صورتها المشوهة التي استصحبها المؤلفات منذ القرون الوسطى حتى الآن. لأن هذه الصورة من نسج الخيال العلمي Scientifice fictin، أو بالأحرى الخيال اللاعلمي واللامنهجي.

ومن ثم تتوزع الدراسة في هذا المبحث على المطلبين التاليين:

المطلب الأول

تطور

هوية مؤسسة الرئاسة

١٣٧ - الهوية القديمة:

هوية مؤسسة الرئاسة في أولى مراحلها التاريخية، وأقدمها عبر التاريخ الإنساني، قد اشتهرت تسميتها اختصاراً واصطلاحاً بـ «الملكية»، كما اشتهرت بالتالي تسمية من يتولاها بـ «الملك».

فكرة الملكية والملك قد واكبت أولى مراحل تجمع القبائل وتوحيدها في الشعب، الذي هو أصل الدولة قانوناً، أي أن تلك الفكرة قد واكبت أولى مراحل نشأة الدولة، التي اشتهرت تسميتها بـ «المملكة».

والدستور الإلهي المعاصر (القرآن) يؤرخ تاريخاً علمياً قانونياً، لأول مملكة وملكية وملك عبر التاريخ الإنساني، في بابل القديمة، أي في العالم العربي قديماً، في زمن إبراهيم عليه السلام، الذي حاج ذاك

الملك، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ...﴾^(١).

وانتقلت فكرة المملكة والملكية والملك إلى جهة أخرى في العالم العربي قديماً، هي مصر، التي نزلها إبراهيم عليه السلام. والدستور الإلهي المعاصر (القرآن)، يؤرخ تاريخاً علمياً، للملك المصري الأكثر جهلاً وكفراً ومكابرة لدرجة تأليه نفسه، وابتداع فكرة التمييز العنصري وإبادة جنس بشري، من أجل حماية المملكة والملكية، وذلك هو فرعون موسى.

إذن، كانت أول نشأة للدولة ولفكرة المملكة والملكية والملك عبر التاريخ الإنساني، في حوضي الفرات والنيل، وفي العالم العربي قديماً. وقد واكبت تلك الفكرة قاعدة: توارث العرش، ولو آل ماله إلى النسوة، لا إلى الذكران.

والدستور الإلهي المعاصر (القرآن) يؤرخ تاريخاً علمياً، لأيلولة مملكة وملكية وملك سبأ في اليمن قديماً، إلى امرأة ثم نشأة قاعدة: حظر تولى النسوة للوظائف العامة بإطلاق، وحظر توليتهن مؤسسة رئاسة الدولة بوجه خاص.

وعلى الرغم من قدم فكرة المملكة والملكية والملك تاريخياً، وتخلي القانون الإلهي المعاصر (القرآن والسنة) عنها، لكنها لم تعد من

(١) ٢٥٨/ البقرة.

يتبناها حالياً، ويدافع عنها، ويتشبت بها فى الدساتير الوضعية المعاصرة، سواء فى أوربا أو - حتى - فى العالم العربى.

١٣٨ - الهوية الوسطى:

هوية مؤسسة الرئاسة فى ثانى مراحل تطورها التاريخى، قد اشتهرت تسمية من يتولاها «الملك / الخليفة»، وذلك ابتداء من مملكة وملكية الملك داود عليه السلام، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ...﴾^(١)، وقوله: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ...﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ...﴾^(٣)، وقول خاتم الرسل: (إن بنى إسرائيل كانت تسوسهم أنبيأؤهم. كلما ذهب نبي خلفه نبي، وأنه ليس كائن بعدى نبي فيكم). قالوا: فماذا يكون يا رسول الله؟. قال: (تكون خلفاء فيكثرون). قالوا: فكيف نصنع؟ قال: (أوفوا ببيعة الأول فالأول. أدوا الذى عليكم فيسألهم الله عز وجل عن الذى عليهم)«^(٤).

والمستفاد تأويلياً من الحديث الشريف، أن تلك المرحلة كانت بمثابة مرحلة وسطى، توطئه للفصل بعد ذلك بين الملك / النبي، وبين الخلافة، لكى تستقل الأخيرة بذاتها استقلالاً تاماً، وهو الأمر الذى سيجرى تحققه بعد وفاة خاتم الرسل، أى فى مطلع ثلاثينيات القرن السابع الميلادى.

^(١) ٢٥١ / البقرة، ٢٦ / ص ، ١٧ / النمل.

^(٤) سنن ابن ماجه.

١٣٩ - الهوية الأحدث:

هوية مؤسسة رئاسة الدولة في آخر مراحل تطورها التاريخي، وأحدثها، قد اشتهرت تسميتها اختصاراً واصطلاحاً بـ «الخلافة»، مصداقاً لقول خاتم الرسل: (الخلافة بعدى فى أمتى ثلاثون سنة...). كما اشتهرت فقهيّاً تسمية من يتولاها بـ «الخليفة الرشيد».

وفكرة الخلافة والخليفة الرشيد تعد أحدث الأنظمة القانونية الخاصة بهوية مؤسسة الرئاسة. وينبغى أن يؤرخ عليمًا لدخول هذا النظام القانونى الأحدث حيز التنفيذ العملى لأول مرة، بعد وفاة خاتم الرسل، الذى استنفد اثنين وعشرين عاماً فى توحيد القبائل العربية فى شعب واحد وموحد، لكى يكون هذا الشعب بمثابة الأصل بالنسبة لأول دولة عربية تقوم فى ظل القانون الإلهى المعاصر (القرآن والسنة)، بعد وفاة خاتم الرسل.

وتاريخياً، بدأ نفاذ هذا النظام القانونى عملياً فى سقيفة بنى ساعدة. وكانت حدائته ومميزاته الذاتية بمثابة مؤهلات له فى تنافسه عالمياً، مع النظام القديم القائم آنذاك للمملكة وللملكة والملك، سواء فى الإمبراطورية الفارسية أو فى الإمبراطورية الرومانية، وكذا فى هزيمتها واندحارهما أمامه.

المطلب الثانى

مبادئ نظام الخلافة

١٤٠ - ثلاثة مبادئ :

أكثر غوامض «نظام» الخلافة، خلقها المؤرخون واللغويون العرب. فقد فانتهم المبادئ الدستورية الحديثة التي نشأت في كنف فتح مكة بوجه خاص، وتتعلق مباشرة بنظام الخلافة الذى يقوم على ثلاثة مبادئ كالتالى:

١- طوى كل صفحات الأنظمة البالية التي عاقت تحرير الإنسان وتحرره، والاستعاضة عنها بمبدأ: حرية الشعب، مصداقاً لحديث خاتم الرسل يوم فتح مكة، قال: (ماذا تظنون أنى فاعل بكم؟). قالوا خيراً، أخ كريم وابن أخ كريم. قال: (أذهبوا فانتم الطلقاء).

وفى دستور دولة الخلافة الرشيدة، استقرت قاعدة حرية الشعب، باعتبارها قاعدة دستورية قومية، وبالتالي استقرت - حتى - قاعدة حرية الشعب المصرى، مصداقاً لقول الخليفة عمر لوالى مصر آنذاك عمرو بن العاص وابنه: «متى تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً».

والإعلان الدستورى المصرى الأخير (٢٠١١) فى مصر، وأخذاً عن الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى، راح يُعدّد حرية الشعب المصرى فرادى فى المواد ٨ و ٩ و ١٠ و ١١ و ١٢ و ١٣ و ١٤ و ١٥، أو حرية الشعب المصرى جماعات فى المادتين ٤ و ١٦، ويبين أن تقييد هذه أو تلك يُعد استثناء تفرضه الضرورة ويتقرر بنص صريح.

٢- طوى كل صفحات أنظمة المملكة والملكية والملك وتوارث العرش، واعتبارها كأن لم تكن، مصداقاً لقول خاتم الرسل لرجل جاءه يرتعد

يوم فتح مكة: (هون عليك فإنى لست بملك. إنما أنا ابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد)^(١).

لذا كان الخليفة عمر يخشى أن يكون ملكاً دون أن يدري، ويحب - بالتالى - أن يطمئن على مركزه، مصداقاً لما «روى أن عمر بن الخطاب سأل سلمان: أملك أنا أم خليفة؟. فأجابه سلمان: إن أنت جبيت من أرض المسلمين درهماً أو أقل أو أكثر ثم وضعت في غير حقه فأنت ملك غير خليفة. فاستعبر عمر. ورؤى أنه قال يوماً: والله ما أدري أخليفة أنا أم ملك. فإن كنت ملكاً فهذا أمر عظيم. قال قائل: يا أمير المؤمنين إن بينهما فرقاً. قال عمر: ما هو؟. فأجابه صاحبه: الخليفة لا يأخذ إلا حقاً ولا يضعه إلا في حق. فأنت بحمد الله كذلك. والملك يعسف بالناس. فيأخذ من هذا ويُعطى هذا. فسكت عمر»^(٢).

٣- فتح صفحة تولى الشعب بنفسه شئون نفسه، أى تفعيل مبدأ شورى الشعب فى أموره كافة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾، وقول خاتم الرسل: (أنتم أعلم بأمور دنياكم).

١٤١- تمييز فكرة الخلافة :

فكرة الخلافة والخليفة لا تختلف فقط عن فكرة الملكية والملك، إنما تختلف أيضاً عما اشتهرت تسميته اختصاراً فى الأدبيات الدستورية بـ «الجمهورية»، تلك التى فى حقيقتها بمثابة اختصار مضلل لعبارة «الجمهورية الملكية».

(١) الألبانى: السابق، ص ١١٨٥ رقم ٧٠٨٥.

(٢) محمد حسين هكيل: السابق، ج٢، ص ٢٤٧.

وهذا النظام الأخير هو النظام الشائع حالياً في الغرب وفي خارجه. وينبغي أن يؤرخ له علمياً منذ دستور دولة معاوية في ستينيات القرن السابع الميلادي، أي بعد عصر الخلافة الرشيدة، وفور انقضاء هذا العصر، الذي لم يدم زمناً طويلاً. فلم يدم أكثر من ثلاثين سنة، مصداقاً لقول خاتم الرسل: (الخلافة بعدى في أمتي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك)^(١).

وفكرة الجمهورية الملكية تقوم على حساب أمرين معاً، هما: ١- مبدأ شورى الشعب. فهي تُقزمه، لدرجة قصره على مجرد الشورى الشخصية (الانتخاب) وحدها، دون الشورى الموضوعية (الاستفتاء). بل هي - حتى - قد تكتفى في الانتخاب بالتصويت الشفهي العلني تحت مسمى «البيعة» كما هو الشأن في السعودية حالياً. أو تكتفى بتركيز الشورى الشخصية في مجرد انتخاب أعضاء البرلمان فحسب، دون انتخاب من يتولى مؤسسة رئاسة الدولة، كما هو الشأن في إنجلترا حالياً. أو تقوم على انتخاب «زائف» لمن يتولى مؤسسة رئاسة الدولة وأعضاء البرلمان كما هو الشأن في العديد من الدول حالياً، التي منها مصر وسوريا والسودان واليمن ... إلخ.

٢- مبدأ: حرية الشعب عامة وفرادى. فهي تُقزمه تبعاً، لدرجة تكاد معها الحرية أن تصبح استثناء.

على أن أكثر غوامض «نظام الخلافة» حتى الآن، خلقها المؤرخون واللغويون والفقهاء منذ القرون الوسطى. أولئك الذين فاتهم التمييز بين نظام يجب الاقتداء به جيلاً بعد جيل في العالم العربي على الأقل، وبين نظيره الشكلي الذي لا يجب الاقتداء به مطلقاً، وذلك

(١) الألباني: السابق، ص ٦٣٠، رقم ٣٣٤١.

رغم وضوح هذا الفارق بجلاء فى قول خاتم الرسل: (الخلافة بعدى فى أمتى ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك).

فالمستفاد تأويلياً من هذا الحديث، أن من الخطأ علمياً ومنهجياً وقانونياً، اعتبار النظام الذى قام فى العالم العربى بعد الثلاثين سنة المذكورة، بمثابة نظام خلافة بالمعنى القانونى.

وهذا الخطأ المنهجى كانت له نتائج سلبية من الوجهة العلمية على الأقل، لدرجة قول البعض مؤخراً أن «نظام الخلافة ... أصبح - بصورته التى رسمها فقهاء المسلمين - موضعه اليوم فى متحف آثار أنظمة الحكم»^(١). أو - حتى - قول البعض أن «حكومة عمر وحكومة أبى بكر ... كانتا أدنى إلى نظام البداوة منهما إلى نظام الحضرة الذى عرفه الفرس والروم فى ذلك الزمان»^(٢).

المطلب الثالث

مبادئ

نظام الخليفة الرشيد

١٤٢ - عرض :

نظام الخليفة الرشيد لم يُقرأ بعد، من منظور ما لشورى الشعب فى شئونه عامة من أولوية فى أداء هذا النظام، الذى يجب أن يؤدى بمنسوب أداء الأمانات والعدل، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ

(١) عبد الحميد متولى: السابق، ص ٢٧.

(٢) هذا الرأى معروضاً فى: محمد حسين هيكىل: السابق، ج٢، ص ١٩٩ -

أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾^(١)

وهذا النظام يقوم إذن على ثلاثة مبادئ، تتعلق باختيار الخليفة، وبمسئوليته قبل سلطته، وبمسئوليته أمام الشعب، وبالتالي فإن الدراسة فى هذا المطلب تتوزع على الفروع الثلاثة التالية:

الفرع الأول

اختيار الخليفة

١٤٣ - المبدأ العام :

شورى الشعب مباشرة ونوع المرشح وصلاحيته، لها الأولوية فى اختياره للخلافة، وبالتالي فهى مقدمة - حتى - على شخصيته ونسبه وصفته.

وقد تفرعت عن هذا المبدأ العام ثلاث قواعد دستورية قومية، فى دستور دولة الخلافة الرشيدة، وذلك على التفصيل التالى:

١- شورى الشعب مباشرة

١٤٤ - **القاعدة الأولى:** هى أن شورى الشعب مباشرة لها الأولوية فى اختيار الخليفة، على أن يكون هذا الاختيار حقيقياً وحرّاً ومباشراً، وذلك بما يترتب عليه من آثار دستورية، كالتالى:

(١) /٥٨ النساء.

١- فيجب أن يكون اختيار الخليفة، بالانتخاب، وليس بالاستفتاء، وهو الأمر الذى يقتضى أن يكون اختيار الخليفة من بين أكثر من مرشح للخلافة.

وهذه القاعدة كانت مقننة فى دستور دولة الخلافة الرشيدة، ومنذ الاجتماع فى سقيفة بنى ساعدة لاختيار أول خليفة لأول دولة عربية قامت عقب وفاة خاتم الرسل. فالثابت أنه: «نادى أبو بكر القوم: هذا عمر وهذا أبو عبيدة، فأيهما شئتم فبايعوا. فقال عمر وقال أبو عبيدة مثل مقالته: لا والله لا نتولى هذا الأمر عليك، فإنك أفضل المهاجرين إيسط يدك نبايعك»^(١).

وثابت تاريخياً أن أول من ابتدع فكرة الاستفتاء على شخص من يتولى مؤسسة الرئاسة فى دولة، هو «نابليون»، الذى ابتدعها لنفسه لرئاسة الدولة الفرنسية آنذاك، إنما يُنظر إلى هذه البدعة حالياً وكأنها إحدى وسائل ستر الديكتاتورية^(٢).

ومع ذلك استهوت هذه البدعة الدساتير المصرية بعد عام ١٩٥٢، فجرت على تقييد الترشيح لمؤسسة الرئاسة، وابتدعت فكرة الترشيح البرلمانى المبدئى بين المرشحين وتصفيتهم على واحد يطرح أمره بعد ذلك على الاستفتاء، وبالتالى كانت المادة ٧٦ من الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى قبل تعديلها تنص على هذا النظام^(٣).

(١) عباس محمود العقاد: السابق، ص ٢٣.

(٢) عبد الحميد متولى: السابق، ص ١٥٦ فى الحاشية.

(٣) فكانت تنص على أنه: «يرشح مجلس الشعب رئيس الجمهورية، ويعرض الترشيح على المواطنين لاستفتائهم فيه».

ثم ابتدعت فكرة قصر الترشيح على الحزبيين وحدهم، وإلغاء دور البرلمان فى هذا الصدد. ثم ابتدعت مؤخراً فكرة التزكية البرلمانية أو الشعبية أو الحزبية بحسب الأحوال، وبالتالي نصت المادة ٢٧ من الإعلان الدستورى الأخير (٢٠١١) فى مصر على ما يلى:

«يلزم لقبول الترشيح لرئاسة الجمهورية أن يؤيد المتقدم للترشيح ثلاثون عضواً على الأقل من الأعضاء المنتخبين لمجلسى الشعب والشورى. أو أن يحصل المرشح على تأييد ما لا يقل عن ثلاثين ألف مواطن ممن لهم حق الانتخاب فى خمس عشرة محافظة على الأقل بحيث لا يقل عدد المؤيدين فى أى من تلك المحافظات عن ألف مؤيد. وفى جميع الأحوال لا يجوز أن يكون التأييد لأكثر من مرشح. وينظم القانون الإجراءات الخاصة بذلك كله.

ولكل حزب من الأحزاب السياسية التى حصل أعضاؤها على مقعد على الأقل بطريق الانتخاب فى أى من مجلسى الشعب والشورى فى آخر انتخابات، أن يرشح أحد أعضائه لرئاسة الجمهورية».

وبدهى أن هذا القيد، لا هو قيد موضوعى، ولا هو قيد شخصى، إما هو قيد إجرائى فقط. وبدهى أيضاً أن هذا القيد الإجرائى يتسم بأمرين:

- فهو قيد غير متوازن فى ذاته. فلا موافقة حزب له مقعد، تعادل موافقه ثلث مقاعد مجلسى الشعب والشورى، ولا هذه الموافقة أو تلك تعادل موافقة ثلاثين ألف مواطن، ولو كانوا من محافظة واحدة.

- وهو قيد تعجيزى، أى قيد للتعجيز فحسب، وليس لضمان الجدية. فلا جدية المرشح تتمثل فى اجتيازه قيماً إجرائياً تعجيزياً، و لا الحد من عدد المرشحين دليل على جديتهم، وبالتالي فهو ليس أكثر من قيد تعسفى. لذا، كان الأفضل، لو اشترط فى المرشح ألا يقل سنه عن خمس وأربعين سنة يوم انتخابه، ولا يتجاوز سنه عن انتهاء مدة أو مدتى رئاسته عن سنتين سنة.

٢- ويجب أن يكون اختيار الخليفة اختياراً حقيقياً وحرراً وجدياً. وهذه القاعدة كانت مقننة فى دستور دولة الخلافة الرشيدة، وبالتالي كان يلزم فى التصويت آنذاك أن يكون شفاهة وعلناً وفى مواجهة المرشح وبالمصافحة التى اشتهرت تسميتها بـ «البيعة».

وصحيح أن هذا النظام للتصويت، لم يعد عملياً أو عصرياً أو مأموناً، وبالتالي أصبح من اللازم التصويت الكتابى السرى فى غير مواجهة المرشح وبغير مصافحته، إنما جدية الاختيار تستلزم استبعاد من لم يبلغوا سن الرشد بعد، ومن لم يعرفوا الكتابة والقراءة بعد، ومن لم يكونوا من الرجال، أى النسوة، وهو الأمر الذى يقتضى تعديل المادة الأولى من قانون مباشرة الحقوق السياسية فى مصر، والعودة - على الأقل - إلى ما كان عليه الحال فى ظل المرسوم ١٤٨ لسنة ١٩٣٥.

٣- أولوية شورى الشعب مباشرة فى اختيار الخليفة، تقتضى ألا يجعل هذا الخليفة من نفسه خير أفراد الشعب، كما تقتضى ألا يجعل عماله من أنفسهم خير أفراد الشعب.

وكانت هذه القاعدة مقننة في دستور دولة الخلافة الرشيدة، مصداقاً لقول أبي بكر صبيحة انتخابه خليفة: «يا أيها الناس: إني قد وليت عليكم ولست بخيركم ... الصدق أمانة والكذب خيانة...».

كما كانت هذه القاعدة تتسحب - من باب أولى - على من يختارهم الخليفة لمعاونته، مصداقاً لما ورد بكتاب الخليفة عمر إلى والى مصر عمرو بن العاص، الذى بنى مكان الفسطاط وما حوله مسجداً واتخذ فيه منبراً يخطب الناس من فوقه: «أما بعد: فإنه قد بلغنى أنك اتخذت منبراً ترقى به فوق رقاب المسلمين. أما حسبك أن تقوم قائماً والمسلمون تحت عقبيك. فعزمت عليك إلا ما كسرت»^(١) وبالفعل كسره عمرو وأزاله^(٢).

٢ - نوع الشخص

١٤٥- والقاعدة الثانية: هى أن نوع الشخص المرشح له الأولوية فى اختيار الخليفة، بحيث يقتصر الأمر على الاختيار من بين الرجال وحدهم، ومن بين المسلمين إسلاماً تاماً وكاملاً وحدهم، وذلك بما يترتب عليه من آثار دستورية كما يلى:

١- فيُحظر اختيار الخليفة من بين النسوة، ولو كن مسلمات إسلاماً تاماً وكاملاً. وكانت هذه القاعدة مقننة فى دستور دولة الخلافة الرشيدة، وبالتالي كان الخلفاء الراشدون جميعاً من الرجال، فلا كانوا ولا كان - حتى - بعضهم من النسوة.

(١) محمد حسين هيكل: السابق، ج٢، ص ١٥٦.

وهى قاعدة دستورية «قومية» ويجب الاقتداء بها فى الدساتير العربية جيلًا بعد جيل. لأنها مبنية على مبدأ عام، مفاده: يُحظر تولى النسوة للوظائف العامة بإطلاق، وتولى مؤسسة رئاسة الدولة بوجه خاص.

وهذا المبدأ العام قديم وراسخ فى القانون الإلهى، الذى يؤرخ له علمياً وقانونياً منذ القرن العاشر قبل الميلاد، أى منذ عصر سليمان عليه السلام، الذى هو أول من تلقاه ضمن ما تلقاه مباشرة من العلم من ربه، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا سُلَيْمَانَ عِلْمًا.....﴾^(١).

ومن ثم، كان سليمان عليه السلام أول من طبق هذا المبدأ عملاً، وذلك على عرش سبأ، فأقصى الملكة عن هذا العرش، وأقصاه عنها، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ. قَالَ عَفْرَيْتُ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ. قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِن فَضْلِ رَبِّي.....﴾^(٢)

وقد ظل هذا المبدأ سارياً وناظراً - حتى - على الرومان، حيث كان مقتناً فى القانون الرومانى، أو بالأحرى فى الدايجست DIG.L.22, Derg.jurs حيث قاعدة: «ليس للنساء ولاية الأعمال

(١) ١٥ / النمل.

(٢) ٣٨-٤٠ / النمل.

العامة»^(١) Ab omnibus officiis civilibus vel publicis remonta. وبدهى أن الرومان لم يبتكروا هذا المبدأ، لكنهم اقتبسوه عن القانون اليهودي، الذي تأثر به قانونهم وذلك أمر مسلم به من جانب المؤرخين المحدثين.

وما زال هذا المبدأ سارياً وناظراً في القانون الإلهي المعاصر، سواء في الدستور الإلهي المعاصر (القرآن) الذي قنن الآيات ٣٨-٤٠ من سورة النمل، فضلاً عن قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾^(٢). أو - حتى - في لائحته التنفيذية (السنة)، حيث قول خاتم الرسل: (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)^(٣).

وعبئاً يحاول الكثيرون مؤخراً الإفلات من هذا المبدأ المتعلق بالنظام العام في القانون الإلهي المعاصر. وهم يحاولون بطرق ثلاثة ظاهرة للعيان، وذلك كالتالي:

أ - الاحتجاج بقاعدة الضرورة تبيح المحظور، بينما هي قاعدة استثنائية، فلا يقاس عليها ولا يتوسع في تفسيرها ولا يضاف إليها بالاجتهاد، إنما يجب التضييق من نطاقها، وذلك عملاً بالقاعدة العامة في شأن أي استثناء وكل استثناء.

(١) عبد العزيز فهمي: قواعد وآثار فقهية رومانية، ١٩٤٧ القاهرة، ص ١٤٧ رقم ١.

(٢) ٣٣/الأحزاب .

(٣) الألباني: السابق، ص ٩٢٨، رقم ٥٢٢٥.

فحالات الضرورة المبيحة لقيام النسوة بالعمل العام أو العمل شبه العام، هي حالات واردة حصراً فى القانون الإلهى. وهى حالات ثلاث محددة ، كالتالى:

- حالة الحرب، نزولاً على المأثور فى عصر خاتم الرسل .
ومسلم أن الحرب حالة استثنائية بطبيعتها، فلا يقاس عليها، ولا يجوز -
حتى - عمل المرأة فى الجيش.

- حالة الشهادة القضائية، أى الشهادة أمام القضاء، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿... فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ ...﴾^(١). وهى بهذا شهادة احتياطية، وبالتالي استثنائية، فلا يقاس عليها كما يذهب الحنفية قديماً.

- حالة الخروج لأداء عمل بدلاً من الوالد المسن الذى يعجز عن أدائه ولا ابن له، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصَدَرَ الرَّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ﴾^(٢).

وفى كل هذه الأحوال، لا تقوم امرأة بمفردها بعمل عام أو عمل شبه عام، إنما تقوم به امرأتان على الأقل، ورغم أن الحالة من حالات الضرورة.

ب - أو محاولة «وَأَدَّ» حديث خاتم الرسل وأدأ ، أى «وَأَدَّ» حديث «لن يفلح ...» شأنه شأن حديث «النساء ناقصات ...». ومن

(١) ٢٨٢ / البقرة.

(٢) ٢٣ / القصص.

أسف أنها محاولات من جانب أزهريين، وفي مطبوعات صادرة عن «المجلس الأعلى للشئون الإسلامية» في مصر^(١)، ولو أنها محاولات لا تستأهل - حتى - الرد عليها.

ج - أو انطلاقاً من دعوى الغرب مؤخراً، مساواة المرأة بالرجل، دون مراعاة أن القانون الإلهي المعاصر (القرآن والسنة) لا يجيز - مطلقاً - مساواة الرجل بالمرأة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى﴾^(٢)، وقوله أيضاً: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾^(٣)، وقوله كذلك: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾^(٣)، وقوله: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾^(٤)

ومفاد ذلك المبدأ المقنن في القانون الإلهي المعاصر، هو أنه يُحظر تولى النسوة للعمل العام أو العمل شبه العام، إلا في الأحوال الثلاثة الاستثنائية والواردة حصراً في ذات القانون. ومن ثم، يُحظر توليهم - حتى - العمل في الوظائف الإدارية، أو في المحاماة أو في المأذونية، أو في القضاء أو في البرلمان. كما يُحظر - من باب أولى - توليهم مؤسسة رئاسة الدولة، أي الخلافة.

(١) أنظر مثلاً: محمد عمارة: «النساء ناقصات عقل ودين»، و «ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»، مقالان منشوران في ص ٥٧٥-٦٠٠، من مؤلف: «حقائق الإسلام....». مشار إليه فيما تقدم.

(٢-٤) ٣٦/آل عمران ، ٢٢٨/البقرة ، ٣٤/النساء ، ١١/النساء.

(٥) الألباني: السابق، ص ٩٨٠، رقم ٥٥٩٧.

(٦) محمد حسين هيكل: السابق، ح ٢، ص ٢٦١ و ص ٢٦٣ على التوالي.

أما من شاء غير ذلك، ولو من أجل حصد أصوات النساء في الانتخاب، فليثق الله، وليقرأ قول خاتم الرسل: (ما تركت بعدى فتنة أضر على الرجل من النساء)(٥). وليتفضل علينا بخطة جادة، لعلاج ظاهرة بطالة الرجال، وعنوسة النساء، وانقلاب القيم الأسرية، وكثرة الطلاق، وتشرذم الأولاد إلى آخر تلك الظواهر الاجتماعية التي تتنامى بمرور الزمان في مصر مثلاً.

٢- كما يُحظر اختيار الخليفة من بين رجال ليسوا من أهل كتاب التوحيد (الإسلام) الأخير. وكانت هذه القاعدة مقننة في دستور دولة الخلافة الرشيدة، مصداقاً لقول الخليفة عمر: «والله لا أشوب كتاب الله بشئ أبداً»(٦).

ومن ثم، فهي قاعدة دستورية قومية، ويجب بالتالي الاقتداء بها في الدساتير العربية جيلاً بعد جيل. وثابت تاريخياً، أن الدساتير العربية قد اقتدت بالفعل بتلك القاعدة، اللهم إلا الدستور اللبناني حالياً، ولو أنه وضع شاذ واستثنائي.

ولا وجه للاحتجاج - مطلقاً - على تلك القاعدة الدستورية القومية، بفكرة حظر التمييز العنصرى بسبب الدين، حتى لو كان هذا الاحتجاج من جانب أهل كتاب توحيد (إسلام) سابق كاليهود أو النصارى، وذلك للأسباب الثلاثة التالية:

أ - فاحتجاجهم يفضى إلى نتيجة غير مقبولة - حتى - من جانبهم، وهي أن يتولى مؤسسة رئاسة الدولة «كافر». وذلك على

تقدير أن الكفر «دين» بالمعنى القانوني، ودين قائم بذاته، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ... لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾^(١).

ب - كما أن احتجاجهم يقوم على مغالطة. فهم أهل كتاب توحيد (إسلام) سابق، لكن إسلامهم لم يعد كاملاً أو تاماً، إنما هو إسلام غير تام وغير كامل، وبالتالي لم يعد «ديناً» بالمعنى القانوني، إنما أصبح مجرد «ملة» فحسب، ولو أنها ملة إسلامية، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾^(٢).

ج - وكما لا يؤتمن «الكافر» على دين التوحيد (الإسلام) سواء كان إسلاماً كاملاً وتاماً أو كان إسلاماً غير كامل وغير تام، فإنه لا يؤتمن أحد من أهل الإسلام غير الكامل وغير التام من اليهود والنصارى، على الإسلام الكامل والتام، بينما العكس هو الصحيح بإطلاق، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾^(٣). وقول خاتم الرسل: (اتقوا دعوة المظلوم، وإن كان كافراً، فإنه ليس دونها حجاب)^(٤).

^(١) ١ و ٦ / الكافرون ، ١٢٠ / البقرة.

^(٢) ٨٤ / آل عمران.

^(٣) الألبانى: السابق، ص ٨٤، رقم ١١٩.

لذا، فإن ما يسرى على الخليفة ذاته من حيث ديانتته، يسرى أيضاً على عونه الأول، أى نائبه بالمعنى المعروف فى الأدبيات القانونية المعاصرة. وكانت هذه القاعدة مقننة فى دستور دولة الخلافة الرشيدة، مصداقاً لما روى من أنه «سار جيش أسامة وفيه جلة المسلمين مهاجريهم وأنصارهم وفيه عمر بن الخطاب شأنه شأن رجل منهم يدين بالولاء لأسامة أمير الجند. وسار أبو بكر يودع الجند ويوصيهم. فلما آن له أن يرجع قال لأسامة: «إن رأيت أن تعيننى بعمر فافعل». فأذن أسامة لعمر أن يدع الجيش وأن يرجع مع أبى بكر»^(١).

والإعلان الدستورى الأخير (٢٠١١) فى مصر، ينص فى المادة ٣١ منه، على أنه «يعين رئيس الجمهورية، خلال الستين يوماً على الأكثر من مباشرته مهام منصبه، نائباً له أو أكثر ويحدد اختصاصاته. فإذا اقتضت الحال إعفاه من منصبه، وجب أن يُعين غيره. وتسرى الشروط الواجب توافرها فى رئيس الجمهورية والقواعد المنظمة لمساءلته على نواب رئيس الجمهورية».

وعليه، فإن ما صرح به - مؤخراً - واحد من المرشحين لرئاسة دولة مصر مستقبلاً، من أنه سيُعين امرأة نائباً له، ومسيحياً نائباً آخراً له، ليس أكثر من تصريح «سياسى» بقصد حصد أصوات النسوة والمسيحيين فى الانتخابات، بل هو - حتى - يمثل احتيلاً على هؤلاء

(١) محمد حسين هيكل: السابق، ١، ص ٧٧.

وهؤلاء. لأن قراره في الحالتين معدوم قانوناً، وذلك لمخالفته المادة ٢ من الإعلان الدستوري الأخير في مصر، أى مخالفته مبادئ الشريعة.

٣- صلاحية الشخص

١٤٦- والقاعدة الثالثة، هي: أن صلاحية الشخص المرشح لها الأولوية في اختيار الخليفة. وكانت هذه القاعدة مقننة في دستور دولة الخلافة الرشيدة، مصداقاً لقول أبي بكر: «اللهم إني لم أرد بذلك إلا صلاحهم. وخفت عليهم الفتنة فعملت فيهم ما أنت به أعلم. واجتهدت لهم رأياً فوليت عليهم خيرهم وأقوامهم عليهم وأحرصهم على ما أرشدهم»^(١).

فالمقصود إذن بصلاحية المرشح هي قدرته وحرصه على ما أرشده للشعب عامة وفرادى في مسيرته نحو الاتقاء الحضارى، أى نحو التقدم، وعلى تجنبه الفتن.

والصلاحية بهذا المعنى مقدمة - حتى - على صفات المرشح، ولو لم تكن مألوفة. وكانت هذه القاعدة - بدورها - مقننة في دستور دولة الخلافة الرشيدة، مصداقاً لما روى من حوار بين طلحة بن عبيد الله، الذى قال لأبى بكر: «ما أنت قائل لربك إذا سألك عن استخلافك عمر علينا. وقد رأيت ما يلقي الناس منه وأنت معه فكيف به إذا خلا بهم بعد لقائك ربك؟ قال: أباالله تخوفونى!! خاب من تزود من أمركم

(١) محمد حسن هيكل: السابق، ح١، ص ٨٧ - ٨٨.

بظلم!! أقول: اللهم استخلفت على أهلك خير أهلك. ثم أتجه إلى طلحة وقال: أبلغ عنى ما قلت لك من وراءك»^(١).

الفرع الثانى مسئولية الخليفة

١٤٧- المبدأ ونتائجه :

مسئولية الخليفة لها الأولوية فى خلافته، مصداقاً لقول خاتم الرسل: (كلهم راع وكلكم مسئول عن رعيته. فالإمام راع وهو مسئول عن رعيته ... كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته)^(٢).

ومن ثم، فمسئولية الخليفة مقدمة - حتى - على سلطته، وبالتالي فهو ليس حراً فى مباشرة هذه السلطة، التى هى مقيدة بما يلى:

١- فهى مقيدة بواجب شورى الشعب فى شئونه الموضوعية بطريق الاستفتاء، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^(٣).

وهى مقيدة - بالتالى - بما تسفر عنه هذه الشورى من قرار. وكانت هذه القاعدة مقننة فى دستور دولة الخلافة الرشيدة، مصداقاً لقول الخليفة عمر: «وكذلك يحق على المسلمين أن يكونوا وأمرهم

(١) محمد حسين هيكل: المرجع السابق.

(٢) الألبانى: السابق، ص ٨٣٨، رقم ٤٥٦٩.

(٣) ١٥٩/ آل عمران.

شورى بين ذوى الرأى منهم. فالناس تبع لمن قام بهذا الأمر. ما اجتمعوا عليه ورضوا به لزم الناس وكانوا فيه تبعاً لهم».

ومن ثم، لم يعد يكفى النص فى الإعلان الدستورى الأخير (٢٠١١) فى مصر أخذاً عن الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى، وذلك فى المادة ٢٥، وتقضى بأن «رئيس الدولة يسهر على تأكيد سيادة الشعب». إنما أصبح من الواجب النص فى الدستور المصرى مستقبلاً، على أن رئيس الدولة مسئول شخصياً عن واجب شورى الشعب «مباشرة» فى كافة شئونه الموضوعية بطريق الاستفتاء.

٢- كما هى مقيدة بواجب اختيار الأصلح من الناس لمعاونته، مصداقاً لقول خاتم الرسل: (من ولى من أمر المسلمين شيئاً فولى رجلاً وهو يجد أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله والمؤمنين)^(١).

ومن ثم، فلا يجوز أن يكون هذا الاختيار قائم على مجرد المودة أو القرابة، وكانت هذه القاعدة مقننة فى دستور دولة الخلافة الرشيدة، مصداقاً لقول الخليفة عمر: «من ولى من أمر المسلمين شيئاً فولى رجلاً لمودة أو قرابة بينهما فقد خان الله ورسوله والمسلمين».

وعليه لم يعد يكفى النص فى الإعلان الدستورى المصرى الأخير أخذاً عن الدستور المصرى الملغى، بأن لمن يتولى مؤسسة الرئاسة،

(١) رواه الحاكم فى صحيحه.

تعيين رئيس مجلس الوزراء ونوابه والوزراء ونوابهم، وتعيين الموظفين المدنيين والعسكريين والممثلين السياسيين، وتعيين نائبا أو أكثر له.

إنما أصبح من الواجب النص في الدستور المصرى مستقبلاً، على أن رئيس الدولة مسئول شخصياً عن واجب تعيين الأصلاح للمسلمين، وعدم تعيين أحد منهم لمودة أو قرابة. فيقول عمر: «والله لئن جاءت الأعاجم بالأعمال وجئنا بغير عمل، فهم أولى بمحمد منا يوم القيامة. فلا ينظر رجل إلى القرابة وليعمل لما عند الله. فمن قصر به عمله لم يسرع به نسبه»^(١).

٣- وأيضاً، هي مقيدة بواجب الخليفة متابعة أعمال من اختارهم لمعاونته. وهذه القاعدة كانت مقننة في دستور دولة الخلافة الرشيدة، مصداقاً لقول عمر يوماً لمن حوله: «أرأيتم إذا استعملت عليكم خير من أعلم ثم أمرته بالعدل، أكنت قضيت الذى على؟. قالوا: نعم. قال: لا. حتى أنظر فى عمله، أعمل بما أمرته به أم لا»^(٢). ووله أيضاً: «هان شئ أصلح به قوماً أن أبدلهم أميراً كان مكان أمير»^(٣).

٤- وهى مقيدة - كذلك - بواجب الخليفة إرشاد من اختارهم لمعاونته. وكانت هذه القاعدة مقننة فى دستور دولة الخلافة الرشيدة، مصداقاً لقول عمر لعماله: «اجعلوا الناس عندكم سواء. قريبيهم

(١) محمد حسنين هيكل: السابق، ج ٢، ص ٢٠٩.

(٢) محمد حسنين هيكل: السابق، ج ٢، ص ٢٠١، ص ٢٠٢، ص ٢٠١.

ص ٢٠٢، ص ١٩٨ على التوالى.

كبعيدهم. وبعيدهم كقريبهم. إياكم والرشا والحكم بالهوى، وأن تأخذوا الناس عند الغضب. فقوموا بالحق ولو ساعة من النهار»^(٣).

وكذا قوله لهم: «إنما بعثناكم ولاية ولم نبعثكم تجاراً»^(٤)، وبالتالي كان يحصى أموال عماله قبل ولايتهم، فإذا زادت بعدها زيادة تضع نزاهتهم موضع الشبهة، قاسمهم مالهم، وقد يستولى على كل زيادة فيه.

٥- وهي مقيدة بواجب الخليفة رفع ظلم عماله. وكانت هذه القاعدة مقننة في دستور دولة الخلافة الرشيدة، مصداقاً لقول عمر: «أى عامل ظلم أحداً، فبلغتني مظلته فلم أغيرها فأنا ظلمته»^(٥).

ومن ثم، لم يعد يكفي مجرد النص في الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى، فى المادة ٦٣، على أن: «لكل فرد حق مخاطبة السلطات العامة كتابة وبتوقيعه. ولا تكون مخاطبة السلطات العامة باسم الجماعات، إلا للهيئات النظامية والأشخاص الاعتبارية».

إنما أصبح من الواجب النص فى الدستور المصرى مستقبلاً، على أن السلطات العامة ملزمة بتغيير مظلمة الشاكى، وإلا كان رئيس الدولة شخصياً قد ظلمه.

٦- وهى مقيدة بمنزلة الخليفة من بيت المال ومنزلة بيت المال من الخليفة. وهذه القاعدة كانت مقننة فى دستور دولة الخلافة الرشيدة، مصداقاً لقول عمر: «إنى أنزلت مال الله منى بمنزلة مال اليتيم. فإن استغنيت عفت عنه، وإن افتقرت أكلت بالمعروف»^(٦).

(٦) محمد حسين هيكل: السابق، ج ١، ص ١٩٤.

الفرع الثالث

مسئولية

ال خليفة أمام الشعب

١٤٨ - المبدأ ونتائجه :

مسئولية الخليفة أمام الشعب مباشرة، لها الأولوية على مسئولياته، وبما يترتب على ذلك من آثار دستورية، كالتالى:

١- فالخليفة مسئول عن إحسان العمل فى وظيفته بوجه عام. وكانت هذه القاعدة مقننة فى دستور دولة الخلافة الرشيدة، مصداقاً لقول أبى بكر صبيحة انتخابه: «يا أيها الناس: ... إن أحسنت فأعينونى وإن أسأت فقومونى ...».

٢- والخليفة مسئول عن الخيانة التى تقع منه، حتى لو كانت فى صورة الكذب على الشعب. وكانت هذه القاعدة مقننة فى دستور دولة الخلافة الرشيدة، مصداقاً لقول أبى بكر: «يا أيها الناس ... الصدق أمانة والكذب خيانة ..».

أو كانت فى صورة تعيين رجل بينما يوجد من هو أصلح منه للمسلمين، مصداقاً لحديث خاتم الرسل. أو كانت فى صورة تعيين رجل بسبب مودة أو قرابة، مصداقاً لقول عمر رضى الله عنه. أو كانت - من باب أولى - فى صورة تواطؤ مع العدو.

وكانت المادة ٨٥ من الدستور المصري (١٩٧١) الملغى، تنص على أنه: «يكون اتهام رئيس الجمهورية بالخيانة العظمى...». وأغفل الإعلان الدستوري هذا النص.

٣- والخليفة مسئول عن تقوية الضعيف وإضعاف القوى لمصلحة الحق، مصداقاً لقول أبي بكر: «يا أيها الناس الضعيف فيكم قوى عندي حتى أريح عليه حقه إن شاء الله. والقوى فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله». وقول عمر: «ثم إنى وليت أموركم أيها الناس. فاعلموا أن تلك الشدة قد أضعفت. ولكنها إنما تكون على أهل الظلم والتعدى على المسلمين. فأما أهل السلامة والدين والقصد فأنا ألين لهم من بعضهم لبعض. ولست أدع أحداً يظلم أحداً أو يتعدى عليه حتى أضع خده على الأرض، وأضع قدمي على الخد الآخر حتى يذعن بالحق. وإنى بعد شدتي تلك أضع خدي على الأرض لأهل العفاف وأهل الكفاف...»^(١).

٤- والخليفة مسئول عن تحقيق آمال الشعب عامة وفردى، سواء آماله المادية المتعلقة بالإيرادات أو الإنفاق أو زيادة الأرزاق، أو آماله الأخرى، وذلك مصداقاً لقول عمر: «ولكن على أيها الناس خصال اذكروها لكم فخذوني بها. لكم على ألا أجتبي شيئاً من خراجكم ولا ما أفاه الله عليكم إلا من وجهه. ولكن على إذا وقع في يدي إلا يخرج مني إلا في حقه. ولكم على أن أزيد عطاياكم وأرزاقكم إن شاء

^(١) محمد حسين هيكل: السابق، ج١، ص ٩٣ - ٩٤.

^(٢) محمد حسين هيكل: السابق، ج٢، ص ١٩٨.

الله تعالى، وأسد ثغورك. ولكن علىّ ألا ألقىكم في المهالك، ولا أجركم في ثغورك، وإذا غبتم في البعوث فأنا أبو العيال»^(٢).

٥- والخليفة مسئول عن مخالفته القانون الإلهي المعاصر (القرآن والسنة)، مصداقاً لقول أبي بكر: «يا أيها الناس... أطيعوني ما أطعت الله ورسوله. فإن عصيت الله ورسوله، فلا طاعة لي عليكم». وقول عمر: «إن الناس لا يزالون مستقيمين ما استقامت لهم أئمتهم وهداتهم»^(٣)، وقوله: «الرعية مؤدية إلى الإمام ما أدى الإمام إلى الله. فإذا رتع الإمام رتعوا»^(٤).

لذا، لم يعد يكفي النص في الإعلان الدستوري الأخير (٢٠١١) في مصر أخذاً عن الدستور المصري (١٩٧١) الملغى، وذلك في المادة ٢٥ منه، على أن: «رئيس الدولة... يسهر على احترام الدستور وسيادة القانون وحماية الوحدة الوطنية والعدالة الاجتماعية...». فهو نص هزيل للغاية بالنسبة لمسئولية هذا الرئيس.

الباب الثالث

النظام القانوني

٢١٣

فی مصر

١٤٩ - عرض :

موضوع الدستور الوضعى المصرى، لا يجب أن يقتصر على أوليات الدولة المصرية، إنما يجب أن يشمل أيضاً أوليات النظام القانونى فى مصر.

على أن هذا النظام القانونى، لا يقتصر على القانون فى ذاته، إنما يجب أن يشمل أيضاً أجهزة القانون الأساسية، أى البرلمان والقضاء، وذلك بصرف النظر عن الموقف الشائع تقليدياً فى الفكر الغربى حتى الآن، سواء فى الغرب أو فى خارجه. فهناك تصور أن البرلمان والقضاء من أجهزة دولة «الثلاث سلطات»، وليس من أجهزة القانون وحده. وعلى أى الأحوال، هناك من يدعو إلى الفصل

بين تلك السلطات الثلاث، بينما الصحيح علمياً هو الفصل بين الدولة ومؤسساتها، وبين القانون وأجهزته.

وعليه تتوزع الدراسة فى هذا الباب على ثلاثة فصول، كالتالى:
الفصل الأول: فى أوليات القانون فى مصر. **والفصل الثانى:** فى أوليات البرلمان المصرى. **والفصل الثالث:** فى أوليات القضاء المصرى.

الفصل الأول **أوليات** **القانون فى مصر**

١٥٠ - عرض :

القانون بمعناه العلمى العام هو ظاهرة من ظواهر الكون، ولو أن هذه الظاهرة هى ظاهرة قائمة بذاتها، وبالتالي فهى تختلف وتستقل عن ظواهر الكون الأخرى، سواء من حيث جوهرها الذى يتمخض عن أحكام تقويمه *jugements de valeur*، أو من حيث حقيقتها التى تنظمها أحكام أخرى مختلفة، هى الأحكام التقريرية المتعلقة بحقيقة القانون أو وجوده *jugements de réalité ou d'existence*.

على أن فكرة الأحكام التقييمية قد حظت باهتمام بالغ من جانب الفقه جيلاً بعد جيل، سواء فقه نظرية القانون العربية التى اشتهرت تسميتها تقليدياً بـ «أصول الفقه» حيث أفردت مبحثاً خاصاً بها لـ «الحكم الشرعى وأنواعه». أو فقه نظرية القانون الغربية التى اشتهرت تسميتها تقليدياً بـ «المدخل إلى القانون» حيث أفردت مبحثاً خاصاً بها لـ «القاعدة القانونية وخصائصها».

لذا فإن فكرة الأحكام التقييمية ليست هى ما ننشغل به فى هذا الفصل، إنما ننشغل بفكرة الأحكام التقريرية المتعلقة بحقيقة القانون أو

وجوده فى ذاته. ومن ثم تتوزع الدراسة فى هذا الفصل على المباحث الثلاثة التالية: **المبحث الأول**: حقيقة القانون فى مصر. **المبحث الثانى**: حداثة القانون الإلهى المعاصر. **المبحث الثالث**: سمو القانون الإلهى المعاصر.

المبحث الأول **حقيقة القانون** **فى مصر**

١٥١ - القانون ظاهرة :

القانون ظاهرة من ظواهر الكون عامة، وبالتالى فهى ظاهرة من أملاك الله تعالى وحده، مصداقاً لقوله سبحانه: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ﴾^(١). فالمستفاد تأويلياً من هذه الآية، أن القانون بمعناه الجوهرى هو ظاهرة الحكم القانونى عامة، الذى هو من أملاك الله تعالى، ومن أملاك الله تعالى وحده، وذلك بصرف النظر طبعاً عن التفسير اللغوى البحت للآية من جانب الخوارج قديماً.

وبهذا، فإن الظاهرة القانونية لا تختلف عن غيرها من ظواهر الكون، من حيث ملكيتها. فهى جميعاً من أملاك الله تعالى، ومن أملاكه وحده، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾^(٢).

(١) ٥٧/ الأنعام

(٢-٢) ١٧/ المائدة، ١٠٣/ آل عمران.

(٣) الألبانى: السابق، ص ٦٩ رقم ٣٤.

لكن الظاهرة القانونية هي ظاهرة قائمة بذاتها، وبالتالي فهي تختلف وتستقل عن ظواهر الكون الأخرى، سواء من حيث جوهرها الذى هو أحكام تقويمية، أو من حيث حقيقتها التى تنظمها الأحكام التقريرية، أو - حتى - من حيث مكانتها.

فالظاهرة القانونية كانت ومازالت بمثابة الرابط الذى يربط بين السماء والأرض، أى بين الله الخالق وعباده، الذين عليهم الاعتصام بهذا الرابط، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾^(٢)، وقول خاتم الرسل (أبشروا، فإن هذا القرآن طرفه بيد الله وطرفه بأيديكم. فتمسكوا به. فإنكم لن تهلكوا، ولن تضلوا بعده أبداً)^(٣).

١٥٢ - قدم الظاهرة القانونية :

الظاهرة القانونية قديمة قدم عصر آدم عليه السلام، وواكبت هبوطه من الجنة إلى الأرض ليستقر فيها، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبَعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^(١)، وقوله أيضاً: ﴿قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى﴾^(٢).

^(١) ٣٨ / البقرة، ١٢٣ / طه.

^(٢) ٢٤ / فاطر، ١٦٥ / النساء.

^(٣) أنظر مثلاً: سمير عبد السيد تناغو: السابق، ص ٥٩٣-٦٣٤ رقم ١٧٩-١٩٣.

وما من عصر من عصور التاريخ الإنساني كان خالياً من القانون الإلهي، أي أن هذا القانون الإلهي كان موجوداً في كل عصور التاريخ الإنساني، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾^(٣). وبهذا لم يعد لأحد من الناس منذ عصر آدم عليه السلام حتى قيام الساعة، أن يحتج بجهله بالقانون nul m'est cénse ignorer la loi الإلهي، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لَيْتَلَّ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾^(٤).

لذا، فإن الخلاف الفقهي المحتدم مؤخراً حول «أساس» هذا المبدأ الأخير في إطار القانون «الوضعي»، هو خلاف غير ذي موضوع أصلاً. لأن أساسه ليس موجوداً في القانون الوضعي، إنما هو موجود في القانون الإلهي، وبالتالي فإن الفقه لا يضع مسألة أساس هذا المبدأ في وضعها الصحيح علمياً^(٥).

١٥٣- تنازع القوانين زمانياً :

تعددت القوانين الإلهية وتعاقبت الواحد تلو الآخر، تبعاً لتعدد الرسل وتعاقبهم الواحد تلو الآخر، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا...﴾^(١).

لكن ما من قانون من تلك القوانين كان له ثمة أثر رجعي بحيث يسرى على ما قبل نزوله، إنما كان كل قانون منها يسرى فور نزوله

^(١) ٤٨/ المائدة، ١٥/الإسراء.

^(٣) أنظر هذا الخلاف القديم معروضاً في: محمد كمال الدين إمام: السابق، ص ٦٧-٧٩.

^(٤) أنظر: حسن كيرة: السابق، ص ٣٣٨-٣٧٤ رقم ١٨٤-٢٠٢.

ومستقبلاً فحسب، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(٢). على أن المستفاد تأويلياً من هذه الآية الكريمة أمرين معاً:

١- عدم رجعية القانون non-rétroactivité de la loi وسريانه فورياً ومستقبلاً.

وبهذا، لم يكن لتنازع القوانين زمانياً أن يثير مشكلة «فقهية» أصلاً، لولا خلاف الفقه العربي قديماً حول وجود أو عدم وجود هذه الرجعية^(٣)، ثم ركون الفقه الغربى طويلاً إلى كفاية فكرة عدم الرجعية وحدها^(٤)، بينما الحقيقة أن عدم الرجعية وفورية السريان هما وجهان لحقيقة واحدة مقننة منذ الثلث الأول من القرن السابع الميلادى، ولو لم يعرف الغرب تلك الحقيقة القانونية إلا فى مطلع القرن العشرين الميلادى^(١). فالقانون ليس رجعياً، لأنه يسرى فورياً ومستقبلاً فحسب. وهو لا يسرى إلا فورياً ومستقبلاً، لأنه ليس رجعياً، وبالتالي فهما وجهان لحقيقة واحدة، ولو أن أحدهما سلبى والآخر إيجابى.

٢- لا جريمة ولا عقوبة إلا بقانون، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(٢).

والدستور المصرى (١٩٧١) الملغى قد انتقى هاتين القاعدتين المتقدمتين بوجه خاص، وقننهما دستورياً فى مصر، وذلك كالتالى:

أ - فكانت المادة ١٨٧ منه والواردة فى الباب السادس تحت عنوان «أحكام عامة وانتقالية»، تنص على أن: «لا تسرى أحكام

(١) أنظر سمير عبد السيد تناغو: السابق، ص ٦٤٦-٧٠٣ رقم ١١٩-٢٣٥.

(٢) ١٥ / الإسرائ.

القوانين إلا على ما يقع من تاريخ العمل بها، ولا يترتب عليها أثر فيما وقع قبلها....».

ومع ذلك فإن الإعلان الدستوري المصري الأخير (٢٠١١) قد أغفل النص على تلك القاعدة، وصدر خالياً منها.

ورغم أن المبدأ في القانون الإلهي هو مبدأ مطلق، ولا يحتمل أي استثناء، إلا أن نص المادة ١٨٧ السالف ذكرها، كان يجعله مبدأ نسبياً، وقابلاً بالتالي للاستثناء، وذلك بقوله: «..... ومع ذلك يجوز في غير المواد الجنائية النص في القانون على خلاف ذلك (أي على سريان القانون رجعيًا) بموافقة أغلبية أعضاء مجلس الشعب».

ب - والمادة ٢/١٩ من الإعلان الدستوري الأخير (٢٠١١) في مصر، وأخذاً عن الدستور المصري (١٩٧١) الملغى، تنص على أنه: «لا جريمة ولا عقوبة إلا بناء على قانون ... ولا عقاب إلا على الأفعال اللاحقة لتاريخ نفاذ القانون».

وكان هذا النص الأخير وارداً في الدستور المصري الملغى، في الباب الرابع منه، تحت عنوان: «سيادة القانون».

وبدهى أن الفصل بين القاعدتين السالفتين، بحيث ترد إحداها في الباب الرابع تحت عنوان سيادة القانون، وترد الأخرى في الباب السادس تحت عنوان أحكام عامة وانتقالية، وتحميل قاعدة عدم الرجعية باستثناء، إنما هو مظهر من مظاهر تخلف الصناعة الدستورية المصرية، خاصة أنهما قد وردتا في الدستور الإلهي المعاصر (القرآن) في آية واحدة، ودون استثناء عليهما.

ونفس الأمر بالنسبة لما قام به الإعلان الدستوري الأخير (٢٠١١) في مصر، من اختزال قاعدة من القاعدتين، أى قاعدة عدم رجعية القانون وفورية سريانه مستقبلاً.

بل ربما أن واضع ذلك الدستور الملغى وكذا الإعلان الدستوري الأخير، لم يدرك بعد، أن هذه القاعدة وتلك من «مبادئ الشريعة» الوارد ذكرها في المادة ٢ من هذا الدستور وذلك الإعلان على السواء.

المبحث الثاني

حادثة

القانون الإلهي المعاصر

١٥٤ - أحدث تنظيم للموضوع :

فورية السريان مستقبلاً للقانون اللاحق، مبناها أن هذا القانون قد أعاد تنظيم نفس الموضوع من جديد، وعلى نحو أحدث وأكمل، وبالتالي فهو القانون الأحدث والأكمل بالنسبة لسابقه. وهو بهذا يلغى القانون الأقدم، ويحل - بالتالي - محله في السريان مستقبلاً، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(١)

وهذا، بصرف النظر طبعاً عن التفسير اللغوي البحت المستصحب منذ القرون الوسطى حتى الآن، للفظ «آية»، ذلك التفسير الذي يحملها على معنى «آية قرآنية»، والذي ينطوي بالتالي على

(١) ١٠٦ / البقرة.

معنى وجود «تناقض» بين بعض آيات القرآن الكريم ذاته، وذلك على الرغم مما هو مسلم به ابتداءً من أن هذا القرآن هو «كلام الله تعالى»، والذي يجب بالتالى تنزيهه عن التناقض.

ومن ثم، فإن «نظرية» النسخ فى القرآن التى تقوم على تصور أن مثل هذا التناقض موجود فى كلام الله تعالى، ليست نظرية علمية أصلاً، إنما هى من الخيال العلمى *Scientific fiction*، أو بالأحرى الخيال اللاعلمى واللامنهجى، وبصرف النظر عن أشخاص مؤلفيها.

١٥٥ - القانون الإلهى المعاصر :

القانون الإلهى الأخير زمانياً والأحدث موضوعياً، هو القانون الإلهى المعاصر، وبالتالى فهو وحده القانون الإلهى واجب السريان منذ الثلث الأول من القرن السابع الميلادى حتى قيام الساعة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(١).

وبدهى أن لفظ «شريعة» لم يرد فى الدستور الإلهى المعاصر (القرآن)، موصوفاً بوصف «إسلامية»، الذى هو إذن تزيُّد فقهى لا طائل منه، ولا يجب بالتالى أن يُلغى أو يحل محل أو يغنى عن وصف «إلهية».

وبدهى أيضاً أن لفظ «شريعة» يختلف ويستقل - حتى - عن لفظ «شريعة» فى قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً...﴾. فالشريعة

(١) ١٨ / الجاثية.

ليست مجرد شرعة من الشرع، إنما هي آخرها زمانياً، وأحدثها تنظيمياً، وأشملها وأكملها موضوعاً، وبالتالي فهي وحدها «الشريعة» والتي ستسرى حتى قيام الساعة.

١٥٦- مفهوم الشريعة تأويلياً :

لفظ «شريعة» ليست مجرد لفظ لغوى بحت. إذ هو في الأصل من مصطلحات الدستور الإلهي المعاصر (القرآن). وهو إذن مصطلح قانوني أصلاً، وله - بالتالي - مفهومه الاصطلاحي، الذي لا يبلغه ولا يحل محله ولا يُغنى عنه أى معنى لغوى لهذا اللفظ، حتى لو كان هذا المعنى اللغوى البحت مستصحباً فى المؤلفات منذ القرون الوسطى حتى الآن.

وفى بيان المفهوم الاصطلاحي لتلك الشريعة تأويلياً، لم يعد يكفى - حتى - القول المستصحب تقليدياً فى المؤلفات منذ القرون الوسطى حتى الآن، أى قول أنها تشمل القرآن والسنة، إنما أصبح من اللازم بيان الأمرين التاليين بشأنها:

١- الأمر الأول، هو أن الشريعة تشمل الدستور الإلهي المعاصر (القرآن) ولائحته التنفيذية (السنة).

فالسنة المحمدية بمثابة اللائحة «التنفيذية» للدستور الإلهي المعاصر، وبالتالي لا يجوز لأحد أن يظن بعد ذلك أن بإمكان تلك اللائحة التنفيذية أن تعدل أو تلغى شيئاً فى الدستور الإلهي المعاصر، أو أن تلك اللائحة فى نفس درجة الدستور الإلهي المعاصر، أو أنها ليست جزءاً لا يتجزأ من الشريعة ولو أنها فى درجة أدنى مباشرة من الدستور الإلهي المعاصر، وذلك مصداقاً لقول خاتم الرسل:

(ستختلفون من بعدى . فما جاءكم عنى فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فمئى، وما خالفه فليس عنى)(١).

٢- والأمر الثانى، أن القرآن يشمل أمرين معاً يجب التمييز بينهما بدقة، وهما:

أ - الكتاب، الذى هو الدستور الإلهى المعاصر، والذى ينطوى على تبيان كل شئ ولم يفرط فى أى شئ، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (٢) وقوله أيضاً: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (٢).

ب - اللائحة «التفصيلية» للكتاب، التى هى بمثابة القانون المكمل للدستور الإلهى المعاصر، والتى تتطوى - بالتالى - على «تفصيل كل شئ» مما ورد فى الكتاب. وهى «القصص القرآنى»، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَارِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (٣).

فالقصاص القرآنى، ليست مجرد قصص دعوات متتالية - ومتعاقبة - إلى التوحيد وعبادة الله كما يذهب اللغويون منذ القرون الوسطى وحتى الآن(٤)، إنما هى فى الأصل «اللائحة التفصيلية»

(١) محمد حسين هيكل: السابق، ص ٢٥٩.

(٢-٣) ٨٩/ النحل، ٣٨/ الأنعام، ١١١/ يوسف.

(٤) قارن: محمد متولى الشعراوى: السابق، ص ٧٠ - ٧٣..

للكتاب الذى هو الدستور الإلهى المعاصر، وبالتالي فهى بمثابة «القانون» المكمل للدستور الإلهى المعاصر. ومن ثم، فقد وردت فى نفس القرآن.

ولا ريب فى أن أكثرية ما نجهله حتى الآن من أنظمة قانونية مثالية فى القرآن، خلقها الفقهاء العرب، الذين لم يقرأوا القصص القرآنى من منظور موضوعاته القانونية، بل - حتى - تركوه جملة وتفصيلاً للغويين جيلاً بعد جيل.

وعلى أى حال، فإن مصطلح «الشريعة» بمفهومه التأويلى، يشمل الكتاب الذى هو الدستور الإلهى المعاصر، ولائحته التفصيلية (أى القصص القرآنى)، ولائحته التنفيذية (أى السنة).

١٥٧- مفهوم القانون الإلهى المعاصر :

ولكى تظل «الشريعة» بمعناها التأويلى السالف ذكره، صالحة عالمياً وأبدياً، أى صالحة فى كل مكان وفى كل زمان حتى يوم القيامة، أجاز الله تعالى لكل «شعب» أن يسن لنفسه بنفسه تشريعاً «وضعيّاً» يكون أدنى درجة - حتى - من السنة المحمدية، بحيث لا يتناقض معها، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعُكَ فِي الْأَمْرِ وَاذْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُّسْتَقِيمٍ﴾^(١).

كما أن الله تعالى قد زود هذا التشريع الوضعى «الوطنى»، بما زود به الدستور الإلهى المعاصر (القرآن) ولائحته التنفيذية (السنة)،

(١) ٦٧/ الحج. ٥٩/ النساء.

من قوة الطاعة الإلهية، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(١)، شريطة ألا يكون هذا التشريع الوضعي متناقضاً مع الدستور الإلهي المعاصر أو لائحته التنفيذية، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿... فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ...﴾^(٢).

وبهذا، فالقانون الإلهي المعاصر بمفهومه التأويلي منذ وفاة خاتم الرسل، يشمل أمرين معاً، هما:

أ - القانون الإلهي «الحقيقي»، أي الشريعة بمفهومها التأويلي السالف بيانه.

ب - القانون الإلهي «الحكمي»، الذي ليس قانوناً إلهياً حقيقياً، لكنه قانون إلهي حكمي فحسب، ولو أنه قانون إلهي على أي الأحوال، وهو التشريع الوضعي إذا لم يكن متناقضاً مع القانون الإلهي الحقيقي.

وبدهى أن المؤلفات «الفقهية» المستصحبة تقليدياً منذ القرون الوسطى حتى الآن، شفوية كانت أو مكتوبة، فليست لها مطلقاً أية قوة قانونية، وبما يترتب على ذلك من آثار، كالتالي:

- فهي لا تلغى ولا تحل محل ولا تُغنى عن القانون الإلهي المعاصر، مصداقاً لقول الخليفة عمر: «تذكرت فإذا أناس من أهل الكتاب من قبلكم قد كتبوا مع كتاب الله كتباً. فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله. وإنى والله لا أشوب كتاب الله بشيء أبداً»^(١).

(١) محمد حسين هيكل: السابق، ج٢، ص ٢٦١.

- وليس لها - حتى - ما للتشريع الوضعى من اعتبار، وذلك بصرف النظر عن أشخاص مؤلفيها والنعوت التي يُنعتون بها تقليدياً منذ القرون الوسطى حتى الآن.

- وليس لها أكثر من قوة «أدبية»، ولو أنها تخلو تماماً من أى مؤلفات تخص «علم تأويل القانون» أو «علم الحكمة»، رغم أنهما من علوم القرآن وذلك على نحو ما تقدم بيانه.

المبحث الثالث

سمو

القانون الإلهى المعاصر

١٥٨ - عرض :

فكرة سمو القانون الإلهى المعاصر (القرآن والسنة) على التشريع الوضعى، هى مبدأ مقنن فى الدستور الإلهى المعاصر (القرآن)، وذلك بما يترتب عليه من نتائج كالتالى:

- فهو لا يحتاج بعد ذلك إلى نصوص دستورية تقرره فى الدساتير الوضعية فى مصر أو فى غيرها، أى هو مبدأ مقرر ولو لم يُنص عليه فى الدساتير الوضعية.

- وهو لا يقبل التقزيم بموجب أية نصوص فى الدساتير الوضعية، ولو أن المادة ٢ من الإعلان الدستورى الأخير (٢٠١١) فى مصر وأخذاً عن نظيرتها فى الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى، تُقرم هذا المبدأ بحيث تحصره فى الجانب المرجعى منه دون سواه، وذلك

بنصها على أن: «مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع».

- بينما الواجب أن يُنص في الدستور المصري مستقبلاً، وفي نص قائم بذاته، وفي باب قائم بذاته عنوان «النظام القانوني في مصر»، على أن: «مبدأ سمو القانون الإلهي المعاصر أساس النظام القانوني في مصر».

وحسناً فعل الإعلان الدستوري الأخير (٢٠١١) في مصر الذي أغفل النص على ما كان منصوصاً عليه في الدستور المصري (١٩٧١) الملغى، في المادة ٦٤ منه، التي كانت تقضى بأن: «سيادة القانون أساس الحكم في الدولة».

المطلب الأول

أساس

النظام القانوني

في مصر

١٥٩- تقنين المبدأ ومدلوله :

على رأس المبادئ المستحدثة في الظاهرة القانونية منذ الثلث الأول من القرن السابع الميلادي، مبدأ: سمو القانون الإلهي المعاصر - أي الدستور الإلهي المعاصر (القرآن) ولائحته التنفيذية (السنة) - على التشريع الوضعي أيّاً كان وأينما كان ووقتما كان.

وهذا المبدأ مقنن صراحة في الدستور الإلهي المعاصر (القرآن)، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا^(١).

فالمستفاد تأويلياً من هذه الآية الكريمة، أن موضوعها القانوني هو مبدأ: سمو القانون الإلهي المعاصر (القرآن والسنة) على التشريع الوضعي، وبالتالي فالأولوية هي لهذا القانون الإلهي على التشريع الوضعي ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، كما أن المرجعية هي لهذا القانون الإلهي بالنسبة للتشريع الوضعي أيّ كان ﴿... فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ...﴾.

إذن سمو القانون الإلهي المعاصر يعني أمرين هما: أولوية هذا القانون في التطبيق، ومرجعية هذا القانون بالنسبة لأي تشريع وضعي أيّ كان وأينما كان.

١٦٠ - طبيعة المبدأ :

وهذا المبدأ يُعد واحداً من المبادئ العلمية التقريرية المتعلقة بالظاهرة القانونية المعاصرة، من حيث حقيقتها ووجودها، وبالتالي فهو من مبادئ علم تأويل القانون، بل هو - حتى - خيرها وأحسنها، مصداقاً لقوله تعالى عقب تقرير هذا المبدأ مباشرة وفي نفس الآية: ﴿... ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ...﴾.

وهو بهذا الاعتبار على رأس مبادئ علم تأويل الظاهرة القانونية المعاصرة، وأساس علمي للنظام القانوني في أية دولة كانت،

(١) ٥٩/ النساء.

ويستعصى على الإنكار، وذلك بصرف النظر عن الأمور الثلاثة التالية التي أسهمت في تأخر الكشف عن هذا المبدأ:

١- بصرف النظر أولاً، عن أى تفسير من التفسيرات اللغوية البحتة المستصحبة تقليدياً فى المؤلفات منذ العصور الوسطى حتى الآن، بشأن عبارة **«أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»**.

فالعبارة هى مصطلح مقنن فى الدستور الإلهى المعاصر (القرآن)، أى هى مصطلح قانونى أصلاً، وله - بالتالى - مفهومه الاصطلاحى، الذى يتجاوز دائرة التخصص العلمى المعهودة لرجال اللغة. ومن ثم، فلا يُغنى عن هذا المفهوم الاصطلاحى ولا يحل محله، أى معنى من المعانى اللغوية البحتة، حتى لو كان هذا المعنى قديم وراسخ فى الأدبيات اللغوية منذ العصور الوسطى، وسواء كان هذا المعنى اللغوى يُقرم مضمون هذا المصطلح القانونى إلى مجرد «ولى الأمر»^(١)، أو يُضخمه إلى «ولاة الأمور»^(٢) أو «أولياء الأمور»^(٣) بحسب الأحوال.

فهذا المصطلح بمفهومه التأويلى ينصرف إلى التشريع الوضعى، باعتباره «عمل» أولى الأمر القانونى، أى عمل الهيئة التشريعية أصلاً.

(١-٣) انظر فى تلك المعانى اللغوية: صوفى حسن أبو طالب، السابق، ص

٢٣٤ وحاشية رقم ٢ من نفس الصحيفة.

٢- وبصرف النظر ثانياً، عن تسمية التشريع الوضعى الصادر قديماً عن «برلمان الصحابة» فى المدينة باعتبارها عاصمة أول دولة عربية فى عصر الراشدين، بـ «الإجماع». فقد كان هذا الإجماع تشريعاً «حقيقياً»، صادراً عن برلمان بالمعنى القانونى، ولو لم يكن هذا البرلمان نيابياً، إنما كان برلماناً غير نيابى.

ثم اختفت فكرة البرلمان اختفاء تاماً بعد هذا العصر، وابتداء من عصر آل أمية، ونقلهم العاصمة إلى دمشق، وبالتالي لم تعرف دولة آل أمية ومن جاء بعدهم فكرة «التشريع الوضعى الحقيقى»، أى لم يعد هناك إذن ثمة إجماع بالمعنى التشريعى، لدرجة أن ابن حنبل قال قولته المشهورة فى حق من قال بوجود إجماع تشريعى بعد عصر الراشدين: «من قال إجماعاً فهو كاذب».

واستعيض عن التشريع الحقيقى بفكرة التشريع «الحكمى»، الذى يصدر عن يتولى مؤسسة رئاسة الدولة، إما لتنظيم موضوع مباشرة، وإما لإحالة الأمر فى التنظيم إلى مذهب من المذاهب الفقهيّة بحسب الأحوال، وبالتالي اشتهرت تسميته بـ «السياسة الشرعية». وكانت فكرته سبب جمود وتأخر حركة التشريع فى العالم العربى قروناً عديدة.

٣- وبصرف النظر ثالثاً، عن فكرة سمو الدستور الوضعى على غيره من التشريعات الوضعية. فهذه الفكرة تعمل فى نطاق ظاهرة التشريع الوضعى، ولا تعمل إلا فى هذا النطاق وحده، وبالتالي فهى لا تعمل فى نطاق الظاهرة القانونية عامة، تلك التى تخضع لمبدأ سمو القانون الإلهى المعاصر (القرآن والسنة) على التشريع الوضعى أياً

كان، أى حتى لو كان هذا التشريع الوضعى هو التشريع الأساسى الذى اشتهرت تسميته بـ «الدستور».

المطلب الثانى تبعية نظام التشريع الوضعى للقانون الإلهى

١٦١- ثلاثة وجوه للتبعية :

سمو القانون الإلهى المعاصر على التشريع الوضعى أياً كان، يقتضى «تبعية» هذا التشريع الوضعى للقانون الإلهى المعاصر، حتى من حيث نظامه القانونى، وذلك كالتالى:

١- فكما المبدأ هو: سمو القانون الإلهى على التشريع الوضعى، فإن القاعدة فى إطار نظام التشريع الوضعى هى: سمو الدستور الوضعى على غيره من التشريعات الوضعية.

وبهذا، ففكرة سمو الدستور الوضعى على التشريعات الوضعية الأخرى، وإن كان يشار إليها فقهيّاً تحت مسمى «الشرعية الدستورية»، لكنها ليست أكثر من وجه من وجوه تبعية نظام التشريع الوضعى للقانون الإلهى المعاصر^(١).

٢- وكما المبدأ هو: أن القانون الإلهى المعاصر يشمل «الكتاب» ولائحته التفصيلية ولائحته التنفيذية (السنة) وذلك على التفصيل السالف بيانه، فإن القاعدة فى إطار نظام التشريع الوضعى هى أن هذا التشريع على ثلاثة أنواع.

(١) قارن: سمير عبد السيد تناغو: السابق، ص ٣٣٨-٣٣٩ رقم ١٠١.

وهذه الأنواع متدرجة في درجات ثلاث يعلو بعضها بعضاً. فأعلاها الدستور الوضعي، وأوسطها التشريع العادي، وأدناها التشريع الفرعي أو التشريع اللائحي.

وبهذا، فإن فكرة تدرج التشريعات الوضعية، وإن لم تُعرف في الغرب إلا على يد مدرسة فينا أي مدرسة كلسن وميركل في ثلاثينيات القرن الماضي، لكنها ليست أكثر من وجه من وجوه تبعية نظام التشريع الوضعي للقانون الإلهي.

وكان الدستور المصري (١٩٧١) الملغى ينظم التشريعات الوضعية الفرعية، وذلك في المواد ١٤٤ و ١٤٥ و ١٤٦ ، على التوالي:

- فكانت المادة ١٤٤ تنص على أنه: «يصدر رئيس الجمهورية اللوائح اللازمة لتنفيذ القوانين، بما ليس فيه تعديل أو تعطيل لها أو إعفاء من تنفيذها، وله أن يفوض غيره في إصدارها. ويجوز أن يعين القانون من يصدر القرارات اللازمة لتنفيذه».

- وكانت المادة ١٤٥ تنص على أنه: «يصدر رئيس الجمهورية لوائح الضبط».

- وكانت المادة ١٤٦ تنص على أنه: «يصدر رئيس الجمهورية القرارات اللازمة لإنشاء وتنظيم المرافق والمصالح العامة».

٣- وكما المبدأ هو: أن القانون الإلهي يشمل القانون الإلهي «الحقيقي» (أي القرآن والسنة) والقانون الإلهي «الحكمي» أي التشريع الوضعي وذلك على التفصيل السالف بيانه، فإن القاعدة في إطار نظام التشريع الوضعي هي: أن هذا التشريع ينقسم إلى نوعين، أحدهما التشريع الحقيقي والآخر هو التشريع الحكمي:

أ - **فالتشريع الوضعى الحقيقى**، هو التشريع الذى يسنه البرلمان، ولو لم يكن برلماناً عادياً، كما هو الشأن فى الجمعية التأسيسية التى تسن الدستور. لذا فإن هذا النوع من التشريع الوضعى، يشمل التشريع «الأساسى» الذى اشتهرت تسميته اختصاراً واصطلاحاً بـ «الدستور»، كما يشمل التشريع العادى.

ب - **التشريع الوضعى الحكمى**، هو التشريع الذى لا يسنه البرلمان، وبالتالي فهو ليس تشريعاً حقيقياً، إنما هو تشريع حكمى فحسب، ولو أنه تشريع على أى الأحوال، إنما هو تشريع استثناء، وبالتالي لا يجوز التوسع فى تفسيره ولا القياس عليه ولا الإضافة إليه بالاجتهاد إنما يجب التضييق منه، وذلك عملاً بالقاعدة العامة فى شأن أى استثناء وكل استثناء.

وهذا النوع الأخير من التشريع الوضعى الاستثنائى، يشمل الصور التالية:

- **التشريع العرفى**، الذى اشتهرت تسميته اختصاراً واصطلاحاً بـ «العرف»، والذى لا يُعتد به قانوناً إلا إذا وجد نص تشريعى خاص يحيل إليه^(١).

- **التشريع الأجنبى**، الذى تحيل إليه قاعدة الإسناد الوطنية، وتوجب بالتالى الاعتراف به قانوناً فى مصر.

(١) قارن: سمير عبد السيد تناغو: السابق، ص ٤٢٣-٤٨٢، رقم ١٢٧-١٤٨.

- **التشريع اللائحي**، بأنواعه الثلاثة، وهي اللوائح التنفيذية ولوائح الضبط واللوائح التنظيمية، ولو أنها تشريعات «فرعية» وليست تشريعات عادية.

- **التشريع القضائي**، الذي هو عمل قضائي أصلاً، لكن يوجد نص يوجب الاعتداد به كتشريع، ومن ثم يوجب نشره في الجريدة الرسمية. كما هو الشأن في أحكام وقرارات المحكمة الدستورية العليا، وكذا قرارات لجنة الانتخابات الرئاسية فيما يرفع إليها من منازعات.

- **التشريع الفقهي**، الذي هو عمل فقهي أصلاً، لكن يوجد نص يوجب الاعتداد به كتشريع. كما هو الشأن في أرجح الأقوال في مذهب أبي حنيفة، وكذا لوائح الأحوال الشخصية للمصريين غير المسلمين.

- **التشريع الاتفاقي الدولي**، الذي هو اتفاق أصلاً، لكن يوجد نص يوجب تزويده بقوة القانون ونشره. فقد كانت المادة ١٥١ من الدستور المصري الملغى، تنص على أن: «رئيس الجمهورية يبرم المعاهدات، ويبلغها مجلس الشعب مشفوعة بما يناسب من البيان، وتكون لها قوة القانون بعد إبرامها والتصديق عليها ونشرها وفقاً للأوضاع المقررة. على أن معاهدات الصلح والتحالف والتجارة والملاحة وجميع المعاهدات التي يترتب عليها تعديل في أراضي الدولة، أو التي تتعلق بحقوق السيادة، أو التي تحمل خزانة الدولة شيئاً من النفقات غير الواردة في الموازنة، تجب موافقة مجلس الشعب عليها».

- **التشريع الرئاسي**، الذي يصدر في حالة الضرورة أثناء غيبة البرلمان، أو بناء على تفويض من البرلمان ذاته، وكانت المادتان

١٠٨ و ١٤٨ من الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى، تنظم هاتين الحالتين، وتوجبان عرض القرارات الصادرة على مجلس الشعب خلال مدة معينة، فإذا لم تعرض أو عرضت ولم يوافق المجلس عليها زال ما كان لها من قوة القانون.

المطلب الثالث موقف الفقه من المبدأ

١٦٢ - موقف سلبي :

ملاحظ حالياً، خلو «قائمة» مبادئ القانون من مبدأ سمو القانون الإلهى المعاصر على التشريع الوضعى، سواء القائمة الموجودة فى نظرية القانون الغربية المتداولة تحت مسمى المدخل إلى القانون^(١)، أو - حتى - القائمة الموجودة فى نظرية القانون العربية المتداولة تحت مسمى أصول الفقه^(٢)، وكأن هذا المبدأ غير موجود أصلاً.

إنما الحقيقة أن هذه النظرية أو تلك ضحية خطأ فقهى فى تأويل مركز القانون الإلهى المعاصر (القرآن والسنة) بالنسبة للتشريع

(١) أنظر مثلاً: سمير عبد السيد تناغوا: السابق، ص٢٤٦-٢٦٦، رقم ٧٩-٨٢.

(٢) أنظر مثلاً: زكى زكى حسن زيدان: المدخل لدراسة الفقه الإسلامى، ١٩٩٩/٢٠٠٠، ص ٥٥ - ٦٨.

الوضعي. وهذا الخطأ مستشري، وبالتالي فالملاحظ أيضاً أن «قائمة» مبادئ التنظيم القضائي تخلو من مبدأ سمو القانون الإلهي المعاصر على هذا التنظيم، أي على نظام القضاء عامة، ونظام القاضى خاصة.

على أنه فى نظام القاضى خاصة، فإن مبدأ سمو القانون الإلهي المعاصر، يُوجب أن يكون علم القضاة بالقانون شاملاً العلم بالقانون الإلهي المعاصر على الأقل، أى شاملاً العلم بالدستور الإلهي المعاصر (القرآن) ولائحته التنفيذية (السنة) على الأقل.

وهذا الواجب مقنن - حتى - فى اللائحة التنفيذية (السنة)، مصداقاً لحديث خاتم الرسل إلى معاذ حين بعثه قاضياً لليمن: «قال: كيف تقضى إن عرض يملك قضاء؟». قال: أقضى بما فى كتاب الله. قال: (فإن لم تجد؟). قال: فبسنة رسول الله. قال: (فإن لم تجد؟). قال: اجتهد رأى ولا آلو. فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده على صدر معاذ وقال: (الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يرضى رسول الله)»^(١). وقوله أيضاً لعبد الله بن مسعود: (اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما. فإذا لم تجد الحكم فيهما اجتهد رأيك)^(٢).

على أن هذا الواجب قد قُنن قبل أن تظهر فكرة التشريع الوضعي، ولو فى صورتها الأولى، أى فى صورة «الإجماع التشريعي» الصادر عن برلمان الصحابة فى عصر الخلفاء الراشدين.

(١) أخرجه أحمد وأبو داود والترمذى.

(٢) محمد حسين هيكل: السابق، ج٢، ص ٢٥١.

ولا ريب أنه بعد ظهور فكرة التشريع الوضعى والتقنين، أصبح من الواجب أن يكون علم القضاة بالقانون شاملاً العلم بالدستور الإلهى المعاصر (القرآن) ولائحته التنفيذية (السنة) والتشريع الوضعى، وبما يترتب على ذلك من أثرين بوجه خاص، كالتالى:

أ - تظل الأولوية للدستور الإلهى المعاصر (القرآن) ولائحته التنفيذية (السنة)، على التشريع الوضعى، إنما العكس غير صحيح بإطلاق.

ب- وتتفرم فكرة اجتهاد القاضى، بالنظر إلى وجود التشريع الوضعى الذى يُعفى القاضى من الاجتهاد، ما لم يوجد - حتى - نقص فى التشريع الوضعى.

المطلب الرابع **موقف الدساتير المصرية** **من المبدأ**

١٦٣ - موقف متخاذل:

موقف الدساتير المصرية المتعاقبة من مبدأ سمو القانون الإلهى المعاصر، هو موقف متخاذل للغاية، ومقنن فى المادة ٢ من الإعلان الدستورى الأخير (٢٠١١) فى مصر أخذاً عن نظيرتها فى الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى، التى تنص منذ ثمانينيات القرن الماضى على أن: «...مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع».

فهذا النص، لا يواجه المبدأ باعتباره مبدأ مطلقاً، إنما يواجهه باعتباره مبدأ نسبياً فحسب، بل هو - حتى - لا يُقنن شيئاً من المبدأ

سوى أقل القليل منه، وكأنه لا يقصد شيئاً من تقنين هذا القليل سوى مجرد إرضاء مشاعر الشعب المصرى.

١٦٤ - انتقاد النص:

فمن جانب، هذا النص الدستورى المصرى يُقنن «مرجعية» القانون الإلهى المعاصر بالنسبة للتشريع المصرى، ولا يُقنن «أولوية» هذا القانون الإلهى على التشريع الوضعى المصرى، رغم أن تلك الأولوية مقننة صراحة فى الدستور الإلهى المعاصر (القرآن)، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ....﴾^(١).

فالمستفاد تأويلياً من الآية الكريمة، أن التشريع الوضعى أياً كان تال فى المرتبة للقانون الإلهى المعاصر، أى تال فى المرتبة للدستور الإلهى المعاصر (القرآن) ولائحته التنفيذية (السنة)، وذلك على اعتبار أن التشريع الوضعى ليس أكثر من عمل «أولى الأمر» التشريعى.

ومن جانب آخر، هذا النص الدستورى المصرى يُقنن مرجعية «مبادئ» القانون الإلهى المعاصر، ولا يُقنن مرجعية «كل» القانون الإلهى المعاصر، رغم أن هذه المرجعية الكلية العامة مقننة صراحة فى الدستور الإلهى المعاصر (القرآن)، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿..فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ....﴾^(٢).

ومن جانب ثالث، هذا النص الدستورى المصرى يُقنن مرجعية «مشتركة» لتلك المبادئ ولو كانت ذات صفة «رئيسية»، ولا يُقنن

(١) ٥٩ / النساء.

مرجعية «خالصة» و «انفرادية» لتلك المبادئ وحدها، وهو الأمر الذى يعنى بالبداية أن مرجعية التشريع الوضعى المصرى مشتركة بين مبادئ القانون الإلهى المعاصر ومبادئ أخرى أياً كانت، أى حتى لو كانت تلك المبادئ الأخرى مجرد أفكار أيديولوجية بحتة، وتتناقض تماماً مع مبادئ القانون الإلهى المعاصر، كفكرة مساواة المرأة بالرجل مثلاً.

إذن النص الدستورى المصرى لم يُقن مبدأ سمو القانون الإلهى المعاصر (القرآن والسنة) بإطلاق، ولم يُقننه - حتى - نسبياً، إنما - فقط - قنن «نسبياً» مرجعية مبادئ هذا القانون الإلهى.

وهو بهذا لم يُدرك بعد، أن نفاذ القانون الإلهى المعاصر، لا يقبل فكرة النسبية، وبالتالي فهى فكرة محظورة بصريح النص فى الدستور الإلهى المعاصر (القرآن)، لما يترتب عليها من تجزئة الدستور الإلهى المعاصر وتبعيضه إلى بعضين يؤخذ بأحدهما ويُطرح الآخر جانباً، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾^(١).

١٦٥ - أمثلة على تخلف الصناعة الدستورية:

إذن أقل ما يؤخذ على نص المادة ٢ من الإعلان الدستورى الأخير (٢٠١١) فى مصر أخذاً عن نظيرتها فى الدستور المصرى

(١) /٨٥ البقرة.

(١٩٧١) الملغى، هو أنه مثال بارز على تخلف موروث فى الصناعة الدستورية المصرية.

ونفس الأمر بالنسبة لنص المادة ٢٥ من الإعلان الدستورى الأخير أخذاً عن المادة ٧٣ من الدستور المصرى الملغى، والتي تنص على أن: «رئيس الدولة... يسهر على... احترام الدستور وسيادة القانون...»، وكان الدستور ليس قانوناً، أو كان سيادة القانون لا تشمل الدستور.

ونفس الأمر بالنسبة للمادة ٦٤ التي وردت تحت عنوان «سيادة القانون» فى الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى، وكانت تقضى بأن «سيادة القانون أساس الحكم فى الدولة»، وكان الدستور ليس هو أساس الحكم فى الدولة.

فالحقيقة أن سمو القانون الإلهى المعاصر (القرآن و السنة)، هو أساس النظام القانونى فى مصر، بما لهذا القانون من أولوية ومرجعية بالنسبة للتشريع الوضعى المصرى، وبالتالي يجب أن يكون السهر على احترام هذا المبدأ فى مقدمة واجبات رئيس الدولة المصرية.

وهذه هى القاعدة التي يجب النص عليها فى الدستور المصرى مستقبلاً، اقتداء بقاعدة دستورية قومية كانت مقننة فى دستور دولة الخلافة الرشيدة، مصداقاً لقول أبى بكر فى أول خطبة له بعد توليه رئاسة تلك الدولة: «يا أيها الناس: إني قد وليت عليكم...أطيعونى ما أطعت الله ورسوله. فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لى عليكم...».

الفصل الثانى نظام البرلمان المصرى

١٦٦- عرض:

جرت الدساتير المصرية المتعاقبة على أن تقتبس من بعضها تبعاً، فكرة البرلمان النيابى، الذى يتكون بطريق الانتخاب من جانب الناس، وكأننا فى انجلترا فى نهاية القرن السابع عشر الميلادى فى عصر وليم الثالث وزوجته وهما يقولان للثوار آنذاك: إما نظام البرلمان النيابى وإما فلا...، أى وإما فلا برلمان مطلقاً.

لكن ما الذى يُجبرنا فى مصر فى بداية العقد الثانى من القرن الواحد والعشرين، على قبول نظام برلمانى معيوب أصلاً، وتتنامى تبعاً مشاكله المستعصية على الحل بإطلاق، حتى لو أشرف قضاة العالم بأسره على انتخاب أعضائه؟

على أن أكثر عيوب هذا النظام البرلمانى جسامة، هى مخالفته للنظام «الأمثل» للبرلمان فى القانون الإلهى المعاصر، وفى دستور دولة الخلافة الرشيدة، الذى يجب الاقتداء به فى الدساتير العربية جيلاً بعد جيل.

وعليه، تتوزع الدراسة فى هذا الفصل على ثلاثة مباحث كالتالى:
المبحث الأول: عيوب البرلمان النيابى. المبحث الثانى: أصل البرلمان اللانيابى. المبحث الثالث: نموذج البرلمان اللانيابى.

المبحث الأول

عيوب

البرلمان النيابى

١٦٧- عرض:

ألف المصريون فكرة البرلمان النيابى زمناً غير قليل حتى الآن، وتآلفوا معها. وبهذا، فهم شأنهم فى ذلك شأن غيرهم من شعوب العالم المعاصر، ضحية تلك الألفة والتآلف، لدرجة أن انتقاد فكرة البرلمان النيابى لم يخطر لهم على بال بعد.

لكنها فكرة معيوبة منذ ميلادها لأول مرة فى انجلترا قديماً، وبالتالي ما زالت على حالها من العيوب المتعلقة أساساً بتكوين البرلمان، وتبعيته للدولة.

ومن ثم تتوزع الدراسة فى هذا المبحث على المطالبين التاليين:

المطلب الأول

تكوين معيب

للبرلمان

١٦٨- تمهيد:

فى انجلترا كان - ولا زال - يُنظر إلى فكرة البرلمان النيابى، وكأنها التجسيد العملى الوحيد للديموقراطية هناك، وبالتالي لا يوجد - حتى - انتخاب لمن يتولى مؤسسة رئاسة الدولة.

وفى مصر كان - ولا زال - يُنظر إلى فكرة البرلمان النيابى، وكأنها معصومة من العيوب، بينما الحقيقة أنها ولدت أساساً معيبة بعيب «انتخاب» أعضاء البرلمان.

الفرع الأول

انتخاب معيب

لأعضاء البرلمان

١٦٩- تكوين البرلمان بالانتخاب:

البرلمان النيابى يقوم أساساً على محور واحد يتمثل فى انتخاب أعضائه. ومن ثم نصت - مثلاً - المادة ١/٣٢ من الإعلان الدستورى الأخير (٢٠١١) فى مصر، على أن: «يشكل مجلس الشعب من عدد من الأعضاء يحدده القانون... ويكون انتخابهم عن طريق الانتخاب المباشر السرى العام».

١٧٠- كافة طرق الانتخاب معيبة:

كانت وما زالت المشكلة المستعصية على الحل بالنسبة لفكرة البرلمان النيابى، تتمثل فى عدم وجود طريق «أمثل» لانتخاب أعضاء البرلمان، ولا - حتى - وجود طريقة خالية من العيوب بإطلاق.

صحيح أن هناك عدة طرق متباينة لانتخاب أعضاء البرلمان، أفاضت المؤلفات الدستورية المقارنة فى شرحها والمفاضلة بينها، لكن تلك المؤلفات متفقة فى أمر واحد، هو أنه: ما من طريقة من طرق

انتخاب البرلمان ألا وهى طريقة معيبة، أى بها عيوب، ولو تفاوتت وتباينت تلك الطرق من حيث عيوبها^(١).

ومؤدى ذلك ببساطة، أن أية طريقة من تلك الطرق ستؤدى حتماً إلى تكوين معيب للبرلمان، وذلك بصرف النظر عن وجود أو عدم وجود إشراف على انتخاب أعضاء البرلمان. فحتمية التكوين المعيب للبرلمان النيابى، هى إذن أمر لا مفر منه، حتى لو وجد إشراف على انتخاب أعضاء البرلمان.

وعبئاً يحاول القانون المصرى التصدى مؤخراً لهذه المشكلة المستعصية على الحل. فابتدع فكرة الجمع بين طريقتين معاً فى انتخاب أعضاء البرلمان، وبالتالي نصت المادتان ١/١ و ٣ من القانون ١٩٧٢/٢٨ فى شأن مجلس الشعب، والمعدلتان بالمرسوم ٢٠١١/١٠٨، على ما يأتى:

«يتألف مجلس الشعب من ٥٠٤ أعضاء يختارون بطريق الانتخاب المباشر السرى العام».

و«يكون انتخاب نصف أعضاء مجلس الشعب بنظام الانتخاب الفردى والنصف الآخر بنظام القوائم الحزبية المغلقة. ويجب أن يتساوى عدد الأعضاء الممثلين لكل محافظة عن طريق القوائم الحزبية المغلقة مع عدد الأعضاء الممثلين لها عن طريق الانتخاب الفردى».

(١) انظر بالتفصيل: عبد الحميد متولى: السابق، ص ١١٤-١٣٠، محسن خليل: القانون الدستورى والنظم السياسية، ١٩٧٣، دار النهضة العربية، ص ١٥٦ - ١٧٥.

ومن ثم، فتكوين البرلمان المصرى مستقبلاً سيكون حتماً معيباً، بعيد طريقة الانتخاب الفردى وعيب طريقة الانتخاب بالقائمة معاً، بعد أن كان معيباً بعيد طريقة الانتخاب الفردى وحدها.

١٧١- أساليب ابتزاز الأصوات:

طريقة انتخاب أعضاء البرلمان شئ، والأساليب التى يستعين بها هؤلاء وصولاً إلى عضوية البرلمان شئ آخر، تلك الأساليب التى أصبحت مؤخراً فى مصر بمثابة أساليب ابتزاز أصوات الناخبين.

والقانون المصرى يقف عاجزاً حتى الآن، أمام ظاهرة ابتزاز أصوات الناخبين، نظراً لتعدد وتباين وتنامى أساليب الابتزاز، الذى قد تكون وسيلته الشراء بالمال، أو المتاجرة بالدين، أو استخدام البلطجة للإرهاب، أو المزايدة بالعصبيات أو بإغراءات أخرى.

وجنباً إلى جنب ظاهرة ابتزاز أصوات الناخبين، كانت ظاهرة أخرى هى ظاهرة تزيف عملية التصويت ذاتها، أى تزوير أوراق التصويت، وذلك باستبدالها بأخرى، وهو الأمر الذى اقتضى أن يجرى الانتخاب والتصويت والفرز تحت إشراف هيئة محايدة.

١٧٢- انتهاك استقلال القضاء:

وقع الاختيار عشوائياً فى شأن الهيئة المحايدة، على القضاء، وبالتالي نصت المادة ٣٩ من الإعلان الدستورى الأخير (٢٠١١) فى مصر، على أنه: «تتولى لجنة عليا ذات تشكيل قضائى كامل الإشراف على الانتخابات...بدءاً من القيد بجداول الانتخاب، وحتى

إعلان النتيجة...،يجرى الاقتراع والفرز تحت إشراف أعضاء من هيئات قضائية ترشحهم مجالسها العليا ويصدر باختيارهم قرار من اللجنة العليا».

وبدهى أن عملية الإشراف على الانتخاب تتجاوز نطاق دور القضاء، وتتعداه إلى قيام القضاة بعمل إدارى أصلاً يدخل فى حميم اختصاص السلطة التنفيذية، وبالتالي فإن نص المادة ٣٩ من الإعلان الدستورى الأخير قد عالج ظاهرة مرضية موجودة فى انتخاب أعضاء البرلمان، بظاهرة مرضية مستحدثة ومبتدعة فى الدور القضائى، أى فى دور القضاء.

ومن ثم، فإن فكرة إشراف «القضاة» على انتخاب أعضاء البرلمان، لا تمثل حماية للديموقراطية، بقدر ما تمثل انتهاكاً لمبدأ استقلال القضاء والقضاة.

بل هى - حتى - لا تمثل للديموقراطية سوى حماية من تزييف الأصوات فحسب، لكنها لا تمثل حماية لها من عيوب طرق انتخاب أعضاء البرلمان، وبالتالي سيظل تكوين البرلمان معيباً، حتى مع وجود الإشراف القضائى.

١٧٣ - قابلية التصويت للابتزاز:

القانون المصرى ذاته أسهم بدور كبير فى جعل أصوات الناخبين قابلة للابتزاز، وذلك منذ خمسينيات القرن الماضى، حينما أجاز الانتخاب لمن لم يبلغوا سن الرشد بعد، ولمن لم يعرفوا القراءة والكتابة بعد، وللنسوة.

فهذا القانون راح يوسع قاعدة «الانتخاب العام» فى مصر، لكن على حساب أمرين معاً، هما: ١- جدية الانتخاب ذاته، الذى أصبح أقرب إلى الهزل منه إلى الجد. ٢- زيادة قابلية الانتخاب للابتزاز من جانب المرشحين، الذين أصبحوا يتفنونون فى أساليب الابتزاز.

الفرع الثانى

تجديد زائف

للبرلمان

١٧٤- برلمان غير دائم:

الأصل فى البرلمان النيابى هو عدم الدوام. فالبرلمان النيابى يقوم على فكرة انتخاب أعضائه، التى اقتضت أن يكون هذا البرلمان برلماناً غير دائم، وبالتالي فالأصل أنه برلمان مؤقت.

لذا نصت المادة ٣٤ من الإعلان الدستورى الأخير (٢٠١١) فى مصر، أخذاً عن الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى، على أن: «مدة مجلس الشعب خمس سنوات ميلادية من تاريخ أول اجتماع له».

وبدهى أن عدم دوام البرلمان النيابى يعنى بالضرورة عدم استقراره، وذلك الأمر يعد على رأس عيوب فكرة البرلمان النيابى منذ ميلادها الأول، ولو أنه بمثابة نتيجة من نتائج قيام هذا البرلمان على فكرة الانتخاب أصلاً.

١٧٥- تجديد البرلمان:

وفكرة تأقيت البرلمان اقتضت تجديده دورياً، ولو أن الملاحظ أن الإعلان الدستوري الأخير (٢٠١١) في مصر قد أغفل النص على ما كانت تنص عليه المادة ٩٥ من الدستور المصري (١٩٧١) الملغى، من أنه: «يجرى الانتخاب لتجديد المجلس خلال الستين يوماً السابقة على انتهاء مدته».

وفضلاً عن التجديد الدوري العام للبرلمان النيابي، والذي يعد بمثابة التجديد «العادي» له، فإن هناك فكرة التجديد «غير العادي» للبرلمان، إذا تم حله، ولو أن الأصل هو عدم حل البرلمان خلال مدته. وذلك ما كانت تنص عليه صراحة المادة ١٣٦/١ من الدستور المصري (١٩٧١) الملغى، بقولها: «لا يجوز لرئيس الجمهورية حل مجلس الشعب....».

وهذه القاعدة لم تصبح قاعدة مطلقة بعد، إنما ما زالت قاعدة نسبية فحسب في مصر، بحيث يجوز حل البرلمان، ولو استثناء، وبالتالي فالأصل هو عدم جواز التوسع في تفسير هذا الاستثناء أو القياس عليه أو الإضافة إليه بالاجتهاد، بل يجب - حتى - التضييق من نطاقه، وذلك عملاً بالقاعدة العامة في شأن أي استثناء وكل استثناء.

ومع ذلك فإن الدستور المصري (١٩٧١) الملغى لم يكن ينظم حالة واحدة لحل البرلمان، إنما كان ينظم حالتين معاً، وذلك كالتالي:

أ - فكانت المادة ١٢٧ منه، تنص على أن «لمجلس الشعب أن يُقرر بناء على طلب عشر أعضائه مسئولية رئيس مجلس الوزراء، ويصدر القرار بأغلبية أعضاء المجلس.

ولا يجوز أن يصدر هذا القرار إلا بعد استجواب موجه إلى الحكومة وبعد ثلاثة أيام على الأقل من تقديم الطلب.

وفى حالة تقرير المسئولية يعد المجلس تقريراً يرفعه إلى رئيس الجمهورية متضمناً عناصر الموضوع وما انتهى إليه من رأى فى هذا الشأن وأسبابه. ولرئيس الجمهورية أن يرد التقرير إلى المجلس خلال عشرة أيام. فإذا عاد المجلس إلى إقراره من جديد جاز لرئيس الجمهورية أن يعرض موضوع النزاع بين المجلس والحكومة على الاستفتاء الشعبى.

ويجب أن يجرى الاستفتاء خلال ثلاثين يوماً من تاريخ الإقرار الأخير للمجلس. وتقف جلسات المجلس فى هذه الحالة.

فإذا جاءت نتيجة الاستفتاء مؤيدة للحكومة أعتبر المجلس منحلّاً وإلا قبل رئيس الجمهورية استقالة الوزارة».

ب- وكانت المادة ١٣٦ منه تنص على أنه: «...يجوز لرئيس الجمهورية حل مجلس الشعب.... عند الضرورة وبعد استفتاء الشعب. ويصدر رئيس الجمهورية قراراً بوقف جلسات المجلس وإجراء الاستفتاء خلال ثلاثين يوماً. فإذا أقرت الأغلبية المطلقة لعدد من أعطوا أصواتهم الحل، أصدر رئيس الجمهورية قراراً به.

ويجب أن يشتمل القرار على دعوة الناخبين لإجراء انتخابات جديدة لمجلس الشعب فى ميعاد لا يجاوز ستين يوماً من تاريخ إعلان نتيجة الاستفتاء.

ويجتمع المجلس الجديد خلال الأيام العشرة التالية لإتمام الانتخاب».

وبالإضافة إلى هذا التجديد «العام» للبرلمان، هناك تجديدات «خاصة». فكانت المادة ٩٤ من الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى، تنص على أنه: «إذا خلا مكان أحد الأعضاء قبل انتهاء مدته انتخب...خلف له خلال الستين يوماً من تاريخ إبلاغ المجلس بخلو المكان. وتكون مدة العضو الجديد هى المدة المكتملة لمدة عضوية سلفه».

وهذا النص يواجه حالة خلو المكان بوجه عام، أى سواء كان بالوفاة، أو بحكم بإبطال العضوية، أو بالاستقالة. حيث كانت المادة ٩٧ من الدستور الملغى، تنص على أن: «مجلس الشعب هو الذى يقبل استقالة أعضائه».

أو كان بسبب إسقاط العضوية، حيث كانت المادة ٩٦ من الدستور الملغى، تنص على أنه: «لا يجوز إسقاط عضوية أحد أعضاء المجلس إلا إذا فقد الثقة والاعتبار. أو فقد أحد شروط العضوية أو صفة العامل أو العلاج التى انتخب على أساسها. أو أخل بواجبات عضويته. ويجب أن يصدر قرار إسقاط العضوية من المجلس بأغلبية ثلثى أعضائه».

١٧٦ - تجديد بالانتخاب:

الأصل أن تجديد البرلمان النيابي تجديداً دورياً عادياً أو تجديداً غير عادى أو تجديداً خاصاً، هو تجديد بالانتخاب، وبذات الطرق المعيبة أصلاً وما يجاورها من أساليب ابتزاز الأصوات، وبالتالي فإن هذا التجديد بدوره سيؤدى حتماً إلى تكوين معيب للبرلمان، حتى لو كان تكويناً جديداً.

وهو بهذا تجديد «زائف»، وليس تجديداً حقيقياً خالياً من العيوب. وهذا الوضع المتكرر إلى ما لا نهاية، لابد أن يثير تساؤلين على الأقل:

أ - هل فكرة البرلمان تقبل الانتخاب أصلاً، أم لا تقبله وبالتالي فمن العبث البحث عن طريق أمثل لهذا الانتخاب؟

ب- وهل فكرة البرلمان تقبل تجديده دورياً، أم لا تقبله وبالتالي يكون من العبث تأقيته أو حله؟

علماً بأن قابلية البرلمان للانتخاب والتأقيت والتجديد والحل، لا تقوم إلا على حساب صحة تكوينه من جانب، واستقراره من جانب آخر، وهما أمران يجب أخذهما فى الاعتبار دائماً، وبصرف النظر عما ألفناه وتآلفنا معه فى مصر زمنناً غير قليل.

المطلب الثانى تبعية البرلمان النيابى للدولة

١٧٧- عرض:

لا يجب أن نستمر إلى ما لا نهاية فى دفن رؤوسنا فى الرمال كما هو شأن النعام، إنما يجب أن نواجه الحقيقة العلمية ولو كان لها مرارها لأول مرة على الأقل.

فالحقيقة أن البرلمان النيابى فى مصر يُعد مؤسسة غير مستقلة «دستورياً» عن الدولة، ويعد بالتالى مؤسسة إدارية أكثر منه هيئة تشريعية، ولو أنه يعد مؤسسة إدارية «خاصة» نوعاً ما.

الفرع الأول

مؤسسة غير مستقلة

عن الدولة

١٧٨- اختلاف البرلمان عن القضاء دستورياً:

البرلمان المصرى لا يختلف عن القضاء المصرى من الوجهة الدستورية، وذلك من ناحيتين، هما ما يلى:

١- مبدأ علنية الجلسات. ومن ثم، كانت المادة ١٩٦ من الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى، تنص على أن «جلسات المحاكم علنية إلا إذا قررت المحكمة جعلها سرية مراعاة للنظام العام أو الآداب. وفى جميع الأحوال يكون النطق بالحكم فى جلسة علنية».

كما كانت المادة ١٠٦ من ذات الدستور، تنص على أن: «جلسات مجلس الشعب علنية. ويجوز انعقاده في جلسة سرية بناء على طلب... ثم يقرر المجلس ما إذا كانت المناقشة في الموضوع أمامه تجرى في جلسة علنية أو سرية».

ولا ينال مما تقدم أن يكون الإعلان الدستوري الأخير (٢٠١١) في مصر، قد أغفل النص على هذين الأمرين معاً.

٢- مبدأ صدور الأحكام باسم الشعب. ومن ثم كانت المادة ٧٢ من الدستور المصري (١٩٧١) الملغى والواردة تحت عنوان «سيادة القانون»، تنص على أنه: «تصدر الأحكام وتنفذ باسم الشعب...».

فلفظ «الأحكام» ورد عاماً، بحيث يسرى على الأحكام التشريعية، كما يسرى على الأحكام القضائية.

ومع ذلك فإن البرلمان المصري يختلف عن القضاء المصري من الوجهة الدستورية، وذلك من حيث الاستقلال عن الدولة:

أ- فكان وما زال النص على استقلال القضاء والقضاة موجوداً في المادتين ٤٦ و ٤٧ من الإعلان الدستوري الأخير (٢٠١١) في مصر، أخذاً عن الدستور المصري (١٩٧١) الملغى.

ب- بينما لا يوجد أى نص دستوري خاص باستقلال البرلمان عن الدولة، لا في الإعلان الدستوري، ولا في الدستور المصري الملغى، ولا في أى دستور من الدساتير المصرية السابقة.

والمستفاد تأويلياً من هذا الاختلاف بين البرلمان والقضاء في مصر، هو ما يلي:

- أن البرلمان يُعد مؤسسة غير مستقلة دستورياً عن الدولة، وبصرف النظر عن كونه هيئة تشريعية.
- وأن هذا الوضع يمثل حالة البرلمان في الدساتير المصرية المتعاقبة الواحد تلو الآخر، أى يمثل حالة البرلمان دستورياً.
- وأن البرلمان يُعد بالتالى مؤسسة من مؤسسات الدولة، أكثر منه هيئة تشريعية، أى يُعد مؤسسة إدارية أكثر منه هيئة تشريعية، وذلك بصرف النظر عن نص المادة ٣٣ من الإعلان الدستورى الأخير (٢٠١١) فى مصر أخذاً عن الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى، وتنص على أن «يتولى مجلس الشعب...سلطة التشريع».

الفرع الثانى

مؤسسة إدارية دستورياً

١٧٩- مؤسسة من مؤسسات الدولة:

البرلمان النيابى فى مصر مؤسسة من مؤسسات الدولة، وبالتالى فهو مؤسسة إدارية أصلاً، ومؤسسة إدارية أكثر منه هيئة تشريعية، وبما يترتب على ذلك من آثار دستورية تتعلق بتكوينه من جانب، كما تتعلق باختصاصاته من جانب آخر.

١٨٠- مؤسسة إدارية من حيث التكوين:

البرلمان النيابي في مصر لم يكن شيئاً أكثر من هيئة إدارية، امتلأت بالموظفين على اختلاف أنواعهم ومستوياتهم وكذا العمال والفلاحين والنسوة، وذلك على نحو ما سجلته النصوص الدستورية المتعلقة بتكوين مجلس الشعب، كالتالي:

١- فكانت المادة ٨٨ من الدستور المصري (١٩٧١) الملغى، تنص على أنه: «يجوز للعاملين في الحكومة وفي القطاع العام أن يرشحوا أنفسهم لعضوية مجلس الشعب...».

- وكانت المادة ١٣٤ من نفس الدستور، تنص على أنه: «يجوز لرئيس مجلس الوزراء ونوابه والوزراء ونوابهم أن يكونوا أعضاء في مجلس الشعب. كما يجوز لغير الأعضاء منهم حضور جلسات المجلس ولجانه».

- وحتى المادة ٣٢ من الإعلان الدستوري الأخير (٢٠١١) في مصر وأخذاً عن المادة ٨٧ من الدستور المصري الملغى، تنص على أنه: «يشكل مجلس الشعب من عدد من الأعضاء يحدده القانون.... نصفهم على الأقل من العمال والفلاحين... ويبين القانون تعريف العامل والفلاح...».

- ثم أخيراً، خص المشرع النسوة بعدد من المقاعد في مجلس الشعب.

ويدهى أن أول انطباع ينطبع لدى المتصفح لتلك النصوص، هو أن هذه الهيئة الهجينية لا يمكن مطلقاً أن تكون هيئة تشريعية، ولا تصلح - حتى - أن تكون هيئة تشريعية.

١٨١ - مؤسسة إدارية من حيث الاختصاص:

والبرلمان النيابي في مصر لم يكن شيئاً أكثر من مؤسسة إدارية، ولها بالتالي اختصاصات إدارية بحتة، ولو تعلقت هذه الاختصاصات بالسياسة العامة والخطة العامة والموازنة العامة والرقابة على السلطة التنفيذية وفحص نشاط مصالح إدارية، وذلك على نحو ما سجلته النصوص الدستورية المتعلقة بالاختصاصات الإدارية لهذا البرلمان، كالتالي:

- فكانت المادة ٨٦ من الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى، تنص على أن: «...مجلس الشعب... يُقر السياسة العامة للدولة، والخطة العامة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والموازنة العامة للدولة كما يمارس الرقابة على أعمال السلطة التنفيذية...».

- وكانت المادة ١١٤ منه، تنص على أنه: «يُقر مجلس الشعب الخطة العامة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية ويحدد القانون طريقة إعداد الخطة وعرضها على مجلس الشعب».

- وكانت المادة ١١٥ منه، تنص على أنه: «يجب عرض مشروع الموازنة العامة على مجلس الشعب قبل شهرين على الأقل من بدء السنة المالية. ولا تعتبر نافذة إلا بموافقة عليها... ولا يجوز لمجلس الشعب أن يُعدل مشروع الموازنة إلا بموافقة الحكومة ... وإذا لم

يتم اعتماد الموازنة الجديدة قبل السنة المالية عمل بالموازنة القديمة إلى حين اعتمادها».

- وكانت المادة ١١٦ منه، تنص على أنه: «تجب موافقة مجلس الشعب على نقل أى مبلغ من باب إلى آخر من أبواب الموازنة العامة، وكذلك على كل مصروف غير وارد بها، أو زائد فى تقديراتها...».

- وكانت المادة ١١٨ تنص على أنه: «يجب عرض الحساب الختامى لميزانية الدولة على مجلس الشعب فى مدة لا تزيد على سنة واحدة من تاريخ انتهاء السنة المالية... كما يجب عرض التقدير السنوى للجهاز المركزى للمحاسبات وملاحظاته على مجلس الشعب. وللجلس أن يطلب من الجهاز المركزى للمحاسبات أية بيانات أو تقارير أخرى».

- وكانت المادة ١٢١ منه، تنص على أنه: «لا يجوز للسلطة التنفيذية عقد قروض أو الارتباط بمشروع يترتب عليه إنفاق مبالغ من خزانة الدولة فى فترة مقبلة إلا بموافقة مجلس الشعب».

- وكانت المادة ١٣١ منه، تنص على أن «لمجلس الشعب أن يكون لجنة خاصة أو يكلف لجنة من لجانه بفحص نشاط إحدى المصالح الإدارية أو المؤسسات العامة، أو أى جهاز تنفيذى أو إدارى، أو أى مشروع من المشروعات العامة، وذلك من أجل تقصى الحقائق، وإبلاغ المجلس بحقيقة الأوضاع المالية أو الإدارية أو الاقتصادية، أو إجراء تحقيقات فى أى موضوع يتعلق بعمل من الأعمال السابقة».

وللجنة فى سبيل القيام بمهمتها أن تجمع ما تراه من أدلة، وأن تطلب سماع من ترى سماع أقواله، وعلى جميع الجهات التنفيذية والإدارية أن تستجيب إلى طلبها، وأن تضع تحت تصرفها لهذا الفرض ما تطلبه من وثائق أو مستندات أو غير ذلك».

علماً بأن كافة المسائل السالف ذكرها تتجاوز اختصاص البرلمان بمعناه القانونى، وبالتالي فهى لم تدخل فى اختصاصه إلا على حساب الشعب المصرى ذاته، وحقه فى الشورى الموضوعية بطريق الاستفتاء، أى أن البرلمان النيابى قد سلبها من حق الشعب المصرى فى الشورى.

الفرع الثالث

هيمنة

الدولة على البرلمان النيابى

١٨٢- الرئيس الحقيقى للبرلمان النيابى:

للبرلمان النيابى أكثر من رئيس واحد. فله رئيسه «الحكمى»، الذى كانت تنظمه المادة ١٠٣ من الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى، بنصها على أنه: «ينتخب مجلس الشعب رئيساً له ووكيلين فى أول اجتماع لدور الانعقاد السنوى العادى لمدة هذا الدور. وإذا خلا مكان أحدهم انتخب المجلس من يحل محله إلى نهاية مدته».

وفضلاً عن أن هذا الرئيس الحكمى هو رئيس مؤقت، فإن المنوط به إدارة الجلسات وحفظ نظامها، وبالتالي كانت المادة ١٠٥

من الدستور المصرى الملغى، تنص على أن «لمجلس الشعب وحده المحافظة على النظام وداخله ويتولى ذلك رئيس المجلس».

لكن هذا الرئيس ليس هو الرئيس «الحقيقى» للبرلمان، ذلك أن رئيسه الحقيقى هو شخص آخر، ويملك عليه من السلطة ما لا يملكه رئيسه الحكمى، وذلك كالتالى:

- فالمادة ٣٢ من الإعلان الدستورى الأخير (٢٠١١) فى مصر، وأخذاً عن الدستور المصرى الملغى، تنص على أنه: «يجوز لرئيس الجمهورية أن يُعين فى مجلس الشعب عدداً من الأعضاء لا يزيد على عشرة».

- والمادة ١٠١ من الدستور المصرى الملغى، كانت تنص على أنه: «يدعو رئيس الجمهورية مجلس الشعب للانعقاد للدور السنوى العادى قبل يوم الخميس الثانى من شهر نوفمبر. فإذا لم يدع يجتمع بحكم الدستور فى اليوم المذكور، ويدوم دور الانعقاد العادى سبعة أشهر على الأقل».

ويفض رئيس الجمهورية دورته العادىة. ولا يجوز فضها قبل اعتماد الموازنة العامة للدولة».

- والمادة ١٠٢ من ذات الدستور، كانت تنص على أنه «يدعو رئيس الجمهورية مجلس الشعب لاجتماع غير عادى وذلك فى حالة الضرورة، أو بناء على طلب بذلك موقع من أغلبية أعضاء مجلس الشعب. ويعلن رئيس الجمهورية فض الاجتماع غير العادى».

وهكذا فالرئيس الحقيقى للبرلمان النيابى هو رئيس الدولة ذاته.

١٨٣- حضور رئيس الدولة فى البرلمان:

رئيس الدولة هو الرئيس الحقيقى للبرلمان، ولو أن الأصل فى حضوره للبرلمان ليس هو الحضور الحقيقى، إنما هو الحضور الحكى فى البرلمان:

١- فحضوره الحقيقى فى البرلمان، بمثابة استثناء، مما يتقرر بنص صريح، كما هو الشأن فى المادة ١٣٢ من الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى، وكانت تنص على أنه: «يلقى رئيس الجمهورية عند افتتاح دور الانعقاد العادى لمجلس الشعب بياناً يتضمن السياسة العامة للدولة، وله الحق فى إلقاء أى بيانات أخرى أمام المجلس. ولمجلس الشعب مناقشة بيان رئيس الجمهورية».

٢- أما حضوره الحكى فى البرلمان، فهو بمثابة الأصل، بحيث يعد هذا الرئيس حاضراً دائماً فى البرلمان *The King in parliament*، ولو لم يكن حاضراً حقيقة.

وهذا الحضور الحكى يخوله اقتراح القوانين، كأى عضو آخر فى البرلمان، وبالتالي كانت المادة ١٠٩ من الدستور المصرى الملغى، تنص على أن: «لرئيس الجمهورية ولكل عضو من أعضاء مجلس الشعب حق اقتراح القوانين».

كما أن هذا الحضور يخوله الاعتراض على القوانين، وبالتالي كانت المادة ١١٢ من الدستور المصرى الملغى، تنص على أن «لرئيس الجمهورية حق إصدار القوانين أو الاعتراض عليها» كما

نصت المادة ١١٣، على أنه «إذا اعترض رئيس الجمهورية على مشروع قانون أقره مجلس الشعب رده إليه خلال ثلاثين يوماً من تاريخ إبلاغ المجلس إياه. فإذا لم يرد مشروع القانون في هذا الميعاد أُعتبر قانوناً وأصدر. وإذا رد في الميعاد المتقدم إلى المجلس وأقره ثانية بأغلبية ثلثي أعضائه أُعتبر قانوناً وأصدر».

١٨٤- مشكلة نيابة عضو البرلمان:

كانت وما زالت فكرة «نيابة» عضو البرلمان النيابي، فكرة غامضة ومبهمّة. لا لشيء، إلا لأن الفكر الغربي يُصور هذه النيابة وكأنها نيابة عن «الأمة»، وهو الأمر الذي يثير التساؤلات التالية:

- كيف يكون لدائرة أن تنتخب عضواً في البرلمان النيابي، ولا يكون لها أن تعزله ولو بانتخاب عكسي من جانبها؟
- وكيف للدائرة أن تنتخبه ليكون نائباً عن «الأمة» التي لم تنتخبه أصلاً، ولا يكون نائباً عن الدائرة التي انتخبته فعلاً؟
- وكيف لا يكون لرئيس الدولة أن يعزل عضواً منفرداً من أعضاء البرلمان، بينما يكون له أن يعزل كل الأعضاء بطريق حل البرلمان؟

والحقيقة أن الدائرة تنتخبه ليكون نائباً عن «الدولة»، لا عن الدائرة ولا عن الأمة، وبالتالي يكون لرئيس الدولة أن يعزل كل أعضاء البرلمان بطريق حله، بينما لا يكون له أن يعزل عضواً منفرداً. وبهذا، فإن البرلمان النيابي هو البرلمان النيابي عن الدولة، أو بالأحرى هو برلمان الدولة، وتلك هي ذروة مأساة فكرة البرلمان النيابي.

لذا يتمتع عضو البرلمان بحصانة، لكنها ليست حصانة ضد الدولة بقدر ما هي حصانة في مواجهة القضاء، وبالتالي كانت المادة ٩٨ من الدستور المصرى (١٩٧١) الملغى، تنص على أنه: «لا يؤاخذ أعضاء مجلس الشعب عما يبدونه من الأفكار والآراء فى أداء أعمالهم فى المجلس أو فى لجانه». كما كانت المادة ٩٩ تنص على أنه: «لا يجوز فى غير حالة التلبس بالجريمة اتخاذ أية إجراءات جنائية ضد عضو مجلس الشعب إلا بإذن سابق من المجلس. وفى غير دور انعقاد المجلس يتعين أخذ إذن رئيس المجلس، ويُخطر المجلس عند أول انعقاد له بما اتخذ من إجراء».

حاصل ما تقدم أن فكرة البرلمان النيابى تعد فكرة معيبة للغاية، وتستأهل بالتالى البحث عن بديل لها، ولو كان يُنظر إليها تقليدياً، وكأنها الخيار الوحيد الذى لا بديل له مطلقاً. لأن هذه النظرة التقليدية هى نظرة خاطئة. فنظام البرلمان فى دستور دولة الخلافة الرشيدة، لم يكن هو نظام البرلمان النيابى، إنما كان نظام البرلمان اللانيابى^(١).

المبحث الثانى

أصل

نظام البرلمان اللانيابى

١٨٥ - عرض:

(١) قرب: صوفى حسن أبو طالب: السابق، ص ١٤٢.

البرلمان اللانيابي أسبق في الوجود تاريخياً من البرلمان النيابي الذي لم يوجد إلا في أعقاب ثورة ١٦٨٨م في إنجلترا في عصر وليام الثالث، وأسبق بكثير.

لذا فالبرلمان اللانيابي هو الأصل التاريخي للبرلمان. وقد مرت نشأة هذا البرلمان بمرحلتين متعاقبتين، هما مرحلة نشأته الأولى ثم مرحلة نشأته الآخرة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخُلُقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ﴾ (١).

المطلب الأول

نشأة

البرلمان اللانيابي

١٨٦ - نشأته الأولى:

فكرة الهيئة التشريعية لم تُعرف قط لإنسان قبل إبراهيم عليه السلام، الذي هو أول من تلقى العلم بها ضمن ما تلقاه مباشرة من العلم من ربه، مصداقاً لقوله تعالى بلسان إبراهيم: ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ﴾ (٢).

ومن ثم كان إبراهيم ذاته هو الهيئة التشريعية، رغم أنه كان فرداً واحداً فحسب، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً...﴾ (٢). فالمستفاد تأويلياً من هذه الآية، أن إبراهيم عليه السلام كان هيئة تشريعية كاملة، أو بالأحرى أمة تشريعية واختصاراً «أمة».

(٢-١) ٢٠/العنكبوت، ٤٣/مريم.

(٢) ١٢٠/النحل.

فلفظ «أمة» ليس مجرد لفظ لغوى بحت كما يذهب اللغويون العرب، الذين يئسوا فى بحثهم - بعد ذلك - عن معناه اللغوى البحت، لدرجة استعانتهم فى هذا الشأن بفلسفة اللغة، وبالتالي صرفوه إلى معنى فلسفى لغوى هو «الكمال الشخصى»^(١) فى إبراهيم عليه السلام، رغم أن هذا الكمال قد توافر فى الأنبياء والمرسلين كما توافر فى خاتمهم صلى الله عليه وسلم، دون أن يصف القرآن أى واحد منهم بلفظ «أمة» سوى إبراهيم عليه السلام.

لكن لفظ «أمة» هو واحد من مصطلحات الدستور الإلهى المعاصر (القرآن)، أى هو مصطلح قانونى أصلاً، وله بالتالى مفهومه الاصطلاحى، الذى لا يلغيه ولا يحل محله ولا يغنى عنه أى معنى لغوى بحت، حتى لو كان هذا المعنى اللغوى مستصحباً فى المؤلفات منذ العصور الوسطى حتى الآن.

فإبراهيم عليه السلام كان «أمة تشريعية» كاملة، وبالتالي سنت التشريع الخاص بتسمية الموحدين بالله، مصداقاً لقوله تعالى بشأن إبراهيم: ﴿هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا...﴾^(٢)، وذلك بمراعاة دعاء إبراهيم مصداقاً لقوله تعالى على لسان إبراهيم: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ...﴾^(٢).

كما أن هذه الأمة سنت التشريع الخاص بإجازة اقتران الرجل بأكثر من زوجة معاً، وبالتالي اقترن إبراهيم نفسه بسارة وهاجر معاً.

(١) أنظر مثلاً: محمد متولى الشعراوى: السابق، ص ١٠١.

(٢) ٧٨/الحج، ١٢٨/البقرة.

وأيضاً سنت التشريع الخاص بإجازة الطلاق وإجازة اقتران المطلق أو المطلقة - بحسب الأحوال - بزواج آخر، وذلك فى مقولة إبراهيم الشهيرة لأبنة إسماعيل: «غَيْرِ عْتَبَةِ بِأَبِكَ».

وكذلك سنت هذه الأمة التشريعية التشريع الخاص بتحريم زواج الأشقاء، على أن تكون الزوجة - بعد ذلك - فى مركز الأخت من حيث درجة القرابة، ولو أنها ليست قرابة حقيقية، إنما هى قرابة حكمية، وبالتالي تكفى للتوارث - بعد ذلك - بين الزوجين، دون تجاوز قاعدة التوارث بين الإخوة، أى قاعدة للذكر مثل حظ الأنثيين. إذ أثناء وجوده عليه السلام فى مصر، سئل عن من هى معه، فأجاب بأنها أخته، وأوصاها بأن تجيب بنفس الإجابة.

وتكفى الأمثلة المتقدمة، للتدليل على أن المستفاد تأويلياً من لفظ «أمة»، هى «الأمة التشريعية» تحديداً، أى البرلمان، الذى هو موضوع علم قائم بذاته تلقاه إبراهيم من ربه.

١٨٧ - نشأته الآخرة:

وفى النشأة الآخرة للبرلمان، كان «نظام» البرلمان الجماعى، أى البرلمان الذى يتكون من جماعة معاً، والذى سينفذ نظامه بعد وفاة خاتم الرسل وليس فى حياته، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(١).

(١) ١٠٤ / آل عمران، ٥٩ / النساء.

فالمستفاد تأويلياً من هذه الآية، أن البرلمان باعتباره أمة تشريعية واختصاراً أمة، له غاية قانونية هي الدعوة إلى الارتقاء الحضارى أى التقدم، وله سلطة الأمر والنهى القانونى، وبالتالي فإن وجوده واجب بمعنى الواجب فى الدستور الإلهى المعاصر (القرآن).

وبهذا، فالبرلمان الجماعى ضرورة دائماً، وعصرية دائماً، وملحة دائماً، وبالتالي فوجوده واجب. كما أن عمله باعتباره عمل أولى الأمر والنهى القانونى، فهو عمل ملزم، بل له قوة الطاعة الإلهية، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾. لكن لا تكون لهذا العمل التشريعى قوة الطاعة الإلهية، إلا إذا كان متوافقاً مع القانون الإلهى الحقيقى (القرآن والسنة)، أو كان غير متناقض معه على الأقل، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(٣).

١٨٨ - خطأ منهجى:

غوامض فكرة الهيئة التشريعية فى القانون الإلهى المعاصر، خلقها شراح قصص الأنبياء والمرسلين وهم من اللغويين أصلاً، الذين لم يقرأوا الآيات ٢٠/ العنكبوت، ١٢٠/ النحل، ١٠٤/ آل عمران، ٥٩/ النساء، من منظور موضوعها القانونى، ولا بمنهج علم تأويل القانون.

لذا، ظل الأمر يبدو، وكأن هذا القانون الإلهى المعاصر يخلو من فكرة البرلمان، ويخلو - بالتالى - من نظام أمثل للبرلمان، بينما الحقيقة أن هذا الانطباع غير صحيح بإطلاق، ومتناقض تماماً مع قوله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾.

ومع ذلك عاش الفقهاء العرب جيلاً بعد جيل، فى تصور أن بإمكان إجماعهم «الفقهى» أن يحل محل البرلمان، ويُغنى بالتالى عن التشريع الوضعى، ولدرجة القول بأن «لفظ الشارع لا يطلق إلا على الله تعالى، أو على رسوله صلى الله عليه وسلم باعتباره مبلغاً عنه»^(١). «وإذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أطلق عليه اسم الشارع - فى بعض عبارات العلماء - فما كان ذلك إلا تجوزاً... وإذا لم يكن للنبي صلى الله عليه وسلم سلطة التشريع، لم يكن - من باب أولى - لمن جاء بعده... إنشاء الأحكام الشرعية»^(٢).

المطلب الثانى

أوليات

البرلمان اللانيابى

١٨٩ - ثلاثة مبادئ:

المقصود بأوليات البرلمان اللانيابى، بيان مبادئ نظام البرلمان، أو بالأحرى بيان مبادئ النظام «الأمثل» للبرلمان فى القانون الإلهى المعاصر.

وهى ثلاثة مبادئ تتعلق أساساً بطريقة تكوينه، وبنوع تكوينه من الوجهة الشخصية، وباستقلاله تماماً عن الدولة.

(١) محمد أحمد سراج و أحمد فراج حسين: تاريخ الفقه الإسلامى، ١٩٩٩، اسكندرية، ص ٧ و ص ٤٨ على التوالى.

وهذه المبادئ مستمدة من البرلمان فى نشأته الأولى فى عصر إبراهيم عليه السلام، أى هى إذن مبادئ البرلمان الإبراهيمى، والتى يجب الالتزام بها فى كل برلمان كان، بل إن واجب الالتزام بها هو واجب مُقنن فى الدستور الإلهى المعاصر (القرآن)، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ (١).

١٩٠- طريقة تكوين البرلمان:

الطريقة المثلى لتكوين البرلمان، ليست هى الطريقة المعهودة فى تكوين البرلمان النيابى، أى ليست هى طريقة انتخاب أعضائه من جانب الناس، إنما هى طريقة أخرى.

فهى طريقة «اصطفاء» الأعضاء وفقاً لشروط موضوعية دقيقة للغاية، مصداقاً لقوله تعالى بشأن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا...﴾ (٢). فالمستفاد تأويلياً من هذه الآية، أن البرلمان الإبراهيمى أى البرلمان فى نشأته الأولى، لم يكن يتكون بطريق انتخاب الناس لأعضائه، إنما كان يتكون بطريقة واحدة. هى اصطفاء الأعضاء وفق شروط قانونية دقيقة ومنضبطة.

ومبنى هذا المبدأ، أن البرلمان - شأنه شأن القضاء - هو جهاز قانونى بحت، أى هو من أجهزة القانون، وليس من أجهزة الدولة

(١) ١٣٠/ البقرة.

(٢) ١٣٠/ البقرة.

وبالتالى فهو لا يخضع - من حيث تكوينه - لمبدأ الديمقراطية التى يقتصر نطاقها على أجهزة الدولة فقط أى أجهزة السلطة التنفيذية.

ومن ثم، فكما أن الهيئة القضائية فى جميع دول العالم حالياً - عدا سويسرا ونصف الولايات الأمريكية - لا تتكون بطريق الانتخاب بواسطة الناس، إنما تتكون بطريق اصطفاء أعضائها، فالأصل أن الهيئة البرلمانية لا تتكون بطريق الانتخاب بواسطة الناس، إنما تتكون بطريق الاصطفاء.

إذن الأصل فى البرلمان هو عدم قابليته لانتخاب أعضائه بواسطة الناس، وبالتالى فإن من العبث البحث عن طريقة «مثلى» لانتخاب هؤلاء الأعضاء، دون البحث عن النظام «الأمثل» للبرلمان ذاته، الذى هو نظام البرلمان اللاتيايى. ذلك الذى يتكون بطريق اصطفاء أعضائه.

ومن ثم يُعد كل ما جاء فى قانون تنظيم مباشرة الحقوق السياسية وفى قانون مجلس الشعب، متعلقاً بعملية انتخاب أعضاء هذا المجلس، يُعد من قبيل العبث، الذى يجب ألا يلهينا حالياً عن الضرورة العصرية الملحة. وهى وضع نظام الشروط الموضوعية الدقيقة لمن يكون عضواً فى برلمان، لا يتم تكوينه بطريق الانتخاب بواسطة الناس، إنما يتم تكوينه بطريق الاصطفاء وفق تلك الشروط.

١٩١ - نوعية تكوين البرلمان:

المقصود بنوعية تكوين البرلمان، بيان نوعية تكوينه من الوجهة الشخصية، أى من حيث أشخاصه أو أعضائه، وذلك من ناحيتين:

١- إذ يجب أن يكون البرلمان مكوناً من الرجال وحدهم. وهذا المبدأ مستفاد تأويلياً من نظام البرلمان فى نشأته الأولى، أى من نظام البرلمان الإبراهيمى.

وجدير بالذكر أن أنظمة البرلمان والقضاء فى العالم بأسرة، ظلت تحترم هذا المبدأ، وتحترم بالتالى مبدأ: عدم جواز مساواة الرجل بالمرأة من حيث عضوية البرلمان ومن حيث عضوية الهيئة القضائية، وذلك حتى منتصف القرن الماضى، قبل ظهور الأيديولوجيا الفوضوية «الوثنية» تحت مسمى العلمانية تارة ومسمى الليبرالية تارة أخرى، ثم ظهور فكرة مساواة المرأة بالرجل.

لكن سيظل المبدأ، هو أنه: لا تجوز نسونة البرلمان أو القضاء، نسونة جزئية أو - من باب أولى - نسونة كلية، أى لا يجوز أن يكون البرلمان أو القضاء مختلطاً من الرجال والنسوة، كما لا يجوز - من باب أولى - أن يكون البرلمان أو القضاء من النسوة وحدهن.

وبعبارة أخرى، لا تجوز مساواة الرجل بالمرأة من حيث عضوية البرلمان أو من حيث عضوية القضاء، لأنه لا يجوز - مطلقاً - مساواة الرجل بالمرأة، مصداقاً لقوله تعالى: **﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى﴾** (١)، وقوله أيضاً: **﴿وَالرِّجَالُ عَلَى النِّسَاءِ﴾** (٢)، وقوله كذلك: **﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾** (٣)، وقوله: **﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾** (٤).

(١-٤) آل عمران، ٢٢٨/ البقرة، ٣٤/ النساء، ١١/ النساء.

ولا ريب أن الاحتجاج على هذا المبدأ، بفكرة حظر التمييز العنصرى بسبب «الجنس»، إنما هو احتجاج قائم على مغالطة أصلاً. لأن الاختلاف بين الرجل والمرأة، أو بين المرأة والرجل، ليس اختلافاً من حيث «الجنس» بمعناه القانونى، إنما هو اختلاف بينهما من حيث «النوع» بمعناه القانونى.

أما فكرة مساواة المرأة بالرجل، فهى ليست مجرد فكرة تستأهل النقاش، إنما هى أيضاً «مبطنة» باعتراض على أحكام صريحة فى القانون الإلهى المعاصر، ولمجرد الاعتراض وليس إلا، وبالتالي فهى لا تستأهل - حتى - الجدل حولها.

٢- ويجب أن يكون البرلمان مكوناً من المسلمين إسلاماً تاماً وكاملاً وحدهم. وهذا المبدأ مستفاد تأويلياً من نظام البرلمان فى نشأته الأولى فى عصر إبراهيم عليه السلام، أى مستفاد من نظام البرلمان الإبراهيمى. بل هو - حتى - مقنن فى الدستور الإلهى المعاصر، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^(١).

أما الاحتجاج على هذا المبدأ بفكرة حظر التمييز العنصرى بسبب «الدين»، فإنه احتجاج قائم على مغالطة من الوجهة القانونية، حتى لو كان احتجاجاً ممن يكونوا هوداً أو نصارى من المصريين، وذلك للأسباب التالية:

(١) ٦٧/ آل عمران، ١ و ٦/ الكافرون.

أ - فلا صفة قانونية لهؤلاء وهؤلاء في هذا الاحتجاج، الذي لا يستفيد منه سوى من كانوا كفاراً، أى على دين الكفر، وذلك على اعتبار أن الكفر «دين» بالمعنى القانوني، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ... لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾^(١).

ب - ولا صفة لهم في هذا الاحتجاج، لأنهم لم يعودوا أهل «دين» بالمعنى القانوني منذ مطلع القرن السابع الميلادي، ولو أنهم أهل كتاب توحيد (إسلام). إذ لم يعد إسلامهم كاملاً وتاماً منذ هذا التاريخ، إنما أصبح إسلاماً غير كامل وغير تام، وبالتالي أصبح مجرد «ملة» بالمعنى القانوني، ولو كانت ملة إسلامية، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾^(١).

ج- وكما لا يؤتمن أهل دين الكفر على عملية التشريع لأهل التوحيد (الإسلام)، سواء كان إسلامهم كاملاً أو كان إسلامهم غير كامل، فإنه لا يؤتمن أهل الإسلام غير الكامل على عملية التشريع لأهل الإسلام الكامل، إنما العكس هو الصحيح تماماً، بحيث يؤتمن أهل الإسلام الكامل على عملية التشريع لأهل الكفر ولأهل الإسلام غير الكامل، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ

^(١) ١٢٠ / البقرة، ٨٤ / آل عمران.

^(٢) الألباني: السابق، ص ٨٤ رقم ١١٩.

^(٤) ٥٧ / الأنعام.

وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيِّونَ
مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ»^(٢). وقول
خاتم الرسل: (اتقوا دعوة المظلوم وإن كان كافراً، فإنه ليس
دونها حجاب)^(٣).

١٩٢ - استقلال البرلمان عن الدولة:

الأصل أن البرلمان شأنه شأن القضاء، هو جهاز قانوني بحت،
أى من أجهزة القانون، الذى هو - بحسب الأصل - من أملاك الله
تعالى وحده، مصداقاً لقوله سبحانه: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ﴾^(٤).

ومن ثم، فالأصل أن البرلمان تابع مباشرة للقانون الإلهي،
وخاضع بالتالى لله تعالى خضوعاً تاماً، مصداقاً لقوله سبحانه بشأن
البرلمان فى نشأته الأولى، أى بشأن البرلمان الإبراهيمي: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ
كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا...﴾^(١).

بل - حتى - الأصل أن البرلمان تابع للقانون الإلهي وحده، أى
ليس تابعاً للقانون الإلهي والدولة L'etat معاً، وبالتالى فهو تابع لله
تعالى وحده تبعية كاملة، أى ليس - حتى - تابعاً لله تعالى والدولة
معاً، مصداقاً لقوله سبحانه بشأن البرلمان فى نشأته الأولى، أى بشأن
البرلمان الإبراهيمي: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً...وَلَمْ يَكُ مِنَ
الْمُشْرِكِينَ﴾^(٢).

إذن الأصل هو عدم تبعية البرلمان للدولة، ولا - حتى -
للشعب، أى أن المبدأ هو الاستقلال المطلق للبرلمان عن الدولة وحتى

^(١-٣) ١٢٠ / النحل، ١٢٠ / النحل، ٢٥٨ / البقرة.

عن الشعب، حتى لو كانت الدولة ملكية على نحو ما كانت عليه الدولة في عصر إبراهيم عليه السلام، أى في عصر البرلمان في نشأته الأولى، حينما كانت الدولة ملكية، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿الَّذِي تَرَى إِلَى الذِّبْيِ حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ...﴾ (٣).

١٩٣ - النظام الأمثل للبرلمان:

المبادئ الثلاثة السالف ذكرها، هي مبادئ النظام «الأمثل» للبرلمان منذ نشأته الأولى في زمن إبراهيم عليه السلام. وهذا النظام يخلو من البدع التي ابتدعت تباعاً في ظل فكرة البرلمان النيابي الغربية، والتي أصبحت بمثابة مشكلات مستعصية على الحل حتى الآن، وذلك كالتالى:

- فالأصل أن عضو البرلمان، لا هو نائب عن دائرة، ولا هو نائب عن الأمة، ولا هو نائب عن الدولة، ولا هو - حتى - نائب بإطلاق، بل هو مستقل تماماً عن الدائرة والأمة والدولة بإطلاق.

- والأصل أن البرلمان لا يقبل التأقيت زمانياً، ولا يقبل بالتالى التجديد دورياً، إنما هو برلمان دائم، وبالتالي فهو - حتى - لا يقبل فكرة الحل dissolution بواسطة رئيس الدولة أو - حتى - بالاستفتاء الشعبى. وهو بهذا يتسم بالاستقرار والدوام.

- والأصل أن دور البرلمان يقتصر على عملية التشريع وحدها، فلا دوره يمتد إلى أعمال إدارية ولو كانت كبرى كإقرار السياسة العامة أو خطة التنمية أو الموازنة العامة أو تقصى الحقائق، ولا دوره يقبل التفويض فيه إلى رئيس الدولة، حتى في حالة الضرورة.

وبهذا فأعضاء البرلمان ليسوا - حتى - في حاجة إلى الحصانة في مواجهة القضاء.

على أن مبادئ وأحكام هذا النظام الأمثل للبرلمان، كانت مقننة في دستور دولة الخلافة الرشيدة، الذي شهد قيام أول برلمان «جماعى» عبر التاريخ الإنسانى، وهو برلمان الصحابة آنذاك، وقبل أن يعرف الإنجليز فكرة البرلمان بألف عام على الأقل، ولو أن هذه الفكرة الغربية قد استتسخت تباعاً - حتى - فى دساتير الدول العربية، التى أغفلت تماماً واجب الاقتداء دائماً بدستور دولة الخلافة الرشيدة.

المبحث الثالث

نموذج

البرلمان اللانيابى

١٩٤ - عرض:

حال حياة خاتم الرسل لم تكن هناك حاجة إلى البرلمان. وليس معنى هذا بالبداهة، انتفاء الحاجة إلى البرلمان بإطلاق، أى - حتى - بعد حياة خاتم الرسل. ولا معناه انتفاء الحاجة إلى «تعلم» العمل البرلمانى، ولو - حتى - فى حياة خاتم الرسل. لأن التشريع الوضعى ضرورة عصرية ملحة دائماً، ولا غنى عنه بعد حياة خاتم الرسل.

المطلب الأول

تعلم

العمل البرلمانى

الفرع الأول

ضرورة

التشريع الوضعى

١٩٥ - فى عصر النبوة:

لم تكن هناك حاجة إلى التشريع الوضعى حال حياة خاتم الرسل (٦١٠ - ٦٣٢م)، ولا حاجة - بالتالى - إلى البرلمان والعمل البرلمانى. لأن خاتم الرسل كان موجوداً، وتتوالى سنته تبعاً، التى هى وحى يوحى، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^(١).

فأذاً، كانت الحاجة إلى اللائحة التنفيذية للدستور الإلهى المعاصر (القرآن)، أى الحاجة إلى السنة المحمدية، التى هى جزء لا يتجزأ من القانون الإلهى الحقيقى، وبالتالى فهى مزودة بقوة الطاعة الإلهية، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^(٢)، وقوله أيضاً: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾^(٣)، وقول خاتم الرسل: (من أطاعنى فقد أطاع الله ومن عصانى فقد عصى الله....)^(٤).

لكن كانت هناك أيضاً حاجة إلى «تعلم» العمل البرلمانى، وذلك لثلاثة أسباب، كالتالى:

١- فهذا التعليم ضرورى بذاته، ولو أن العمل البرلمانى لم يكن ضرورياً فى عصر خاتم الرسل، لكنه ضرورى لما بعد هذا العصر، أى بعد نشأة أول برلمان عقب وفاة خاتم الرسل، مصداقاً

(١) ٣ و ٤ / النجم.

(٢) ٧ / الحشر، ٨٠ / النساء.

(٣) أخرجه البخارى فى كتاب الجهاد ١٠٩.

(٤) إعلام الموقعين ١ / ٥٣ و ٥٤.

لما رواه «سعيد بن المسيب عن علي رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله، الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن، ولم تمض فيه منك سنة؟ قال: (اجمعوا له العالمين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأى واحد) (١).

٢- كما أن هذا التعلم ضروري، على يد خاتم الرسل، الذي هو المعلم آنذاك، مصداقاً لقوله صلى الله عليه وسلم: (.... إنما بعثني معلماً ميسراً) (١).

٣- وهذا التعلم ضروري، لأن وجود التشريع الوضعي يعد ضرورة دائماً، وعصرية دائماً، وملحة دائماً، وبالتالي لا غنى عنه بعد عصر خاتم الرسل. لذا، فنن الدستور الإلهي المعاصر (القرآن)، مبدأ جواز البرلمان، وتعدد البرلمانات تبعاً لتعدد الأوطان، لكي يسن كل واحد منها التشريع الوضعي الوطني، الذي هو أدنى درجة - حتى - من السنة المحمدية، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُبَارِعُكَ فِي الْأَمْرِ وَاذْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُّسْتَقِيمٍ﴾ (٢).

الفرع الثاني

ممارسة

العمل البرلماني

١٩٦ - مبادؤه:

(١) الألباني: السابق، ص ٧٣١ رقم ١٨٠٦.

(٢) ٦٧/ الحج.

كان موضوع أسارى بدر الكبرى، مناسبة لتعليم وتعلم العمل البرلماني، الذي هو مداولة قانونية تتمخض عن قرار تشريعي أصلاً، وبالتالي مناسبة لتقنين بعض مبادئ هذا العمل البرلماني، وذلك كالتالي:

١- فالقاعدة هي: وجوب أن يكون القرار بالإجماع، ولو لم يكن هذا الإجماع حقيقياً، فيكفي الإجماع الحكمي في هذا الصدد، أي يكفي إجماع الأغلبية فحسب.

إذ يقول ابن عباس رضى الله عنهما: «حدثني عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال: لما كان يوم بدر جئ بالأسارى. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبى بكر وعمر: (ما ترون فى هؤلاء الأسارى؟). فقال أبو بكر: يا نبي الله، هم بنو العم والعشيرة، فعسى الله أن يهديهم للإسلام. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ما ترى يا ابن الخطاب؟). قلت: لا والله يا رسول الله، ما أرى الذى رأى أبو بكر. ولكنى أرى أن تمكنا، فنضرب أعناقهم. فتمكن علينا من عقيل - وهو أخوه - فيضرب عنقه. وتمكنى من فلان - قريب لعمر - فأضرب عنقه. فإن هؤلاء أئمة الكفر وصناديده. فهوى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال أبو بكر، ولم يهو ما قلت...»^(١).

٢- والقاعدة: هي عدم الاعتداد برأى الأقلية، ولو كان صائباً - لأن الأصل فى الإجماع - ولو لم يكن إجماعاً حقيقياً - أنه إجماع

(١) صحيح مسلم ٢/ ص ٨٤ و ٨٥.

صائب، مصداقاً لقول خاتم الرسل: (لا تجتمع أمتي على ضلالة)(^١).

فلا يكف إذن رأى الأقلية فى القرار التشريعى، مصداقاً لقول خاتم الرسل لعلّى رضى الله عنه: (أجمعوا له العالمين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأى واحد)(^٢).

٣- والقاعدة: أن الأولوية فى المداولة وفى القرار التشريعى، هى لإرادة الآخرة، وليست لعرض الدنيا، وإلا فإن المداولة باطلة ويبطل - بالتالى - ما تمخضت عنه من قرار تشريعى، فىكون بمثابة خطأ جسيم، ويستوجب إذن عقاباً إلهياً، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُخَنَّ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالاً طَيِّبًا﴾(^٣).

ويستطرد عمر رضى الله عنه فيما يرويه فى هذا الشأن، فىقول «...فلما كان الغد جئت. فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر قاعدان يبكيان. قلت يا رسول الله، أخبرنى من أى شئ تبكى أنت وصاحبك. فإن وجدت بكاء بكيت، وإن لم أجد تباكيت لبكائكما. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (أبكى للذى عرض على أصحابى من

(^١) رواه أحمد والطبرانى فى الكبير.

(^٢) إعلام الموقعين ١ / ٥٣ و ٥٤.

(^٣) ٦٧ - ٦٩ / الأنفال.

أخذهم الفداء. لقد عرض على عذابهم أدنى من هذه الشجرة - شجرة قريبة من رسول الله - وأنزل الله عز وجل: ما كان لنبي...».

على أن القاعدة أنه لا ذنب للأقلية التي لم تتسبب في خطأ القرار التشريعي، ولا عقاب عليها، مصداقاً لقول خاتم الرسل: (لو نزل العقاب ما أفلت منه إلا عمر)^(١).

ومن ثم، ينبغي أن يشترط في عضو البرلمان، ليس فقط أن يكون متجرداً عن عرض الدنيا، إنما أيضاً أن يكون ملتزماً بإرادة الآخرة، بل كذلك أن يعمل لمصلحة القانون الإلهي وحده.

وبدهى أنه لو كانت قوانين البرلمان المصري المتعاقبة قد التزمت بهذا الشرط في أعضاء البرلمان، ما وجدنا ظاهرة الانحراف في استعمال السلطة التشريعية^(٢)، تلك الظاهرة التي يعانى منها التشريع المصري منذ منتصف القرن الماضي حتى الآن.

المطلب الثانى

البرلمان

فى دستور الخلافة الرشيدة

١٩٧ - أول دولة فى الجزيرة العربية:

(١) مسند أحمد ١/ ٢٢٤٤.

(٢) انظر : عبد الرزاق السنهورى، مخالفة التشريع للدستور والانحراف فى استعمال السلطة التشريعية، مقالة، فى مجلة القضاة، س ٢٩ - ع ١٤،

١٩٨٦، ص ٣٠١ - ٤٠٩.

الدولة بمعناها القانوني، لم تنشأ في الجزيرة العربية في ظل الدستور الإلهي المعاصر (القرآن) ولائحته التنفيذية (السنة)، إلا بعد وفاة خاتم الرسل، بل - حتى - قبل دفنه.

وقد نشأت هذه الدولة بتتصيب أول خليفة ليتولى مؤسسة رئاستها، وذلك بطريق الانتخاب، وتعاقب على رئاستها بذات الطريق، أربعة خلفاء، هم تبعاً: أبو بكر، فعمر، فعثمان، فعلى. وهم جميعاً من السابقين الأولين من المهاجرين.

وامتد عصر هذه الدولة ثلاثين سنة لا أكثر. كانت فيها هوية مؤسسة رئاستها، هي «الجمهورية اللاملكية»، أى الخلافة بمعناها القانوني في اللائحة التنفيذية (السنة) للدستور الإلهي المعاصر (القرآن)، مصداقاً لقول خاتم الرسل: (الخلافة بعدى في أمتي ثلاثين سنة ثم ملك بعد ذلك).

ومن ثم كان نظام مؤسسة رئاستها، نظاماً مستحدثاً لأول مرة آنذاك، ويختلف بالتالي اختلافاً جوهرياً عما كان معروفاً من أنظمة، فلا هو نظام فارس ولا هو نظام الروم^(١)، ولا هو خليط منهما^(٢)، إنما هو نظام قائم بذاته، وحديث حدثه عصره، وحادثة القانون الإلهي المعاصر.

١٩٨ - أول برلمان جماعي:

(٢-١) قرب: محمد حسين هيكل: السابق، ج٢، ص ١٨٨.

وقد واكب نشأة هذه الدولة العربية الجديدة، ميلاد أول برلمان جماعى عبر التاريخ الإنسانى، هو «برلمان الصحابة». ففكرة البرلمان الجماعى بدوره التشريعى، لم تكن معروفة قبل عصر دولة الخلافة الرشيدة، لا فى نظام فارس، ولا فى نظام الروم، ولا فى غيرهما من النظم.

وهذا البرلمان لم يكن برلماناً نيابياً مما يتكون بطريق انتخاب أعضائه بواسطة الناس، إنما كان على نمط البرلمان فى نشأته الأولى، أو بالأحرى على نمط البرلمان الإبراهيمى أى البرلمان اللانيابى.

فكان البرلمان يتكون من الرجال وحدهم دون نسوة أياً كانوا. ويتكون من مسلمين إسلاماً كاملاً وتاماً وحدهم دون غيرهم. ويتبع مباشرة القانون الإلهى المعاصر، ولا يتبع - حتى - دولة الخلافة الرشيدة.

لذا كان رئيسه الحقيقى هو الخليفة ذاته، الذى كان حضور البرلمان واجباً عليه، وبالتالي كان حضوره فى البرلمان حضوراً حقيقياً دائماً، ولم يكن قط حضوراً حكماً، وبالتالي لم يكن له الاعتراض على التشريع إلا حال المداولة البرلمانية، أى لم يكن له الاعتراض عليه بعد سنة بقرار من الأغلبية.

وهذا الرئيس لم يكن له حل البرلمان، الذى لم يكن برلماناً مؤقتاً، وبالتالي لم يكن يتجدد دورياً، إنما كان برلماناً دائماً، وبالتالي مستقراً.

وأعضاؤه جميعاً من الصحابة بما لسابقى المهاجرين من أولوية حتى على نظرائهم من الأنصار، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ...﴾^(١).

وكان مقر البرلمان فى عاصمة الدولة آنذاك، أى فى «المدينة»، وبالتالى منع أبو بكر ثم عمر خروج الصحابة من العاصمة إلا بإذنه، نظراً لحاجة البرلمان إلى وجودهم الدائم فى العاصمة، فهم أهل الشورى «الخاصة»^(٢) الذين يتميزون عن أهل الشورى «العامة»^(٣)، لأن دورهم تشريعى.

١٩٩ - عمل برلمان الصحابة :

كان لبرلمان الصحابة دوره التشريعى، وبالتالى فإن عمله قد اشتهرت تسميته فقهيّاً بـ «إجماع الصحابة» أو «إجماع أهل المدينة» واختصاراً «الإجماع» فحسب، الذى كان إجماعاً تشريعياً، أى تشريعاً حقيقياً صادراً عن برلمان، ولو أن هذا البرلمان لم يكن برلماناً نيابياً، إنما كان برلماناً غير نيابى، لكنه برلمان على أى الأحوال.

وظل هذا البرلمان يباشر دوره التشريعى، حتى انقضى عصر الخلافة الرشيدة، وبدأت دولة آل أمية (٦٦١م)، التى استبدلت بالعاصمة حيث يقيم الصحابة عاصمة أخرى هى دمشق حيث لا يوجد من الصحابة عدداً يكفى لبرلمان، وبالتالى استغنى الأمويون ومن جاءوا بعدهم عن فكرة البرلمان.

(١) ١٠٠ / التوبة.

(٢-٣) محمد حسين هيكل: السابق، ج٢، ص ١٨٩ - ١٩٠.

ومنذ هذا التاريخ والفقهاء العرب يحاولون عبثاً أن يقيموا أنفسهم مقام البرلمان، وأن يقيموا فقههم - بالتالى - مقام الإجماع التشريعى الصادر عن البرلمان، وهو الأمر الذى يرفضه تماماً الإمامان مالك وابن حنبل، الذى استفزته هذه المحاولة لدرجة قوله بشأن هذا الفقه: «من ادعى الإجماع فهو كاذب»^(١)، بمعنى أن فقه هؤلاء - مهما كان مُجمَعاً عليه بينهم - لن يكون إجماعاً تشريعياً^(٢)، لأنهم ليسوا برلماناً^(٣)، إنما مجرد أكاديمية على الأكثر.

ووفقاً للإمامان مالك وابن حنبل، فإن ما يُعد إجماعاً تشريعياً بالمعنى الدقيق، يقتصر على ما صدر عن برلمان الصحابة فى عهد الراشدين، دون سواه، وبالتالى كان هذا الإجماع بمثابة التشريع الوضعى آنذاك، بل - حتى - التشريع الوضعى الحقيقى.

٢٠٠ - شروط عضو البرلمان :

برلمان الصحابة، لم يكن الصورة الأولى للبرلمان الجماعى عبر التاريخ الإنسانى فحسب، إنما كان أيضاً الصورة الأولى للبرلمان اللاتينى، وبالتالى فهو «بهذه الصورة لا يتشابهه لا من حيث الشكل ولا من حيث المضمون مع أى من النظم المعروفة فى الفقه الغربى المعاصر»^(٤).

(١) عبد الفتاح الشيخ: الإجماع مصدر ثالث من مصادر التشريع الإسلامى، ط

١٩٧٩، ص ٦٨-٧٠ و ص ٢٥٤-٢٦١ على التوالى.

(٢-٣) صوفى حسن أبو طالب: السابق، ص ١٤٢.

(٤) صوفى حسن أبو طالب: السابق، ص ١٤٢.

وعضو برلمان الصحابة لم يكن نائباً قط. فلا هو نائب عن دائرة، ولا هو نائب عن أمة، ولا هو - حتى - نائب عن الدولة، إنما هو مستقل بذاته، ولو أنه تابع مباشرة للقانون الإلهي المعاصر، وذلك على اعتبار أن البرلمان من أجهزة القانون.

ولا ريب أن شروط عضوية هذا البرلمان كانت شروطاً بالغة الدقة، وبالتالي يقال عادة أنه «لما كان عهد أبى بكر ذهب كثيرون إلى الميادين فى العراق والشام. ثم بقى كبار الصحابة من قريش إلى جانبه. وكذلك كان الشأن فى عهد عمر. بقى إلى جانبه أعلام الصحابة من المهاجرين والأنصار يمحص على ضوء آرائهم كل مسألة لا يجد لها حكماً فى كتاب الله ولا فى سنة رسوله. وكان فى مقدمتهم العباس بن عبد المطلب، وعبد الله بن عباس، وعلى بن أبى طالب، وعثمان بن عفان، وعبد الرحمن بن عوف، ومن إليهم»^(١) ممن ينسب إليهم إجمالاً فكرة «إجماع الصحابة»، أى التشريع الوضعى آنذاك.

ولا وجه مطلقاً للمقارنة بين «دقة» شروط عضوية البرلمان آنذاك، والشروط التى يتطلبها القانون ١٩٧٢/٣٨ بشأن مجلس الشعب فى مصر حالياً، حتى بعد تعديل تلك الشروط مؤخراً بالمرسوم بقانون ٢٠١١/١٠٩، وصارت المادة ٥ منه تنص على أنه: «..... يشترط فيمن يرشح لعضوية مجلس الشعب:

١ - أن يكون مصرى الجنسية، من أب مصرى.

(١) محمد حسين هيكل: السابق، ص ١٨٩ - ١٩٠.

٢- أن يكون إسمه مدرجاً بقاعدة بيانات الناخبين بأى من محافظات الجمهورية. وألا يكون قد طرأ عليه سبب يستوجب إلغاء قيده طبقاً للقانون الخاص بذلك.

٣- أن يكون بالغاً من العمر خمسة وعشرين عاماً ميلادية على الأقل يوم الانتخاب.

٤- أن يجيد القراءة والكتابة.

٥- أن يكون قد أدى الخدمة العسكرية الإلزامية أو أعفى من أدائها طبقاً للقانون.

٦- ألا يكون قد أسقطت عضويته بقرار من مجلس الشعب أو مجلس الشورى بسبب».

وبدهى أن هذه الشروط هزيلة للغاية، وكأنها ليست شروطاً مطلوبة لعضوية هيئة تشريعية، إنما مجرد شروط مطلوبة للعمل فى مؤسسة إدارية متواضعة للغاية، ولدرجة نفور الناس من التقدم لها، مما اقتضى إضعاف الشروط لأدنى درجة تشجيعاً لهؤلاء على التقدم لها.

وبهذا فعضوية البرلمان النيابى فى مصر، لا تقوم على أى صلاحيات شخصية أو كفاءات موضوعية أو مؤهلات علمية أو تخصصات مهنية، إنما تقوم أساساً على أدنى الشروط العامة، وعلى عيوب طرق الانتخاب المعيبة بطبعها فضلاً عن أساليب ابتزاز أصوات الناخبين وذلك على نحو ما تقدم بيانه، وكأن البرلمان ليس جهازاً قانونياً بحتاً، ولا دوره هو صنع القانون الوضعى، ولا هو - حتى - تابع للقانون الإلهى المعاصر.

وقد انخدع الناس فى مصر منذ أربعين عاماً حتى الآن، بفكرة إشراف «القضاة» على انتخابات البرلمان، وانبهروا بها. فلم يدركوا

بعد، أن عيب البرلمان المصرى ليس فى تزوير انتخابه، إنما فى فكرة انتخابه، التى ألفوها وتآلفوا معها، رغم أنها تخالف النظام «الأمثل» للبرلمان، وبالتالي لا يجب أن تكون هذه الألفة والتآلف بمثابة العائق الذى يمنع الدستور المصرى مستقبلاً من العدول عن فكرة البرلمان النيابى، والأخذ بفكرة البرلمان اللانيابى.

الفصل الثالث

نظام القضاء

فى مصر

٢٠١- عرض :

القضاء له دوره، الذى تتولاه الجهات القضائية بأنواعها. وهذا الدور قائم بذاته، أى دور مستقل. وهو بالتالى أساس استقلال القضاء.

المبحث الأول

استقلال القضاء

٢٠٢- قاعدة دستورية قومية :

استقلال القضاء فى العالم العربى يُعد قاعدة دستورية قومية، قديمة وراسخة. فكانت مقننة لأول مرة عبر التاريخ الإنسانى، فى دستور دولة الخلافة الرشيدة.

فقد استقل القضاء آنذاك، ليس فقط عن السلطة التنفيذية، إنما أيضاً عن البرلمان الذى كان واحداً وموجوداً فى «المدينة» باعتبارها العاصمة آنذاك، بينما كان القضاء تتولاه جهات قضائية «إقليمية» متعددة.

وقد بدأ هذا الاستقلال بعد فترة وجيزة من بداية خلافة عمر، الذى كان يُعين عماله فى الأمصار. «وكان هؤلاء العمال يلون فى أول عهد عمر ما يليه هو بالمدينة، فيجمعون بين سلطان القضاء والتنفيذ وإمارة الجند. على أن عمر ألقى نفسه بعد قليل من ولايته قد شغلته شئون الدولة.... لذلك لم يكن بُد من أن يولى أعواناً له يقضون مصالح الأفراد فيما لا تتأثر به مصلحة الدولة.

وكان أول ما صنعه من ذلك أن فصل قضاء المدينة عن سلطته. وأقام أبا الدرداء عليه، وجعل له إسم القاضى. فلما تم تمصير الكوفة والبصرة... جعل قضاء الكوفة لشريح، وقضاء البصرة لآبى موسى الأشعري. ولما فتحت مصر جعل القضاء... فيها إلى قيس بن أبى العاص السهمى. وكان هؤلاء القضاة يحكمون مستقلين برأيهم فى حدود كتاب الله وسنة رسوله. فكانت توليتهم أول خطوة فى تنظيم السلطات وفصل بعضها عن بعض»^(١).

«وهذه الخطوة الأولى لم تلبث بعد سنوات أن أصبحت نظاماً من نظم الدولة، فانفصل القضاء عن السلطة التنفيذية، وصارت للقضاة مكانتهم الخاصة، وأحيط مركز القاضى بكل ما يجب له من التجارة والاحترام»^(٢).

٢٠٣ - مبنى استقلال القضاء :

(١-٢) محمد حسين هيكل: السابق، ص ٢٠٣ و ص ٢٠٥ على التوالى.

الإعلان الدستوري الأخير (٢٠١١) في مصر وأخذاً عن الدستور المصري (١٩٧١) الملغى، نص على مبدأ استقلال القضاة، وذلك في المادتين ٤٦ و ٤٧، وتقضى الأولى بأن: «السلطة القضائية مستقلة...»، وتقضى الثانية بأن «القضاة مستقلون.....».

فالقضاء، لا هو البرلمان الذي يُشرع، ولا هو السلطة التنفيذية التي تدير وتنفذ، إنما للقضاء دوره القائم بذاته، أي دوره المستقل.

فالقضاء لا يُشرع كما يفعل البرلمان، ولا يدير كما تفعل السلطة التنفيذية، إنما هو يقضى *juger*، ويقضى فحسب *faire justice*، وبالتالي فهو مستقل عن الدولة باعتبارها السلطة التنفيذية، كما هو مستقل - حتى - عن البرلمان، الذي هو بدوره من أجهزة القانون.

٢٠٤ - وجوه الاستقلال :

استقلال القضاء له وجوه ثلاثة أساسية، وذلك كالتالي:

١- تحرر القضاة من أي سلطان إلا سلطان القانون، وبالتالي نصت المادة ٤٧ من الإعلان الدستوري المصري الأخيرة (٢٠٠١) في مصر، على أنه: «القضاة مستقلون.... ولا سلطان عليهم في قضائهم لغير القانون».

كذلك نصت المادة ٤٦ من النظام الأساسي للحكم في السعودية، على أنه: «.... لا سلطان على القضاة في قضائهم لغير سلطات الشريعة الإسلامية». وهو نص معيب الصياغة، نظراً لوجود لفظ «سلطات» ولفظ «الإسلامية». وفيما عدا هذا العيب في الصياغة، فإن هذا النص أفضل تماماً من النص المصري المشار إليه آنفاً.

لذا، فالأفضل أن يُنص في الدستور المصري مستقبلاً، على أن القضاة «مستقلون» ولا سلطان عليهم في قضائهم لغير القانون الإلهي المعاصر.

٢- التزام البرلمان والدولة (السلطة التنفيذية) باستقلال القضاء والقضاة، وهو الأمر الذي يقتضى عدم تدخلهما مطلقاً في القضايا أو في شؤون العدالة، وبالتالي نصت المادة ٤٦ من الإعلان الدستوري الأخير (٢٠١١) في مصر، على أن: «القضاة مستقلون ... ولا يجوز لأية سلطة التدخل في القضايا أو في شؤون العدالة».

٣- التزام القضاة باستقلال القضاء، وهو الأمر الذي يحظر بإطلاق نديهم للعمل في بلاط السلطة التنفيذية أو في بلاط السلطة التشريعية، لا كمستشارين هنا أو هناك، ولا - حتى - كمشرفين على انتخابات أيّاً كانت، أى سواء كانت انتخابات البرلمان أو انتخابات رئاسية.

المبحث الثاني

الجهات القضائية

٢٠٥ - مشكلة اصطلاحية :

لم يكن للإعلان الدستوري الأخير (٢٠١١) في مصر، ولا للدستور المصري (١٩٧١) الملغى، أن ينص على أن «مجلس الدولة هيئة قضائية»، أو ينص على أن «المحكمة الدستورية العليا هيئة قضائية».

فالقضاء من الوجهة الشخصية هو «الهيئة القضائية»، بينما من الوجهة العضوية هو «الجهة القضائية». وبهذا، فإن مجلس الدولة ليس مجرد هيئة قضائية، إنما هو جهة قضائية قائمة بذاتها، أى مستقلة.

وأيضاً، المحكمة الدستورية العليا ليست مجرد هيئة قضائية، إنما هى جهة قضائية قائمة بذاتها، أى مستقلة، ولو أنها محكمة واحدة مقرها القاهرة، وبالتالي ليس صحيحاً ما قيل من أن «الجهة القضائية مجموعة من المحاكم يخضع بعضها لإشراف البعض الآخر مستقلة عن غيرها من المجموعات من حيث نظامها وتشكيلها والقوانين التى تطبقها»^(١).

٢٠٦ - قاعدة دستورية قومية :

قاعدة أن القضاء سلطة مستقلة تتولاها الجهات القضائية، هى قاعدة دستورية قومية، وكانت مقننة فى دستور دولة الخلافة الرشيدة. وأنداك كانت الجهات القضائية متعددة ومتباينة، سواء من الوجهة الشخصية أو من الوجهة الإقليمية. فكان قضاء المدينة لأبى الدرداء، بينما قضاء الكوفة لشريح، وقضاء البصرة لأبى موسى الأشعري، وقضاء مصر لقيس بن أبى العاص السهمى.

(١) قارن: رمزى سيف: الوسيط فى شرح قانون المرافعات المدنية والتجارية، ط٨، ١٩٦٩/٦٨، القاهرة، ص ٣٧ فى حاشية رقم ١.

أما حالياً، فالجهات القضائية متعددة، ومتباينة سواء من الوجهة الشخصية (الهيئة القضائية) أو من الوجهة النوعية، أى من حيث التخصص المهني النوعي، وبالتالي لم يكن للإعلان الدستوري الأخير (٢٠١١) فى مصر ولا للدستور المصرى (١٩٧١) الملغى، أن ينص على أن «السلطة القضائية مستقلة وتتولاها المحاكم.....».

إذ ينبغي أن يُنص فى الدستور المصرى مستقبلاً، على أن «السلطة القضائية مستقلة وتتولاها الجهات القضائية على اختلاف أنواعها».

٢٠٧- الجهات القضائية المصرية :

حالياً، الجهات القضائية فى مصر أربع جهات، يجب ذكرها حصرياً فى الدستور المصرى مستقبلاً، لكيلا يكون إنقاصها أو زيادتها إلا بموجب تعديل دستوري. وهذه الجهات هى ما يلي:

١- جهة المحاكم، التى تُعد بمثابة القاضى العام *droit commun*، أى القاضى الذى يختص بكل الاختصاص القضائى عدا ما تختص به الجهات القضائية الخاصة الثلاث.

٢- جهة القضاء الإدارى، التى تختص بالمنازعات الإدارية والدعاوى التأديبية.

ويجب أن يقتصر دور مجلس الدولة مستقبلاً، على مجرد القضاء وحده، وبالتالي لا يجب أن يستمر فيه قسم الفتوى وقسم التشريع والجمعية العمومية لهما، إنما يجب إضافتها إلى هيئة محاماة الدولة بنوعيتها بعد ضمهما معاً، وهما: هيئة قضايا الدولة وهيئة

تحقيقات الدولة وقد اشتهرت تسميتها تقليدياً بـ «النيابة الإدارية». وعندئذ تصبح هيئة محاماة الدولة ثلاثة أجهزة فرعية معاً.

فالأصل أن الجهة القضائية، لا هي جهة تشريعية، ولا هي جهة إدارية، ولا هي - حتى - جهة استشارية، إنما هي تقضى، وتقضى فحسب، ولا يجوز لها - بالتالي - أن تفوض غيرها فى اختصاصاتها، ولا أن تتكل عن أداء اختصاصاتها ذلك النكول الذى يُعد إنكاراً للعدالة، ولا أن تُحمل بأى نشاط غير قضائى ولو كان إعطاء استشارات أو مراجعة صياغة التشريع.

٣- جهة القضاء الدستورى، التى تختص دون غيرها بالرقابة القضائية على دستورية القوانين واللوائح وتتولى تفسير النصوص التشريعية.

٤- جهة القضاء العسكرى.

المبحث الثالث

الهيئة القضائية

٢٠٨- التأريخ للهيئة القضائية:

الهيئة القضائية الأولى من الوجهة التاريخية، والأمثل من الوجهة القانونية، هى «هيئة الرسل»، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (١)

(١) ٢٥/ الحديد.

فالمستفاد تأويلياً من هذه الآية الكريمة: ١- أن القانون والقضاء لازمان ومتلازمان دوماً، ولو أن القانون يستهدف العدل justice المجرد بينما القضاء يستهدف العدالة equity، علماً بأن العدل والعدالة: وجهان لأمر واحد هو «القسط» الذى ينبغى أن يقوم الناس به. ٢- وأن الهيئة القضائية الأولى والمثلى هي «هيئة الرسل».

والأصل أن هيئة الرسل هي هيئة واحدة وكاملة، مصداقاً لقول خاتم الرسل: (إن مثلى ومثل الأنبياء من قبلى، كمثل رجل بنى بنياناً فأحسنه وجمله، إلا موضع لبنة من زاوية. فجعل الناس يطوفون به، ويعجبون له، ويقولون: هل وضعت هذه اللبنة. فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيين).

٢٠٩- أوليات الهيئة القضائية :

القضاء من الوجهة الشخصية، هو الهيئة القضائية عامة. والمستفاد تأويلياً من التأريخ السابق للهيئة القضائية، أن أولياتها تتمثل فى الأمور التالية:

١- فالأصل أن الهيئة القضائية تتكون بطريق الإصطفاء وفق شروط قانونية بالغة الدقة.

وهى من ثم لا تتكون بطريق انتخاب أعضائها بواسطة الناس، وذلك بصرف النظر عما هو حاصل حالياً فى القضاء السويسرى وفى القضاء فى نصف ولايات الولايات المتحدة الأمريكية، وعما كان حاصلًا فى القضاء فى الاتحاد السوفيتى المنحل. ففى هذه الصور تتكون الهيئة القضائية بطريق انتخاب أعضائها بواسطة الناس.

لكن هذا الاتجاه يُعد استثناء، ومخالفاً للقانون الإلهى عبر التاريخ الإنسانى، وبالتالي لا يجوز الاعتداد بهذا الاستثناء الوثئى.

والقضاء شأنه فى ذلك شأن البرلمان، الذى يتكون بطريق الاصطفاء، ولا يتكون بطريق انتخاب أعضائه بواسطة الناس. لأنهما من أجهزة القانون، وليسا من أجهزة الدولة التى تقتصر على معاونة الشعب فى إطار شئونه.

٢- والأصل أن الهيئة القضائية تتكون من الرجال، ومن الرجال وحدهم، دون النسوة، وذلك بصرف النظر عن الاتجاه النامى مؤخراً منذ منتصف القرن الماضى حتى الآن. بل - حتى - فى بعض الدول العربية كمصر وتونس مثلاً، ذلك الاتجاه الذى يجيز عمل النسوة بالقضاء.

فالقضاء شأنه شأن البرلمان، يُعد من أجهزة القانون، التى تُحظر على النسوة تولى وظائفها وحدهن أو - حتى - مشاركة مع الرجال.

٣- والأصل أن الهيئة القضائية فى العالم العربى، تتكون من المسلمين وحدهم، دون غيرهم، وبصرف النظر عما هو شائع فى الدول غير المسلمة عامة.

وفى مصر، ينبغى أن تتكون الهيئة القضائية من المسلمين إسلاماً تاماً وكاملاً، دون غيرهم من المصريين، حتى لو كانوا أهل كتاب توحيد (إسلام) وكان بالتالى إسلامهم غير تام وغير كامل كاليهود والنصارى المصريين.

لذا، قضت محكمة النقض في مصر بأن الأحكام التي تصدر من هيئة قضائية مختلطة، أي مكونة من قضاة ووطنيين غير مسلمين، هي أحكام باطلة بطلاناً مطلقاً.

وجاء في حكمها بجلسة ١٩٨٩/٣/٢٢ في الطعن رقم ٢٤٧٤ لسنة ٥٦ق.، «بأنه إذا كانت الخصومة التي فصل فيها الحكم تتطوى على دعوى مما يوجب القانون بشأنها تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وكان الخصوم مسلمين، فإنه يجب أن يكون جميع القضاة الذين اشتركوا في إصدار الحكم أي الذين سمعوا المرافعات وتداولوا في إصداره، من المسلمين.

ذلك أن من الأصول المقررة التي انعقد عليها الإجماع في الشريعة الإسلامية استمداداً من الكتاب والسنة، أنه يشترط في ولاية القاضى الذى يفصل فى أنزعة المسلمين أن يكون مسلماً. فيُحظر على غير المسلم ولاية القضاء على مسلم لانتفاء هذه الولاية شرعاً.

فإذا كان أحد القضاة الثلاثة الذين اشتركوا في إصدار الحكم غير مسلم، فإن الحكم يكون باطلاً بطلاناً متعلقاً بالنظام العام، ويكون لكل ذى مصلحة التمسك به فى أى حالة كانت عليها الدعوى ولو لأول مرة أمام محكمة النقض. وللمحكمة أن تقضى به من تلقاء نفسها وفقاً للمادة ٢٥٣ من قانون المرافعات»^(١).

(١) فتحى والى: الوسيط فى قانون القضاء المدنى، ط ٢٠٠١، ص ٦٢٩-

٦٣٠، رقم ٣٣٨، حاشية رقم ١ ص ٦٣٠.

وقد لوحظ - بحق - أن هذا الحكم «بمنطقه يؤدي إلى بطلان كل حكم يشترك في إصداره قاض غير مسلم على خصم مسلم، دون تفرقة بين قضية يطبق فيه حكم مستمد من الشريعة أو حكم غير مستمد منها، ما دام لا ولاية لغير مسلم على مسلم»^(١).

على أن القواعد الثلاث السالف ذكرها والمتعلقة بأوليات الهيئة القضائية، كانت قواعد دستورية قومية، مقننة في دستور دولة الخلافة الرشيدة. فالهيئة القضائية آنذاك، لا كانت تتكون بطريق الانتخاب بواسطة الناس، ولا كانت تتكون من النسوة وحدهن أو - حتى - مشاركة مع الرجال، ولا كانت تتكون من غير مسلمين وحدهم أو - حتى - مشاركة مع المسلمين.

بل - حتى - قنن دستور دولة الخلافة الرشيدة، قاعدة: أن علم القاضى بالقانون ينبغي أن يكون شاملاً العلم بالقانون الإلهي المعاصر على الأقل، أى شاملاً العلم بالدستور الإلهي المعاصر (القرآن) ولائحته التنفيذية (السنة)، مصداقاً لما جاء برسالة عمر الشهيرة برسالة القضاء، إلى أبي موسى الأشعري: «..... الفهم الفهم فيما تلجج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنة. ثم إعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور عند ذلك بنظائرها، وأعد إلى أقربها إلى الله وأشبهها بالحق»^(٢)،^(٣).

(١) فتحى والى: الوسيط فى قانون القضاء المدنى، المرجع السابق.

(٢) محمد حسين هيكل: السابق، ج٢، ص ٢٠٤.

(٣) أنظر بالتفصيل: أحمد حشيش: مشكلات النظام القضائى المصرى فى ضوء مبدأ سمو القانون الإلهى، دار النهضة العربية، ٢٠١١.

الباب الرابع
نظام
الجزء الدستوري

۳۰۰

٢١٠- عرض :

أنكر البعض قديماً وجود جزء دستوري^(١)، أى جزء على المخالفة الدستورية^(٢). أما الجانب الأكبر من الفقه فلم ينكر وجود الجزء الدستوري، لكنه أغفل أن المخالفة الدستورية على أنواع ثلاثة^(٣): فهى إما مخالفة الدستور ذاته للقانون الإلهى المعاصر. وإما مخالفة التشريعات الوضعية الأخرى للدستور الوضعى. وإما مخالفة الأحكام القضائية للدستور الوضعى ومخالفتها لبعضها البعض:

الفصل الأول**مخالفة الدستور****للقانون الإلهى المعاصر**

٢١١- مركز الدستور الوطنى :

الأصل أن الدساتير الوطنية هى أكثر التشريعات الوضعية قرأً من القانون الإلهى المعاصر، وأكثر التصاقاً به، وذلك بمراعاة أمرين:

أ - أن الدساتير الوطنية بمثابة التشريعات «الأساسية» بالنسبة لغيرها من التشريعات الوضعية. فالدستور الوضعى بمعناه القانونى، هو التشريع «الأساسى» بالنسبة لغيره من التشريعات الوضعية.

ب - والدساتير الوطنية هى الأدنى مباشرة من القانون الإلهى المعاصر، أى من الدستور الإلهى المعاصر (القرآن) ولائحته التنفيذية

(٣-١) أنظر فى هذين الاتجاهين التقليديين: حسن كيرة: السابق، ص ٣٨-٣٩ رقم ١٤، ص ٦٧-٦٨ رقم ٣٢. سمير عبد السيد تناغو: السابق، ص ٨٠-٨٤ رقم ٢٧، سامى جمال الدين: السابق، ص ١٩-٢٥.

(السنة)، وبالتالي فمن المتصور أن يكون الدستور الوطنى مخالفاً للقانون الإلهى المعاصر.

٢١٢- تكييف المخالفة الدستورية :

مخالفة الدستور الوضعى للقانون الإلهى، هى مخالفة جسيمة، وتكييفها مُقنن فى القانون الإلهى منذ قديم، أى منذ التوراة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^(١). وقوله أيضاً: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(٢).

ونفس الأمر - حتى - فى عصر نفاذ الإنجيل، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلِيَحْكُمَ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(٣).

لذا، فالمبدأ فى عصر نفاذ القرآن هو وجوب الحكم بما أنزل الله، مصداقاً لقوله سبحانه: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾^(٤).

إذن مخالفة الدستور الوضعى للقانون الإلهى المعاصر، بمثابة كفر أو ظلم أو فسق بحسب الأحوال، لكنها مخالفة قانونية على أى الأحوال.

^(١) ٤٤/ المائدة، ٤٥/ المائدة، ٤٧/ المائدة، ٤٨/ المائدة.

٢١٣- جزاء المخالفة :

والجزاء الدنيوى المترتب على تلك المخالفة الدستورية، هو العصيان المدنى الجماعى، الذى هو موضوع قاعدة دستورية قومية، كانت مقننة لأول مرة فى دستور دولة الخلافة الرشيدة، مصداقاً لقول أبى بكر فى أول خطبة له صبيحة انتخابه: «يا أيها الناس : أطيعونى ما أطعت الله ورسوله. فإن عصيت الله ورسوله، فلا طاعة لى عليكم».

وأبو بكر رضى الله عنه لم يبتدع هذا الجزاء الدنيوى، الذى هو مستفاد تأويلياً من قوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا﴾^(١). فالمستفاد تأويلياً من الآية الكريمة أن العصيان المدنى هو الجزاء المترتب على مخالفة القانون الإلهى، حتى فى الإطار الأسرى، أو - من باب أولى - فى الإطار القانونى عامة.

إذن المبدأ هو أنه لا طاعة لمخلوق فى معصية القانون الإلهى المعاصر، حتى لو كان هذا المخلوق هو الدستور الوضعى.

وعليه، فإن نظام المحكمة الدستورية العليا فى مصر يتسم بالقصور البالغ. فهذا النظام لم يعرف حتى الآن فكرة إجازة الطعن بسبب مخالفة الدستور الوضعى للقانون الإلهى، إنما اقتصر هذا النظام على فكرة إجازة الطعن بسبب مخالفة التشريعات الوضعية (العادية والفرعية) للدستور الوضعى^(٢).

(١) /٨ العنكبوت.

(٢) أنظر بالتفصيل: أحمد حشيش: فكرة المحكمة العليا لرقابة أسلمة التشريع، دار النهضة العربية، ط ٢ - ٢٠٠٤.

علماء بأن اختصاص المحكمة العليا الألمانية يطال حالياً الطعن في مخالفة «قواعد» الدستور للمبادئ الدستورية هناك. وكان الواجب - من باب أولى - أن يطال اختصاص المحكمة الدستورية العليا في مصر الطعن القضائي بسبب مخالفة «قواعد» أو «مبادئ» الدستور المصري للقانون الإلهي المعاصر.

ولولا أن اختصاص المحاكم الدستورية العليا في الدول العربية، لا يطال الطعن القضائي بسبب مخالفة قواعد أو مبادئ الدساتير الوطنية للقانون الإلهي المعاصر، ما كانت شعوب تلك الدول التجأت إلى حالة العصيان المدني الجماعي، التي شهدتها الأشهر الأولى من عام ٢٠١١. فقد كانت ترفع شعار: «يسقط النظام»، بمعنى يسقط النظام الدستوري العربي المتخلف وإنما كان ووقتما كان وكيفما كان في العالم العربي.

وينبغي أن يؤرخ علمياً لإزالة الخطأ الموجود في الدستور الوضعي، منذ عصر سليمان عليه السلام، في القرن العاشر قبل الميلاد. فالثابت أن سليمان «القاضي» قد أزال خطأ دستورياً، كان موجوداً آنذاك في دستور دولة سبأ، الذي كان يجيز تولى المرأة للأعمال العامة، بل - حتى - توليها مؤسسة رئاسة الدولة، مصداقاً لقوله تعالى بشأن سليمان: ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ قَالَ عِفْرِيثُ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَّقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي...﴾^(١)

(١) ٣٨-٤٠ / النمل.

الفصل الثانى مخالفة التشريعات الوضعية للدستور الوضعى

٢١٤ - عدم الدستورية :

الجزء المترتب على مخالفة التشريعات الوضعية للدستور الوضعى، هو «عدم الدستورية»، الذى لا يقع بقوة القانون، ولا يقع إلا بحكم قضائى من المحكمة الدستورية العليا بناء على طلب أحد ذوى الشأن من الخصوم فى دعوى منظورة فعلاً أمام محكمة الموضوع، أو بناء على طلب هذه المحكمة ذاتها.

والأصل أن الطلب فى الحالتين بمثابة دعوى دستورية، أى دعوى قضائية خاصة، وبالتالي فهى تخضع للقواعد العامة للدعوى القضائية فى شأن ما لم يرد به نص خاص بها.

وهذه الدعوى هى دعوى لمصلحة الدستور أصلاً، وبالتالي قد لا تقتصر سلطة المحكمة الدستورية العليا على النصوص المطعون بعدم دستوريتها، إنما تمتد هذه السلطة إلى نصوص أخرى.

على أن نظام المحكمة الدستورية العليا يتسم بالقصور فى هذا الشأن. فهو لم يأخذ بفكرة التقاضى على مرحلتين الواحدة تلو الأخرى، وبالتالي لا يوجد بالمحكمة سوى دوائر ابتدائية ولو كانت مكونة من سبعة مستشارين، أى لا يوجد بالمحكمة دوائر استئنافية، رغم أن مبدأ التقاضى على مرحلتين من المبادئ المتعلقة بالنظام العام فى القانون الإلهى المعاصر، وبالتالي ينبغى الأخذ به حتى فى إطار التقاضى أمام المحكمة الدستورية العليا.

وسيظل يؤخذ على هذه الجهة القضائية تسرعها فى الأخذ بفكرة القضاء المختلط، أى فكرة الهيئة القضائية المكونة من القضاة والنسوة،

بل كانت هي الجهة الأكثر تسرعاً من غيرها في هذا الشأن، وهو الأمر الذى يصم كافة قضائها المختلط بالانعدام وليس بالبطلان فحسب. إذ «ذهب المالكية والشافعية والحنابلة إلى أنه ... لا يصح تولية المرأة القضاء. ولو وليت فإن هذه التولية باطلة. ولو قضت بالفعل بناء على هذه التولية، يكون قضاؤها باطلاً ولا ينفذ...»^(١).

الفصل الثالث مخالفة الأحكام القضائية للدستور

٢١٥ - مخالفة مزدوجة :

قانون المحكمة الدستورية العليا يُسند إليها إزالة التناقض بين حكمين قضائيين بسبب مخالفة أحدهما للدستور، سواء كانا صادرين في مسألة الاختصاص أو صادرين في الموضوع.

فتختص هذه الجهة القضائية بالفصل في تنازع الاختصاص بتعيين الجهة المختصة من بين جهات القضاء أو الهيئات ذات الاختصاص القضائي، وذلك إذا رفعت الدعوى عن موضوع واحد أمام جهتين منها ولم تتخل إحداها عن نظرها أو تخلت كلتاها عنها. وكذلك الفصل في النزاع الذى يقوم بشأن تنفيذ حكمين نهائيين متناقضين صدر أحدهما من أية جهة من جهات القضاء أو هيئة ذات اختصاص قضائي وصدر الآخر من جهة أخرى منها.

وما توفيتي إلا بالله،،،

الفهرس

(١) أحمد السيد صاوى: الوسيط فى شرح قانون المرافعات، ١٩٩٤، ص ٨٣، رقم ٣٩.

الصفحة	الموضوع
٥	مقدمة
٩	الباب الأول أسباب تخلف الدساتير العربية
١١	الفصل الأول تخلف صناعة الدساتير العربية
١٢	المبحث الأول: تنظيم متخلف لمؤسسة الرئاسة
١٢	المطلب الأول: تحوير في نظام تداولها
١٥	المطلب الثاني: تحوير في هوية مؤسسة الرئاسة
١٨	المبحث الثاني: الاستغناء عن نظام البرلمان
٢٥	المبحث الثالث: ظاهرة استتساخ الدساتير الأجنبية
٢٥	المطلب الأول: ظاهرة غير عادية
٢٨	المطلب الثاني: ظاهرة انهزامية
٣٣	المطلب الثالث: سبب الظاهرة
٣٦	الفصل الثاني تخلف منهج المؤلفات الدستورية العربية
٣٧	المبحث الأول: ظاهرة التخلف المنهجي
٣٧	المطلب الأول: أسبابها العامة
٣٩	المطلب الثاني: منهج الأدب السياسي
٤٢	المطلب الثالث: منهج التفسير
٤٧	المبحث الثاني: تحديث المنهج القانوني
٤٧	المطلب الأول: فكرة تحديث المنهج عامة
٥٠	المطلب الثاني: منهج تأويل القانون

٥٧	الفصل الثالث الاختراق الأيديولوجي للذاكرة العربية
٥٨	المبحث الأول: التأريخ لظاهرة الثقافة الانفصالية
٥٨	المطلب الأول: فكرة الذاكرة العربية
٦٢	المطلب الثاني: أقدم صور الثقافة الانفصالية
٦٥	المبحث الثاني: طوائف الثقافة الانفصالية
٦٥	المطلب الأول: التيار العلماني
٦٨	المطلب الثاني: التيار السلفي
٧٢	المطلب الثالث: التيار الأوسط
٧٤	المبحث الثالث: ظاهرة السلفية المصرية
٨١	الباب الثاني نظرية الدولة المصرية
٨٤	الفصل الأول ماهية الدولة المصرية وهويتها
٨٤	المبحث الأول: ماهية الدولة المصرية
٨٥	المطلب الأول: مصر دولة
٨٥	الفرع الأول: بيان مقنن في القانون الإلهي المعاصر
٨٨	الفرع الثاني: تقنين البيان في الدستور المصري
٩٢	المطلب الثاني: مدنية الدولة المصرية
٩٢	الفرع الأول: الدور المدني للدولة
٩٥	الفرع الثاني: تقنين البيان دستورياً
١٠١	المطلب الثالث: مصر دولة حرة
١٠١	الفرع الأول: أول تقنين لحرية مصر

١٠٣	الفرع الثاني: تطور حق الحرية
١٠٥	الفرع الثالث: تقنين البيان في مصر
١٠٧	المطلب الرابع: استقلالية الدولة المصرية
١٠٧	الفرع الأول: مفهوم الاستقلالية ونطاقها
١٠٩	الفرع الثاني: تقنين الاستقلالية في مصر
١١٢	الفرع الثالث: فكرة الحد السلبي للدولة
١١٤	المبحث الثاني: هوية الدولة المصرية
١١٦	المطلب الأول: اسم وديانة الدولة المصرية
١١٦	الفرع الأول: اسم الدولة المصرية
١١٧	الفرع الثاني: ديانة الدولة المصرية
١٢٦	المطلب الثاني: لغة وعاصمة الدولة المصرية
١٢٦	الفرع الأول: لغة الدولة المصرية
١٣١	الفرع الثاني: عاصمة وعلامة الدولة المصرية
١٣٣	المطلب الثالث: أثر هوية الدولة
١٣٦	الفصل الثاني ماهية الشعب المصري وهويته
١٣٦	المبحث الأول: ماهية الشعب المصري
١٣٧	المطلب الأول: الشعب المصري أصل الدولة
١٤٢	المطلب الثاني: الشعب المصري صاحب الشورى
١٤٧	المطلب الثالث: وجوب شورى الشعب
١٤٧	الفرع الأول: تقنين الواجب ونطاقه
١٥٣	الفرع الثاني: ممارسة الشعب للشورى
١٥٩	المبحث الثاني: هوية الشعب المصري
١٦٠	المطلب الأول: ارتباط الشعب المصري بالأمة العربية
١٦٠	الفرع الأول: عروبة الشعب المصري وإسلامه

١٦٤	فرع الثانى: مصاهرة الشعب المصرى للأمة العربية
١٦٦	المطلب الثانى: الإسهام المصرى فى الثوابت العربية الأصيلة
١٦٦	الفرع الأول: الإسهام المصرى فى عصر يوسف
١٧١	الفرع الثانى: الإسهام المصرى فى عصر موسى وهارون
١٧٥	الفصل الثالث ماهية مؤسسة رئاسة الدولة وهويتها
١٧٥	المبحث الأول: ماهية مؤسسة الرئاسة
١٧٥	المطلب الأول: مؤسسة الرئاسة والدولة
١٨٠	المطلب الثانى: مؤسسة الرئاسة والشعب
١٨٧	المبحث الثانى: هوية مؤسسة رئاسة الدولة
١٨٧	المطلب الأول: تطور هوية مؤسسة الرئاسة
١٩١	المطلب الثانى: مبادئ نظام الخلافة
١٩٥	المطلب الثالث: مبادئ نظام الخليفة الرشيد
١٩٥	الفرع الأول: اختيار الخليفة
١٩٦	١- شورى الشعب مباشرة
٢٠٠	٢- نوع الشخص
٢٠٧	٣- صلاحية الشخص
٢٠٨	الفرع الثانى: مسئولية الخليفة
٢١٢	الفرع الثالث: مسئولية الخليفة أمام الشعب
٢١٥	الباب الثالث النظام القانونى فى مصر

٢١٧	الفصل الأول أوليات القانون في مصر
٢١٨	المبحث الأول: حقيقة القانون في مصر
٢٢٤	المبحث الثاني: حداثة القانون الإلهي المعاصر
٢٣٠	المبحث الثالث: سمو القانون الإلهي المعاصر
٢٣١	المطلب الأول: أساس النظام القانوني في مصر
٢٣٤	المطلب الثاني: تبعية نظام التشريع الوضعي للقانون الإلهي
٢٣٩	المطلب الثالث: موقف الفقه من المبدأ
٢٤١	المطلب الرابع: موقف الدساتير المصرية من المبدأ
٢٤٥	الفصل الثاني نظام البرلمان المصري
٢٤٦	المبحث الأول: عيوب البرلمان النيابي
٢٤٦	المطلب الأول: تكوين معيب للبرلمان
٢٤٧	الفرع الأول: انتخاب معيب لأعضاء البرلمان
٢٥١	الفرع الثاني: تجديد زائف للبرلمان
٢٥٦	المطلب الثاني: تبعية البرلمان النيابي للدولة
٢٥٦	الفرع الأول: مؤسسة غير مستقلة عن الدولة
٢٥٨	الفرع الثاني: مؤسسة إدارية دستورياً
٢٦٢	الفرع الثالث: هيمنة الدولة على البرلمان النيابي
٢٦٧	المبحث الثاني: أصل نظام البرلمان اللانيابي
٢٦٧	المطلب الأول: نشأة البرلمان اللانيابي
٢٧٢	المطلب الثاني: أوليات البرلمان اللانيابي
٢٨٠	المبحث الثالث: نموذج البرلمان اللانيابي
٢٨٠	المطلب الأول: تعلم العمل البرلماني

٢٨٠	الفرع الأول: ضرورة التشريع الوضعي
٢٨٢	الفرع الثاني: ممارسة العمل البرلماني
٢٨٥	المطلب الثاني: البرلمان في دستور الخلافة الرشيدة
٢٩٢	الفصل الثالث نظام القضاء في مصر
٢٩٢	المبحث الأول: استقلال القضاء
٢٩٥	المبحث الثاني: الجهات القضائية
٢٩٨	المبحث الثالث: الهيئة القضائية
٣٠٣	الباب الرابع نظام الجزء الدستوري
٣٠٥	الفصل الأول مخالفة الدستور للقانون الإلهي المعاصر
٣٠٩	الفصل الثاني مخالفة التشريعات الوضعية للدستور الوضعي
٣١٠	الفصل الثالث مخالفة الأحكام القضائية للدستور
٣١١	الفهرس
٣١٧	للمؤلف

- ١- التنظيم القضائي من زاوية أشخاصه - دار النهضة العربية - ٢٠٠٧.
- ٢- التنظيم القضائي فى ضوء مبدأ سمو القانون الإلهى على التشريع - ٢٠٠٦.
- ٣- فكرة المحكمة العليا للأسلمة - ط ٢ - دار النهضة العربية - ٢٠٠٤.
- ٤- نظرية القوة التنفيذية لسند التنفيذ - دار الفكر العربى - ٢٠٠٢.
- ٥- طبيعة المهمة التحكيمية - دار الفكر العربى - ٢٠٠١.
- ٦- أساس الوظيفة القضائية - دار النهضة العربية - ١٩٩٩.
- ٧- المفهوم القانونى للبيئة - ط ٢ - دار الفكر العربى - ٢٠٠١.
- ٨- القوة التنفيذية لحكم التحكيم - دار الفكر العربى - ٢٠٠١.
- ٩- مبدأ عدم جواز تناقض الأحكام - دار النهضة العربية - ١٩٩٧.
- ١٠- اعتبار الحجز كأن لم يكن - دار النهضة العربية - ١٩٩٥.
- 11- The System of attacks on judgments, Comparative Study- 1989.
- ١٢- تطور قانون المرافعات واتجاهاته - ١٩٨٧.
- 13- The Legal theory, 2001.
- ١٤- فكرة الوسطية فى العمل الإنسانى - مصر المعاصرة - س ٩٦ - ع ٤٧٩ - ٢٠٠٥.
- ١٥- أزمة قاعة البحث القانونى - مصر المعاصرة - س ٩٦ - ع ٤٨٠ - ٢٠٠٥.

- ١٦ - فكرة الوساطة الإجرائية - ورقة بحثية لمؤتمر حقوق طنطا -
فبراير ٢٠٠٢.
- ١٧ - أساس التنفيذ الجبرى - دار النهضة العربية - ١٩٩٦.
- ١٨ - الدفع بعدم القبول فى قانون المرافعات - رسالة إسكندرية -
آلة كاتبة - ١٩٦٨.
- ١٩ - الوجيز فى قانون القضاء المدنى - ط ١ - دار النهضة
العربية - ٢٠٠١.
- ٢٠ - التنفيذ الجبرى - ط ٨ - دار النهضة العربية - ٢٠٠١.
- ٢١ - أثر الصفة الأجنبية لعناصر الدعوى المدنية - مجلة روح
القوانين - ع ٤ - ص ٢٢٥ - ٣٨٣ - سنة ١٩٩١.
- ٢٢ - اعتبار الحجز كأن لم يكن - مجلة روح القوانين ع ٣ -
١٩٩٠ ، ع ٦ - ١٩٩١.
- ٢٣ - الهيئة القضائية وأعوانها - فى ضوء مبدأ سمو القانون الإلهى
- دار النهضة العربية - ٢٠٠٩.
- ٢٤ - مركز الشعب والدولة والرئاسة والبرلمان واللغة العربية - فى
ضوء مبدأ سمو القانون الإلهى - دار النهضة العربية،
٢٠١٠.
- ٢٥ - مبادئ المحاكم الاقتصادية - فى ضوء مبدأ سمو القانون
الإلهى - دار النهضة العربية - ٢٠١٠.
- ٢٦ - إعتلال صحة التقاضى فى مصرنا - فى ضوء مبدأ سمو
القانون الإلهى - مجلة الحقوق (إسكندرية) عدد خاص -
مارس ٢٠١٠.

- ٢٧- الضوابط القانونية للتعليم المصرى وفق قانون جودته ولائحته
- فى ضوء مبدأ سمو القانون الإلهى - دار النهضة العربية
- ٢٠١٠.
- ٢٨- انتهاك مبدأ التخصص القضائى فى ضوء مبدأ سمو القانون
الإلهى، بحث قدم فى مشروع كلية الحقوق جامعة الإسكندرية،
بشأن إحياء ذكرى أساتذتنا فى تخصص المرافعات المدنية
والتجارية، بكتابات فى موضوع «التخصص القضائى».
- ٢٩- أساس حقوق وواجبات المرأة فى ضوء مبدأ سمو القانون
الإلهى، بحث مقدم لمؤتمر كلية الحقوق جامعة الإسكندرية،
فى أول ديسمبر ٢٠١٠.
- ٣٠- مبادئ التنفيذ الجبرى فى قانون المرافعات - دار النهضة
العربية - ٢٠١١.
- ٣١- مشكلات النظام القضائى المصرى فى ضوء مبدأ سمو القانون
الإلهى - دار النهضة العربية - ٢٠١١.
- ٣٢- مشكلات النظام الدستورى المصرى فى ضوء مبدأ سمو سمو
القانون الإلهى - دار النهضة العربية - ٢٠١٢.

