الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الدكتور مولاي الطاهر – سعيدة –

كلية الحقوق والعلوم السياسية

الحق في المشاركة السياسية في الشريعة الإسلامية والمواثيق والإعلانات الدولية

مذكرة لنيل شهادة الماجستير في القانون الدولي والعلاقات الدولية

إعداد الطالب :
- **محمد كرمة**

تحت إشراف :
د. صحراوي خلواتي

لجنة المناقشة

1- د/ نصر الدين بن طيفور	أستاذ محاضر	جامعة سعيدة	رئيسا
2- د/ صحراوي خلواتي	أستاذ محاضر	جامعة سعيدة	مشرفا ومقررا
3- د/ محمد سنيني	أستاذ محاضر	جامعة بشار	عضوا
4- د/ أحمد محمد لارید	أستاذ محاضر	جامعة سعيدة	عضوا
5- د/ عبد القادر عبد العالي	أستاذ محاضر	جامعة سعيدة	عضوا

السنة الجامعية 2009-2010

مقدمة

تعد فكرة حقوق الإنسان في جوهرها من الأفكار القديمة، وإن كان استخدام المصطلح هو الأمر الحديث دوليا، ذلك أن جوهر حقوق الإنسان يرتبط بقيم حرية والعدالة والمساواة، وهي القيم التي خاضت البشرية صراعا مريرا في الدفاع عنها، واشتركت مختلف الحضارات والأديان في صياغتها وتطويرها. كما أن هذه القيم تنبع من الطبيعة البشرية، والكرامة الإنسانية، الأمر الذي ارتبط بوجود الإنسان ذاته على هذه المعمورة منذ بدأ الخليفة[1].

إلاّ أن بدء استخدام مصطلح حقوق الإنسان إنما يرجع إلى عهد الثورة الفرنسية وما أسفرت عنه من إعلان لحقوق الإنسان والمواطن.

وعلى الصعيد الدولي فإن ولوج حقوق الإنسان إلى هذا المجال وصيرورتها أحد فروع ومباحث القانون الدولي يعد أمرا أكثر حداثة، إذ أن القانون الدولي كان يعرّف تقليديا بأنه قانون العلاقات بين الدول، وكان مصطلح العلاقات الدولية يؤخذ على أنه يعني فقط العلاقات بين الدول. إلاّ أنه وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية بدت الحاجة ملحة إلى الإنتقال بحقوق الإنسان إلى دائرة العلاقات الدولية وإلى ضرورة تضامن المجتمع الدولي من أجل تأثيرها وتعزيزها وحمايتها، وكان الدافع وراء ذلك هو ما قاسته البشرية من إنتهاكات لهذه الحقوق إبّان الحرب، فضلا عن أن هذه التجربة أظهرت أن التطور التكنولوجي قد حسم الصراع بين حقوق الأفراد والسلطة لصالح هذه الأخيرة.

وقد أدى انتقال حقوق الإنسان من مجال القانون الداخلي إلى مجال القانون الدولي إلى تغيير في العديد من المفاهيم التقليدية لهذا القانون، الأمر الذي يعد تحولا أساسيا يمس قواعد النظام القانوني الدولي[2] .

---

[1] مصطفى عبد الغفار، **ضمانات حقوق الإنسان على المستوى الإقليمي**، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، دون طبعة، دون سنة النشر، ص13.

[2] - محمد سعيد الدقاق، **القانون الدولي العام** ، بيروت : الدار الجامعية ، دون طبعة ، 1992، ص405.

والمتتبع لنشأة وتطور حقوق الإنسان، يجد أنها نشأت نشأة وطنية، ثم انتقلت إلى المجال الدولي بعد ذلك محدثة تغيرا كبيرا في قواعده ومفاهيمه التقليدية، ثم ما لبثت أن انتقلت من المجال الدولي العالمي إلى المجال الإقليمي، ولقد اكتسى هذا التطور ظاهرتين اثنتين:

- الأولى أن حقوق الإنسان وحرياته الفردية والجماعية قد غدت شأنا عالميا بعد أن ظلت في الماضي شأنا وطنيا محصورا إدراكه في فئة الثوريين، أو عند قلة من المفكرين الإصلاحيين.
- والثانية أن العناية بهذه الحقوق قد انتقلت من ميدان المبادئ الأخلاقية والنظريات الفلسفية والأيديولوجيات السياسية . الإجتماعية إلى ميدان الممارسة الواقعية من جانب الأفراد والجماعات البشرية، وبات التساؤل ليس عن تقنين الحقوق وإكسابها الشرعية الدستورية فسحب، بل عن طلب الوسائل القانونية والشرعية لضمان تطبيقها، وعن إنشاء آليات مناسبة لرقابة هذا التطبيق ولردع الإنتهاك[1].

وإذا كانت النشأة الوطنية لحقوق الإنسان ليست محل خلاف، فإن الخلاف يدور حول أصول هذه النشأة.

ففي حين يرى البعض أن تلك الأصول تتمثل فيما أسفرت عنه الثورات التي شهدتها الدول الغربية في إنجلترا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية من إعلانات حقوق، مثل العهد الأعظم Magna carta سنة 1215 في إنجلترا، ووثيقة إعلان الإستقلال في الولايات المتحدة سنة 1776، وفي إعلان حقوق الإنسان والمواطن في فرنسا سنة 1789، يرى اتجاه آخر أن حقوق الإنسان ليست نتاج هذه الثورات فقط ولا تقتصر نشأتها على ما تضمنته هذه الإعلانات، بل إن جذورها تمتد إلى أبعد من ذلك، حيث نجد أصولها في الحضارات القديمة وفي تعاليم الأديان. كما أن الحضارات الإنسانية كلها شاركت في صياغتها، ذلك أن كفاح

---

[1] - مصطفى الفيلالي، **نظرة تحليلية في حقوق الإنسان من خلال المواثيق وإعلان المنظمات**، في [برهان غليون وآخرون، **حقوق الإنسان العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي 17، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 2004]، ص234.

الفرد ضد الظلم والإستبداد، هو أمر يمتد إلى حقب عابرة في التاريخ ولا يقتصر على شعب دون غيره[1] .

والراسخ أن حقوق الإنسان لم تكن فعلا حكرا على شعب معين، أو حضارة معنية، أو مجموعة من المفكرين والفلاسفة، ودليل ذلك ما تضمنته الشريعة الإسلامية من موضوعات تخص كافة حقوق الإنسان عامة لجميع البشر دون تمييز، وليست منحة من الحاكم، وتعلو على ما عداها من القواعد، وهي السمات الأساسية التي تميز حقوق الإنسان في القانون الدولي المعاصر، كما أقرتها الآليات المعاصرة في مجال حقوق الإنسان[2].

وإذا كان الإسلام قد أقر شمول حقوق الإنسان وعلوها على ما عداها وتمتع الجميع بها دون تمييز، فإن الإعلانات المختلفة الناتجة عن الثورات الغربية لم يكن لها دور سوى الدفاع عن مصالح مجموعة من الأشخاص، أو جنس معين، أو ثقافة معنية، دون النظر إلى صالح الإنسانية بأسرها، ودليل ذلك أن وثيقة العهد الأعظم لم تمنع بريطانيا من مقاومة حركات التحرر في القارة الأمريكية وقمعها، وإعلان حقوق الإنسان والمواطن في فرنسا لم يمنعها من استرقاق السود في مستعمراتها ، كما أن إعلان الإستقلال الأمريكي لم يمنع إبادة الهنود الحمر وممارسة سياسية الفصل العنصري.

ويتفق الفقه أن نقطة التحول في مجال العناية وتدويل حقوق الإنسان هو صدور ميثاق الأمم المتحدة سنة 1945 وما تلاه من إعلانات و اتفاقيات دولية عالمية وإقليمية، وفي مقدمتها الشرعة الدولية لحقوق الإنسان، ذلك أن الحرب العالمية الثانية وما شهدته من جرائم وانتهاكات للحقوق والحريات، أظهرت أن الصراع بين الفرد والدولة دفاعا عن حقوقه، قد حسم لصالح هذه الأخيرة، وأن ما توفره الدولة من حماية غير كاف للنهوض بتلك الحقوق، ومن ثم باتت الحاجة ملحة إلى عناية دولية لحقوق الإنسان خارج النطاق الوطني.

---

[1] - السيد عبد الحميد فودة، **حقوق الإنسان بين النظم القانونية الوضعية والشريعة الإسلامية**، الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، دون طبعة،2006، ص149.

[2] - منى محمود مصطفى، **القانون الدولي لحقوق الإنسان**، القاهرة : دار النهضة العربية، دون طبعة، 1989، ص27.

وفي مقدمة الحقوق الإنسانية، حق الفرد في المشاركة السياسية، والذي يعني مشاركة سلطة الحكم أعمالها توجيها وإدارة وتنفيذا، وكل ما يتعلق بأمور الدولة وشؤونها، ومؤدى ذلك أن لكل إنسان متمتع بالأهلية الشرعية حق ممارسة حريته السياسية في اختيار السلطة الحاكمة وفي مراقبة أعمالها، ومحاسبتها عن تلك الأعمال و عزلها في حالة انحرافها عن جادة الصواب، وفي مشاركتها أعباء الحكم ومهامه[1].

وإذا كان ميثاق الأمم المتحدة قد تضمن إشارات عامة حول موضوع حقوق الإنسان فقد تعرض الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن هيئة الأمم المتحدة سنة 1948 للحقوق والحريات السياسية وأكد ضمانها، وسارت على دربه مواثيق أخرى عالمية كالعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، وإقليمية، كالإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان و الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب والميثاق العربي لحقوق الإنسان، وغيرها من الوثائق الدولية الكثيرة المتعلقة بحقوق الإنسان.

ولقد أقرت الشريعة الإسلامية الحقوق السياسية للأفراد، فجعلت إرادة الشعب هي مصدر السلطات، وإن كان الإسلام لا يقر أن تكون هذه الإرادة مصدر السلطات بإطلاق، أو مصدر السلطة التشريعية بوجه خاص، لأن هذه السلطة في الإسلام مصدرها الله وحده، "**إن الحكم إلا لله**"[2]. وفرضت الحكم العادل "**إن الله يأمركم بأن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل**"[3]. ويفرض الإسلام على دولته حكاما ومحكومين الشورى "**وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله**"[4]. وقد جاءت الرئاسة في الإسلام نتيجة تعاقد حقيقي لا مفترض. وخطب الخليفة الأول في الدولة الإسلامية جمهور المسلمين بعد انتخابه، فقرر أن المسلمين هم الذين ولوه السلطة، وأنهم هم الذين يراقبونه وينصحونه

---

[1] - صبحي عبده سعيد، **الإسلام وحقوق الإنسان** ، القاهرة : دار النهضة العربية ، دون طبعة ، دون سنة النشر، ص181.
[2] - سورة يوسف، الآية 40.
[3] - سورة النساء، الآية 58.
[4] - سورة آل عمران، الآية 159.

أثناء ممارسته لها، كما قرر أن القانون الأعلى الذي يحكم الحاكمين والمحكومين جميعا في الإسلام هو شريعة الله عز وجل وأن الحاكم إنما يستحق الطاعة بإنفاذ هذه الشريعة[1].

والحرية السياسية في الإسلام هي حرية مخيرة غير مسيرة، فهي تتجه بقوة العقل الذي يقوم على أخلاق الصدق والإيمان والمبادئ والشجاعة والعدالة والتكافل، إنها حرية لا يمكن أن تحددها الظروف والمعطيات المادية والإجتماعية التي تسير سلوك الإنسان في مسلك محدد.

والحق في المشاركة السياسية في الشريعة الإسلامية والمواثيق والإعلانات الدولية هو موضوع هذه المذكرة.

ولقد نهض اختياري لهذا الموضوع للإعتبارات الآتية:

1 . محاولة الإجتهاد في موضوع حديث تتجه نحوه أنظار الأنظمة المعاصرة لما له من أهمية وعلاقة مباشرة بأنظمة الحكم المختلفة.

2 . تقديم مادة علمية جديدة تحتوي على تحليل علمي لكثير من الجوانب الفكرية في المجال الدستوري وحقوق الإنسان، ولسيما مجال المشاركة في نظام الحكم الإسلامي.

3 . محاولة كشف النقاب عن المعوقات التي تعترض المشاركة السياسية الفعالة في دول العالم الثالث ومنها الدول العربية.

4 . إيماني العميق بأن مشاركة سياسية فعالة تشكل الحل الأمثل لإشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية، إذا ما توافق جانبها التطبيقي مع جانبها النظري.

وكان الهدف من وراء هذه الدراسة هو إبراز التأصيل الإسلامي لحق الإنسان في المشاركة السياسية ومدى تفوق الشريعة الإسلامية على الأنظمة الدولية الوضعية في إقرار وحماية هذه الفئة من الحقوق.

وستقوم الدراسة على معالجة الموضوع من خلال إثارة الإشكالات الآتية:

---

[1] - محمد فتحي عثمان، **حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي** ، القاهرة : دار الشروق ، الطبعة الأولى، 1982، ص110.

- ما مضمون الحق في المشاركة السياسية في الشريعة الإسلامية؟
- وما مدى حفظ الإسلام لحقوق الإنسان السياسية؟ وكيف جسّد الجيل الإسلامي الأول هذه الحقوق واقعا وممارسة؟
- وما مضمون الحقوق السياسية في المواثيق والإعلانات الدولية؟
- وهل استطاعت المنظومة القانونية الدولية لحقوق الإنسان تجسيد وحماية هذه الحقوق على أرض الواقع؟

ولمعالجة هذه الإشكالات اعتمدت المنهج الوصفي التحليلي في دراسة تناول الشريعة الإسلامية للحق في المشاركة السياسية، ثم المنهج القانوني باستقراء بنود أهم المواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان والتي تناولت الحق في المشاركة السياسية وآليات حمايته.

وكأي باحث، فقد اعترضتني بعض الصعوبات خلال الدراسة والبحث، أهمها: أن موضوع المشاركة السياسية لم يكن مجال بحث الكثير من رجالات القانون، وهو ما جعل الصعوبة العلمية والعملية تكمن في عدم توافر المراجع المتخصصة المتعلقة مباشرة بالموضوع.

وفي حدود علمي فإن موضوع المشاركة السياسية في المواثيق الدولية سبق وأن تناوله الباحث سليمان صالح الغويل في رسالته لنيل درجة الدكتوراه في الحقوق الموسومة «حق الأفراد في المشاركة في الشؤون العامة»، ولكن دون التطرق إلى بعض الحقوق التي يتركب منها الحق في المشاركة السياسية كالحق في التظاهر والإجتماع وتكوين الجمعيات والإنضمام إليها. وتناول الموضوع أيضا الدكتور داود الباز في مؤلفه «حق المشاركة في الحياة السياسية، دراسة تحليلية للمادة 62 من الدستور المصري مقارنة مع النظام الفرنسي»، غير أن الباحث إقتصر في مؤلفه على تناول حق واحد من حقوق المشاركة السياسية وهو حق الإنتخاب. أما موضوع المشاركة السياسية في الشريعة الإسلامية فلم أصادف خلال بحثي دراسة أكاديمية في الموضوع على الرغم من وجود كم هائل من البحوث التي تناولت موضوع الحقوق السياسية في الإسلام.

والجديد في دراستي يتمثل في ربط وإسقاط الحق في المشاركة السياسية على تجربة الدولة الإسلامية الفتية من خلال وصف وتحليل الحقوق السياسية بمختلف صورها في دولة الإسلام، ثم التطرق إلى كافة الحقوق التي تعد صورا للمشاركة السياسية في المواثيق والإعلانات الدولية من خلال استقراء نصوص هذه المواثيق والإعلانات.

ولقد قسمت دراستي لهذا الموضوع إلى مبحث تمهيدي وفصلين. فتناولت في المبحث التمهيدي مفهوم المشاركة السياسية من خلال التطرق إلى تعريفها اللغوي والاصطلاحي والتعريف العام الوارد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة سنة 1948، وكذا التطرق إلى خصائصها وصورها المختلفة. وتناولت في الفصل الأول الحق في المشاركة السياسية في الشريعة الإسلامية، فقسمت الفصل إلى مبحثين تطرقت في المبحث الأول لحق تولي الوظائف العامة في الشريعة الإسلامية وفي مقدمتها رئاسة الدولة، ثم الوزارة والإمارة على الأقاليم والدواوين والجيش والشرطة. وتطرقت في المبحث الثاني للمعارضة السياسية في الإسلام من خلال التطرق إلى حرية الرأي والتعبير، وحرية الإجتماع والمظاهرة، والأحزاب السياسية في الشريعة الإسلامية. وتناولت في الفصل الثاني الحق في المشاركة السياسية في المواثيق والإعلانات الدولية، فقسمت هذا الفصل إلى مبحثين تناولت في المبحث الأول الحق في المشاركة السياسية في المواثيق والإعلانات الدولية المبرمة في إطار الأمم المتحدة، وتمثلت هذه الوثائق في ميثاق الأمم المتحدة، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية. وفي المبحث الثاني التناول الإقليمي للحق في المشاركة السياسية من خلال مناقشة هذا الحق في الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، والإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، والميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، والميثاق العربي لحقوق الإنسان.

مبحث تمهيدي: مفهوم المشاركة السياسية

على الرغم من أن مصطلح المشاركة السياسية يعد من المصطلحات الأكثر شيوعا وتداولا واستعمالا في المواضيع الخاصة بدراسة النظم الدستورية وحقوق الإنسان السياسية

في معظم الدول الحديثة، فإن تحديد مفهومه يبقى مسألة صعبة، ذلك أن المؤلفين الذين تطرقوا لهذا الموضوع تفادى معظمهم الخوض في تحديد مفهومه، وجاءت المحاولات القليلة التي قدمت لتحديد مفهوم المشاركة السياسة غامضة[1].

وانطلاقا من ذلك ذهبت إلى تسليط الضوء على مفهوم المشاركة السياسية بالتطرق إلى وصوره. تعريفه وخصائصه

المطلب الأول : تعريف المشاركة السياسية وخصائصها

منذ اعتبر مصطلح المشاركة معيارا تقاس من خلاله جودة و نمو النظام السياسي ودليل شرعية السلطة الحاكمة، ومنذ ارتبط مفهومه ببنية النظام السياسي وآليات عملياته المختلفة، وبالديمقراطية التي تعد بالنسبة للكثير من الدول و الحكومات النمط الأمثل للحياة السياسية والإقتصادية والإجتماعية، تتاح فيه الفرصة الكافية للمشاركة في وضع الأهداف العامة لحركة المجتمع عن طريق ضمان مساهمة الأفراد في عملية صنع السياسات العامة، صار مصطلح المشاركة في حد ذاته ظاهرة تثير اهتماما كبيرا، الأمر الذي يجعل تحديد تعريف المشاركة السياسية من خلال تقديم تعريف نمطي مسألة في غاية الأهمية .

ولغرض إيضاح وتأصيل تعريف المشاركة السياسية وجدت أنه من الملائم بحث هذه المسألة من خلال تعريف المشاركة السياسية لغة واصطلاحا، والتعريف الذي أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة والوارد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

[1] - يعود الغموض الذي ميّز محاولات الفقهاء في تحديد مفهوم المشاركة السياسية و وضع تعريف محدد و شامل لها إلى اختلاف النظرة الفلسفية و الإيديولوجية ،و التي تختلف من نظام حكم لنظام حكم آخر و من مذهب إلى آخر .

الفرع الأول : تعريف المشاركة السياسية

أولا: تعريف المشاركة لغة

جاء تعريف كلمة مشاركة في أصول اللغة كما يلي:

إن أصل كلمة مشاركة مشتق من كلمة الشركة أو الشرك (بكسر الشين) أي بمعنى قد اشتركا، وتشاركا وشارك أحدهما الآخر وهي تعني المشاركة، والشريك هو المشارك وجمعها شركاء، والشريكة وجمعها شرائك وتكون في البيع والميراث مثلا. ويقال رغبنا في شرككم في النسب، ويطلق الشرك أيضا على محرك الصيد وما نصب للطيور، وجمعها شرك (بالضمتين)، وعلى هذا النحو يتضح أن المشاركة تأتي على وزن مفاعلة من شارك يشارك مشاركة وهي لا تكون إلاّ بين اثنين فصاعدا[1].

وورد في المنجد في اللغة العربية تعريف معنى كلمة مشاركة كالتالي:

شرك، شركا، شركة، بمعنى صار شركة وتشاركا أي وقعت بينهما شركة. واشترك في أمره أي بمعنى جعله شريكا له فيه، وبالله جعل له شريكا فهو مشرك. وعندما يقال اشترك الأمر أي التبس على القوم في كذا. والمشاركة بمعنى النصيب، وفيه باع شرك من الدار أي باع حصته. والشركة اختلاط نصيبين فصاعدا، بحيث لا يتميز الواحد عن الآخر، وتطلق على العقد وإن لم يوجد الإختلاط المذكور، ويقال شركة تجارية. والشريك وشركاء وإشراك ومشاركة وتعني ما كان لك ولغيرك فيه حصة كثرت أم قلت[2].

ثانيا: تعريف المشاركة السياسية اصطلاحا

للمشاركة السياسية مفاهيم متعددة ومتنوعة ومختلفة، ويرجع ذلك إلى اختلاف الإيديولوجيات السياسية والفكرية المتباينة[3].

---

[1] - محمد بن أبي بكر الرازي ، **مختار الصحاح** ، عين مليلة : دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الرابعة ، 1990 ، ص 396.

[2] - لجنة أساتذة المنجد في اللغة العربية ، **المنجد في اللغة العربية** ، بيروت : دار الشرق ، الطبعة الثانية والعشرون ، دون سنة النشر ، ص 374.

[3] - داود الباز ، **حق المشاركة في الحياة السياسية ، دراسة تحليلية للمادة 62 من الدستور المصري مقارنة مع النظام الفرنسي** ، الأسكندرية : دار الفكر الجامعي ، دون طبعة ، 2006 ، ص 16 .

فهناك من يذهب إلى تعريف المشاركة بأنها مجموعة الأنشطة المخولة للأفراد والتي يحددها القانون، ويعترف بشرعيتها، وتشمل التصويت ومتابعة الأمور السياسية، وحضور الندوات والمؤتمرات العامة. والمشاركة في الحملات الانتخابية والإنضمام إلى الجمعيات والإنخراط في عضوية الأحزاب والترشيح للمناصب السياسية وتقلّد الوظائف العامة، واستبعاد الأنشطة غير الشرعية من مفهوم المشاركة، و لكن في المقابل نجد أن أنصار الإتجاه الثوري الراديكالي يعتبرون بعض النشاطات غير القانونية كالعصيان المدني وبعض الأشكال الأخرى من أعمال التمرد الصورة الحقيقية للمشاركة [1] .

وبغضّ النظر عن مدى سلامة وجهة نظر كلا الفريقين، أي سواء أكانت المشاركة يجب أن تتم من خلال نشاطات قانونية معترف بشرعيتها أم لا، فإنني أذهب إلى اعتبار المشاركة السياسية التي يلعب الفرد من خلالها دورا في الحياة السياسية لمجتمعه، وتكون لديه الفرصة لأن يسهم في مناقشة الأهداف العامة لذلك المجتمع، وتحديد أفضل الوسائل لإنجازها، هي المشاركة التي تتم من خلال نشاطات منظمة تعكس درجة الوعي السياسي لدى المواطنين، وبغير ذلك تكون مشاركة فوضوية عنوانها الاضطراب واللااستقرار.

وهناك من يأخذ بفكرة المفهوم الضيق للمشاركة السياسية فيحصرها في النشاطات المتعلقة بالدولة كاختيار الرؤساء و الحكام و التأثير في السياسات العامة. ومن أنصار هذا الإتجاه الأستاذ (M.C Grogor) الذي يعتبر فكرة المشاركة أنها من أعقد الأفكار التي ظهرت في مجال النظم السياسية، و يعرّفها بأنها القدرة على خلق الفرص في ظروف مناسبة لأفراد الشعب للتأثير في القرارات المتعلقة بهم، ذلك التأثير الذي يختلف في حجمه ومداه من تعتبر حالة Grogor) والمشاركة حسب الأستاذ (المستويات الدنيا إلى المراتب العليا. تفويض خاصة بموجبها يكون للمرؤوسين قدرة كبيرة على المراقبة، و مجالا كبيرا لحرية الإختيار في حدود مسؤولياتهم الخاصة.[2] ويركز هذا المفهوم على فكرة المشاركة من زاوية

---

[1] - سليمان صالح الغويل ، **حق الأفراد في المشاركة في الشؤون العامة** ، رسالة لنيل درجة الدكتوراه في الحقوق ، كلية الحقوق ، جامعة الإسكندرية ، 1996 ، ص 11 .

[2] - أنظر سليمان صالح الغويل ، المرجع السابق ، ص 13 .

التبعية بافتراض وجود رئيس ومرؤوس بالضرورة، بحيث تضمن المشاركة قدرا من التأثير في قرارات الرئيس، وبذلك تخرج من هذا المفهوم بعض صور المشاركة خاصة تلك التي لا تنطوي بشكل واضح على وجود علاقة تبعية لسلطة فوقية، كالمظاهرة والتجمع والإنخراط في الأحزاب السياسية، وإبداء الرأي والتعبير عن الفكر، والتي أضحت من أبرز المؤثرات في هذا الزمان على إدارة الشأن العام في كل مكان .

بينما يتبنى فريق آخر المفهوم الواسع للمشاركة ويعتبرها تشمل كذلك النشاطات المتعلقة بالمؤسسات المحلية والأعمال التي من شأنها التأثير في كافة أعمال الإدارة. ويعتبر الأستاذ (Soyelمن أبرز مؤيدي هذا الاتجاه، حيث يقول: « إن مصطلح المشاركة) يستخدم غالبا ليعطي جميع صور النشاط الذي يمارسه المواطنون عن طريق دور في تسيير العملية الإدارية »[1].

وهناك من يعّرف المشاركة في الحياة السياسية بأنها الحق الذي يخوّل للأفراد ويتضمن هذا الحق الإشتراك في الإنتخابات المختلفة، المساهمة والمشاركة في حكم أنفسهم. والإستفتاءات المتنوّعة، وكذلك حق الترشيح للهيئات والمجالس المنتخبة، وأخيرا حق التوظيف. وبصفة عامة المشاركة في اتخاذ القرارات التي تصدرها الأجهزة والسلطات الحكومية .[2]

وعرّفها الدكتور كمال المنوفي " بأنّها حرص الفرد على أن يكون له دور إيجابي في الحياة السياسية من خلال المزاولة الإرادية لحق التصويت أو الترشيح للهيئات المنتخبة، أو مناقشة القضايا السياسية مع الآخرين، أو بالإنضمام إلى المنظمات الوسيطة".[3]

---

[1] - أنظر محمد عبد الله عمر الفلاح ، **المشاركة الشعبية في أعمال السلطة التنفيذية** ، رسالة لنيل درجة الدكتوراه في الحقوق ، كلية الحقوق ، جامعة عين شمس ، 1997 ، ص 14 .

[2] - عبد الغني بسيوني عبد الله ، **نظرية الدولة في الإسلام** ، بيروت : الدار الجامعية ، دون طبعة ، 1986 ، ص 302 .

[3] - أنظر داود الباز ، المرجع السابق ، ص 18 .

وعرّفها الدكتور عبد الهادي الجوهري بأنها تعني الأنشطة الإرادية التي يشارك بمقتضاها أفراد المجتمع في اختيار حكامهم و في صياغة السياسة العامة بشكل مباشر أو غير مباشر، أي أنها تعني إشتراك الفرد في مختلف مستويات العمل و النظام السياسي.[1]

ويعرّفها برهان غليون « بأنها تعني و تفترض – كشرط لا محيد عنه – التعددية التي تشكل الإطار الطبيعي لتكوين السوق السياسية و تداول السلطة بحرية نسبية بين مختلف أطراف النخبة الإجتماعية و أنواعها، و لا تعني بالضرورة حتمية تغيير النظام السياسي أو القيم السائدة في الدولة، إنما تعني إعادة توزيع السلطة على مواقع النفوذ المعنوي و السيطرة الفعلية في المجتمع»[2].

فالمشاركة السياسية تعني في أوسع معانيها: حق المواطن في أن يؤدي دورا معينا في عملية صنع القرارات السياسية. وفي أضيق معانيها تعني حق ذلك المواطن في أن يراقب هذه القرارات بالتقويم و الضبط عقب صدورها من جانب الحاكم .

ويجب التمييز في هذا الخصوص بين المشاركة بهذا المعنى، وبين الإهتمام من ناحية، والتفاعل من ناحية ثانية، فالاهتمام يعني عدم السلبية، بحيث يشعر المواطن العادي أن الدولة والشؤون العامة والقرارات السياسية ترتبط بحياته ووجوده الذاتي تأثيرا وتأثرا، أما التفاعل فإنه يعني التجاوب، بحيث ينسى المواطن ذاته في نطاق الوجود السياسي.[3]

ويذهب الأستاذ Mil Brath إلى تحديد مفهوم المشاركة السياسية بالنظر لما يمكن اعتباره نشاطا سياسيا من عدمه.[4] وهو مفهوم منتقد، ذلك أن ما يمكن اعتباره عملا سياسيا في دولة ما قد لا يكون كذلك في غيرها من الدول، كما أن ما يمكن اعتباره عملا سياسيا

---

[1] - أنظر داود الباز ،المرجع نفسه ، ص 18 .

[2] - برهان غليون و آخرون ، **حقوق الإنسان الرؤى العالمية و الإسلامية و العربية** ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولى ، 2005 ، ص 244 .

[3] - جلال عبد الله معوّض ، (**أزمة المشاركة السياسية في الوطن العربي**) ، مجلة المستقبل العربي ، العدد 55 ، سبتمبر 1983 ، ص 108 .

[4] - أنظر سليمان صالح الغويل ، المرجع السابق ، ص 12 .

في دولة ما قد لا يعتبر كذلك في وقت آخر في الدولة نفسها، الأمر الذي يجعل تحديد مفهوم المشاركة في الحياة السياسية اعتمادا على هذا المعيار من الاستحالة بمكان.

وهناك من يذهب إلى اعتبار أن المشاركة السياسية تتم على مستويات ثلاث:

يشمل المستوى الأعلى الأشخاص الذين يمارسون النشاط السياسي بصورة فعلية ومباشرة. ويشمل المستوى الثاني المهتمون بالنشاط السياسي الذين يصوتون في الإنتخابات ويتابعون بشكل عام ما يحدث في المشهد السياسي. ويشمل المستوى الثالث الهامشيون في العمل السياسي، وهم الفئة التي لا تهتم بالأمور السياسية ولا تميل للإهتمام بالعمل السياسي ولا تخصص أي وقت أو موارد له[1].

كما يختلف مفهوم المشاركة السياسية في النظامين الليبرالي والإشتراكي، فيعتبر الأول أن المساهمة في اختيار النواب في الحكومة يشكّل ركيزة رئيسة لمفهوم المشاركة، بينما يذهب الثاني إلى اعتبار مجرد سيطرة الدول على كافة وسائل الإنتاج مع الإبقاء على الشكل التقليدي للدولة كاف لتجسيد المشاركة[2].

ثالثا : تعريف الجمعية العامة للأمم المتحدة للمشاركة السياسية

إن اختلاف البيئة السياسية للدول، واتباعها لأنظمة إيديولوجية متباينة، متعاونة أحيانا ومتنافرة في أحايين أخرى، نجم عنه اختلاف في وجهات النظر حول مفهوم الحق في المشاركة السياسية، وحال ذلك دون إيجاد إتفاق ثابت، دقيق و محدد بشأن مضمون هذا الحق بغضّ النظر عن اختلاف الزمان والمكان.

---

[1] - السيد عليوة، منى محمود، (**المشاركة السياسية**)، مقال منشور على الشبكة العالمية للأنترنت على الموقع: WWW.QCPSS.AHRAM.ORG

[2] - محمد عبد الله عمر الفلاح ، المرجع السابق ، ص 29.

غير أن ذلك لم يمنع الاكتفاء بالاتفاق حول مضمونه بشكل عام، مضمون يشمل جميع ضروب الديمقراطية التقليدية، على اختلاف مؤسساتها سواء كانت تمثيلية غير مباشرة أو شبه مباشرة، وتباين مناهجها العقائدية بين الليبرالية الرأسمالية والإشتراكية اليسارية.[1]

وقد عبّرت الجمعية العامة للأمم المتحدة – باعتبارها البرلمان العالمي الذي يملك صلاحية التعبير عن الرأي العام العالمي – عن المفهوم العام للحق في المشاركة السياسية في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في 10 ديسمبر 1948، و الذي تنص المادة 21 منه على أنه: « لكل شخص حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة لبلده، إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون في حرية. لكل شخص بالتساوي مع الآخرين حق تقلد الوظائف العامة في بلده ....»

ومفهوم المشاركة الذي يمكن تخريجه من ثنايا هذا النص ينطوي على بعدين أساسيين :

يتجسد البعد الأول في المشاركة المباشرة، و التي جاءت مطلقة بحيث تستوعب الصور والوسائل المختلفة، الذي يمكن بواسطتها تحقيق هذا المفهوم للمشاركة، من إنخراط في جمعيات وأحزاب ونقابات، وحق إبداء الرأي من خلال عمليات الإستفتاء، أوعن طريق حق تقلد الوظائف العامة، وهي أساليب تختلف في طبيعتها وكيفية تطبيقها باختلاف طبيعة الأنظمة السياسية.

وإذا كان حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة للبلد هو حق ينبغي أن يصان لكل فرد من أفراد المجتمع، فإننا نذهب إلى اعتبار المشاركة المباشرة تقتضي وجود مواصفات ومؤهلات وكفاءات معينة في الفرد تمكّنه من الاضطلاع بإدارة الشأن العام الموكول إليه في بلده، وذلك لكي تتحقق الاستقامة في إدارة البلاد وتصان المصلحة العامة. وعدم مراعاة

---

[1] - يشير الدكتور ماجد الحلو في مؤلفه **الاستفتاء الشعبي في الشريعة الإسلامية** إلى أنه إضافة للصور الثلاث التقليدية للديمقراطية ، و هي الديمقراطية المباشرة و النيابية و شبه المباشرة توجد صورة رابعة لها خصوصيتها المميزة ، هي الديمقراطية الإسلامية ، الإسكندرية : دار المطبوعات الجامعية ، الطبعة الثانية ، 1983 ، ص 46 .

معايير النوعية والكفاءة والأمانة والإخلاص في إسناد المسؤوليات التي تتولى إدارة الشؤون العامة من شأنه إدخال البلاد في جو من الفوضى والفساد الإجتماعي .

أما البعد الثاني فيتجسد في المشاركة غير المباشرة و التي أوضح نص المادة 21 من الإعلان بصورة صريحة الكيفية التي تتم بها وفقا لهذا المفهوم « بواسطة ممثلين يختارون في حرية »[1].

و بهذا تكون الجمعية العامة للأمم المتحدة قد تجاوزت مفهوم المشاركة الذي يعتمد على مبدأ الإنتخاب كصورة رئيسة، متعدية إلى التطبيق الواقعي لمختلف صور الديمقراطية شبه المباشرة بوسائل شتى وعلى مستويات مختلفة عن طريق التوسع إلى أقصى حد في منح الفرص للمواطنين للمشاركة بأنفسهم في صنع القرارات التي من شأنها التأثير في حياتهم، بالإشتراك في المشاورات ومجموعات النشاط بمختلف أنواعها التي تقود للمشاركة في صنع مثل هذه القرارات، كالإنضمام للأحزاب والجمعيات والمشاركة في المناقشات المتعلقة بالشؤون العامة والمجالات السياسية، وإبداء الرأي في مختلف الوسائل الإعلامية، والتقدم لتقلد الوظائف العامة، واعتلاء المراكز القيادية .

ويؤكد على هذا المفهوم المفكر السياسي (Denis Thempson) حيث يعتبر أن الصورة المثلى للمشاركة في الشؤون العامة تتطلب العمل على إعادة توزيع السلطات والقضاء على مركزية النظام السياسي، الأمر الذي يؤدي إلى تشجيع المواطنين للمشاركة على نحو أكثر فاعلية ليس فقط في النشاطات الإنتخابية، ولكن أيضا في النشاطات الأخرى المتصلة مباشرة بعملية صنع القرارات، كحرية الرأي والتعبير والمساواة في التناوب على تقلد الوظائف العامة.[2]

الفرع الثاني: خصائص المشاركة السياسية

---

[1] - سليمان صالح الغويل ، المرجع السابق ، ص 19 .

[2] - أنظر سليمان صالح الغويل ، المرجع السابق ، ص 15 .

إن تعرضنا لتعريف الحق في المشاركة السياسية يجعلنا نستخلص بعض الإستنتاجات الأولية التي تحدد خصائص هذا الحق:

أولا : المشاركة نشاط أو سلوك

الخاصية الأولى للمشاركة تتجسد في كونها تعبّر بطبيعتها عن نشاط يقوم به الأفراد لشعورهم بالمسؤولية اتجاه القضايا و الأهداف، ولا يشترط في هذا النشاط أن يعبّر عنه بعمل مادي ملموس، بل يمكن أن يكون سلوك نظري أو شفوي، كالمعارضة الفكرية والتعبير عن وجهة النظر السياسية، و أيا كانت الوسائل و الأساليب المستعملة في ذلك .

فعدم التعبير عن المواقف اتجاه سياسات الحكومات و تصرفات القيادات الحاكمة، بعمل أو سلوك يستدل منه على رضا أو سخط الجماهير على تلك السياسات، لا يمكن اعتبارها ضمن نطاق المشاركة، فالمواقف السلبية كالنفور أو الإبتعاد تعتبر صورة من صور المشاركة إذا عبّر عنها بسلوك يدل على الإستنكار وعدم الرضا ولا يمكن اعتبارها كذلك إذا توقفت عند حد اللامبالاة أو المشاعر العاطفية.[1]

ثانيا : المشاركة نشاط أو سلوك إرادي و تطوعي

وإذا كانت المشاركة نشاط أو سلوك، فإن الخاصية الثانية للمشاركة تتطلب أن يكون هذا النشاط أو السلوك إرادي وتطوعي. فالمشاركة بطبيعتها لا تنصرف إلاّ للأعمال والنشاطات الإرادية، سواء كانت فردية أو جماعية، ومن ثّم يستبعد من مفهوم المشاركة كل النشاطات والأعمال غير الإرادية أو الجبرية، كالمشاركة في التجمعات والتظاهرات تنفيدا لأوامر السلطات الحاكمة في البلاد .

ثالثا : المشاركة نشاط أو سلوك إختياري

من خصائص المشاركة السياسية أن تتيح مجالا واسعا للمواطنين في الإختيار والمفاضلة، فلا يكفي أن تعبر المشاركة عن نشاط أو سلوك معين و أن يكون هذا النشاط

---

[1] - السيد عليوة ، منى محمود ، المرجع السابق.

أو السلوك إراديا وطوعيا، ولكن يجب بالإضافة إلى ذلك أن يتاح فيه للمواطن مجالا واسعا للمفاضلة والإختيار.[1]

فلقيام بأي نشاط يتعلق بالمشاركة في الشؤون العامة يستلزم قرارين أساسيين: الأول: أن يقرر الشخص المشاركة أو عدم المشاركة، و الثاني: أن يحدد اتجاه مشاركته، فالشخص مثلا لا يقرر التصويت من عدمه ولكن يقرر أيضا لمن يصوّت.

رابعا : المشاركة نشاط أو سلوك مؤثّر

تتميز المشاركة كذلك بأنها نشاط أو سلوك مؤثّر. فالمشاركة تعني المجهودات التي تنجح في التأثير على السياسات المنتهجة من طرف الحكومات واختيار قادتها، وما لم تكن المشاركة ناجحة ومؤثّرة تفقد مصداقيتها، وتتحول إلى مجرد وسيلة لإدعاء السلطة الحاكمة بأنها قائمة على الشرعية الشعبية، والدعاية الإعلامية لها .

خامسا : المشاركة حق و واجب

تتميز المشاركة أيضا بأنها حق و واجب في آن واحد، فمن حق كل فرد المشاركة في مناقشة القضايا الهامة، والإشتراك في عمليات التقويم وتقديم المبادرات، فله أن ينتخب و أن يترشح متى رأى أنه أهلا للترشح، كما أن المشاركة واجب يقع على الفرد تأديته من أجل إحداث التغيير اللازم نحو التوجه التنموي في المجتمع [2].

المطلب الثاني : صور المشاركة السياسية

لما كانت المشاركة السياسية تعني حق المواطن في الإسهام في إدارة شؤون الدولة السياسية والإجتماعية والإقتصادية، من خلال ممارسة حق التصويت والترشح في الإنتخابات، وحرية التعبير عن الرأي والحق في تولي الوظائف العامة على قدم المساواة مع غيره من المواطنين، وحرية الإجتماع وتأسيس الجمعيات – بأنواعها – والإنضمام إليها ، كانت هذه الحقوق هي صور المشاركة السياسية .

---

[1] - و انطلاقا من هذه الخاصية تستبعد من مفهوم المشاركة السياسية الإنتخابات التي لا تترك أي مجال للمصوتين للمفاضلة و الإختيار بين المرشحين كالإنتخابات التي لا يوجد فيها سوى مرشح واحد أو قائمة واحدة للمرشحين .

[2] - السيد عليوة ، منى محمود ، المرجع السابق.

الفرع الأول : الإنتخاب

من النتائج الهامة التي ترتبت على الأخذ بفكرة حقوق الإنسان، إعتبار إرادة الأمة مصدر جميع السلطات، والتعبير عن هذه الإرادة، وفق ما قررته المواثيق والإعلانات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان و القوانين الوطنية ، يتم عن طريق الإنتخاب .

وبذلك يعد الإنتخاب من أهم صور المشاركة السياسية في مختلف الأنظمة السياسية المعاصرة، ودعامة أساسية لنظام الحكم الديمقراطي، باعتباره وسيلة للمشاركة في تكوين حكومة نيابية تستمد وجودها في السلطة و استمراريتها من استنادها إلى الإرادة الشعبية.

ومن هنا يظهر الإنتخاب كطريق يعبّر من خلاله الناخبون عن سيادتهم باختيارهم لممثليهم، و وسيلة للاتصال بين الحكام والمحكومين[1]. وحق الانتخاب ملازم للديمقراطية، فهو تابع لها في ميلاده وفي تطوره، وهو الذي يضمن لها الإحترام، ويجعل ذلك من الإنتخاب الأداة التي تسمح بإسهام الشعب في صناعة القرار السياسي بما يتفق والنظم المعاصرة[2].

ويعرف الفقيه الفرنسي(Jean Paul Charnier) الانتخاب بأنه « ممارسة حق الإختيار على نحو تتسابق فيه الإرادات المؤهلة لتلك الممارسة».[3] في حين يعتبره البعض التنظيم القانوني لمبدأ مشروعية ممارسة السلطة باسم الشعب، إذ من خلاله يستطيع الناخبون أن يشاركوا في الحياة السياسية بهدف توجيه السياسات العامة للدولة [4].

أما الفكر الماركسي، فيذهب إلى اعتبار الحريات العامة والحقوق الفردية مجرد قدرات قانونية يمارسها من عنده المقدرة المادية، فالإنتخابات لدى (Karl Marx) لا تعبّر عن حقيقة الرأي العام لأن طبقة الرأسماليين هي التي تملك الصحافة و تسيطر على وسائل

---

[1]. - داود الباز ، المرجع السابق ، ص 41 .

[2] - عبد الناصر محمد وهبة ، **الحرية السياسية بين الشريعة الإسلامية و القانون الوضعي** ، القاهرة : دار النهضة العربية ، الطبعة الأولى ، 2004 ، ص 203 .

[3]. - أنظر داود الباز ، المرجع السابق ، ص 42 .

[4]. - داود الباز ،المرجع السابق، ص 240 .

الإعلام، و يمكنها من خلال ذلك التأثير على الرأي العام و توجيه الإنتخابات على النحو الذي يخدم مصالحها[1].

و يتضمن الإنتخاب حقين رئيسيين هما : حق التصويت وحق الترشيح .

فحق التصويت هو قيام الفرد باختيار أحد المرشحين لتمثيله في الهيئات المنتخبة التي تتولى إعداد القوانين، أو في بعض مناصب إتخاذ القرارات .

أما حق الترشيح فهو حق تقدم الشخص إلى هيئة الناخبين من أجل اختياره للنيابة عنهم في تولي المناصب السياسية .

ويعتبر حق الترشيح من أبرز الحقوق التي تضمن المشاركة، بل اشتراك الأفراد في إدارة شؤونهم وحكم أنفسهم بأنفسهم، وهو من أهم قواعد ممارسة المساواة بين جميع أفراد الوطن[2].

من هذا المنطلق يعني الإنتخاب أن يقوم المواطن بما يلي :

1- اختيار ممثلين ينوبون عنه في وضع التشريعات و القوانين .

2- إبداء رأيه في الاستفتاءات حول إقرار تشريع معين أو تعديله .[3]

3- إبداء رأيه في برامج و خطط سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية .

4- إبداء رأيه في اختيار ممثلي السلطة العامة .

وممارسة حق الإنتخاب يختلف من دولة لأخرى، حيث تختلف نظم الإنتخاب باختلاف الوسائل الفنية التي تتبعها الدولة في إعداد نتائج الإنتخاب وتحديد المرشحين الفائزين.

وتنقسم هذه النظم إلى انتخاب مباشر وانتخاب غير مباشر، وانتخاب فردي وانتخاب بالقائمة، وانتخاب بالأغلبية وانتخاب طبقا لنظام التمثيل النسبي.

---

[1] - إسماعيل البدوي ، **تولية رئيس الدولة في الشريعة الإسلامية و النظم السياسية المعاصرة** ، القاهرة : دار النهضة العربية ، الطبعة الأولى 1994 ، ص 237 .

[2] - سهيل حسين الفتلاوي ، **حقوق الإنسان** ، عمان : دار الثقافة للنشر و التوزيع ، الطبعة الأولى ، 2007 ، ص 111.

[3] - الاستفتاء الشعبي هو أخذ رأي الشعب في أمر من الأمور ، حيث يعرض هذا الأمر على الناخبين لأخذ أصواتهم بنعم أو لا أو بكلمة موافق أو غير موافق .

وفيما يخص التكييف القانوني للإنتخاب، فقد اختلف الفقه حول الطبيعة القانونية للإنتخاب، وظهر نتيجة هذا الخلاف اتجاهات ثلاثة متمايزة: يرى الاتجاه الأول أن الإنتخاب حق من الحقوق الذاتية للأفراد، بينما يرى الإتجاه الثاني في الإنتخاب وظيفة اجتماعية، أو وظيفة من الوظائف العامة، أما الإتجاه الثالث فيرى أن الإنتخاب إختصاص دستوري يجمع بين الحق والوظيفة[1].

الفرع الثاني : حرية الرأي و التعبير

تعد حرية الرأي والتعبير الوسيلة الأولية السياسية لإقامة المجتمعات الديمقراطية، و كفالة هذه الحرية تساعد على بناء الشخصية الإنسانية الإيجابية التي يمكنها أن تطور المجتمعات وإفادة البشرية، ومن جهة أخرى تعتبر حرية الرأي والتعبير مقدمة أساسية لممارسة حريات وحقوق إنسانية أخرى، كالحق في المشاركة في الحياة العامة عن طريق الإنتخابات وحق تقرير المصير والحق في تشكيل الجمعيات والنقابات والإنضمام إليها.[2]

وتعني حرية الرأي و التعبير من ناحية أولى: حق كل إنسان في أن يكون له رأي وموقف في القضايا العامة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية و كل ما يتعلق بالحياة العامة، ومن ناحية ثانية: تعني حق الإنسان في أن يعبّر عن فكره ورأيه بالوسائل المشروعة سواء بالرأي الشفوي أو بالكتابة، أو بالتصوير، أو بالسينما والمسرح أو الصحافة ...[3]

فبحرية الرأي والتعبير يستطيع الإنسان أن يحدد موقفه من الإنتماء لحزب معين أو مؤسسة اجتماعية، وذلك أساس ديمقراطية التنظيم السياسي والإجتماعي، وبدون هذه الحرية لن يكون هناك إنسان سياسي واجتماعي بمفهوم الإيجابية الإنسانية في الحياة السياسية والإجتماعية، وإنّما تسود السلبية واللامبالاة والإنفصال الوجداني بين الإنسان

---

[1] - إبراهيم عبد العزيز شيحا ، **القانون الدستوري و النظم السياسية ، الجزء الأول ، المبادئ الدستورية العامة و النظم السياسية المعاصرة** ، بيروت : الدار الجامعية ، دون طبعة ، 1994، ص 364 .

[2] - طارق عزت رخا ، **قانون حقوق الإنسان بين النظرية و التطبيق في الفكر الوضعي و الشريعة الإسلامية** ،القاهرة : دار النهضة العربية ، دون طبعة ، 2006 ، ص 116 .

[3] - محمد رفعت عبد الوهاب ، **الأنظمة السياسية** ، بيروت : منشورات الحلبي الحقوقية ، دون طبعة ، 2007 ، ص 210 .

والسلطة، أو بينه وبين المجتمع عموما، وتلك أكبر آفات التخلف والتدني والتراجع عن التنمية والتقدم، لغياب الإبداع الشخصي في كل المجالات.

وترتبط حرية الرأي و التعبير بالحق في المعلومات، فلا يستطيع الإنسان أن يعبّر عما يدور بداخله دون حصوله على المعلومات، سواء كانت مكتوبة أو مسموعة أو مرئية. ومن هنا فإن مصادرة منابع المعلومات بمنع تداول المطبوعات أو محاصرة وسائل الإعلام المسموعة والمرئية، يعتبر حجزا لمنبع من منابع المعلومات اللازمة لتكوين الرأي بحرية، ثم فتح الطريق للتعبير عنه بحرية أيضا[1].

[1] - محمد بشير الشافعي ، **قانون حقوق الإنسان: مصادره وتطبيقاته الوطنية والدولية**، الإسكندرية: منشاة المعارف، الطبعة الثالثة، 2004، ص 202 .

الفرع الثاني : تولي الوظائف العامة

تعتبر الوظيفة العامة اللّبنة التي تتكون منها الإدارة الحكومية، ويعد الموظف العام العامل الحاسم المحدد لفاعلية جهود الإنماء، وهو الذي يضطلع بأعباء الوظيفة العامة، وهو الذي يمثل القوة القادرة على تحريك وإدارة الموارد الوطنية.

ولقد تعددت تعاريف الوظيفة العامة وتمحورت حول مفهوم عام يعتبر الوظيفة العامة خدمة عامة يؤديها الموظف العام للأفراد أو للدولة أو أحد فروعها ومصالحها العامة في نطاق نظام قانوني معين[1].

ويقصد بالوظائف العامة، الوظائف الحكومية بمختلف أنواعها كرئيس الدولة والوزراء والمناصب السياسية والإدارية والعلمية والعسكرية في مرافق الدولة الرسمية جميعها.

ولقد اتسع مجال أعمال الدولة فصار يشمل أوجه النشاط العام كالخدمات المتعلقة بتحقيق الإستقرار الإجتماعي، مثل التأمينات الإجتماعية والرعاية الإجتماعية للفئات المحتاجة، والخدمات المتعلقة بتنظيم معيشة المواطن، مثل التسجيل التجاري وكذا الخدمات المتعلقة بنوعية أفضل للحياة مثل الصحة والتعليم .

و التعيين في هذه الوظائف حق مشروع لكل مواطن تتوفر فيه الشروط التي يتطلبها القانون .

وتولي الوظائف العامة يعني حق المواطن في أن يشارك في بناء دولته وإعمارها، وهو حق يسمح للشخص باستثمار مواهبه الذهنية والجسمية عن طريق التوظف في مؤسسة متصلة بذلك، و هو حق يضمن للفرد موردا ماليا من جراء شغل وظيفة عامة، يكفل له متطلبات الحياة .

وحق تولي المناصب العليا في الدولة يخضع لإجراءات دستورية تختلف من دولة لأخرى ، بينما يتطلب تولي الوظائف المهنية توافر الشروط التي يتطلبها القانون الإداري في

---

[1]. - سهيل حسين الفتلاوي ، المرجع السابق ، ص 121 .

كل دولة، وفي مقدمة ذلك حصول الشخص على مؤهل علمي يعطيه الحق في ممارسة حق التوظف في مرفق معين من مرافق الدولة .[1]

وحق تولي الوظائف العامة يتحدد بالوظائف الرسمية التابعة للدولة، أما الوظائف التابعة للقطاع الخاص، فهي تخضع للشروط التي يضعها هذا القطاع.

ويرتبط تولي الوظائف العامة بحق آخر من الحقوق السياسية وهو حق الإنتخاب، ذلك أن الكثير من الوظائف في الدولة تأتي عن طريق الترشيح و التصويت.[2]

الفرع الرابع : التجمع السلمي و تكوين الجمعيات و الأحزاب و الإنضمام إليها

لاشك أن حق الإجتماع من الحقوق القديمة التي لازمت الإنسان منذ نشأته، وما ذلك إلاّ لأن الإنسان إجتماعي بطبعه، يندفع إلى العيش في جماعة يضم جهوده إلى جهود أعضائها و يتضافر معهم، فتكتل الأفراد داخل الجمعيات و الأحزاب يعتبر إفرازا للحالة الفطرية لدى الإنسان.[3]

ويعد التجمع السلمي مظهر من مظاهر الممارسة الفعلية لحرية الفكر والرأي والتعبير، وذلك بممارسة هذه الحريات بصفة جماعية من خلال إلتقاء الأفراد بصورة تلقائية أو بأسلوب منظم للتعبير عن اتجاه معين أو لمجرد إظهار موقف أو إحتفال بمناسبة ما.

أما تكوين الجمعيات و الأحزاب فيعد من أوجه النشاط الهامة في تشكيل المجتمع وتوجيهه إجتماعيا و إقتصاديا و سياسيا.[4]

وتعتبر الأحزاب السياسية أبرز صور الحق في المشاركة السياسية، فهي المحرك الرئيس للممارسة السياسية في جميع النظم.[5]حيث تعبّر عن القوى الإجتماعية والتيارات الفكرية و الحركات السياسية في أي مجتمع، فالحزب السياسي هو تعبير عن طبقة

---

[1]. - سهيل حسين الفتلاوي ، المرجع السابق ، ص 121 .

[2]. - سهيل حسين الفتلاوي ، المرجع نفسه ، ص 122 .

[3] - أمير موسى ، **حقوق الإنسان ، مدخل إلى وعي حقوقي** ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الثانية ، 2002 ، ص 175 .

[4]. - محمد بشير الشافعي ، المرجع السابق ، ص ص 207-209 .

[5] - غير أن دور الأحزاب يختلف باختلاف المعتقدات السائدة في المجتمع و درجة تقدمه ، إذ يؤثر مستوى تقدم المجتمع على مكونات النظام السياسي الداخلية سواء من حيث استقلال المؤسسات أو من حيث تنوعها ، كما أن نمو الأحزاب مرتبط بالديمقراطية و بإتساع هيئة الناخبين و بتبني نظام الاقتراع العام و تقوية مركز البرلمانات .

إجتماعية، مثل أحزاب العمال، وأحزاب رجال الأعمال، وأحزاب النخبة الحاكمة ..، أوتعبير عن التيارات الفكرية في المجتمع مثل أحزاب الإصلاح، والأحزاب الإسلامية، ذلك أن التيار الفكري يخترق الحواجز الطبقية، فتجمع الأحزاب بين مختلف الطبقات الإجتماعية العليا والوسطى والدنيا، فالحزب فكرة قبل أن يكون مصلحة، و قد جمعت بعض الأحزاب في الدول الغربية بين الإثنين، مثل الديمقراطيين والجمهوريين في الولايات المتحدة الأمريكية والأحزاب الديمقراطية المسيحية في أوروبا.

وينتهج الفقه المعاصر منهجا جديدا في تعريف الحزب يرتكز على تحديد عناصر واضحة يتعين توفرها في المؤسسة التي تعتبر حزبا سياسيا. فالحزب السياسي هو تنظيم دائم على المستويين الوطني والمحلي يسعى للحصول على مساندة شعبية بهدف الوصول إلى السلطة و ممارستها من أجل تنفيذ سياسة محددة.[1]

والأحزاب السياسية بهذا المفهوم لم تكن معروفة قبل القرن التاسع عشر إلاّ في الولايات المتحدة الأمريكية وانجلترا، ومنذ أوائل القرن التاسع عشر بدأت ظاهرة الأحزاب تنتشر حتى أصبحت اليوم معروفة تقريبا في جميع الدول. ونشأت بأساليب مختلفة أحزاب في الدول الغربية و في الدول الماركسية و في دول العالم الثالث.

وتقوم الأحزاب السياسية بدور هام في بلورة الإنقسامات الطبيعية في المجتمع وتحويلها من انقسامات طبيعية إلى انقسامات منظمة، ذلك أن الحياة السياسية مليئة بالإتجاهات المتعارضة والقوى المتنافسة، والطموح والأطماع والآمال والمصالح المختلفة، وهذه كلها تعتبر محركات النشاط السياسي، وهي تتبلور وتتحرك من خلال الأحزاب السياسية.

وتعتبر الأحزاب من أكثر الأدوات الفعالة لإيجاد نوع من النظام في الحياة الإجتماعية، كما تعتبر الأحزاب ملجأ لتجسيد المثل العليا، بل إن البعض يعتبر الأحزاب

---

[1] - جان ماري دانكان ، **علم السياسة** ، ترجمة محمد عرب صاصيلا ، بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، دون طبعة ، 1997 ، ص 211.

الوجه المتحرك للفكرة القانونية و الأداة المساهمة في الحياة السياسية عن طريق تأطير وتأهيل الناخبين و المنتخبين.[1]

) – Duvergerغير أن دراسة الأحزاب السياسية تقابله صعوبات كثيرة. يقول الفقيه(وهو من أوائل من تعرضوا للأحزاب بدراسة جادة مقارنة –« إن الموضوع جديد وتكتنفه صعوبات وسبب ذلك أن تنظيم الأحزاب يرتكز أساسا على عرف وعادات غير مكتوبة. وحتى لو وجدت نصوص مكتوبة منظمة لكيفية سير العمل داخل الحزب فإنها لا تتعرض إلاّ للقليل من المسائل، ونادرا ما تعكس ما يجري من الناحية الواقعية لأنها نادرا ما تطبق تطبيقا جامدا، إضافة إلى أن معرفة أسرار ومناورات الأحزاب لا تتوفر إلاّ لدى المناضلين القدامى من كل حزب، و هؤلاء ليس لهم القدرة على تقديم صورة موضوعية لما يجري داخل الأحزاب، كما أنهم يرفضون التحدث والإدلاء بالمعلومات التي بحوزتهم»[2].

الفصل الأول : الحق في المشاركة السياسية في الشريعة الإسلامية

لقد خصّ الله تعالى الإنسان من بين مخلوقاته الكثيرة بمنزلة عظيمة ومكانة مرموقة، والإنسان هو المخلوق الوحيد الذي نفخ الله .يقول الله تعالى: « **و لقد كرمنا بني آدم** »[3] تعالى فيه من روحه، وأمر الملائكة بالسجود له . يقول عز من قائل: «**وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم** »[4]، وخصه بالعلم والمعرفة ، قال جل شأنه: « **وعلم آدم الأسماء كلها**»[5]، وكرمه بإرسال الرسل لترشده إلى طريق الخير والسعادة في الدنيا والآخرة ، قال جلت قدرته: « **فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا يضل ولا يشقى** »[6].

---

[1] - موريس دوفرجيه ، **المؤسسات السياسية ، و القانون الدستوري ، الأنظمة السياسة الكبرى** ، ترجمة جورج سعد، بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، الطبعة الأولى ، 1992 ، ص 75 .

[2] -Maurice Duverger , **les partis politiques** , Armond colin , 1976 , p 10-11 .

[3] - سورة الإسراء، الآية 70.

[4] - سورة البقرة ، الآية 34.

[5] - سورة البقرة ، الآية 31.

[6] - سورة طه ، الآية 123.

ولحفظ تلك الكرامة والمنزلة الرفيعة للإنسان، شرع الله تعالى له الحقوق التي من شأنها تحقيق سعادته وحفظ مصالحه، فكان القرآن الكريم هو الأسبق في تقرير حقوق الإنسان التي تتغنى بها حضارات اليوم، والأشمل لجميع أنواع الحقوق و الأكثر عدالة واحتراما للإنسان .

ومن الحقوق التي قررها الإسلام للإنسان الحق في المشاركة السياسية ، فقد قرر الإسلام أنه من حق كل فرد في الأمة أن يعلم بما يجري في حياتها من شؤون تتصل بالمصلحة العامة للجماعة، وأن من حقه المشاركة في اختيار الحكام ومراقبتهم ومحاسبتهم وتقويمهم وفقا للأنظمة المقررة بمقتضى الشريعة الإسلامية، وذلك عن طريق إبداء الرأي وإعطاء المشورة للحاكم [1].

لقد أقر الإسلام الحرية السياسية وجعلها وسيلة لطهارة النفس وتقويم المجتمع وتحريره من الشوائب والرواسب التي كانت نتيجة الطغيان الذاتي والمادي على الموضوعي والجوهري. وجعلها تعتمد على العقل والمنطق و البصيرة والإدراك الواعي والنظرة الواسعة للقضايا والأحداث السياسية التي تقع في المجتمع ، وهنا تكون الحرية السياسية معتمدة على حرية الإرادة ولا تكون معتمدة على قوى مصيرية وموجهة للسلوك وفقا لاعتبارات مادية واجتماعية .[2]

إن الحرية السياسية في الإسلام هي حرية قائمة على قوة العقل والإدراك والمنطق وغير متأثرة بعوامل مصيرية تحددها البيئة الإجتماعية التي يعيش فيها الأفراد والجماعات .

لقد كفلت الشريعة الإسلامية للأفراد حق المساهمة في إدارة شؤون الدولة عن طريق المساواة في تولي الوظائف العامة وممارسة حق إختيار الحكام، وحرية الاجتماع والتعبير، مؤسسة ذلك على مبدأ الشورى الذي يعبر عن إرادة و ضمير الرأي العام .[3]

---

[1] - محمد الغزالي ، **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام و إعلان الأمم المتحدة** ، الجزائر : دار الهناء للطباعة و النشر والتوزيع ، دون طبعة ، دون سنة النشر ، ص 217 .

[2] - محمد أبو زهرة ، **أصول الفقه** ، القاهرة : دار الفكر العربي ، دون طبعة ، 1976 ، ص 215 .

[3] - وهبة الزحيلي ، **حق الحرية في العالم** ، دمشق : دار الفكر ، الطبعة الأولى ، 2000 ، ص 111 .

و كفالة الإسلام للأفراد هذه الحقوق يعني أن الإسلام دين و نظام ، وهو أسلوب حياة يجمع بين العبادة و السياسة ، وأن دوره في حياة الناس لا يقتصر على الهداية ، وإنما يتجاوزها إلى شتى مناحي الحياة وعلاقتها الدينية و الدنيوية.

لقد بدأ الرسول صلى الله عليه وسلم دعوته للإسلام بمكة ، فكان هاديا ومبشرا ونذيرا و داعيا إلى الله بإذنه ، ولم يكن بذلك سوى رسولا فحسب. لقد كانت هجرته إلى يثرب(المدينة المنورة) وعقد البيعة مع الأنصار اللبنة الأولى التي تأسست بها (للدين) (دولة) بكل عناصرها وأركانها . وبقيام الدولة الإسلامية في المدينة إجتمع في شخص الرسول عليه الصلاة و السلام صفتين : صفة النبوة ومقتضاها تبليغ رسالة الله بما يوحى إليه من ربه و في هذا الجانب الديني كان معصوما لا ينطق عن الهوى ، والصفة الثانية هي صفة الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية، و كان فيها بشرا مجتهدا عند غياب النص القرآني الصريح، ومن ثم كانت اجتهاداته وآرائه في هذا الجانب موضوعا للشورى بين المسلمين، أي البحث والأخذ والعطاء والقبول والرفض والإضافة والتعديل، لأن العصمة غير قائمة له في هذا الجانب من جوانب الممارسة والتفكير .

والفرد المسلم لا يستطيع أن يصوغ حياته وفق ما رسمه له الإسلام إلاّ في ظل مجتمع يأويه و سلطة تحميه. وعلى هذا النحو، فالسلطة في حياة المجتمع الإسلامي ضرورة أوجبها الدين، لأن بناء المجتمع على نمط إسلامي لا يمكن أن يتم بالوعظ والإرشاد فقط، وإنما بقيام دولة (سلطة) تصوغ المجتمع الصياغة الإسلامية المطلوبة وتشرف على سلامته و تمنع من يريد له الفساد بما تملك من سلطان و قوة ، ذلك أنه ليس من حق أي كان في مجتمع المسلمين أن يخرق السفينة فيغرق أهلها ، فالدولة (السلطة) في الإسلام لا يقف دورها عند حد توفير الأمن والطمأنينة للأفراد والمحافظة على حياتهم، ورد العدوان

الخارجي عنها، بل يمتد دورها إلى تنفيذ أحكام الإسلام وبسط دعوته ونشر مظلته ليكون في حياة الناس ماثلا واقعا[1].

والدولة في الإسلام ليست صورة من الدول الثيوقراطية التي عرفها العالم قبل الإسلام، فهي دولة متميزة عن كل ما سواها من الدول، بأهدافها و مناهجها و مقوماتها وخصائصها.

والسلطة في الإسلام ليست دينية تتحكم في رقاب الناس أو ضمائرهم باسم الحق الإلهي، وليست بيد رجال الدين الذين يزعمون أنهم يمثلون إرادة الخالق في الدنيا أو مشيئة السماء في أهل الأرض، إنها سلطة مدنية تحكم بالإسلام وتقوم على البيعة والشورى، ويختار رجالها وفق المعايير والمقاييس والشروط التي رسمها الإسلام في إسنادها.[2]

ولقد أكدت الشريعة الإسلامية الغراء على المساواة بين الرجل والمرأة في جميع التكاليف والأعباء الدينية والعبادات والقواعد الأساسية للدين التي بني عليها الإسلام، ووضعت الشريعة الإسلامية للمسلم والمسلمة نظام خطاب واحد هو خطاب الدين لم تفرق بينهما أو تمنح أحدهما حقا مغايرا للآخر ، قال الله تعالى : « **إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرا عظيما**»[3].

وإذا كانت الشريعة الإسلامية قد ساوت بين الرجل والمرأة في التكاليف الدينية، فقد أقرت للمرأة كافة الحقوق والحريات التي منحت للرجل دون تفريق ولا تمييز، بما في ذلك الحقوق السياسية. فلم تمنع الشريعة الإسلامية المرأة من حقها في إبداء رأيها واختيار من يحكمها، فلها الحق في التصويت والحق في الترشيح والحق في الرقابة .يقول عز من قائل : « **والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**»[4].

---

[1] - صبحي عبده سعيد ، «**السلطة السياسية في المجتمع الإسلامي**» ، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في الحقوق ، كلية الحقوق ، جامعة القاهرة ، 1991 ، ص ص 76-78 .

[2] - يوسف القرضاوي ، **من فقه الدولة في الإسلام** ، القاهرة : دار الشروق ، الطبعة الخامسة ، 2007 ، ص 30 .

[3] - سورة الأحزاب ، الآية 35 .

[4] - سورة التوبة ، الآية 71 .

المبحث الأول : حق تولي الوظائف العامة في الشريعة الإسلامية

يقصد بالوظائف العامة في الدولة الإسلامية الولايات العامة، كمنصب الوزارة والإمارة على الأقاليم التابعة للدولة ورئاسة الجند ويأتي على رأس هذه الوظائف منصب رئيس الدولة، فهو أخطر المناصب العامة و أعظمها شأنا .[1]

ولقد قررت الشريعة الإسلامية أهلية كل فرد في الأمة لتولي المناصب والوظائف العامة متى توافرت فيه شروطها الشرعية ولا تسقط هذه الأهلية أو تنقص تحت أي اعتبار عنصري أو طبقي .[2]

لقد أقر الإسلام مبدأ المساواة أمام وظائف الدولة، وهو أحد المبادئ التي يسعى فقهاء القانون إلى تجسيدها في الدولة المعاصرة، وهو لا يعني المساواة الفعلية بإلحاق كل مواطن في الوظيفة العامة، وإنما يعني أن يعامل جميع المواطنين نفس المعاملة في فرصة الالتحاق بالوظائف من حيث شروطها والمؤهلات المطلوبة قانونا للإلتحاق بها، ومن حيث المزايا والحقوق والواجبات والمكافآت المحددة لها دون تمييز .[3]

ويقوم ميزان الاختيار والتقنين لإسناد الوظيفة إلى أهلها على دعامتين أساسيتين هما : القوة والأمانة، قال تعالى :« **إن خير من استأجرت القوي الأمين** »[4].

والقوة هي القدرة والكفاءة على القيام بمهام الوظيفة وهي تختلف باختلاف الوظائف.

أما الأمانة فترجع إلى إدارة شؤون الوظيفة حسب ما يقضي به الشرع الإسلامي مع خشية الله ومراقبته، لا خشية الناس و طلب مرضاتهم .

وبالنسبة لحق المرأة في تقلد الوظائف العامة في الدولة الإسلامية فقد فرقت الشريعة بين نوعين من الولاية وهما : الولاية العامة والولاية الخاصة .

---

[1] - هاني سليمان الطعيمات ، **حقوق الإنسان و حرياته الأساسية** ، عمان : دار الشروق للنشر و التوزيع ، الطبعة الثالثة ، 2006 ، ص 208 .

[2] - طارق عزت رخا ، المرجع السابق ، ص 62 .

[3] - هاني سليمان الطعيمات ، المرجع السابق ، ص 208 .

[4] - سورة القصص ، الآية 26 .

ولقد أقرت الشريعة الإسلامية للمرأة حق تولي الولاية الخاصة، وذهب جمهور الفقهاء إلى منع المرأة من تولي الولاية العامة المتمثلة في رئاسة الدولة والوزارة مستندين على قوله عز وجل:« **وللرجال عليهن درجة** »[1]. فالولاية العامة تتطلب من صاحبها القوة والثبات وأعباء ثقيلة لا يمكن أن تتحملها المرأة ولا توافق ظروفها الأنثوية من حمل وولادة وحيض وغيرها من الظروف التي لها أثر بالغ على نفسية المرأة، إضافة لكونها تبعدها عن وظيفتها الأساسية وهي الأمومة وتربية النشء والحفاظ على استقرارالمجتمع.[2]

وفيما يخص حكم تولي الوظائف العامة، فقد ذهب بعض المعاصرين إلى اعتبار تولي الوظائف العامة ليس حقا للأفراد وإنما تكليف من الدولة، ومن ثم لا يملك الشخص حق ترشيح نفسه لمنصب من مناصب الدولة أو وظيفة من وظائفها العامة. فسؤال الوظيفة حسب هذا الفريق ممنوع على أساس قوله عليه الصلاة والسلام في الحديث الشريف « **إنا لا نولي هذا الأمر من سأله و لا من حرص عليه** »[3].

والحكمة من وراء ذلك عند أصحاب هذا الرأي، أنه لكي ينفذ الإنسان مسؤولياته ويقوم بواجباته لابد له من عون الله ورعايته، وأن تخلي العناية الإلهية عن المرء مرادف بأن يكون عمله بوارا وجهده خسارا مهما بلغ ذكاؤه و كفاءته .[4]

ويرى فريق آخر أن تولي الوظائف العامة هو حق مقرر للفرد في الشريعة الإسلامية متى توفرت فيه الكفاءة لتولي المنصب، فيجوز للأفراد ترشيح أنفسهم لتولي المناصب السياسية والوظائف العامة متى رأوا أنهم يملكون الكفاءة التي تؤهلهم لذلك، فليس هناك من شرط لتولي الوظيفة سوى الصلاحية لها .[5]

المطلب الأول : ضوابط إسناد الوظيفة العامة في الشريعة الإسلامية

---

[1] - سورة البقرة ، الآية 228 .

[2] - خالد مصطفى فهمي ، **حقوق المرأة بين الاتفاقيات الدولية والشريعة الإسلامية والتشريع الوضعي** ، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة ، دون طبعة ، 2007 ، ص 151.

[3] - رواه البخاري في صحيحه.

[4] - محمد أسد ، **منهاج الإسلام في الحكم** ، ترجمة منصور محمد ماضي ، دون مدينة النشر ، دار العلم للملايين ، دون طبعة ، دون سنة النشر ، ص ص 91-92 .

[5] - محمد فتحي عثمان ، المرجع السابق ، ص 118 .

لقد عنيت الشريعة الإسلامية بالغ العناية بمسألة إسناد الوظيفة العامة إلى من هو أهلا لها بعيدا عن المحاباة والمحسوبية، وسبق العقل العربي الذي صقله الإسلام وهذبه وعلمه المدنيات الحديثة في هذا الشأن، فحفظ حقوق الحاكم والمحكوم على السواء، ووضعت الشريعة الإسلامية ضوابط بينة شكلت قواعد إسناد الوظيفة العامة وهي : القوة والأمانة والكفاءة والعلم والقصد والاختصاص [1].

الفرع الأول : القوة و الأمانة

لقد شكلّت القوة والأمانة أول قاعدة وضعها الإسلام في اختيار الموظفين، قال الله تعالى « **إن خير من استأجرت القوي الأمين** »[2]. وتبرز القوة في هذه الآية بمعنييها : القوة الجسدية، وقوة الشخصية، أي الإنسان الذي يحزم أمره، فيقرر ما يراه واجبا في موضع التقرير، و ينفذ قراره من غير تردد ولا توان، أما الأمانة فهي لصيقة ومقترنة مع القوة حتى تسير قرارات الموظف وفق مقتضيات الحق والعدل .

وجاءت السنة النبوية الشريفة مؤكدة لما قررته الآية الكريمة فقد روى الإمام مسلم عن أبي ذر قال: قلت يا رسول الله، ألا تستعملني ؟ قال فضرب على منكبي، ثم قال : «**يا أبا إنك ضعيف ، وإنها أمانة ، وإنها يوم القيامة خزي وندامة ، إلاّ من أخذها بحقها ، !وأدى الذي عليه فيها** »[3].

فلقد كان أبو ذر الغفاري رضي الله عنه من أهل السبق ومع ذلك لم يوله الرسول عليه الصلاة والسلام المسؤولية في الوظيفة العامة عندما أدرك عدم قدرته على تدبر الأمور على الوجه الذي تقتضيه المصلحة العامة .

ولقد طبق عمر بن الخطاب رضي الله عنه هذه القاعدة عند توليه رئاسة الدولة الإسلامية، ورجح الأقوى من الرجال على القوي، فقد ورد في كتب التاريخ الإسلامي أن

---

[1] - ظافر القاسمي ، **نظام الحكم في الشريعة و التاريخ الإسلامي ، الكتاب الأول ، الحياة الدستورية** ، بيروت : دار النفائس، الطبعة الخامسة ، 1985 ، ص ص 475-483.

[2] - سورة القصص، الآية 26.

[3] - رواه مسلم في صحيحه.

الفاروق استعمل عبد الله بن قيس على السواحل، وعزل شرحبيل، فقال له شرحبيل: أعن سخطة عزلتني يا أمير المؤمنين؟ قال: لا، إنك لكما أحب، ولكني أريد رجلا أقوى من رجل، قال: نعم فاعذرني في الناس لا تدركني هجنة. فقام عمر في الناس فقال: أيها الناس، إني و الله ما عزلت شرحبيل عن سخطة ولكني أردت رجلا أقوى من رجل[1] .

ولقد ثبت أن الفاروق رضي الله عنه كان يردد كثيرا – في مسألة الوظيفة العامة – مقولة مشهورة: « أشكو إلى الله ضعف الأمين و خيانة القوي ».

وقد روى الطبري عن هشام بن عبد الملك، قال: «أقطع هشام – قبل تولية الخلافة – أرضا يقال لها (دورين)، فأرسل في قبضها، فإذا هي خراب، فقال لذويد (كاتب كان بالشام كيف الحيلة ؟ قال: ما تجعل لي ؟ قال أربعمئة دينار، فكتب (دورين وقراها)، !): ويحك ثم أمضاها في الدواوين، فأخذ شيئا كثيرا. فلما ولي هشام، دخل عليه ذويد، فقال له هشام: لا والله لا تلي لي ولاية أبدا، وأخرجه من الشام »[2]، ولم يكتف هشام بحرمانه !دورين و قراها من الولاية، بل نفاه أيضا عن قاعدة الخلافة نتيجة خيانته .

الفرع الثاني : الكفاءة والعلم

إذا كان اختيار القوي الأمين قد جاء في الآية الكريمة على وجه الإخبار والإرشاد، فإن إسناد الوظيفة إلى الأكفاء ورد في القرآن الكريم بصيغة الأمر الذي يفيد الوجوب، قال الله عز وجل: « **إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها** »[3]. وفي تفسيرهم لهذه الآية، أجمع علماء التفسير على أن هذه الآية نزلت في شأن مفتاح الكعبة. فجاء في تفسير ابن كثير: « إن الرسول لما نزل بمكة واطمأن الناس خرج حتى جاء البيت، فطاف به سبعا

---

[1] - حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والإجتماعي**، الجزء الأول، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة السابعة، 1964، ص.ص 454-455.

[2] - أنظر ظافر القاسمي ، المرجع السابق ، ص 476 .

[3] - سورة النساء ، الآية 58 .

على راحلته يستلم الركن بمحجن في يده، فلما قضي طوافه دعا عثمان بن طلحة ، فأخذ منه مفتاح الكعبة ، ففتحت له ،فدخلها ... »[1].

وقال العلماء أن الآية الكريمة « **إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها**» نزلت في ولاة الأمور، عليهم تأدية الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل. فأداء الأمانات إلى أهلها و الحكم بالعدل يعتبران جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة. فيجب على ولي الأمر أن يولي على كل عمل من أعمال المسلمين أصلح من يجده لذلك العمل. قال عليه الصلاة و السلام : « **من ولي من أمر المسلمين شيئا، فولى رجلا و هو يجد من هو أصلح للمسلمين منه، فقد خان الله و رسوله والمؤمنين** »[2].

فقد كان في عمل المسلمين البحث عن المستحقين للوظائف عن طريق النواب على الأقاليم من الأمراء و القضاة ونقباء العساكر، وولاة الأمور من الوزراء و الكتاب، وعلى كل واحد من هؤلاء أن يستنيب و يستعمل أصلح من يجده .

ويتبين مما تقدم أن الشريعة الإسلامية الغراء قد أمرت بتوفر الضمانات الكفيلة بإسناد أمور المسلمين إلى الأصلح وصاحب الكفاءة، ومن ابتغى وراء ذلك خائن لله ولرسوله وللمؤمنين وذلك بلسان الرسول صلى الله عليه و سلم.

ومن جهة أخرى، فقد حرصت الشريعة الإسلامية، على اشتراط الكفاءة العلمية لتولي الوظائف العامة وأوجبت على المرشح لوظيفة ما أن تتوفر فيه المؤهلات العلمية التي ترشحه لتولي تلك الوظيفة. فقد روى بن هشام في سيرته، وفي معرض إسلام ثقيف: « فلما أسلموا، و كتب لهم رسول الله عليه الصلاة والسلام كتابهم، أمّر عليهم عثمان بن أبي العاص، وكان من أحدثهم سنا، وذلك أنه كان أحرصهم على التفقه في الإسلام وتعلّم القرآن»[3].

---

[1] - أبي الفداء الحافظ ابن كثير ، **تفسير القرآن العظيم** ، المجلد الأول ، بيروت : دار الكتب العلمية ، الطبعة الثالثة ، 2003، ص 505 .

[2] - رواه الحاكم في المستدرك، وأحمد عن عائشة رضي الله عنها.

[3] - ابن هشام ، **السيرة النبوية** ، تحقيق وضبط وشرح مصطفى السقا وإبراهيم الأبيادي وعبد الحفيظ شلبي ، الجزء الرابع ، دمشق : دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الخامسة ، 2004 ، ص 143.

وعلى هذا الدرب سار الخلفاء الراشدون رضي الله عنهم وخاصة في تولية أمراء الجيوش، حيث كانوا يؤمرون رجالا من أهل الفقه والعلم. وظل أهل الصلاح والرأي ينصحون ولاة الأمور في مختلف العصور للعمل وفق هذه السنة، التي لا تصلح الدولة ولا تستقيم شؤونها إلاّ بها. ويدعونهم إلى تولية أهل الدين والصلاح والعلم بالأحكام والحدود .

الفرع الثالث : القصد والاختصاص

القصد لغة هو العدل، وهو أيضا خلاف الإفراط، وهو ما بين الإسراف والتقتير وفي أساس البلاغة: قصد في الأمر إذا لم يجاوز فيه الحد ورضي بالتوسط .

قال عمر بن عبد العزيز: دلوني على رجل من أهل مصر، له شرف وصلاح، أوليه صلاتها، فقيل له: بها رجلان: معاوية بن عبد الرحمن بن معاوية، وأيوب بن شرحبيل، قال :أي الرجلين أقصد ؟ قالوا : أيوب ، قال : فهذا أريد .

ويتبين من ذلك أن عمر بن عبد العزيز توخى أكثر الرجلين مرونة وتوسطا في تصريف الأمور. ولقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول:« شدة في غير عنف، ورحمة في غير ضعف». [1]

وصفة " التوسط " تعتبر ميزة راقية، لرجل الإدارة، فقد تعرض عليه الأمور من باب التقريب بن المتباعدين والتأليف بين القلوب وفق ما تدعوه إليه المصلحة العامة للمجتمع الذي يدير شؤونه .

ومن جهة أخرى كان رؤساء الدولة الإسلامية يراعون – في إسنادهم للوظائف – عاملا لا يقل أهمية عن العوامل الأخرى، وهو الاختصاص أو ما اصطلح على تسميته في عصر الخلفاء الراشدين بـ " البصر بالعمل ". فعمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يعين من كان على سمته و زهده، وكان كثيرا ما يعين قوما ويدع أفضل منهم، لبصرهم بالعمل، ويقول « أكره أن أدنس هؤلاء بالعمل »[2].

---

[1] - أنظر ظافر القاسمي ، المرجع السابق ، ص 481.

[2] - إسماعيل البدوي ، **إختصاصات السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة** ، القاهرة : دار النهضة العربية ، الطبعة الأولى ، 1993 ، ص 385

والتفضيل هنا يعني أن أولئك الذين تركهم عمر، كانوا أفضل دينا وأحسن خلقا، ولكن خبرتهم في تسيير الأمور قليلة و ضعيفة .

ويتبين مما سبق أن الشريعة الإسلامية وضعت قواعد أساسية في مجال الوظيفة العامة وهي :

أ- أن الوظيفة العامة أمانة تستوجب الحساب أمام الله تعالى و أمام الناس .

ب- أن الرئيس . أو من يملك سلطة التعيين في الوظيفة . ليس حرا في اختيار الموظفين، و لكنه مقيد باختيار الأصلح، دون النظر إلى صلة أو قربى أو أي سبب آخر.

ج- أن أساس التفاضل بين الناس لتولي الوظيفة العامة هو القوة والأمانة والكفاءة العلمية والبصر بالعمل .

وهكذا فالمبدأ الإسلامي في إسناد الوظائف العامة على اختلافها هو حسن الإختيار أو إختيار الأفضل لتولي الوظائف ممن تتوفر فيهم الشروط السالفة الذكر وهو ما يكشف عن ارتباط الدين بالدنيا في الإسلام [1].

[1]. - محمد رفعت عبد الوهاب ، المرجع السابق ، ص 243 .

المطلب الثاني : تولية رئيس الدولة في الشريعة الإسلامية

لقد ظل الرسول صلى الله عليه وسلم يحكم الدولة الإسلامية وينظم شؤونها حتى انتقل إلى الرفيق الأعلى، دون أن يعهد برئاسة الدولة إلى أحد، ودون أن يحدد الطريقة المتبعة في اختيار الحاكم من بعده .

وإنما أوضح الرسول القواعد العامة التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام، وبين من خلال سيرته المثل العليا التي يجب أن يتمسك بها الحاكم والمحكومين على السواء. وبذلك أقر الصورة الصحيحة لطبيعة الدولة الإسلامية و نظامها السياسي، بعيدا عن بعض الآراء الضعيفة التي حاول أصحابها تفسير عدم تعيين الرسول عليه الصلاة و السلام خليفة له أو تحديد طريقة اختياره، بأنه كان في ذلك يجاري التقاليد العربية التي منها أن القبيلة كانت تترك حرة تختار من تشاء ليحكمها حسب ما يزعمون. والواقع أن هذا الرأي في تفسير تصرف الرسول عليه الصلاة والسلام في هذه المسألة لا يمكن أن يقام عليه دليل مقبول، تاريخيا كان هذا الدليل أم عقليا، فلم يكن ثمة تقليد واحد معين تتبعه القبائل العربية في صدد من يحكمها وعرفت طرائق مختلفة. والصحيح أنه ترك عليه الصلاة و السلام الأمر شورى بين المسلمين، وهو دليل على الاعتراف بإرادة الأمة، سواء أكانت هذه الإرادة تستطلع عن طريق تفويض أهل الحل والعقد الذين يمثلون الأمة، أم كان التعبير عنها حقا لكل فرد من أفراد الأمة على حدة .[1]

وتثير مسألة رئاسة الدولة في الإسلام، البحث في ألقاب الرئيس المتعددة والشروط الواجب توافرها في المترشح لمنصب الرئاسة واختصاصاته السياسية، وكذا طرائق توليته.

الفرع الأول : ألقاب رئيس الدولة الإسلامية

[1] - محمد سليم العوا ، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية** ، القاهرة : دار الشروق ، الطبعة الثالثة ، 2008 ، ص 68 .

يطلق على رئيس الدولة الإسلامية عدة ألقاب، فقد يسمى خليفة أو إماما، أو أميرا للمؤمنين، وهذه الألقاب الثلاثة تعني جميعها من يتولى رئاسة الدولة الإسلامية، ويقوم بالولاية العامة على المسلمين .

أولا . الخليفة :

يعتبر لقب الخليفة أكثر الألقاب ذيوعا، والدلالة اللغوية واضحة في هذا اللقب، فتسمية الخليفة تطلق على الشخص الذي يحل محل شخص آخر عند غيابه، ومنه قوله عز و جل: « **و قال موسى لأخيه هارون أخلفني في قومي** »[1].

والخليفة بهذا المعنى هو من يخلف الرسول صلى الله عليه وسلم في أمته أي ينوب عنه في حفظ الدين وسياسة الدنيا به .[2]

وكان أول من لقب بهذا اللقب أبو بكر الصديق رضي الله عنه عند انتخابه عقب بيعة السقيفة ليخلف الرسول عليه الصلاة و السلام في قيادة المسلمين ورعاية مصالحهم.

وفي ذلك يقول ابن خلدون: « يطلق عليه خليفة لأنه يخلف النبي عليه الصلاة والسلام، فيقال خليفة بإطلاق، ويقال خليفة رسول الله عليه الصلاة السلام، وأما لفظ خليفة الله فقد أجازه البعض إستنادا إلى الخلافة العامة المعطاة للآدميين في قوله تعالى: «**إني جاعل في الأرض خليفة** »[3] ومنع منه الجمهور لأن معنى الآية ليس عليه، ولقد نهى أبو بكر عنه لما دعي بخليفة الله فقال : لست بخليفة الله ولكني خليفة رسول الله »[4].

والجدير بالملاحظة أن لقب خليفة يحمل دلالات إسلامية خالصة ميزت حامل هذا اللقب عن غيره من حملة ألقاب الحكم الأخرى، فتسمية الخليفة تدل عند الخلفاء الراشدين ومن تابعهم على الرابطة التاريخية بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين من يخلفه، وذلك

---

[1] - سورة الأعراف ، الآية 142 .

[2] - محمد بسيوني ، «**الخلافة و النظام الرئاسي** »، رسالة للحصول على درجة الدكتوراه في الحقوق ، كلية الحقوق ، جامعة عين شمس ، 1998 ، ص 60 .

[3] - سورة البقرة، الآية 30.

[4] - عبد الرحمن ابن خلدون ، **المقدمة** ، بيروت : دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، دون طبعة ،2004 ، ص 171 .

يعني أن حكم الرسول عليه الصلاة والسلام مستمر وباق في أمته بما يقوم عليه من الالتزام بأحكام الشرع و تحقيق مقاصده .

ومن هنا ارتبط مفهوم الخلافة بهدي النبوة، فالخليفة ليس الحاكم بأمره المستبد الخاضع للهوى، بل هو الحاكم العادل الرحيم، الذي تحكم تصرفاته شريعة الإسلام .

ولما اقترن لقب الخليفة بالالتزام بالشريعة الإسلامية والعمل بحكمها والاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم، فإن بعض الفقهاء ذهب إلى عدم إطلاق لقب الخليفة على من تولوا رئاسة الدولة الإسلامية بعد الحسن بن علي رضي الله عنهما، باعتبار أن من جاءوا بعده كانوا ملوكا لا خلفاء .[1]

ثانيا . أمير المؤمنين

لما مات أبو بكر الصديق وخلفه عمر بن الخطاب ناداه المسلمون والصحابة باسم خليفة خليفة رسول الله عليه الصلاة والسلام وقد استثقل المسلمون هذا التطويل والإضافة في اللقب، وكان من المحتم أن تصبح هذه العبارة أكثر تعقيدا بمرور الزمن وتوالي الخلفاء .

واتفق أن دعا بعض الصحابة عمر رضي الله عنه « يا أمير المؤمنين » فاستحسنه الناس واستصوبوه ودعوه به.[2]

والأمير في اللغة صاحب الأمر، وسمي بذلك لامتثال قومه لأوامره وقصد به العرب في الجاهلية قائد الجيش .

وكان عمر رضي الله عنه أول من تلقب بهذا اللقب الذي كان يتماشى مع فترة الفتوحات .

ويشير لقب أمير المؤمنين إلى ما يجب لهذا الأمير على الرعية من حق الطاعة في المعروف، ولذلك ارتبطت كلمة" أمير" بكلمة " المؤمنين " فأمير المؤمنين هو الذي يقودهم في ضوء مبادئ الدين وأصوله .[1]

---

[1] - فؤاد محمد النادي ، **طرق اختيار الخليفة ، رئيس الدولة في الفقه السياسي الإسلامي و النظم الدستورية المعاصرة** ، صنعاء : منشورات جامعة صنعاء ، الطبعة الأولى ، 1980 ، ص 8 .

[2] - عبد الرحمن ابن خلدون ، المرجع السابق ، ص 209 .

وفي أهمية تسمية " أمير المؤمنين " يذهب فؤاد محمد النادي إلى القول: « وتدل تسمية أمير المؤمنين على ذاتية النظام الإسلامي وتفرده. فلفظ الإمارة، وإن كان معهودا عند العرب في الجاهلية، إلاّ أن إضافة المؤمنين تميز النظام الإسلامي عن غيره من النظم الأخرى على اعتبار أن إمارة المؤمنين تتحدد في الحكومة الإسلامية التي تمارس سلطتها على هؤلاء المؤمنين بالله الملتزمين بأحكام شريعته، كما أنها تحمل معنى أن أمير المؤمنين هو من تولى السلطة في الدولة الإسلامية بأمر المؤمنين أي بموافقتهم واختيارهم»[2].

ثالثا– الإمام

يعتبر لقب إمام أكثر الألقاب اتساعا في الدلالة وتعددا في الاستعمال ولقد ارتبطت كلمة " إمام " في الإسلام بوظيفة دينية بارزة وهي إمامة الصلاة، ولاشك أن هناك ارتباط وثيق بين هذا الاستعمال الخاص والاستعمال العام، فإمام الصلاة هو القائد الروحي للمسلمين و وظيفته أمانة كبرى لا يتحملها إلاّ من توافرت فيه شروطها .

ولذلك أطلق على إمامة الصلاة الإمامة الصغرى، وعلى ولاية أمر المسلمين الإمامة الكبرى، فولي أمر المسلمين يمارس إمامة الصلاة، فضلا عن ذلك إدارة شؤون المسلمين وحراسة الدين ولذلك كانت إمامته إمامة كبرى .

ويفيد إطلاق لقب الإمامة على معنى الخلافة عن الرسول صلى الله عليه وسلم في إقامة الدين وسياسة الدنيا، وعلى من له الولاية العامة على المسلمين، المركز الذي يحتله رئيس الدولة الإسلامية ومهمته من حيث أنه يخلف الرسول عليه الصلاة والسلام في القيام بحفظ الدين، وهو ما يجعله ملتزما بكفالة اختصاصات دينية وسياسية تعطيه الحق في أن يمارس رسم السياسة العامة في الدولة بما تتضمنه من وظائف مختلفة .[3]

---

[1] . - محمد بسيوني ، المرجع السابق ، ص 64 .
[2]. - فؤاد محمد النادي ، المرجع السابق ، ص 14 .
[3]. - فؤاد محمد النادي ، المرجع السابق ، ص 16 .

والجدير بالذكر أن الشيعة كانوا أكثر الناس إطلاقا لهذا اللقب على قادتهم، غير أنه يجب التفريق بين استخدام الشيعة للقب الإمام واستخدام الجمهور له. فجمهور المسلمين يستخدمون هذا اللقب مثله مثل لقب الخليفة أو أمير المؤمنين حيث يكون المقصود من ورائه الحاكم المسلم الذي تتوافر فيه شروط الحكم كما تقررها الشريعة الإسلامية، أما الشيعة فيطلقون هذا اللقب على من له الحق في قيادة المسلمين – من وجهة نظرهم – و لو لم يكن الخليفة الفعلي .[1]

وفي هذا يقول ابن خلدون:« ثم إن الشيعة خصوا عليا باسم الإمام نعتا له بالإمامة التي هي أخت الخلافة، تعريفا بمذهبهم في أنه أحق من أبي بكر في إمامة الصلاة كما هو مذهبهم و بدعتهم فخصوه بهذا اللقب، ولمن يسوقون إليه منصب الخلافة من بعده فكانوا كلهم يسمون بالإمام ماداموا يدعون لهم في الخفاء»[2].

هذه هي الألقاب الثلاثة التي كان يدعى بها رئيس الدولة الإسلامية، وبالرغم من ان كلا منها اختلف في النشأة عن الآخر، واختلفت القرائن التي لابسته إلى غيره، فإنها في النهاية أصبحت تشير إلى نفس الشخص وتؤدي إلى نفس المعنى هو رئاسة الدولة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين و الدنيا، وليس ثمة اعتبار لهذه الألقاب إلاّ إذا كان الحاكم ملتزما بأحكام الشرع منفذا لشريعته سائسا للرعية في ضوء توجهاته .

الفرع الثاني : الشروط الواجب توافرها في رئيس الدولة الإسلامية

لما كان منصب الرئيس هو أسمى منصب في الدولة، كان لابد من توافر مجموعة من الشروط في شاغله تضمن قيامه بكافة الواجبات الدينية والدنيوية التي يقتضيها هذا المنصب .

---

[1] - محمد بسيوني ، المرجع السابق ، ص 66 .

[2] - عبد الرحمن ابن خلدون ، المرجع السابق ، ص 203 .

ولهذا أجمع فقهاء المسلمين الذين تناولوا موضوع رئاسة الدولة الإسلامية على ضرورة توافر تلك الشروط مع اختلاف في التفاصيل[1].

أولا : السلامة الجسدية

يقول ابن خلدون في مقدمته: « وأما سلامة الحواس و الأعضاء من النقص والعطلة كالجنون والعمى والصمم والخرس وما يؤثر فقده من الأعضاء في العمل كفقد اليدين والرجلين والأنثيين، فتشترط السلامة منها كلها لتأثير ذلك في تمام عمله وقيامه بما جعل إليه. وإن كان إنما يشين في المنظر فقط، كفقد إحدى هذه الأعضاء، فشرط السلامة منه شرط كمال، ويلحق بفقدان إحدى هذه الأعضاء المنع من التصرف. وهو ضربان: ضرب يلحق بهذه في اشتراط السلامة منه شرط وجوب وهو القصر والعجز عن التصرف جملة كالأسر وشبهه، وضرب لا يلحق بهذه وهو الحجز باستلاء بعض أعوانه عليه من غير عصيان ولا مشاقة، فينتقل النظر في حال هذا المستولي، فإن جرى على حكم الدين والعدل وحميد السياسة جاز قراره وإلاّ استنصر المسلمون بمن يقبض يده عن ذلك ويدفع علته حتى ينفذ فعل الخليفة »[2].

ويرى الماوردي ان فقد الأعضاء له أربع حالات :[3]

1- ما لا يؤثر على الترشيح ولا على الصلاحية للاستمرار في شغل المنصب، و ذلك إذا كان العضو المفقود لا يؤثر فقده في رأي ولا في عمل ولا نهوض ولا يشين في المنظر، كقطع الذكر والأنثيين لتأثير فقدهما في التناسل دون الرأي والحنكة .

2- يمنع من انعقاد الرئاسة ما يمنع من العمل كذهاب اليدين وما يمنع من النهوض كذهاب الرجلين .

---

[1] - يعتبر ابن خلدون و الماوردي أبرز من كتب في موضوع رئاسة الدولة الإسلامية في مؤلفيها المقدمة بالنسبة للأول والأحكام السلطانية بالنسبة للثاني .

[2] - عبد الرحمن ابن خلدون ، المرجع السابق ، ص 191 .

[3] - أبو الحسن علي بن حبيب الماوردي ، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** ، القاهرة : مطبعة البابي الحلبي ، الطبعة الأولى ، 1960 ، ص 20 .

3- يمنع من انعقاد الرئاسة العاهات التي تؤدي إلى نقص في قوى الجسم وآدائه لوظائفه الطبيعية، ومن ذلك ذهاب إحدى اليدين أو إحدى الرجلين، فمثل هذه العاهة تحول دون الصلاحية للترشيح لمنصب رئيس الدولة .

4- ما لا يمنع من استدامة الإمامة، وهو ما يؤدي إلى تشويه الجسد، ولكنه لا يؤثر في أداء الأعضاء لوظائفها كجدع الأنف وسمل إحدى العينين، غير أن الفقهاء اختلفوا في أثر ذلك على الصلاحية للترشيح لمنصب رئاسة الدولة .

أما فيما يخص المنع من التصرف – الذي ألحقه الفقهاء بالسلامة الجسدية – فيجب التفريق بين الحالة التي يصبح فيها الرئيس عاجزا عجزا تاما عن التصرف كما لو أسر ولا خلاف بين الفقهاء في أن هذه الحالة تؤدي بصاحبها إلى عدم الصلاحية للترشيح، بل وإلى خلع الرئيس من منصبه و تولية خلف له. والحالة التي يستولي فيها أحد أعوان الرئيس على السلطة، وهنا ينظر في حال المستولي، فإن استقام في إقامة أحكام الشريعة وإقامة العدل جاز قراره، وإلاّ استنصر المسلمون بمن يقبض يده عن ذلك .

ثانيا : الكفاية العلمية

يشترط في رئيس الدولة الإسلامية أن يكون على قدر كاف من العلم، يقول ابن خلدون: « فأما اشتراط العلم فظاهر لأنه إنما يكون منفذا لأحكام الله تعالى إذا كان عالما بها، وما لم يعلمها لا يصح تقديمه لها. ولا يكفي من العلم إلاّ أن يكون مجتهدا لأن التقليد نقص، والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال»[1].

أما الماوردي فقد تناول هذا الشرط بالقول: «أن يكون عالما بالأحكام الشرعية، وعلمه بها يشتمل على علم أصولها والارتياض بفروعها وأصول الأحكام في الشرع أربعة : أحدها علمه بكتاب الله عز وجل على الوجه الذي تصح به معرفة ما تضمنه من الأحكام ناسخا ومنسوخا، ومحكما و متشابها، وعموما وخصوصا ومجملا ومفسرا. والثاني علمه بسنة رسول

[1] - عبد الرحمن ابن خلدون ، المرجع السابق ، ص 191 .

الله صلى الله عليه وسلم. والثالث علمه بتأويل السلف فيما أجمعوا عليه واختلفوا فيه ليتبع الإجماع و يجتهد برأيه في الإختلاف. والرابع علمه بالقياس... فإذا أحاط علمه بهذه الأصول الأربعة في أحكام الشريعة صار بها من أهل الإجتهاد»[1].

ثالثا : أن يكون من أهل الولاية الكاملة

ويتضمن هذا الوصف شرط الإسلام والذكورة والبلوغ والعقل .

رابعا : العدالة

ويرجع ابن خلدون اشتراط صفة العدالة إلى الطابع الديني لرئاسة الدولة الإسلامية، حيث يقول: «وأما العدالة فلأنه منصب ديني ينظر في سائر المناصب التي هي شرط فيها، فكان أولى باشتراطها فيه. ولا خلاف في انتقاء العدالة فيه بفسق الجوارح من ارتكاب المحظورات وأمثالها. وفي انتفائها بالبدع الاعتقادية خلاف»[2].

ولقد فسر الماوردي العدالة بقوله: « والعدالة أن يكون صادق اللهجة، ظاهر الأمانة، عفيفا عن المحارم، متوقيا المآثم، بعيدا عن الريب، مأمونا في الرضا والغضب، مستعملا لمروءة مثله في دينه و دنياه» [3].

خامسا : الحنكة السياسية و الإقدام

يقول ابن خلدون في هذه الصفة: « وأما الكفاية فهو أن يكون جريئا على إقامة الحدود واقتحام الحروب بصيرا بها، كفيلا بحمل الناس عليها، عارفا بالعصبية وأحوال الدهاء، قويا على معاناة السياسة، ليصح له بذلك ما جعل إليه من حماية الدين وجهاد العدو وإقامة الأحكام وتدبير المصالح»[4].

أما الماوردي، فيقول أنه يتطلب في أهل الإمامة الرأي المفضي إلى سياسة الرعية، وتدبير المصالح، والشجاعة، والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو[5].

---

[1] - أبو الحسن بن حبيب الماوردي ، المرجع السابق ، ص 65 .
[2] - عبد الرحمن ابن خلدون ، المرجع السابق ، ص 191 .
[3] - أبو الحسن بن حبيب الماوردي ، المرجع السابق ، ص 65 .
[4] - عبد الرحمن ابن خلدون ، المرجع السابق ، ص 191 .
[5] - أبو الحسن بن حبيب الماوردي ، المرجع السابق ، ص 6 .

سادسا: النسب

ويقصد بهذا الشرط أن يكون المرشح لرئاسة الدولة الإسلامية من قريش .

ولقد اختلف فقهاء المسلمين في هذا الشرط، حيث يرى أهل السنة وجوب هذا الشرط نظرا لإجماع الصحابة على ذلك في اجتماع السقيفة، واحتجت قريش على الأنصار لما هموا يومئذ ببيعة سعد بن عبادة و قالوا:« منا أمير و منكم أمير » بقوله صلى الله عليه وسلم « **الأئمة من قريش** »[1] .

أما الخوارج والمعتزلة فيرون أن الإمامة حق لكل مسلم متى توافرت فيه الشروط الأخرى.

ومما لاشك فيه أن اشتراط النسب في أول عهد المسلمين بالخلافة كان له ما يبرره كصلة القريشيين برسول الله عليه الصلاة والسلام وتوافر الشروط الخمسة فيهم وحدهم تقريبا لحداثة الدولة الإسلامية .

أما وقد اتسعت رقعة الدولة الإسلامية وتفرق المسلمون في مختلف الأقطار ولم يعد للنسب التأثير البالغ في الحياة السياسية والقوة التي كان عليها في الجاهلية، فإن هذا الشرط يفقد دلالته. يقول ابن خلدون: « ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه، لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي عليه الصلاة والسلام كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلا، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلابد إذن من اشتراط المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها وإذا سيرنا وقسمنا لم نجدها إلاّ اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب فتسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيها وذلك أن قريشا كانوا عصبة مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم، وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبهم. فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم، وعدم

---

[1] - رواه الترميدي.

انقيادهم، ولا يقدر غيرهم من قبائل مضر أن يردهم عن الخلاف، ولا يحملهم على الكرّة، فيفترق الجماعة وتختلف الكلمة»[1].

الفرع الثالث: الاختصاصات السياسية لرئيس الدولة الإسلامية

إضافة إلى الاختصاصات الدينية لرئيس الدولة الإسلامية المتمثلة في حفظ الدين وجباية الفيء والصدقات والقيام على شعائر الدين، والتي تتميز بالجمود والاستقرار، فإن الاختصاصات السياسية لرئيس الدولة الإسلامية متطورة وتختلف باختلاف الزمان والمكان و حاجات الأمة الإسلامية .

ولما كان الإسلام لا يميز بين الوظيفتين التنفيذية والقضائية من الناحية العضوية، فإن الفقهاء حين يذكرون الاختصاصات السياسية لرئيس الدولة الإسلامية لا يفصلون بين تلك التي تندرج في معنى التنفيذ و تلك التي تدخل في مجال القضاء وفقا للاصطلاحات المعاصرة.[2]

ولقد تناول الماوردي الاختصاصات السياسية لرئيس الدولة الإسلامية وأوردها على النحو الآتي :[3]

1 – الإشراف على إقامة العدل بين الناس عن طريق :

أ . تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة ، فلا يتعدى الظالم ولا يضعف المظلوم .

ب . إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من إتلاف وإستهلاك .

2 – المحافظة على الأمن و النظام العام في الدولة، حيث يلتزم بتوفير السكينة وحماية الوطن حتى يستطيع الأفراد العيش في أمان دون الخشية على أموالهم وأعراضهم وأنفسهم.

---

[1] - عبد الرحمن ابن خلدون ، المرجع السابق ، ص 193 .

[2] - سليمان محمد الطماوي ، **السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة و في الفكر السياسي الإسلامي** ، القاهرة : دار الفكر العربي ، الطبعة السادسة ، 1996 ، ص 399 .

[3] - أبو الحسن بن حبيب الماوردي ، المرجع السابق ، ص 16 .

3 – الدفاع عن الدولة ضد الاعتداءات الخارجية، و ذلك عن طريق تحصين الثغور بالعدة المانعة، والقوة الدافعة حتى لا يتجرأ الأعداء على سفك دماء المسلمين .

4 – الإدارة المالية في الدولة، وذلك عن طريق تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير .

5 – التعيين في الوظائف، فيجب على رئيس الدولة الإسلامية تقليد الوظائف للذين تتوفر فيهم الصفات الحميدة والمؤهلات التي تمكنهم من أداء وظائفهم بكفاءة ونزاهة وإخلاص وأمانة .

6 – أن يقوم رئيس الدولة بنفسه بالإشراف على الأمور العامة للدولة وسياسة الرعية بطريق رشيدة، وكذا إبرام المعاهدات الدولية .

غير أن هذا لا يعني أن الاختصاصات السياسية لرئيس الدولة الإسلامية تنحصر في هذا التعداد، فرئيس الدولة في الإسلام مستودع كافة السلطات العامة فيما عدا التشريع، وله أن يتخذ ما يراه مناسبا من الإجراءات التي تكفل تحقيق السعادة والرفاه للأمة الإسلامية، على أن لا يخالف نصا صريحا ورد في القرآن أو السنة أو الإجماع، وأن تكون أعماله متفقة مع روح الشريعة الإسلامية ومقاصدها .[1]

الفرع الرابع : طرائق تولية رئيس الدولة الإسلامية

تعتبر مسألة تولية الرئيس في الدولة الإسلامية من الأمور الهامة في الحياة السياسية للأمة الإسلامية، ولقد أسس الفكر السياسي الإسلامي لموضوع طرائق تولية الرئيس في الدولة الإسلامية على السوابق التي سار عليها المسلمون في اختيار الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم .

ولقد شهدت فترة الخلافة الراشدة طريقتين شرعيتين لاختيار الخليفة :

الطريقة الأولى: ترشيح الخليفة من أهل الحل والعقد و بيعتهم له البيعة الخاصة، ثم مبايعة الأمة له مبايعة عامة، حتى تصح ولايته و تنعقد إمامته .

---

[1]. سليمان محمد الطماوي ، المرجع السابق ، ص 400 .

الطريقة الثانية: استخلاف الخليفة لمن يتولى المنصب بعده بأن يعهد الخليفة القائم لإنسان تجتمع فيه شروط الخلافة و مبايعة الأمة له المبايعة العامة .[1]

أولا : الإختيار و البيعة العامة (الانتخاب)

تعتبر البيعة أحد أعمدة النظام السياسي الإسلامي والركيزة الدستورية لإقامة الحكم والحاكم في دولة الإسلام، وهي في جوهرها التزام سياسي، يلزم كلا من الحاكم والرعية بمبادئ معينة، وهي بذلك عقدا سياسيا كامل الأركان .[2]

يقول ابن خلدون:« البيعة هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط و المكره. وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيدا للعهد»[3].

والبيعة بيعتان: بيعة خاصة (بيعة انعقاد) وهي التي تنعقد بها رئاسة الدولة الإسلامية لشخص معين من طرف أهل الحل والعقد، وبيعة عامة وهي التي يقوم بها جميع المسلمين للمبايع له بعد ذلك .

ويعرف إسماعيل بدوي أهل الحل والعقد فيقول: « هم الأفاضل المستقلون الذين حنكتهم التجارب وهذبتهم المذاهب، وعرفوا الصفات المرعية فيمن يناط به أمر الرعية. وهم أهل الشورى، وأصحاب المكانة، وذووا الرأي و التدبير، وأهل الاجتهاد، وأكابر الزمان في الدولة .[4]»

---

[1] - إسماعيل البدوي ، **تولية رئيس الدولة في الشريعة الإسلامية و النظم السياسية المعاصرة العربية** ، المرجع السابق، ص 3 .

[2] - عبد الرحمن خليفة ، **في علم السياسة الإسلامي** ، الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، دون طبعة ، 1989 ، ص 187.

[3] - عبد الرحمن ابن خلدون ، المرجع السابق ، ص 205 .

[4] - إسماعيل البدوي ، المرجع السابق ، ص 81 .

ويختص أهل الحل والعقد عندما يجتمعون لاختيار رئيس الدولة الإسلامية، بتصفح أحوال الذين تتوفر فيهم شروط الرئاسة، فيحكّمون منهم للبيعة من هو أكثر فضلا وأوفر شروطا، ومن يسرع الناس إلى طاعته، وينقادون لرئاسته، ولا يتوقفون عن بيعته .[1]

وبعد أن يختار أهل الحل والعقد واحدا من الذين تتوفر فيهم شروط رئاسة الدولة الإسلامية، أو بعد استخلاف رئيس الدولة أحد الناس لخلافته، لا تنعقد الرئاسة ولا يتقلد منصب الرئيس إلاّ بمبايعة عامة من الأمة، التي يبقى رأي أهل الحل والعقد مرهون بتزكيتها، ذلك أن رأي أهل الحل والعقد ما هو إلاّ ترشيح لمن يستحق الرئاسة، وتعيين لمن هو جدير بها، وهذا الترشيح في حاجة إلى مبايعة عامة وموافقة شاملة من جانب الأمة. وقد اعتمد الصحابة على هذا الطريق في اختيار كل من أبي بكر وعثمان وعلي رضي الله عنهم، وذلك على النحو الآتي :

1- إختيار المسلمين لأبي بكر

ما إن قبض الرسول عليه الصلاة والسلام – وقبل أن يدفن – حتى ثار أمر رئاسة الدولة ومن يتولى منصبها .

فاجتمع الأنصار لتدارس الأمر، وقام خطباؤهم متحدثين عن أحقيتهم لهذا المنصب مستندين إلى حجج تجعل لهم مكان الصدارة في إدارة شؤون الدولة، كإيوائهم للرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه من المهاجرين ونصرته و ووقوفهم معه في السراء والضراء، ولأن المدينة دارهم وسيوفهم هي التي نهضت بالنصيب الأكبر في تأسيس الدولة وحماية الإسلام، واتجهت أنظارهم إلى سعد بن عبادة زعيم الخزرج والمتحدث باسم الأنصار وأحد النقباء الإثنى عشر الذين بايعوا الرسول على تأسيس الدولة الإسلامية الأولى في بيعة العقبة قبيل الهجرة، والمجاهد الذي حضر المشاهد والغزوات جميعها مع الرسول عليه الصلاة والسلام،

[1] - أبو الحسن بن حبيب الماوردي ، المرجع السابق ، ص 9 .

ويقينا من الأنصار بأحقيتهم لهذا المنصب بايعوا سعد بن عبادة ليخلف الرسول في قيادة الدولة وسياسة الناس .[1]

وما إن علم عمر بن الخطاب بالأمر حتى استدعى أبا بكر الصديق وصحبه على عجل إلى المكان الذي اجتمع فيه الأنصار، وهو سقيفة بني ساعدة، ولقيهما أبو عبيدة بن الجراح فذهب معهما. ودارت بين الفريقين محاورات كثيرة حول مسألة الخلافة ومن يستحقها : أهم المهاجرون، أم الأنصار ؟

ولأهمية الحدث، ولتدارك ما تركه الرسول عليه الصلاة والسلام من فراغ، كان لابد من حسم الأمر بدهاء واقتدار، فقام أبو بكر خطيبا في الفريقين، قائلا: « إني ناصح لكم في أحد هذين الرجلين: أبو عبيدة بن الجراح، أو عمر، فبايعوا من شئتم منهما »، فقال عمر: « معاذ الله أن يكون ذلك، وأنت بين أظهرنا، أنت أحقنا بهذا الأمر، وأقدمنا صحبة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وأفضل منا في المال، وأنت أفضل المهاجرين، وثاني إثنين، وخليفته على الصلاة، والصلاة أفضل أركان الإسلام، فمن ذا ينبغي أن يتقدمك، و يتولى هذا الأمر عليك ؟ أبسط يدك أبايعك ».

فلما ذهبا يبايعانه (عمر، وأبو عبيدة) سبقهما إليه بشير بن سعد الأنصاري فبايعه، فناداه الحباب بن المنذر: « يا بشير ما اضطرك إلى ما صنعت ؟ حسدت ابن عمك على الإمارة ؟»، قال « لا و الله، ولكني كرهت أن أنازع قوما حقهم ». فلما رأت الأوس ما صنع بشير بن سعد – وهو من سادات الخزرج – قامت فبايعت أبا بكر، إلا سعد بن عبادة فإنه رفض البيعة لأبي بكر طوال خلافته .[2]

وفي اليوم التالي توافد الناس على أبي بكر في المسجد يؤكدون له البيعة، ويبايعونه على السمع والطاعة .

---

[1] - محمد عمارة ، **الإسلام و حقوق الإنسان ، ضرورات لا حقوق** ، القاهرة : دار الشروق ، الطبعة الثانية ، 2006 ، ص88 .

[2] - صالح حسين سميع ، «**الحرية السياسية** »، رسالة لنيل شهادة دكتوراه في الحقوق ، كلية الحقوق ، جامعة عين شمس ، دون تاريخ ، ص ص 280-281 .

2- إختيار المسلمين لعثمان بن عفان

لقد تم إختيار المسلمين لعثمان بن عفان بطريقة جسّدها اجتهاد عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو يعاني من سكرات الموت على إثر طعنة غادرة سددها فيه أبو لؤلؤة المجوسي وهو يصلي بالمسلمين صلاة الفجر جماعة .

فبعد أن استعرض من مات من الصحابة وما تمناه من حياة لبعض من ماتوا، ليرشحه للخلافة، كأبي عبيدة بن الجراح، قال: « سأخلف النفر الذين توفى رسول الله، وهو عنهم راض ». فأرسل إليهم فجمعهم، وهم : علي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الرحمن بن عوف، فقال « يا معشر المهاجرين الأولين: إني نظرت في أمر الناس، فلم أجد فيهم شقاقا ولا نفاقا، فإن يكن بعدي شقاق ونفاق فهو فيكم، تشاوروا ثلاثة أيام، فإن جاءكم طلحة إلى ذلك، [1] وإلاّ فأعزم عليكم بالله، أن لا تتفرقوا من اليوم الثالث حتى تستخلفوا أحدكم. فإن أشرتم بها إلى طلحة فهو لها أهل، وليصل بكم صهيب هذه الثلاثة أيام التي تتشاورون فيها، فإنه رجل من الموالي لا ينازعكم أمركم، وأحضروا معكم من شيوخ الأنصار، وليس لهم من أمركم شيء، وأحضروا معكم الحسن بن علي، وعبد الله بن عباس فإن لهما قرابة، وأرجو لكم البركة في حضورهما وليس لهم من أمركم شيء، ويحضر ابني عبد الله مستشارا وليس له من الأمر شيء ». قالوا :« يا أمير المؤمنين إن فيه للخلافة موضعا، فاستخلفه فإنا راضون به » فقال : « حسب آل الخطاب تحمّل رجل منهم للخلافة. ليس له من الأمر شيء »، ثم قال: – موجها كلامه لابنه عبد الله– « إياك إياك لا تتلبس بها »، ثم قال: – موجها كلامه لأصحاب الشورى – « إن استقام أمر خمسة منكم وخالف واحد، فاضربوا عنقه، وإن استقام أمر أربعة واختلف اثنان فاضربوا أعناقهما، وإن استقر ثلاثة، واختلف ثلاثة : فاحتكموا إلى إبني عبد الله، فلأي الثلاثة قضى : فالخليفة منهم وفيهم فإن أبى الثلاثة الآخرون ذلك : فأضربوا أعناقهم ».

---

[1]- ذلك أن طلحة كان غائبا حينئذ .

وبعد أن فرغ عمر بن الخطاب رضي الله عنه من هذا التصور النظري للترشيح للخلافة: استدار إلى النفر المعنيين بالأمر، فأعطاهم الكثير من التوجيهات، وأهمها تلك الموجهة إلى عثمان بن عفان، طالبا منه عدم المحاباة لبني أمية، قائلا: « يا عثمان: لعل هؤلاء القوم يعرفون لك صهرك من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وسنّك وشرفك، وسابقتك، فيستخلفونك، فإن وليت هذا الأمر: فلا تحمل أحدا من بني أمية على رقاب الناس». كما أسدى مثل هذا النصح لعلي بن أبي طالب: فطلب منه عدم إيثار بني هاشم على من سواهم فقال « لعل هؤلاء القوم يعرفون لك حقك، وشرفك، وسابقتك، وقرابتك لرسول الله عليه الصلاة و السلام، وما أتاك الله من العلم و الفقه فيستخلفونك فإن وليت هذا الأمر: فاتق الله يا علي فيه، ولا تحمل أحدا من بني هاشم على رقاب الناس ».

وبعد أن انصرف أهل الشورى من مجلس عمر فاضت روحه إلى بارئها .

ثم اجتمع أهل الشورى فتدارسوا الأمر فيما بينهم، ولما كادت الثلاثة أيام أن تنقضي دون الوصول إلى اتفاق، بادر عبد الرحمن بن عوف باقتراح بدد الحيرة واحتوى ما قد تتمخض عنه الآراء من فرقة بين المسلمين .

ويتلخص هذا الاقتراح في أن يتنازل أحد المرشحين عن ترشيحه ويتولى الأمر مؤقتا، ثم يسنده إلى أفضل الباقين. فلما لم يبادر أحد إلى تنفيذ هذا الاقتراح، بادر عبد الرحمن بن عوف إلى تنفيذه على نفسه، فرضي الآخرون إلاّ عليّا فقد آثر السكوت. وبعد هذه الخطوة، تقدم عبد الرحمن بن عوف خطوة أخرى فقسم أهل الشورى إلى فريقين متساويين، يتكون كل فريق من ثلاثة أفراد، ثم طلب من أحد الفريقين أن يتنازل عن ترشيحه إلى أحد أفراد الفريق الآخر، فتنازل الزبير عن ترشيحه لعلي، وتنازل طلحة عن ترشيحه لعثمان و تنازل سعد لعبد الرحمن. ولما كان عبد الرحمن قد تنازل عن ترشيح نفسه ابتداء، فإن الترشيح لمنصب الخلافة قد انحصر في عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب .

وبقيت الخطوة الأخيرة وهي ترجيح أحد المرشحين على الآخر، وفي مثل هذه الخطوة لابد من معرفة اتجاه الرأي العام وإلى أي المرشحين يميل .

فخرج عبد الرحمن بن عوف يتلقى الناس في أثقاب المدينة متلثما لا يعرفه أحد، فما ترك أحد من المهاجرين والأنصار وغيرهم من ضعفاء الناس ورعاعهم، إلاّ وسألهم واستشارهم، أما أهل الرأي: فأتاهم مستشيرا، وتلقى غيرهم سائلا يقول: من ترى الخليفة بعد عمر؟ فلم يلق أحدا و يسأله إلاّ و يقول: عثمان .

فجمع عبد الرحمن بن عوف المرشحين للخلافة، فوجه حديثا إلى كل منهما بادئا بعثمان قائلا له: عليك عهد الله وميثاقه لئن بايعتك لتقيمن لنا كتاب الله وسنة رسوله وسنة صاحبيك، وشرط عمر أن لا تجعل أحد من بني أمية على رقاب الناس. فقال عثمان: نعم. ثم أخذ بيد علي فقال له: أبايعك على شرط عمر أن لا تجعل أحدا من بني هاشم على رقاب الناس. فقال علي، مالك ولهذا، إذا قطعتها في عنقي، فإن علي الاجتهاد لأمة محمد، حيث علمت القوة والأمانة استعنت بها، كان في بني هاشم أو في غيرهم. فقال عبد الرحمن: لا والله حتى تعطيني هذا الشرط. فقال علي: والله لا أعطيكه أبدا، فتركه. فخرج عبد الرحمن إلى المسجد فجمع الناس، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : إني نظرت في أمر الناس، فلم أرهم يعدلون بعثمان، فلا تجعل يا علي سبيلا إلى نفسك، فإنه السيف لا غير، ثم أخذ بيد عثمان فبايعه، وبايعه الناس جميعا .[1]

3- إختيار المسلمين لعلي بن أبي طالب :

بعد حادثة مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه، اجتمع المسلمون في المسجد للتشاور في أمر الخلافة، فقام الزبير، فحمد الله و أثنى عليه، ثم قال: « أيها النّاس : إن الله قد رضي لكم بالشورى فأذهب بها الهوى، قد تشاورنا، فرضينا عليا، فبايعوه ».

فقام الناس، فأتوا عليا في داره، فقالوا: « نبايعك، فمدّ يدك لابد من أمير فأنت أحق بها » فقال: « ليس ذلك إليكم و إنما هو لأهل الشورى و أهل بدر، فمن رضي به أهل الشورى و أهل بدر فهو الخليفة، فنجتمع و ننظر في هذا الأمر » .

---

[1] - صالح حسين سميع ، المرجع السابق ، ص ص 280-286 .

و لما تحقق لعلي ما أراد تمت له البيعة، ممن كان حاضرا في المدينة ثم جاءت البيعة من كل مكان، إلاّ الشام، فإنه لم يأت منها من بايعه.[1]

ثانيا : الإستخلاف

وهذه هي الطريقة التي تم بها اختيار عمر بن الخطاب خليفة للمسلمين بعهد واستخلاف من الخليفة الأول، قال فيه « بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما عهد به أبوبكر بن قحافة آخر عهده بالدنيا، نازحا عنها، و أول عهده بالآخرة داخلا فيها: إني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب، فإن رأيتموه عدل فيكم، فذلك ظني به، ورجائي فيه، وإن بدل وغير، فالخير أردت، و لا أعلم الغيب، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون ».

وبعد أن ختم الكتاب ودفعه، دخل عليه المهاجرون والأنصار، حين بلغهم أنه استخلف عمر، فقالوا: « نراك استخلفت علينا عمر، وقد عرفته، وعلمت بوائقه فينا وأنت بين أظهرنا، فكيف إذا وليت عنا، وأنت لاق الله عز وجل، فسائلك فما أنت قائل؟» ؛ فقال أبو بكر: « لئن سألني الله لأقولن استخلفت عليهم خيرهم في نفسي ». ثم أمر أبا بكر الناس أن يجتمعوا له، فاجتمعوا، فقال: « أيها الناس قد حضرني من قضاء الله ما ترون، وإنه لابد لكم من رجل يلي أمركم ويصلي بكم ويجاهد عدوكم فيأمركم، فإن شئتم اجتهدت لكم رأيي، ووالله الذي لا إله إلاّ هو لا آلوكم في نفسي خيرا » فبكى وبكى الناس، وقالوا:« يا خليفة رسول الله أنت خيرنا و أعلمنا فاختر لنا ». قال: « سأجتهد لكم رأيي و أختار لكم خيركم إن شاء الله ». فخرجوا من عنده، ثم أرسل إلى عمر فقال: « يا عمر أحبك محب وأبغضك مبغض، وقديما يحب الشر، ويبغض الخير » فقال عمر: « لا حاجة لي بها ». فقال أبو بكر: « لكن بها إليك حاجة، والله ما حبوتك بها ولكن حبوتها بك، فخذ هذا الكتاب، واخرج إلى الناس وأخبرهم أنه عهدي وسلهم عن سمعهم وطاعتهم ». فخرج عمر بالكتاب، وأعلمهم، فقالوا: « سمعا و طاعة »[2].

---

[1] - صالح حسين سميع ، المرجع نفسه ، ص 282 .

[2] - صالح حسن سميع ، المرجع السابق ، ص 283 .

وبذلك يكون أبا بكر الصديق رضي الله عنه قد اتبع طريقة أخرى في اختيار من يتولى رئاسة الدولة الإسلامية بعده وهي أن يسمي للمسلمين واحدا في حياته وأن يطلب منهم اختياره بعد وفاته .

ولعل الدولة الإسلامية الفتية عرفت ظروفا جعلت الخليفة الأول يلجأ إلى أسلوب الاستخلاف وهو يعلم أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد ترك الأمر شورى للمسلمين .

يقول الدكتور سليمان الطماوي: « وبالرغم من تقديره لمركز عمر ومن إيمانه بأنه أصلح المسلمين للقيام بالأمر من بعده، فإن ما جرى في السقيفة كان ماثلا في ذهنه ويؤرق خياله»[1].

ومع ذلك يبقى أسلوب الاستخلاف مجرد ترشيح أو تزكية من الرئيس القائم لمن يخلفه ليس له أية قوة إلزامية و لا ينتج أثرا إلاّ بالبيعة العامة .

فالبيعة لم تنعقد لعمر رضي الله عليه بمجرد استخلاف أبا بكر له، بل انعقدت بموافقة جموع الصحابة حتى الذين اعترضوا على شخص عمر حين المشاورة.[2]

و يشترط لصحة الاستخلاف :

1. أن يكون المستخلف مستوفيا للشروط الواجب توافرها في المرشح لرئاسة الدولة الإسلامية، وأن يقبل تحمل عبء الأمانة و تبعات المسؤولية، ولا يجبر على هذا الأمر إلاّ إذا ثبت أنه لم يعد في الأمة من يصلح لها غيره، فهنا يجبر على قبولها .

2. أن يكون الاستخلاف بعد مشورة أهل الحل و العقد .

3. أن يبايع المسلمون المستخلف البيعة العامة و يرضون به رئيسا للدولة .[3]

ثالثا : الوراثة

---

[1] - سليمان الطماوي ، المرجع السابق ، ص 366 .

[2] - أحمد حداد علي حسن عافية ، «**مبدأ الشرعية في الدولة الإسلامية**» ، رسالة لنيل درجة الدكتوراه في الحقوق ، كلية الحقوق ، جامعة طنطا ، دون تاريخ ، ص 309 .

[3] - أحمد حداد علي حسن عافية ، المرجع نفسه ، ص 310 .

قد يتولى رئيس الدولة الإسلامية منصبه بطريقة التوريث من سلفه بأن يرث الحكم عن أبيه أو جده أو أحد أقاربه.

ويجمع فقهاء المسلمين على عدم جواز توريث الحكم للأبناء مستدلين على قوله تعالى : « **و إذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعل للناس إماما ، قال و من ذريتي ، قال لا ينال عهدي الظالمين** »[1]. فتوريث الرئاسة للأبناء والأحفاد دون أن تتدخل الأمة في الإختيار إنما يلبس الحق بالباطل ويعطي البيعة شرعية ليست برضا الأمة واختيارها، فالأمة تكون مضطرة إلى إقرارها خوفا على وحدتها و تفاديا للفتن .

يقول ابن خلدون: « وأما أن يكون القصد بالعهد حفظ التراث على الأبناء فليس من المقاصد الدينية، إذ هو أمر من الله يخص به من يشاء من عباده ينبغي أن تحسن فيه النية ما أمكن خوفا من العبث بالمناصب الدينية، والملك لله يؤتيه من يشاء»[2] .

فالشريعة الإسلامية إذن لا تقر هذا النظام لأن من شأنه إعطاء الشرعية القانونية للنظم الوراثية الإستبدادية، التي جاء الإسلام لمحاربتها .

وكان معاوية بن أبي سفيان أول من أحدث هذا النظام الوراثي، عندما أرسل إلى مروان بن الحكم عامله على المدينة يقول: « إني كبرت سني ودق عظمي وخشيت الاختلاف على الأمة بعدي، وقد رأيت أن أتخير لهم من يقوم بعدي، وكرهت أن أقطع أمر دون مشورة من عندك، فأعرض ذلك عليهم وأعلمني بالذي يردون عليك ». وعرض مروان الأمر على الناس فوافقوا، فأخبر معاوية بموافقتهم .

ثم أرسل معاوية إلى مروان كتابا يذكر فيه أنّه عوّل على أخذ البيعة لابنه يزيد، فقرأه على الناس في المسجد، وعندها استقبح الصحابة هذا الأمر، فقام عبد الرحمن بن أبي بكر، وقال: « كذبت والله يا مروان و كذب معاوية، ما الخيار أردتما لأمة محمد، ولكنكم تريدون

---

[1] - سورة البقرة ، الآية 163.

[2] - عبد الرحمن ابن خلدون ، المرجع السابق ، ص 207 .

أن تجعلوها هرقلية، كلما مات هرقل قام هرقل». وقام الحسين بن علي بن أبي طالب، فأنكر ذلك وفعل مثله عبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير.[1]

ومن ثم شكّل هؤلاء الصحابة حزب المعارضة الذي أنكر البيعة ليزيد، غير أن معاوية بن أبي سفيان لم يأبه لهذه المعارضة وكتب إلى عماله أن يمهدوا البيعة لابنه يزيد في كافة الأمصار وأن يرسلوا إليه الوفود بدمشق لإعلان رضاهم عن تلك البيعة .

ولقد استعمل معاوية كل أنواع الحيل والدهاء، فكان يعطي المقارب ويداري المباعد ويلطف به حتى استوثق له أكثر الناس وبايعوا ابنه يزيد .

وبذلك انتقلت رئاسة الدولة الإسلامية الشورية إلى ملكية وراثية .

ولقد ذهب فقهاء المسلمين إلى عدم جواز توريث الرئاسة في الدولة الإسلامية لأنه يتنافى مع الأصول الكلية في الفقه الإسلامي، فهو يهدم الشورى التي تعتبر أصل عام وقاعدة يقوم عليها النظام السياسي في الإسلام، ولأنه يخل بمبدأ المساواة التي قررتها الشريعة، فيحصر وظيفة الرئاسة في أسرة معينة، ولأنه يتنافى مع ضرورة ترشيح الأصلح للرئاسة والأقدر والأحق بها، والأقوم بشروطها [2].

رابعا : تولية رئيس الدولة عند الشيعة

تطلق كلمة " الشيعة" في اللغة على الأتباع والأنصار، ويراد بها في عرف الفقهاء والمتكلمين أتباع علي بن أبي طالب وبنيه .[3]

فقد ظهرت الشيعة – على حسب الرواية الراجحة – إثر وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكان بعض كبار الصحابة يرون أن عليا بن أبي طالب أحق بالخلافة من أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان رضي الله عنهم جميعا.

---

[1]. إسماعيل البدوي ، المرجع السابق ، ص 162 .

[2] . إسماعيل البدوي ، المرجع السابق ، ص 166 .

[3] . إسماعيل البدوي ، المرجع نفسه ، ص 32 .

فالشيعة هم الذين شايعوا علي بن أبي طالب رضي الله عنه و قالوا بإمامته و خلافته نصا و وصية من الرسول عليه الصلاة والسلام، إما جليا و إما خفيا، و قالوا أن الإمامة لا تخرج عن أولاده على وجه العموم أو أولاده من السيدة فاطمة الزهراء على وجه الخصوص.[1]

ويذهب الشيعة الإمامية إلى اعتبار الإمامة ليست قضية مصلحية تناط باختيار العامة، وينتصب الإمام بنصهم، بل هي قضية أصولية وهي ركن الدين لا يجوز للرسل عليهم السلام إغفاله وإهماله ولا تفويضه للعامة. وأن الإمام يكون معصوما من الكبائر والصغائر وله مرتبة فوق البشر.

وقالوا بوجوب الإمامة متفقين في ذلك مع أهل السنة ومعظم الفرق الأخرى، إلاّ أن الوجوب عندهم له معنى خاص، فهم يعتبرون نصب الإمام واجب على الله تعالى، لأن فعل اللطف واجب على الله. وبما أن الإمامة لطف، بل هي أعظم أنواع اللطف، فإقامتها واجب على الله تعالى، ولما كان الإمام نائبا عن الله وعن رسول الله عليه الصلاة والسلام، وجب أن لا يثبت الإمام إلاّ بنص الله ونص رسول الله.[2]

ويعتبر الشيعة أن الإمام حجة الله على خلقه، فهو البرهان و الدليل القائم على أن الله أراد أن يبلغ شرعه لعباده، وأنه يخاطبهم و يكلفهم بإتباع أوامره واجتناب نواهيه محتجين في ذلك بقوله عز من قائل « **لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل** »[3].

ومما سبق يتبين أن الإمامة عند الشيعة ليست من المصالح التي تفوض إلى نظر الأمة، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام لا يجوز لنبي إغفالها، بل يجب تعيين الإمام لهم، فهي امتداد للنبوة، فكما نص على إرسال الرسل وبعث الأنبياء وجب النص والتعيين للأمة واحدا تلو الآخر.

ولا تزال هذه الفكرة مهيمنة على الفكر الشيعي، بل و تمثل القضية المحورية في مذهب الشيعة منذ أن نشأت بذرة التشييع لآل البيت حتى اليوم .

---

[1]. - إسماعيل البدوي ، المرجع نفسه ، ص 32 .

[2]. - أحمد حداد علي حسين عافية، المرجع السابق، ص316.

[3] . - سورة النساء ، الآية 165 .

وتعتبر مسألة النص على الإمام التي قال بها المذهب الشيعي بعيدة عن النصوص الصحيحة، ومما يؤيد عدم وجود نص على الإمام، أنه لما اجتمع الصحابة إثر وفاة النبي عليه الصلاة والسلام في سقيفة بني ساعدة لاختيار من يتولى أمر المسلمين بعده صلى الله عليه وسلم، وبعد أن تفرقت الآراء بين المهاجرين والأنصار، واحتج بعض من حضر بقوله عليه الصلاة والسلام « **الأئمة من قريش** »[1] فلم ينكر أحد ممن سمع الحديث وإنما أذعن الكل للحق واستجابوا للوفاق والإئتلاف وعقدوا البيعة لأبي بكر الصديق رضي الله عنه، فلو كان نصب علي بن أبي طالب مستفاضا فيهم، وهو أحق بالإمامة من أبي بكر، لعملوا بأحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام، إذ يستحيل الخفاء والكتمان في النصوص على المجتمعين[2].

المطلب الثالث : تولية وظائف الدولة المختلفة للأفراد

بانعقاد رئاسة الدولة الإسلامية نتيجة للبيعة على النحو السابق، يصبح الرئيس صاحب السلطات الشرعية في الدولة، بحيث لا يجوز لغيره أن يمارس أي سلطة عامة إلاّ إذا فوضه بذلك، فتولية وظائف الدولة المختلفة للأفراد إختصاص أصيل للرئيس. وتنوع حاجات الدولة الإسلامية تجعل ما يصدره الرئيس من تفويضات متنوعا بحسب الأحوال .

وتعتبر الوزارة والإمارة على أقاليم الدولة الإسلامية وتولي بعض المناصب الإدارية المتخصصة أهم الوظائف التي عرفتها الدولة الإسلامية .

الفرع الأول : الوزارة

تعتبر الوزارة المنصب الثاني في الدولة الإسلامية من حيث الترتيب الشكلي لهرم السلطة.[3] فقد كان لصاحبها دور عظيم فاق دور الخليفة في بعض الأحيان. ففي العصر العباسي الأول الذي يعتبر العصر الذهبي للخلافة العباسية تولى منصب الوزارة وزراء لعبوا دورا كبيرا في تصريف أمور الدولة، ولقد تم اختيار جلهم نظرا لكفاءتهم في مجال الكتابة

---

[1]- رواه الترميدي.

[2]- إسماعيل البدوي ، المرجع السابق ، ص 74 .

[3]- ظافر القاسمي ، المرجع السابق ، ص 409.

والإدارة، ومن هؤلاء الوزراء :" معاوية بن يسار" و" يعقوب بن داود" و" يحيى البرمكي" والذين قبضوا على زمام الحكم وصارت الدولة كلها تحت أيديهم يتصرفون فيها كيف شاؤوا، وظلوا يديرون أمورها لمدة سبع عشرة سنة إلى أن قضى عليهم " هارون الرشيد " سنة 187 للهجرة [1].

و" الوزارة " كلمة فارسية الأصل ، فهي ليست من مستحدثات الإسلام و هي مأخوذة إما من المؤازرة وهي المعاونة، أو من الوزر وهو الثقل، وقد ورد ذكرها في القرآن الكريم على لسان موسى عليه السلام في قوله تعالى: « **واجعل لي وزيرا من أهلي ، هارون أخي ، أشدد به أزري ، و أشركه في أمري** »[2]، وقوله عز من قائل: «**ولقد آتينا موسى الكتاب و جعلنا معه أخاه هارون وزيرا** »[3] .

ويبرز في الآية الأولى المعنى السياسي للوزير، فقد احتوت الآيات تعريفا دستوريا كاملا للوزير، فموسى عليه السلام يريد وزيرا من أهله، أي وزيرا من حزبه وليس معارضا بالتعبير الحديث حتى تتسق الأمور ويكون التعاون و التآزر بينهما على أعلاه .

وهو يريد هارون وزيرا، كما يسمي رئيس الحزب وزراءه في الأنظمة السياسية المعاصرة .

وهو يريد من أخيه الوزير أن يكون له شريكا في الأمر، أي في المسؤولية بتعبير اليوم، وهذا هو معنى التضامن الوزاري في المفاهيم السياسية الحديثة [4].

ولقد كان كبار الصحابة رضي الله عنهم يقومون لدى الرسول عليه الصلاة والسلام مقام الوزراء، وكذلك الأمر في عهد الخلافة الراشدة، ولكن دون أن يطلق لفظ الوزير على أحد منهم .

---

[1] - إسماعيل البدوي ، **إختصاصات السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية و النظم الدستورية المعاصرة** ، المرجع السابق ، ص 93

[2] - سورة طه ، الآيات 29 - 32.

[3] - سورة الفرقان ، الآية 35 .

[4] - ظافر القاسمي ، المرجع السابق ، ص 412 .

ولما آلت أمور الدولة الإسلامية إلى بني أمية استمر رئيس الدولة في الاستعانة ببعض الرجال الذين كانوا يتميزون بشيء من الدهاء والحكمة، وكانوا يقومون بعمل الوزراء دون أن يلقبوا بهذا اللقب .

ولما انتقلت مقاليد الحكم في الدولة إلى بني العباس، ولعلاقاتهم ببلاد فارس، أخذوا على الفرس بعض قواعد نظام الحكم، ومنها الوزارة التي تقننت قواعدها وتقررت قوانينها خلال حكم الدولة العباسية وسمي الوزير وزيرا، بعد أن كان يسمى من قبل كاتبا أو مشيرا[1]، ولقد قسم فقهاء الإسلام الوزارة إلى قسمين وهما: وزارة التفويض ووزارة التنفيذ واعتبروا وزارة التفويض هي أن يستوزر رئيس الدولة من يفوض إليه الأمور برأيه وإمضائه على اجتهاده أو هي بتعبير آخر الاستيلاء على التدبير والحل والعقد والتقليد والعزل [2].

فوزير التفويض ذو سلطة استقلالية و ولايته عامة في كل الأمور والأعمال ليس فقط من حيث التنفيذ أو الآداء، و لكن أيضا من حيث حق النظر و الفصل في الأمور برأيه وإنشاء الإلتزامات، فهو يملك – كقاعدة عامة – ممارسة كافة اختصاصات رئيس الدولة، فيما عدا أمورا ثلاثة: [3]

1- ولاية العهد: فهذا اختصاص شخصي يقتصر على رئيس الدولة وحده دون غيره، فلا يملك وزير التفويض هذا الختصاص .

2- لرئيس الدولة أن يستعفي الأمة و ليس ذلك لوزير التفويض .

3- لرئيس الدولة اختصاص عزل من قلّده الوزير، وليس للوزير أن يعزل من قلّده رئيس الدولة .

ويذهب العميد سليمان الطماوي إلى تشبيه المركز القانوني لوزير التفويض بالمركز القانوني لرئيس الوزراء في النظام البرلماني، حيث يقول: « وهكذا يمكن اعتبار وضع وزير التفويض شبيها إلى حد ما بوضع رئيس مجلس الوزراء في النظام البرلماني، فإذا كانت

---

[1]. - سليمان محمد الطماوي ، المرجع السابق ، ص 407 .
[2]. - إسماعيل البدوي ، المرجع السابق ، ص 85 .
[3]. - سليمان محمد الطماوي ، المرجع السابق ، ص 408 .

السلطات في هذا النظام ترد في الدستور باسم رئيس الدولة، فإن رئيس الحكومة – بمعاونة زملائه الوزراء – هو الذي يمارسها فعلا، وهكذا إذا كانت الخلافة في صورتها الأولى تعتبر – إلى حد ما – أول نظام رئاسي عرفه العالم، فإن ظهور نظام وزارة التفويض، يعتبر أيضا أول بذرة للنظام البرلماني من حيث العلاقة بين رئيس الدولة ورئيس الحكومة » [1].

والعلاقة بين رئيس الدولة الإسلامية والوزير المفوّض يحكمها أصلان :

الأول: أن ولاية رئيس الدولة هي الولاية الأصلية باعتبارها مستمدة من عقد البيعة العامة، أما ولاية وزير التفويض – رغم أنّها عامة – فإنها ولاية مشتقة من ولاية الرئيس.

والثاني : أن رئيس الدولة ملزم بالإشراف شخصيا على أمور المسلمين حتى في وجود الوزير المفوض الذي يقتصر على المعاونة، ويبقى ملزم بمطالعة الرئيس على ما يقوم به من أعمال، وهو خاضع في ذلك لمتابعة الرئيس ومراقبته، لأن تدبير الأمة موكول له أولا وأخيرا .[2] ولخطورة منصب الوزير المفوض، فإن الفقهاء يشترطون فيه كافة الشروط الواجب توافرها في المرشح لرئاسة الدولة الإسلامية على النحو الذي شرحناه سلفا، فيما عدا شرط النسب القرشي[3].

وثمة شروط كمال من الأفضل أن يكون الوزير متخلقا بها وهي :[4]

1- أن يكون عفيفا عن كل الصفات القبيحة و المذمومة .

2- أن يكون عظيما ذا جاه و أبهة.

3- أن يكون شجاعا صاحب نجدة و شهامة، وذا همة عالية و أخلاق سامية .

4- أن يكون ذا مروءة وعزيمة صادقة .

5- أن يكون صاحب عقل راجح ورأي صائب، وتفكير جزل .

---

[1]. - سليمان محمد الطماوي ، المرجع السابق، ص 409 .

[2]. - سليمان محمد الطماوي ، المرجع نفسه ، ص 409 .

[3] - و تبرز الحكمة من إشتراط توافر الشروط الواجب توافرها في المرشح للرئاسة في أن الوزير المفوّض يمارس إختصاصات الرئيس ، أما استبعاد شرط النسب القرشي ، فلأن النصوص التي أسس عليها الفقهاء إشتراطهم هذا الشرط في المرشح لرئاسة الدولة الإسلامية ، إقتصرت على هذا المنصب ، دون أن تتعداه إلى غيره ، بل إن أبا بكر الصديق رضي الله عنه قال مخاطبا الأنصار في اجتماع السقيفة « ....فنحن الأمراء و أنتم الوزراء ....».

[4] . - إسماعيل البدوي ، المرجع السابق ، ص 87 .

ولقد ذهب الفقهاء إلى عدم جواز تعيين أكثر من وزير تفويض على اجتماع في وقت واحد، وفي مكان واحد، قياسا على رئاسة الدولة وباعتبار أن ولاية الوزير المفوض عامة، ويتمتع باختصاصات الرئيس، فكما لا يجوز اختيار أكثر من رئيس دولة في مكان واحد وفي وقت واحد، كذلك الأمر بالنسبة لوزارة التفويض [1].

ووزارة التفويض لا تتم إلاّ بعقد من رئيس الدولة لمن يستوزره فيجب أن يستوفي التفويض كافة الشروط اللازمة لانعقاد العقد وسلامته، ولرئيس الدولة أن ينهي هذا العقد متى يشاء وفقا لما تقتضيه المصلحة العامة [2].

أما وزارة التنفيذ فحكمها أضعف، وشروطها أقل، لأن النظر فيها مقصور على رأي رئيس الدولة وتدبيره، أما دور وزير التنفيذ فيقتصر على تنفيذ أوامر الرئيس، فهو لا يتصرف برأيه واجتهاده كما هو الحال بالنسبة للوزير المفوض، وإنما يعتبر وسيطا بين الرئيس وبين الرعية والولاة، فهو معين في تنفيذ الأمور، وليس بوال عليها ولا متقلدا لها.

ويشترط فيمن يتولى وزارة التنفيذ الشروط الآتية :[3]

1- الأمانة : فيجب أن يكون أمينا لا يخون ما أؤتمن عليه .

2- الصدق: فيجب أن يكون صادق اللهجة حتى توثق أخباره فيما يؤديه من أعمال .

3- قلة الطمع: يجب أن يكون متميزا بقناعة بالغة حتى لا يقع في قبول الرشوة .

4- يجب أن يتفادى الوقوع في البغضاء والشحناء مع الناس حتى يكون عادلا منصفا .

5- الذكاء والفطنة: فيجب أن يكون ذكيا فطنا حتى لا يقع ضحية تدليس، ذلك أن وزارة التنفيذ تختص بالرأي والحزم .

6- أن يكون ذكورا لما يؤديه إلى رئيس الدولة وعنه لأنه شاهد له و عليه .

7- ألاّ يكون من أهل الأهواء: حتى لا يكون عرضة للخروج عن الحق إلى الباطل .

---

[1]. - إسماعيل البدوي ، المرجع نفسه ، ص 89 .

[2]. - سليمان محمد الطماوي ، المرجع السابق ، ص 410 .

[3]. - إسماعيل البدوي ، المرجع السابق ، ص 83 .

وذهب بعض الفقهاء إلى اشتراط " الذكورة " في منصب وزير التنفيذ فلا يصح أن تتولى هذه الوزارة إمرأة، وإن كان خبرها مقبولا، لأن الوزارة تتضمن معنى الولاية، والولايات مصروفة عن النساء [1].

غير أن فقهاء آخرون ذهبوا إلى قيد النص الوارد في شأن عدم جواز ولاية المرأة بالإمامة الكبرى وحدها (رئاسة الدولة)، دون أن ينصرف ذلك إلى منصب الوزارة .[2]

ولا تشترط " الحرية " في منصب وزير التنفيذ لأن هذا الوزير ليس له أن ينفرد بولاية ولا تقليد حتى تشترط فيه الحرية .

كما لا تشترط فيه المعرفة بأمور الحرب والخراج ولا العلم بالأحكام الشرعية لأنه لا يجوز له أن يحكم .

وكذلك لا يشترط "الإسلام" في هذه الوزارة، فيجوز أن يكون وزير التنفيذ من أهل الذمة.

وهكذا تختلف الشروط بين وزارتي التفويض والتنفيذ من أوجه ثلاث وهي: الحرية والإسلام، والمعرفة بأمري الحرب والخراج والعلم بالأحكام الشرعية، فكلها مشروطة في وزارة التفويض وغير مشروطة في وزارة التنفيذ .

وإذا كان غير جائز تعيين أكثر من وزير تفويض إلاّ بشرط ألاّ ينفرد أي منهم بالتصرف، فإنه على العكس من ذلك يجوز لرئيس الدولة أن يقلد أكثر من وزير تنفيذ على اجتماع وانفراد حسب ما تقتضيه أعمال الدولة [3].

الفرع الثاني: الإمارة على أقاليم الدولة

عرفت الدولة الإسلامية نظام الإمارة في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام، فبعد أن أخذت القبائل تعتنق الإسلام وتعود إلى ديارها وجدت الضرورة لإرسال من يتولى شؤونهم، ويفقههم في الدين، ويبصرهم بالحلال والحرام، ويفّض ما ينشأ بينهم من خلافات.

---

[1] - إسماعيل البدوي ، المرجع السابق، ص 83 .

[2] - سليمان محمد الطماوي ، المرجع السابق ، ص 413 .

[3] - إسماعيل البدوي ، المرجع السابق ، ص 84 .

فاقتصرت وظيفة من بعثهم الرسول صلى الله عليه وسلم وهو يؤسس النظام الإداري للدولة الإسلامية، على الإمامة في الصلاة وجمع الصدقات. وكان النبي عليه الصلاة والسلام يبعث أمراءه على الأقاليم حسب مقتضيات الضرورة واحدا بعد واحد [1].

ويحفظ التاريخ بعض من العمال الذين أوفدهم الرسول صلى الله عليه و سلم إلى القبائل، فقد أوفد إلى الطائف عثمان بن أبي العاص، وأوفد إلى نجران عمرو بن حزم وأبو سفيان بن حرب، فتولى عمرو إمامتهم في الصلاة، و تولى أبو سفيان جمع الصدقات، وأوفد إلى صنعاء فيروز الديلمي ، وأوفد إلى مأرب أبو موسى الأشعري [2].

وفي عهد الخليفة الأول أبو بكر الصديق رضي الله عنه، لم تعرف أحوال الدولة الإسلامية تغيرا كبيرا في مجال تولية العمال على الأقاليم، حيث أبقى الخليفة (رئيس الدولة) على نفس العمال الذين كانوا في حياة الرسول صلى الله عليه و سلم .

فلما اتسعت رقعة الدولة الإسلامية وزادت مساحتها وأصبحت تحتوي على أقاليم كثيرة، وتضم بلادا متعددة، تعذر على رئيس الدولة أن يشرف بنفسه على هذه البلاد، فاضطر إلى أن يولي على كل بلد من هذه البلاد أميرا أو واليا، و لقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه أول من اضطر إلى تقسيم الدولة الإسلامية إلى أقسام إدارية كبيرة لتسهل إدارتها وهي: ولاية الأهواز والبحرين، و ولاية سجستان ومكران وكرمان ، و ولاية طبرستان، و ولاية خراسان، وجعل بلاد فارس ثلاث ولايات: بلاد العراق وقسمها قسمين، أحدهما حاضرته الكوفة والآخر حاضرته البصرة، وقسم بلاد الشام إلى قسمين، أحدهما قاعدته حمص و الثاني قاعدته دمشق، وجعل فلسطين قسما قائما بذاته، وقسم إفريقيا إلى ثلاث ولايات: مصر العليا، ومصر السفلى وغرب مصر وصحراء ليبيا[3].

---

[1]. ظافرالقاسمي ، المرجع السابق ، ص 527 .

[2]. ظافر القاسمي ، المرجع نفسه ، ص 528 .

[3]. سليمان محمد الطماوي ، المرجع السابق ، ص 414.

وعرف نظام الإمارة على أقاليم الدولة الإسلامية تطورا كبيرا في عهد الدولة الأموية بسبب توسع رقعة الدولة الإسلامية، نتيجة الفتوحات واختلفت سلطات الولاة باختلاف مركز الخلفاء .

ولقد قسم الفقهاء الإمارة إلى قسمين :

1- الإمارة العامة: وهي تلك التي تمتد اختصاصاتها لتشمل كافة الأمور المتعلقة بالإقليم، وقسمها الفقهاء بدورها إلى قسمين: إمارة الاستكفاء وإمارة الاستيلاء.

فأما إمارة الاستكفاء فهي التي تنعقد عن اختيار، أي أن رئيس الدولة هو الذي يعقدها لأحد الأشخاص الذين تتوفر فيهم شروط هذه الولاية .

أما إمارة الاستيلاء فهي أن يستولي الأمير بالقوة على البلاد فيقلده الخليفة إمارتها ويفوض إليه تدبيرها وسياستها مكرها، فإمارة الاستيلاء تعقد لأحد الأشخاص المتغلبين بالقوة أو المستولين على الإقليم غصبا وإجبارا، فلا يكون لرئيس الدولة اختيارا أو رأيا، بل يعقدها اضطرارا [1].

والشروط المتطلبة في الإمارة العامة، هي نفس الشروط المطلوبة في وزارة التفويض، باعتبار الولاة في المنصبين من نوع واحد و الفارق بينهما أن سلطة وزير التفويض تشمل الدولة كلها في حين تقتصر اختصاصات أمراء الأقاليم على مساحة الإقليم الذي يديرون شؤونه.[2]

2- الإمارة الخاصة: وهي التي لا تنصرف فيها سلطات الأمير إلى جميع الأمور، وإنما تقتصر على نوع معين منها، كأن يكون الأمير مكلف بإمارة الجيش وحماية إقليم الدولة من الاعتداء الخارجي، وليس له أن يتعرض لأمور الدولة الأخرى كالقضاء والخراج وغيرها، ولقد كانت إمارة الولاة في بداية الأمر عامة، فكانت اختصاصاتهم على مستوى الأقاليم هي نفس اختصاصات رئيس الدولة، ولكن لما استقرت دعائم الدولة وتعقد الجهاز الإداري فيها، بدأت إمارة الولاة تتخصص، فحين ولي عمرو بن العاص مصر، كانت ولايته عامة، ثم

---

[1]. - إسماعيل البدوي ، المرجع السابق، ص ص 391-392 .

[2]. - سليمان محمد الطماوي ، المرجع السابق ، ص 417 .

عين الخليفة عمر بن الخطاب عبد الله بن سعد بن أبي سرح لتولي مهام جباية الخراج، ثم عين قاضيا يفصل في الخصومات، فصارت سلطة الوالي مقصورة على قيادة الجيش وإمامة الصلاة [1].

الفرع الثالث: الدواوين والجيش و الشرطة

الديوان كلمة فارسية معناها سجل أو دفتر، وتطلق على المكان الذي يحفظ فيه السجل، ولقد وجدت الدواوين في الدولة الإسلامية بحسب المصالح وحاجاتها، كدواوين الزراعة والتعليم والصحة والصدقات وغيرها .[2]

ولقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه أول من أدخل نظام الدواوين في الدولة الإسلامية لفرض تحصين التنظيم الإداري للدولة، ثم تعددت الدواوين وتنوعت في عهد الدولتين الأموية والعباسية .

ففي عهد الأمويين كانت تشمل ديوان الخراج، وديوان الرسائل وديوان البريد وديوان المستغلات (أي الواردات المتنوعة)، وديوان الخاتم، وفي عهدهم عرّبت الدواوين كديوان المنح والمقاضاة وديوان الإكراهية للإشراف على القنوات والجسور وشؤون الري، وديوان الزمام (ويشبه ديوان المحاسبة)، حيث تجمع أزمة الدواوين لرجل يضبطها زماما واحدا، وديوان الشرطة وديوان القاضي وغيرها .[3]

وقد تكون الدواوين تابعة لرئاسة الدولة أو للوزراء بحسب الأحوال، فهي عبارة عن مرافق إدارية يخضع تنظيمها لظروف الدولة ومصلحة الأمة في كل مكان وزمان.

ومن الضروري في نظر الإسلام تنظيم الدواوين والموظفين القائمين عليها بقوانين وأنظمة تحدد اختصاصات كل ديوان وعمل موظفيه وواجباتهم وتنظيم سير العمل في الديوان وعلاقته بالمواطنين .

---

[1]. سليمان محمد الطماوي ، المرجع نفسه ، ص 419 .

[2] - عبد العزيز عزت الخياط ، **النظام السياسي في الإسلام** ، القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، الطبعة الثانية ، 2004 ، ص 226 .

[3] - أحمد شلبي ، **السياسة والاقتصاد في التفكير الاسلامي** ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، دون طبعة ، 1964 ، ص 142 .

أما مرفقا الجيش والشرطة، فلما كان الجهاد فرض على المسلمين للدفاع عن النفس وحماية دعوة الإسلام ونشرها وحماية الأمة ورد الاعتداء عنها، وفتح البلدان بإزالة الحواجز المادية التي تقف أمام نشر رسالة الإسلام، ومحاربة المرتدين والخارجين بغير حق عن طاعة الرئيس، اقتضى ذلك أن يكون للدولة جيش يتولى حماية مصالحها وحدودها .

ولقد كان أول جيش عرفته الدولة الإسلامية، ذلك الذي كوّنه ونظّمه الرسول عليه الصلاة والسلام، والذي خاض بقيادته الغزوات التي عرفتها الدولة الإسلامية الحديثة.

ولقد كانت الأمة الإسلامية تعتبر كلها جيشا، فكل من كان بقدرته حمل السلاح، اعتبر جندي من جند الإسلام، وظل الأمر على هذه الحال عهودا طويلة في تاريخ المسلمين، وكان كذلك يختار قسم من الأمة ليشكل ما عرف بالعسس المنوط به المحافظة على الأمن داخل الدولة. ولم يمنع ذلك من أن يكون قسم من الأمة جيشا منتظما، وظهر ذلك في عهد الأمويين، ثم تطور في عهد العباسيين والفاطميين، مع اعتبار الأمة كلها جيشا واحدا تستنفر عندما يكون الجهاد فرض عين .[1]

وكان يتولى رئيس الدولة مهمة الإشراف على الجيش ويعين قائده، الذي يبقى مرتبطا بالرئيس ضمن طاعة الله ورسوله، ويحمل الولاء للإسلام ويؤدي رسالته في نشر الدين وحماية الدولة .

والشرطة جزء من الجيش، وقد تنفصل عنه، وهي التي يعتمد عليها الرئيس أو الولاة في الأقاليم في حفظ الأمن واستتبابه وتنفيذ أوامر الحكام والقضاة، والقبض على الجناة والمفسدين، مما يكفل السلام للأمة ويحقق الطمأنينة للمواطنين، ولقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه أول من نظم أمر الشرطة وأدخل نظام العسس في الدولة، ثم زاد هذا المرفق تنظيما في العهود التي تلت .

ولقد تنوعت الشرطة في العهد الإسلامي إلى شرطة كبرى وشرطة وسطى وشرطة صغرى، فالشرطة الكبرى تختص بالنظر في أوساط الناس وأعيانهم والضرب على أيديهم في

---

[1]. - عبد العزيز عزت الخياط ، المرجع السابق ، ص 228 .

الظلمات وعلى أيدي أقاربهم ومن إليهم من أهل الجاه. والشرطة الصغرى تختص بالضرب على أيدي الرعاع وعامة الناس. والشرطة الوسطى تختص بالنظر في جرائم التجار وأصحاب المصانع والمهن الزراعية والمعلمين والأطباء، مع الإشارة إلى أن هذا التقسيم لم تعرفه الدولة الإسلامية بصفة دائمة ومنتظمة .[1]

المبحث الثاني : المعارضة السياسية في الشريعة الإسلامية

إذا كانت المجتمعات غير الإسلامية قد ذهبت على درب " حقوق الإنسان " إلى حيث أعطت هذا الإنسان الحق في الاختلاف مع السلطة و الحكام، وأعطته الحق في أن يسلك سبيل " التنظيم " للتعبير عن رأيه في الأمور التي تخص شؤون المجتمع والدولة، فإن الشريعة الإسلامية قد كفلت للفرد المسلم حق المعارضة في المسائل السياسية وفلسفة نظام الحكم، دون الاختلاف في أصول الدين والأحكام قطعية الثبوت[2].

وحرية المعارضة في الإسلام ليست إلاّ تقرير لأصل إسلامي عام هو حرية الإنسان من حيث هو إنسان، المقرر بنصوص قطعية في الكتاب و السنة، فقد روي أن الرسول عليه الصلاة و السلام قال لأصحابه: « **لا يكن أحدكم إمعة يقول أنا مع الناس إن أحسن الناس أحسنت وإن أساؤوا أسأت**»[3]. ومبدأ المعارضة، وإن كان ليس مذكورا في القرآن الكريم. فإن هناك مفاهيم موازية مثل الاختلاف و الجدل. وتقبل القرآن مثل هذه المفاهيم في الجماعة هو اعتراف بأنه لا يوجد رأي أو منهج واحد يجب على الجماعة الأخذ به. فهذه المفاهيم تتعدى مجرد المعارضة لتشتمل على تنوع أساليب الحكم والاختلافات السياسية و الفلسفية. فإذا ما كان الاختلاف جائزا في أمور الدين، فمن باب أولى أن يكون جائزا في أمور الدنيا، وبخاصة في مسائل التنوع والتعدد، فالقرآن لا يحرم مبدأ المعارضة، بل هو

---

[1] - حسن إبراهيم حسن، المرجع السابق، ص 460.

[2] - كامل عبد السميع عبد الفتاح ،« **حرية الرأي في الإسلام و المذاهب السياسية المعاصرة** »، رسالة لنيل درجة الدكتوراه في الحقوق ، كلية الحقوق ، جامعة عين شمس ، 1995 ، ص 354 .

[3] - رواه الترميدي.

الأساس الشرعي لتلك المعارضة.[1] فلقد فطر الله تعالى الناس على الاختلاف في الطبائع و السلوكات، ذلك أن التركيبات البدنية مختلفة في الأفراد وهو ما يؤدي إلى اختلاف الاستعدادات البدنية والروحية وبإضافة اختلاف السنن والآداب والمقاصد والأعمال النوعية والشخصية في المجتمعات الإنسانية، يكون الإختلاف والتعددية مسألة طبيعية في البشر خلقوا مستعدين لها ومجبولين عليها، فلا يمكنهم أن يجتمعوا على الإصغاء لرأي واحد، وقد حكم عليهم في الأزل بأنهم « **لا يزالون مختلفين إلاّ من رحم ربك و لذلك خلقهم** ».[2]

وإذا كان الله سبحانه و تعالى قد « **خلق كل شيء فقدره تقديرا**»[3]، فإن هذا الاختلاف والتنوع الذي فطر الله الناس عليه قد جاء لحكمة إلهية بالغة، فهو الحافز على التنافس والتدافع والاستباق. ولو لم تكن هذه التعددية وهذا التنوع والاختلاف لما كانت حوافز الاستباق ودواعي التدافع و أسباب التنافس بين الأفراد والأمم والأفكار والفلسفات والحضارات، ولكانت الحياة سكونا لا حيوية فيها، و لما استطاع الإنسان تحقيق مقاصد الأمانة التي حملها بالاستخلاف لعمارة الأرض .[4]

ولهذه الحكمة الإلهية البالغة جعل الله الناس مختلفين، وعن هذه الحكمة حدثنا القرآن الكريم في قوله تعالى: « **و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين** »[5]، « **ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بيع وصلوات و مساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا**».[6] والتاريخ الإسلامي شاهد على تقبل الاختلاف في السياسة وفي البيئة المتقبلة للتعدد، فكان الحاكم يقوم بدور الحكم بين الرؤى المتعددة والمختلفة، وكان لاختيار الحاكم وجهة نظر معينة دور في جعل وجهة النظر هذه

---

[1] - أحمد الموصللي ، **جدليات الشورى و الديمقراطية ، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي** ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولى ، 2007 ، ص111 .

[2] - سورة هود ، الآيات 118-119

[3] - سورة الفرقان ، الآية 02 .

[4] - محمد عمارة ، **الإسلام و التعددية، الاختلاف و التنوع في إطار الوحدة** ، القاهرة : مكتبة الشروق الدولية ، الطبعة الأولى ، 2008 ، ص 26 .

[5] - سورة البقرة ، الآية 251 .

[6] - سورة الحج ، الآية 40 .

حكما سياسيا يلعب دورا في تقليص حدة الاختلافات، دون أن يتحول هذا الحكم إلى تشريع نهائي في حد ذاته، ومثال على ذلك الاختلاف بين أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب حول محاربة مانعي دفع الزكاة إلى الدولة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث ذهب عمر إلى اعتبار الممتنعين عن دفع الزكاة مسلمون لا يجوز محاربتهم، في حين اعتبرهم أبا بكر مرتدون لأنهم امتنعوا عن القيام بفريضة دينية وبالتالي وجب محاربتهم. وقد انتصر رأي أبا بكر لأنه كان الحاكم وكان حكمه هذا سياسيا[1].

وتأسيسا على ذلك يكون الإختلاف لا التوحد هو الخاصية الأساسية للفكر والتنظيم السياسي الإسلامي، فحرية المعارضة من الأمور المشروعة في الشريعة الإسلامية، لأن السلطة السياسية وإن كانت سلطة مسلمة إلاّ أنها غير معصومة من الخطأ، وهي بحاجة إلى معارضة ترشدها إلى الصواب وتلفت انتباهها إلى مواطن الخطأ.[2]

وتتبلور المعارضة السياسية في الإسلام في صور أهمها: حرية إبداء الرأي والتعبير عنه، وحرية الإجتماع والتظاهر، والمعارضة الجماعية المنظمة (الأحزاب السياسية).

المطلب الأول : حرية الرأي و التعبير عنه في الشريعة الإسلامية

تعتبر حرية الإنسان في إبداء رأيه من أهم الحقوق التي يقررها الإسلام ويكفلها لأفراد المجتمع، ولا رقابة على الفرد في رأيه طالما كان الرأي خالصا لوجه الله تعالى ولصالح المجتمع [3].

إن الإسلام يعتبر الحكم مشاركة بين الحاكم و المحكوم، وأن الحاكم إنما يقوم وجوده على أساس تحقيق مصالح الناس. ومن هذا المنطلق وضع الفقهاء القاعدة الأصولية التي تقول (تصرفات الإمام منوطة بالمصلحة) .

---

[1] - أحمد الموصللي ، المرجع السابق ، ص ص 98-99 .

[2] - لأن المعارضة في الإسلام لا تعني رفض كل شيء لمجرد المعارضة أو حبا في المخالفة أو مجرد الانتساب إلى فرقة من الفرق أو حزب من الأحزاب ، بحيث يصبح الفرد مخالفا و معارضا للرأي الآخر حتى و لو كان صوابا ، و إنما تعني المعارضة في الإسلام تصحيح الخطأ و طرح البديل من أجل الصالح العام في حدود الأصول العامة للشريعة الإسلامية و تطلعاتها .

[3] - محمد سليم غزوى ، **الحريات العامة في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الغربية و الماركسية** ، الإسكندرية : مؤسسة شهاب الجامعة ، دون طبعة ، 1977 ، ص 169 .

وهنا تظهر الأهمية القصوى لحرية الرأي والتعبير عنه، باعتبارها وسيلة توجيه السلطة العامة و تقويمها في حالة الإعوجاج .

فحرية إبداء الرأي تتمثل في قدرة الإنسان على التعبير عن وجهة نظره بالوسائل المشروعة عن طريق الجهر بالحق و إسداء النصح في كل ما يمس المصالح العامة والنظام العام .

وقد أعطى الإسلام للفرد الحق في الإسهام برأيه في الأمور العامة للدولة سواء أكانت سياسية أم اقتصادية أم حربية، طالما كان مؤهلا لذلك ولديه الخبرة في هذه المجالات، وقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام يستشير أصحابه في الأمور العامة، وكان يأخذ – غالبا – بآرائهم وإن خالفت رأيه كما حصل في مواقف عديدة في غزوات بدر وأحد والخندق.[1]

الفرع الأول: مظاهر حرية الرأي و التعبير عنه في الشريعة الإسلامية

تأخذ حرية إبداء الرأي في الشريعة الإسلامية صورا عديدة نجملها في: الشورى، والمناصحة، والأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، ومقاومة الظلم .

أولا : الشورى

تعتبر الشورى أهم صور حرية التعبير عن الرأي في الإسلام، وهي ليست مجرد حق من حقوق الإنسان، وإنما أصل من أصول الدين ومقتضى من مقتضيات الإستخلاف والعمود الفقري في سلطان الأمة ونهوضها بأمانة الحكم على أساس المشاركة والتعاون والمسؤولية.[2] ولهذا اهتمت الشريعة الإسلامية بمبدأ الشورى وحرصت على تأكيدها والدعوة إليها وإلزام المسلمين العمل بها. فالشورى أساس الحكم الراشد ودعامة من دعائم الحكم الإسلامي، والسبيل إلى معرفة الرأي الراجح، والطريق لاستخراج الرأي الصحيح الذي يجب إتباعه

---

[1] - محمد بن أحمد بن الصالح الصالح ، **حقوق الإنسان في القرآن و السنة ، و تطبيقاتها في المملكة العربية السعودية** ، دون مدينة النشر ، دون دار النشر ، الطبعة الأولى ، 2002 ، ص 163 .

[2] - أحمد حمدي يوسف عفيفي ، «**حقوق الإنسان بين النظم القانونية القديمة و المواثيق الدولية المعاصرة (دراسة مقارنة بالأصول العامة لحقوق الإنسان في الإسلام)**»، رسالة لنيل درجة الدكتوراه في القانون ، كلية الحقوق ، جامعة عين شمس ، 1997 ، ص 235 .

والمسلك الذي يستجلي الحقيقة التي تلتزم بها الأمة حتى تهتدي إلى الحق وتصل إلى الصواب وتحقق لنفسها التقدم والإزدهار .[1]

وقد اختلف العلماء في تعريف الشورى، فعرّفها الطبري بأنها: « المفاوضة في الكلام ليظهر الحق »،[2] وعرّفها الراغب الأصفهاني بأنها: « استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض »[3]، وعرّفها ابن العربي بأنها: « الإجتماع على الأمر ليستشير كل واحد صاحبه ويستخرج ماعنده »[4].

وينحصر أمر الشورى في بيان أفضل السبل والوسائل لتنفيذ القانون الإسلامي، فالشورى لا تعمل فيما جاء فيه نص محرر لا خلاف على تفسيره، فهذا الأمر خارج عن نطاق البشر أجمعين، ولكن تبقى الشورى في مجال طرق التنفيذ .

والشورى في الشريعة الإسلامية هي سبب من الأسباب التي تؤدي إلى إظهار العلم وتحكيمه في شؤون المسلمين وسيطرته على جميع أمورهم، لأن الشورى تقوم على تشعب الأفكار وتعدد وجهات النظر واختلاف الآراء .[5]

ولقد اختلف العلماء في حكم عرض الحاكم المسائل الإجتهادية على أهل الشورى، فرأى بعضهم أنه مندوب، ورأى الآخرون أنه واجب. وقد استدل الفريق الأول بقوله تعالى: « **وأمرهم شورى بينهم** »[6]. معتبرين أن النص القرآني هذا خبر لا دليل فيه على الوجوب، فينصرف إلى الندب، أما الأمر في قوله عز وجل: « **وشاورهم في الأمر** »[7]، فإنه يدل على الوجوب ولكنه صرف إلى الندب لثلاثة أسباب :

---

[1] - إسماعيل البدوي ، **معالم الشورى في الإسلام** ، القاهرة : دار النهضة العربية ، الطبعة الأولى ، 1994، ص 10.

[2] - أنظر صبحي عبده سعيد ، **الإسلام وحقوق الإنسان** ، المرجع السابق ، ص 184.

[3] - أنظر صبحي عبده سعيد ، المرجع نفسه ، ص 184.

[4] - أنظر إسماعيل البدوي ، المرجع السابق ، ص 11.

[5] - خديجة النّبراوي ، **موسوعة حقوق الإنسان في الإسلام** ، القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، الطبعة الأولى ، 2006 ، ص 422 .

[6] - سورة الشورى ، الآية 38.

[7] - سورة آل عمران ، الآية 159 .

السبب الأول: أن هذا الأمر من قبيل تطييب النفوس كمثل قول الرسول عليه الصلاة والسلام «**والبكر يستأذن أبوها في نفسها**»[1]، فكما يجوز أن يكره الأب ابنته البكر على الزواج، ولكن الأولى أن يستأذنها، فكذلك يجوز ترك المشاورة ولكن الأولى إتباعها.

ولأن سادات العرب كانوا إذا لم يشاوروا في الأمر شقّ عليهم، فقد أمر الله تعالى نبيه عليه الصلاة والسلام أن يشاورهم في الأمر، فإن ذلك أطيب لنفوسهم وإكراما لهم.

السبب الثاني: قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «**إن المستشير معان و المستشار مؤتمن**»[2]، فلو كانت الشورى واجبة لجاء الحديث بصيغة الإلزام.

السبب الثالث: أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان في غنى عن المشاورة ولكنه أراد أن يستن بذلك الحكام من بعده.[3]

أما الفريق الثاني والذي يمثل جمهور العلماء فقد ذهب إلى أن عرض الحاكم المسائل الإجتهادية على أهل الشورى واجب. يقول ابن عطية : « والشورى من قواعد الشريعة و عزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب هذا ما لا خلاف فيه »[4].

ويستدل أصحاب هذا المذهب بالأدلة الآتية :

الدليل الأول: أن الله سبحانه وتعالى أمر رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم بأن يشاور أصحابه في شؤون الحياة، والأمر يقتضي الوجوب. فالشورى واجبة على النبي وعلى الحكام من بعده، ذلك أن الخطاب القرآني ليس خاصا، وإنما يلزم ويعم الأمة وأولي الأمر.

الدليل الثاني: أن الله مدح المؤمنين، لأنهم يجعلون أمرهم شورى بينهم، فإن ترك الشورى يقتضي الذم و العقاب و لا يكون ذلك إلاّ عن فعل مباح ، فترك الشورى غير مباح .

---

[1] - رواه مسلم في صحيحه.
[2] - رواه الترميدي في السنن.
[3] - إسماعيل البدوي ، الرجع السابق ، ص 31.
[4] - أنظر إسماعيل البدوي ، المرجع نفسه ، ص 32 .

الدليل الثالث: أن الله سبحانه وتعالى قرن الشورى بركنين من أركان الإسلام في قوله تعالى: « **والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون** »[1].

الدليل الرابع: أن السنّة جاءت تؤكد هذا الوجوب و تثبته ، فقد حرص الرسول عليه الصلاة والسلام في كافة أعماله السياسية على تطبيق مبدأ الشورى.

وفي السيرة النبوية الشريفة شواهد كثيرة تؤكد حجية الشورى، ففي غزوة الأحزاب، وبعد أن اشتد البلاء بالمسلمين دخل الرسول عليه الصلاة والسلام في مفاوضات مع أهل الطائف واتفقوا على أن يرجع الطائفيون ولهم ثلث ثمار المدينة . واستشار الرسول الكريم أمرا تحبه فنصنعه ، أم !سعد بن معاذ و سعد بن عبادة في ذلك، فقالا له: « يا رسول الله شيئا أمرك الله به لا بدّ لنا من العمل به ، أم شيئا تصنعه لنا ؟»، قال: « بل شيء أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلاّ لأنني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة، وكالبوكم من كل جانب، فأردت أن أكسر عنكم من شوكتكم إلى أمر ما». فقال سعد بن معاذ:« يا رسول الله قد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الأوثان، لا نعبد الله ولا نعرفه، وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها ثمرة إلاّ قرى أو بيعا، أفحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له و أعزنا بك وبه نعطيهم أموالنا ؟ والله مالنا بهذا من حاجة، والله لا نعطيهم إلاّ السيف حتى يحكم الله بيننا و بينهم ». فقال صلى الله عليه وسلم « أفأنت وذاك »، فتناول سعد بن معاذ الصحيفة فمحا ما فيها من الكتاب، ثم قال: « ليجهدوا علينا »، فلم يغضب الرسول عليه الصلاة والسلام وسرّ بذلك المسلمون جميعا.[2]

ويرى بعض الباحثين المعاصرين أن هذه الحادثة تؤسس لقاعدة دستورية هامة للمسلمين، هي أن الحاكم – ولو كان رسولا معصوما – يجب عليه أن لا يستبّد بأمر المسلمين، ولا أن ينفرد برأي في مسألة هامة، ولا أن يعقد معاهدة تلزم الرعية المسلمة دون

---

[1] - سورة الشورى : الآية ، 38 .

[2] - ابن هشام، **السيرة النبوية**، الجزء الثالث، المرجع السابق، ص ص 176-177.

مشاورتها وأخذ رأيها، فإن فعل كان لها حق إلغاء كل ما استبد به من دونها وتمزيق كل معاهدة لم يكن لها رأي فيها .[1]

ويذهب الدكتور محمد عمارة إلى أن الإسلام لم يقف عند حد اعتبار الشورى حقا من حقوق الإنسان وإنما ذهب فيها إلى الحد الذي جعلها فريضة شرعية واجبة على كافة الأمة حكاما ومحكومين في الدولة والمجتمع، وهي فريضة واجبة حتى على الرسول عليه الصلاة والسلام في شؤون الحكم والسياسة والعمران الدنيوي لأنه في هذا الميدان كان مجتهدا غير معصوم .[2]

وأرى أن الشورى واجبة في جميع الأحوال على الحكام لأنها من المبادئ الكلية للنظام الإسلامي، فالشورى في حقيقة أمرها مدرسة فكرية للأمة الإسلامية، وتكوينا للمسلم القوي الذي يجاهر بالحق ولا يخشى بأس الحاكم، فالمبدأ تكريم لذات الإنسان المسلم، وأن المسلمين أجمعين إنما هم أعضاء في جماعة يشتركون في حكمها، بطريق غير مباشر.

وقد استنبط الفقه الإسلامي قواعد إسلامية من النصوص التي قررت مبدأ الشورى، وأهم هذه القواعد :

1- أن الشورى حق تقرر للمجتمع الإسلامي حكاما ومحكومين، ولكل طرف أن يبدي رأيه بحرية وليس للحاكم أن يكمّم أفواه المحكومين، وإذا حدث ذلك يكون قد صادر مبدأ الشورى مما يستوجب عزله .

2- أن إجراء الشورى واجب على الحكام، فهو أصل من أصول الحكم وليس حقا إن شاء طرح وإن شاء منع و ذلك لقوله تعالى بصيغة الأمر لنبيه عليه الصلاة والسلام «**وشاورهم في الأمر** »[3]

---

[1] - محمود شلتوت ، **من توجيهات الإسلام** ، القاهرة : مطبوعات الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر ، دون طبعة ، 1959 ، ص 530 .

[2] - محمد عمارة، **الإسلام و حقوق الإنسان، ضرورات لا حقوق**، المرجع السابق ، ص 34 .

[3] - سورة آل عمران ، الآية 159.

وإذا كانت الشورى واجبة على الرسول الكريم، فإنها من باب أولى واجبة على الحكام من بعده .

3- أن المطلوب في الشورى ليس هو الإجماع على رأي، بل المطلوب هو استطلاع رأي الأغلبية فيما تراه و تتجه إليه وتقلب الأمر على وجوهه المختلفة حرصا على صالح الأمة[1].

وفيما يتعلق بأهل الشورى، فقد كان للنبي عليه الصلاة والسلام طرق ثلاث في استشارته للناس :

الطريقة الأولى: كان يستشير المسلمين الحاضرين مثل استشارته أصحابه يوم أحد .[2]

الطريقة الثانية: كان يستشير جماعة معينة، مثل استشارته الأنصار في الخروج إلى غزوة بدر واستشارته من حضر عنده في أسرى بدر .

الطريقة الثالثة: كان يستشير أصحاب الرأي، مثل استشارته الحباب بن منذر في منزل البدريين، واستشارته سعد بن معاذ وسعد بن عبادة في مصالحة الأحزاب.

وقد اتبع الخلفاء الراشدون طريق النبي صلى الله عليه و سلم، فكانوا يستشيرون جمهور الأمة، وذوي الرأي، ويستشيرونهم في الأمور العامة، وسلكوا سبيل الشورى الخاصة، فكانوا يجمعون عددا من الصحابة الأولين المعروفين بحدة الرأي ورجاحة العقل لاستشارتهم في دقائق شؤون الدولة [3].

فأهل الشورى باختصار هم أصحاب الرأي وقادة الفكر من كل جانب من جوانب الحياة، وأهل الاختصاص، والنظر العميق و البحث الدقيق في كل ما يصب في مصلحة الأمة و شؤونها المختلفة، السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وكون أولي الأمر هم أهل الشورى لا يعني أن الشورى تقتصر عليهم، فإن من يشاورهم الحاكم يختلفون باختلاف

---

[1] - عبد الجليل محمد علي ، **مبدأ المشروعية في النظام الإسلامي و الأنظمة القانونية المعاصرة – دراسة مقارنة –** القاهرة : عالم الكتب ، الطبعة الأولى ، 1984 ، ص 258 .

[2] - و تشبه هذه الطريقة ما يعرف اليوم بالإستفتاء الشعبي .

[3] - علي عبد الواحد وافي ، **حقوق الإنسان في الإسلام** ، القاهرة : نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الثامنة ، 2004 ، ص 193 .

موضوع المشاورة، فإذا كان الأمر يهم الجميع وجب مشاورة الجميع، وإذا كان موضوع المشاورة من المسائل الفنية شاور الحاكم أهل الخبرة و المعرفة والاختصاص .

ولم تبين الشريعة الإسلامية أسلوب المشاورة وكيفيتها، ولم يضع الرسول عليه الصلاة والسلام سنة معينة في ذلك وجعل المسألة من شؤون الدنيا والمسلمون أعلم بشؤون دنياهم .

ثانيا : المناصحة

المناصحة هي صورة من صور حرية الرأي في الإسلام، ومعناها أن الرعية هي التي تقوم بإسداء النصيحة إلى الحكام .

وأساس هذا المبدأ القرآن الكريم، فقد قال الله تعالى على لسان نبيه نوح عليه السلام:

« **يا قوم ليس بي ضلالة و لكني رسول من رب العالمين أبلغكم رسالات ربي وأنصح لكم ، وأعلم من الله ما لا تعلمون** »[1].

و قال عز من قائل على لسان نبيه هود عليه السلام: « **يا قوم ليس بي سفاهة ولكني رسول من رب العالمين أبلغكم رسالات ربي وأنا لكم ناصح أمين، أوعجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم وأذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح و زادكم في الخلق بصطة فأذكروا آلاء الله لعلكم تفلحون**»[2].

وقال جل شأنه على لسان نبيه صالح عليه السلام: « **يا قوم لقد أبلغتكم رسالة ربي و نصحت لكم و لكن لا تحبون الناصحين** »[3].

وقال جلت قدرته على لسان نبيه شعيب عليه السلام: « **يا قوم لقد أبلغتكم رسالات ربي ونصحت لكم فكيف آسى على القوم الكافرين** »[4].

إن في ذلك حجة بالغة، وأن الله سبحانه وتعالى لم يسق هذه القصص لأجل التسلية، بل للعظة و العمل بها، وتبين النصوص السابقة وجوب المناصحة، لأن الله سبحانه وتعالى

---

[1] - سورة الأعراف ، الآية 61 .
[2] - سورة الأعراف ، الآيات 68-69 .
[3] - سورة الأعراف ، الآية 79 .
[4] - سورة الأعراف ، الآية 93 .

في بيان أحكامه في القرآن الكريم لم يستعمل أساليب المصطلحات الفقهية للدلالة على الأحكام، فلم يعبر عن الأفعال التي أوجبها بمادة الوجوب ولا عن الأفعال التي حظرها بلفظ الحرمة فحسب، بل تراه في بعض الأحيان يدل على الوجوب بما يترتب على الفعل في الدنيا أو الآخرة، كما تراه أحيانا يدل على الحرمة بما يترتب على الفعل من عقاب في الدنيا و الآخرة .

أما أساس مشروعية المناصحة في السنة، فنذكر حديث جابر رضي الله عنه، حيث قال: « **بايعت رسول الله صلى الله عليه و سلم على إقامة الصلاة و إيتاء الزكاة و النصح لكل مسلم** ».[1] و قوله عليه الصلاة و السلام :« **الدين النصيحة لله و لرسوله و لأئمة المسلمين و عامتهم** ».[2]

ثالثا : الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر

لقد جعل الإسلام من حق الناس – بل من واجبهم– الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتقويم الحاكم في حالة الإعوجاج، فالحاكم هو واحد من المسلمين وليس أكبر من أن ينصح ويؤمر و ليست الأمة أصغر من أن تقدم النصيحة، بل إن سر تميزها وسبب خيرتها هو قيامها بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتخليها عن هذا الواجب مرادف لتقهقرها وإصابتها باللعنة كما حصل لأمم من قبلها ممن « **كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون** »[3]

ولم تُسبق الشريعة الإسلامية بجعل الأمر بالحق والنهي عن الباطل واجبا على المكلفين، بل ولم يصل بحرية الرأي إلى هذه المرتبة تشريع مما يتحاكم إليه الناس حتى اليوم.[4]

---

[1]- رواه البخاري في صحيحه.
[2]- رواه مسلم في صحيحه والترميدي في السنن.
[3]- سورة المائدة ، الآية 79 .
[4]- محمد سليم العوا ، المرجع السابق ، ص 144.

ويعد مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمفهومه المطلق الوارد في القرآن الكريم، المبدأ السليم الذي تستقيم به أمور الأمة و الدولة والمجتمع، وتنتصر فيه قوى الحق على قوى الباطل. ونوازع الخير على مزالق الشر، ويرى فيه الحاكم أنه مراقب من كل فرد من أفراد الأمة يحاسبه على الزلة و الهفوة وينبهه إلى الخطأ، فلا يقدم على أي أمر من الأمور إلاّ بعد أن يقلب فيها وجوه النظر، حتى إذا رأى أن جمهور الناس سيرضى عنه أقدم عليه، وإلاّ امتنع عن القيام به .[1]

يقول الإمام الغزالي: « إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين، وهو المهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين، ولو طوى بساطه وأهمل علمه وعمله لتعطلت النبوة واضمحلت الديانة وعمت الفترة وفشت الضلالة و شاعت الجهالة، واستشرى الفساد واتسع الخرق وخربت البلاد وهلك العباد».[2]

والمعروف هو كل قول أو فعل ينبغي قوله أو فعله طبقا لنصوص الشريعة الإسلامية، ويشمل ذلك الواجب و المندوب، سواء أكان النص عليه قد ورد صراحة أم كان وجوبه أو كونه مندوبا مأخوذا من روح النصوص الشرعية [3].

والمنكر هو كل فعل أو قول لا ينبغي فعله أو قوله طبقا لنصوص الشريعة [4]. ويعتبر البعض المنكر معصية حرمتها الشريعة من قول أو فعل سواء وقعت من مكلف أو غير مكلف. في حين يذهب الإمام الغزالي إلى اعتبار المنكر بأنه: « كل محذور الوقوع في الشرع »[5] مفضلا التعبير بمحذور الوقوع بدلا من التعبير بالمعصية لأن المنكر في رأيه أعم من المعصية، فلا يعتبر فعل الصبي والمجنون معصية، لأن الفعل في رأيه لا يكون معصية إلاّ إذا كان فاعله عاصيا.

---

[1] - ظافر القاسمي ، المرجع السابق ، ص 101 .

[2] - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، **إحياء علوم الدين ، الجزء الثاني** ، بيروت : دار الكتاب العربي ، الطبعة الأولى ، 2005 ، ص 813 .

[3] - محمد سليم العوا ، المرجع السابق ، ص 144.

[4] - محمد سليم العوا ، المرجع نفسه ، ص 145 .

[5] - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، المرجع السابق ، ص 834 .

ويعرف فقهاء الشيعة الإمامية المعروف والمنكر بقولهم: « المعروف كل فعل حسن اختص بوصف زائد على حسنة إذا عرف ذلك فاعله أو دلّ عليه، والمنكر كل فعل قبيح عرف قبحه فاعله أو دل عليه »[1].

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الإطار العام لحرية الرأي والتعبير عنه في الشريعة الإسلامية، شرعه الله للمسلمين كافة وميز به الأمة الإسلامية عن سائر الأمم، قال تعالى: « **كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله** »[2].

ومن الآيات القرآنية الدالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قوله عز وجل: « **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر و أولئك هم المفلحون** ».[3] وقوله عز من قائل: «**يؤمنون بالله و اليوم الآخر ويأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر و يسارعون في الخيرات و أولئك من الصالحين** ».[4] وقوله تعالى: « **لولا ينهاهم الربانيون والأحبار عن قولهم الإثم وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون** »[5] وقوله عز وجل « **الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة و آتوا الزكاة وأمروا بالمعروف و نهوا عن المنكر و لله عاقبة الأمور** »[6].

ومن السنة النبوية الشريفة ، قوله عليه الصلاة والسلام: « **من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع ، فبلسانه، فإن لم يستطع ، فبقلبه وذلك أضعف الإيمان**»[7].

غير أن طبيعة الحياة الإنسانية لا تساعد على أن يقوم جميع أفراد المجتمع بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر – وإن كان ينبغي أن يكون ذلك أصلا من أصول غرائزهم –

---

[1] - محمد سليم العوا ، المرجع السابق ، ص 145 .
[2] - سورة آل عمران ، الآية 110.
[3] - سورة آل عمران ، الآية 104.
[4] - سورة آل عمران ، الآية 114.
[5] - سورة المائدة ، الآية 63.
[6] - سورة الحج ، الآية 41.
[7] - رواه الأئمة مسلم و أبو داود و ابن ماجة و الترمذي عن أبي سعيد الخذري رضي الله عنه.

فكثير من الناس لا يشغله إلاّ نفسه و لا يلقي بالا إلى ما يجري حوله، ولا يهتم إلاّ بطعامه، وشرابه و ربما غفل بعضهم أو أكثرهم عن الإهتمام بالشؤون العامة، ولما كان الله تعالى أعلم بخلقه من أنفسهم، أنزل قوله المحكم على رسوله عليه الصلاة و السلام « ولتكن منكم أمة » فإذا كان نقد الحكام مستحيلا على كافة الناس، فلا بدّ من أن تكون منهم فئة تهتم بهذا الأمر الخطير في حياة الأمم، فإن لفظ " منكم " يفيد التبعيض. وعلى هذا فلقد ذهب جمهور الفقهاء إلى اعتبار الأمر بالمعروف النهي عن المنكر فرض كفاية، لا فرض عين. يقول الإمام الغزالي: « ....و قال « و أولئك هم المفلحون » وفيها بيان أنه فرض كفاية لا فرض عين، وأنه إذا قام به أمة سقط الفرض عن الآخرين، إذ لم يقل كونوا كلكم آمرين بالمعروف، بل قال: « و لتكن منكم أمة » فإذا مهما قام به واحد أو جماعة سقط الحرج عن الآخرين »[1].

إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي تمأسس في مؤسسة الحسبة، هو مبدأ شامل يشرعن المعارضة ليس في الأمور السياسية والاجتماعية فحسب، بل في التصرفات الأخلاقية، فهو واجب فردي و سياسي لأن القرآن يفرض ضرورته لقيام المجتمع الصالح.

وقد قامت المعارضة في رفع لواء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عندما كانت تقف في مواجهة الدولة و النظام السياسي، فالمسلمون مطالبون بعدم السكوت على الخطأ، بل العمل على تصحيحه .

وكمبدأ شرعي أعطى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المعارضة سلاحا قرآنيا يوظف ضد الحاكم أو الحكومة التي تقوم بأعمال مخالفة لتعاليم الإسلام أو في غير صالح الأمة، فهو مبدأ يوازي مبدأ آخر و هو ضرورة طاعة الحاكم .[2]

---

[1]. - أبوحامد محمد بن محمد الغزالي ، المرجع السابق ، ص 814 .

[2] . - أحمد الموصللي ، المرجع السابق ، ص ص 112-113 .

رابعا : مقاومة الظلم

لقد أمر النبي عليه الصلاة والسلام بشكل صريح بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقول والفعل وبالتصريح والرأي، فانعقد بذلك الإجماع على ضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وألزم التشريع الإسلامي ولاة الأمور بتنفيذ أحكام الدين وتعاليمه ورعاية مصلحة الأمة، ومقابل ذلك أوجب الشارع على الأمة طاعة ولاة الأمور، يقول الله تعالى: « **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** »[1].

فحق طاعة الحاكم في الإسلام مرتبط بمدى محافظة الحاكم على الأمة و وحدتها وتجنيبها الفتن والإضطرابات وإقامة تعاليم الدين، فإن خالف أمر الله ورسوله لم يكن له أن يطلب حق طاعته. يقول جلّ شأنه: « **ولا تطيعوا أمر المسرفين الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون** »[2].

وانطلاقا من ذلك دار الإختلاف حول طرق تطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما مدى جواز المقاومة المادية لظلم الحكام ؟

يجد مبدأ مقاومة الظلم أساسه التشريعي في آيات كثيرة من القرآن الكريم، يقول عز وجل: « **والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون** ».[3] ويقول عز من قائل: «**قاتلوهم حتى لا تكون فتنة و يكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلاّ على الظالمين** »[4].

و يقول تعالى: « **وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل** »[5].

---

[1] - سورة النساء ، الآية 59 .
[2] - سورة الشعراء ، الآية 151 .
[3] - سورة الشورى ، الآية 39 .
[4] - سورة البقرة ، الآية 193 .
[5] - سورة الحجرات ، الآية 09.

ومن السنة النبوية الشريفة قوله عليه الصلاة و السلام: « **أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر**».[1] وقوله أيضا: « **خير الشهداء حمزة بن عبد المطلب ثم رجل قام إلى إمام جائر فأمره و نهاه فقتله**»[2] .

ولقد طالب الخلفاء الراشدين من الرعية مقاومتهم إذا خالفوا أحكام الشريعة، فهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول حين تولى الخلافة:« إن رأيتم في إعوجاجا فقوموني »، ورد عليه أحد الصحابة رضي الله عنه بالقول « لو رأينا فيك إعوجاجا لقومناك بحد سيوفنا » .

وكل ذلك يفيد إقرار الشريعة الإسلامية حق مقاومة ظلم الحاكم وجوره .

غير أن فقهاء الشريعة اختلفوا في مواقفهم من حق مقاومة الظلم مقاومة مادية وانقسموا إلى ثلاثة آراء:

الرأي الأول : وهو رأي الجمهور ويرى وجوب الصبر على جور الحاكم، وأن أفضل طريقة هي المعارضة السلبية، وأعلاها الوعظ والإرشاد، فلا يرى جمهور الفقهاء ضرورة العمل المسلح ضد الحكومة من أجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [3].

ويؤيد هذا الرأي من المعاصرين محمد سليم العوا، حيث يقول: «...فكثير من الشباب يقرأون نصوص الفقه الإسلامي في شأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيتوهمون أن هذه النصوص تبيح لهم – و لكل فرد منهم – أن يغيّر " المنكر" بما يستطيع من قوة حتى يدخل في عداد المغيّرين " باليد "، ولا يبالي في ذلك أن يكون ما يغيّره "منكرا " في نظره وحده، أو منكرا بمعايير الشريعة الإسلامية الصحيحة، فالتحقيق مسألة لا تعنيه، أو لعله لا يفكر فيها قبل البدء في التغيير»[4].

---

[1]- رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما.

[2]- رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما.

[3]- أحمد الموصللي ، المرجع السابق ، ص 113 .

[4]- محمد سليم العوا ، المرجع السابق ، ص 166 .

الرأي الثاني : ويرى وجوب مقاومة الإمام الجائر ولو استدعى الأمر شهر السيف في وجهه، وأن الصابر على ظلم الحاكم آثم معين على الظلم، وعلى هذا الرأي جماعة من أهل السنة والمعتزلة والخوارج و الزيدية .[1]

ويؤيد هذا الرأي من المعاصرين أحمد جلال محمود حسن، حيث يقول: «....فكل فرد مسلم وكل جماعة مسلمة مكلفة شرعا ومسؤولة مسؤولية كاملة عن كل مخالفة لأحكام الشريعة، فإذا وقعت أي مخالفة في المجتمع لأحكام الشرع المنظم للدين والدنيا، لم يكن من حق مسلم أو جماعة من المسلمين السكوت عليها، فالساكت عن الحق شيطان أخرص، وليس لأحد بالتالي أن يتغاضى عن شر يراه، فكل مخالفة في المجتمع لا تمس المجني عليه وحده، بل تمس الجماعة الإسلامية كلها، وعلى كل فرد فيها الرد عنها، وهو تكليف مفروض من الشرع وليس عملا إختياريا إن أراد الشخص فعله، وإن لم يرد تركه، بل واجب عليه الجهاد في إزالة الشر ودعم الخير، وليس لمسلم أن يتذرع بسبب ما، سواء الخوف أو المخاطرة، مادام أن مصيره هو الشهادة في سبيل الله »[2].

الرأي الثالث: ويقوم هذا الرأي على أساس الجمع بين أدلة الرأي الأول (أدلة الصبر) وأدلة الرأي الثاني (أدلة السيف)، وقال أصحاب هذا الرأي بأنهم يأخذون بأدلة الصبر إن كان الخروج عن الشرعية دون الكفر البواح ويأخذون بأدلة أهل السيف إذا كان الخروج عن الشرعية يبلغ حد الكفر البواح.[3]

الفرع الثاني : حدود حرية الرأي والتعبير عنه في الشريعة الإسلامية

---

[1] - أحمد الموصللي ، المرجع السابق ، ص 113 .

[2] - أحمد جلال محمود حسن ، «**حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية ، بحث في الديمقراطية الغربية و الإسلام**» ، رسالة لنيل درجة الدكتوراه في الحقوق ، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية ، دون تاريخ ، ص ص 229-230.

[3] - إن مسألة المقاومة الإيجابية المادية للظلم و الخروج على الحاكم ليست بالأمر الهين ، إذ يجب ألاّ تخضع للهوى و الحسابات الشخصية و الطائفية . و من جانب آخر يجب – في هذه الحالة – مراعاة وحدة الأمة و صيانتها و الحرص على تجنيبها الفتنة و إراقة الدماء بغير ضرورة ، ذلك أن حق الأمة في الإشراف على نشاط الحكومة ، و نقد تصرفاتها و إسقاطها إذا لزم الأمر يجب ألاّ يفهم على أنه حق الانتفاضة المسلحة على الحكومة من قبل شخص أو مجموعة من الأشخاص ، فالوسيلة الوحيدة لإقصاء الحكومة الإسلامية عن السلطة و إسقاطها سلميا- إذا أمكن – و بالقوة إذا دعت الضرورة تكون عن طريق اتفاق غالبية الأمة على هذا الأمر .

ليست حرية الرأي والتعبير عنه في الإسلام مطلقة، وإنما هي مقيدة ضمن حدود الشريعة، فقد وضعت الشريعة الإسلامية لهذا الحق حدودا وقيودا، حفاظا على النظام العام والأخلاق و الآداب العامة [1]، فالإنسان إذا ما تجاوز نطاق هذه الحرية وجب رده و ردعه ومنعه من الخوض فيما يمس أصول الدين ومصلحة الأمة منعا من الاعتداء وليس حرمانا من الحق.[2]

وتتمحور قيود حرية الرأي والتعبير في الشريعة الإسلامية فيما يلي :

1- يكون أسلوب التعبير عن الرأي بالحكمة والموعظة الحسنة، قال الله تعالى: « **أدع إلى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة** »[3]. ويقول عز وجل: « **خذ العفو و أمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين** ».[4] ويقول عز من قائل: « **لا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا عدوا بغير علم** »[5] ويقول أيضا: « **ولا تجادلوا أهل الكتاب إلاّ بالتي هي أحسن** ».[6] ويقول في آية أخرى: « **لا يحب الله الجهر بالسوء إلاّ من ظلم**»[7].

2 – يجب أن تمارس حرية الرأي في حدود عدم الإضرار بالغير، قال صلى الله عليه وسلم: « **لا ضرر ولا ضرار**»،[8] ذلك أن الحرية لعامة الناس وليست لفرد دون الآخر، فلابد أن تكون تكون حرية الرأي في حدود عدم الإضرار بالغير .

3 – يجب أن تمارس حرية الرأي في إطار الصالح العام للمجتمع ويتضح ذلك في حديث رسول الله صلى الله عليه و سلم :« **مثل القائم على حدود الله ، والواقع فيها ، كمثل قوم استهموا على سفينة ، فأصاب بعضهم أعلاها و بعضهم أسفلها فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم، فقالوا لو خرقنا في نصيبنا خرقا، و لم نؤذ**

---

[1] - وهبة الزحيلي ، المرجع السابق ، ص 136 .

[2] - إسماعيل البدوي ، **دعائم الحكم في الشريعة الإسلامية و النظم الدستورية المعاصرة ، الحقوق و الحريات العامة**، القاهرة: دار النهضة العربية ، الطبعة الأولى، 1994 ، ص 238 .

[3] - سورة النحل، الآية 165.

[4] - سورة الأعراف ، الآية 199 .

[5] - سورة الأنعام ، الآية 108 .

[6] - سورة العنكبوت ، الآية 46 .

[7] - سورة النساء ، الآية 148 .

[8] - رواه مسلم في صحيحه.

من فوقنا ، فإن يتركوهم و ما أرادوا هلكوا جميعا، وإن يأخذوا على أيديهم نجوا و نجوا جميعا »[1].

وقد أمر النبي عليه الصلاة والسلام بهدم مسجد ضرار لكونه كان منبرا للإضرار بالمجتمع الإسلامي، قال جلّ شأنه: « **لمسجد أسس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه** »[2].

»[2].

4- من حدود حرية الرأي في الإسلام، المسؤولية الفردية، وأقامها الإسلام على أسس راسخة متينة، قال تعالى: « **ألا تزر وازرة وزر أخرى** ».[3] وقال جل شأنه: « **ومن يكسب إثما فإنما يكسبه على نفسه**» .[4] وقال سبحانه جلت قدرته: « **كل نفس بما كسبت رهينة** » .[5] وقال عز من قائل :« **من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها**»[6].

فالإنسان مسؤول عن كل كلمة ينطق بها وكل عمل يقوم به، فقد قال عليه الصلاة والسلام – مجيبا معاذ بن جبل رضي الله عنه حين سأله : أو مؤاخذون بما نقول يا رسول الله –: «**ثكلتك أمك يا معاذ، و هل يكب الناس في النار على وجوههم إلاّ حصاد ألسنتهم**»[7].

ألسنتهم»[7].

5 – يجب أن تكون حرية الرِأي والتعبير عنه في حدود الآداب والمبادئ الأخلاقية التي جاء بها الإسلام و منها :

أ. عدم الخوض في أعراض الناس حتى يكون المجتمع طاهرا، فالإنسان يحاسب على فقد حرّم الإسلام الكلمة، قال الله تعالى: « **ما يلفظ من قول إلاّ لديه رقيب عتيد** ».[8] نهش أعراض الناس بالبهتان و حرّم قذفهم و إذاعة أسرارهم، قال جل شأنه: «**والذين**

---

[1]. رواه البخاري في صحيحه والترميدي في السنن.
[2]. سورة التوبة ، الآية 108 .
[3]. سورة النجم ، الآية 38 .
[4]. سورة النساء ، الآية 111 .
[5]. سورة المدثر ، الآية 38 .
[6]. سورة فصّلت ، الآية 46 .
[7]. رواه الترميدي.
[8]. سورة ق ، الآية 18 .

يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا و أولئك هم الفاسقون ».[1] وقال عز من قائل: « **إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة والله يعلم وأنتم لا تعلمون** ».[2] ولقد حرمت الشريعة الإسلامية أن يجهر الإنسان بالسوء من القول إلاّ من ظلم، يقول الله تعالى: « **لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلاّ من ظلم و كان الله سميعا عليما** »[3].

ب . عدم التعصب لرأي معين، بل يجب الرجوع عن الرأي إذا تبين خطأه، فقد نزل الرسول عليه الصلاة والسلام عن رأيه وأخذ برأي الحباب بن المنذر في غزوة بدر، وأخذ برأي في مسألة حفر الخندق حول المدينة في غزوة الأحزاب، فالإسلام يوجب سلمان الفارسي الرجوع عن الرأي الخطأ وعدم التمادي فيه. قال صلى الله عليه وسلم: « **من حلف عن يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفّر عن يمينه وليفعل الذي هو خير** ».[4]

ج . ومن القيود على حرية الرأي والتعبير عنه في الإسلام النهي عن السب والهمز واللمز والسخرية والتنابز بالألقاب، قال الله تعالى: « **يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكنّ خيرا منهن ولا تلمزوا أنفسكم و لا تنابزوا بالألقاب بئس الإسم الفسوق بعد الإيمان ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون**»[5]. و قال صلى الله عليه و سلم: « **سباب المسلم فسوق وقتاله كفر**»[6].

وقد نهى الإسلام عن سب الأموات أيضا، قال عليه الصلاة و السلام: « **لا تسبوا الأموات فإنهم قد أفضوا إلى ما قدموا** »[7] .

---

[1]. سورة النور، الآية 04 -
[2]. سورة النور، الآية 19 -
[3]. سورة النساء، الآية 148 -
[4]. رواه الترميدي -
[5]. سورة الحجرات ، الآية 11 -
[6]. رواه البخاري في صحيحه -
[7]. رواه البخاري في صحيحه -

وأخلص من ذلك أن حرية الرأي والتعبير عنه في الإسلام ليست إنطلاقا بلا حدود، إنما هي مقيدة بالنظام العام والأمن والإستقرار العام وعدم الإضرار بالغير وبالأخلاق، فالشريعة الإسلامية تكفل للناس حريات الرأي و التعبير، فلكل فرد أن يدعو ويعبر عن رأيه بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن، ولكنها لا تبيح الجهر بالسوء من القول ولا تبيح العدوان اللفظي، فتحظر على الإنسان أن يكون شتّاما أو سبّابا أو كذّابا، وهذه الحدود ليست لأجل كبت الحرية وإنما لأجل المحافظة على الفرد والمجتمع معا ولأجل تمكين الأفراد من ممارسة حرياتهم بعيدا عن الفوضى والإضرار بالغير .

المطلب الثاني : الإجتماع و المظاهرة في الشريعة الإسلامية

من نتائج حرية الرأي والتعبير عنه التي أقرتها الشريعة الإسلامية الغرّاء، ممارسة حقوق سياسية أخرى وفي مقدمتها الحق في الإجتماع والحق في التظاهر، ضمن مقتضيات المصلحة العامة والأمن العام .

ويراد بالحق في الإجتماع أن يتمكن الناس من عقد الإجتماعات السلمية في أي مكان فترة من الزمان للتعبير عن آرائهم بالطرق المشروعة، كالخطابة أو المناقشة أو عقد الندوات و إلقاء المحاضرات .[1]

ويقصد بحق التظاهر حرية الناس في خروج علني متعاونين فيما بينهم لتحقيق هدف مشترك[2].

الفرع الأول : مشروعية الإجتماع و المظاهرة في الشريعة الإسلامية

لم يعرف التاريخ السياسي القديم الإجتماع والتظاهر بالمعنى المتعارف عليه اليوم، رغم كونه من الحقوق السياسية للإنسان. غير أن الأدلة على مشروعية الاجتماع والتظاهر تجد

---

[1] - إسماعيل البدوي ، المرجع السابق ، ص 198 .

[2] - أنس مصطفى حسين أبو عطا ، (**ضوابط المظاهرات : دراسة فقهية**) ، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 21 ، العدد الأول ، 2005 ، ص 458 .

لها شواهد أولية وصورا وتجارب بسيطة في الحياة السياسية والاجتماعية لمجتمع النبوّة في صدر الإسلام وفي عهد الخلافة الراشدة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. فقد واجه المسلمون عقب وفاته عليه الصلاة و السلام حالة من خوف الفراغ السياسي الذي تمثل في غياب القيادة السياسية على اعتبار أن الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام كان القائم بأمر السلطة السياسية في الدولة الإسلامية، ولم يعين من يقوم بالأمر من بعده فكان من الضرورة أن يقوم المسلمون بإيجاد حل لهذه المشكلة بأنفسهم، وقد تم ذلك في الإجتماع الذي عرف باسم " إجتماع السقيفة " .

ولقد كان إجتماع السقيفة وما تمخّض عنه من إتفاق بين المسلمين على تولية أبي بكر رئاسة الدولة الإسلامية، حدثا بالغ الأهمية في التاريخ السياسي للدولة الإسلامية، وشكّل هذا الإجتماع – على حد تعبير بعض الباحثين – الجمعية التأسيسية التي وضعت أساس مستقبل الأمة السياسي [1].

ولم تذكر مصادر التاريخ الإسلامية من الذي دعا إلى الإجتماع، ولا كيف تم، وإنما روت وقوع الإجتماع في سقيفة بني ساعدة وهو المكان الذي اعتاد المسلمون الإجتماع فيه للتشاور في أمورهم العامة. وذهب بعض الباحثين إلى افتراض أن بعض الأنصار تذاكروا فيمن يخلف الرسول عليه الصلاة والسلام خلال مرضه، وأنهم توقعوا وفاته، فلما توفي، دعوا إلى الإجتماع، فاجتمعوا [2].

أما المظاهرات، فثبتت مشروعيتها بأدلة من سيرته عليه الصلاة والسلام، حيث تظاهر أهل المدينة المنورة في استقبالهم رسول الله صلى الله عليه وسلم حين هاجر من مكة إلى المدينة .

كما تظاهر المسلمون بقيادة الرسول عليه الصلاة والسلام عند استقبالهم على مشارف المدينة المنورة جيش معركة مؤتة .

---

[1]. - محمد سليم العوا ، المرجع السابق ، ص 70 .

[2]. - ظافر القاسمي ، المرجع السابق ، ص 123 .

وقبل ذلك تظاهر الرسول الكريم وأصحابه عندما أمره الله تعالى بالجهر بالدعوة، فجابوا شوارع مكة داعين إلى عقيدة التوحيد [1].

الفرع الثاني: ضوابط مشروعية التجمع و المظاهرة في الشريعة الإسلامية

أقرت الشريعة الإسلامية حرية الاجتماع و التظاهر بأوصافها وفي الحدود الشرعية .

أولا : عدم معارضتهما للشرع

فيجب ألا ترفع خلال الإجتماع والمظاهرة شعارات أو عبارات تتعارض مع أصول الدين والشريعة، ولو كان الهدف من الإجتماع أو المظاهرة مشروعا، فإن حصل ذلك فعلى المسلم المشارك القيام بواجب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، وإن لم يستطع فعليه الإبتعاد. يقول الله تعالى: « **وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره** ».[2] فيجب على المسلم الإعراض والبعد عن المجالس المحرمة التي يستهزأ فيها بآيات الله أو تكذّب فيها آياته. يقول عز من قائل: «**وقد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها و يستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره** »[3]، فالمسلمون إذا رضوا بالجلوس والمشاركة في الأحداث والفعاليات التي يكفر فيها بآيات الله و يستهزأ بها وأقروا على ذلك، فإنهم بهذا يشاركونهم في الذي هم فيه، ومن ثم فهم في الباطل سواء. يقول جل شأنه: « **وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه وقالوا لنا أعمالنا ولكم أعمالكم سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين** »[4].

ويقول عليه الصلاة و السلام: « **من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من تبعه لا ينقص ذلك من أجورهم شيئا ، ومن دعا إلى ضلالة كان عليه من الإثم مثل**

---

[1] - أنس مصطفى حسين أبو عطا ، المرجع السابق ، ص 459.
[2] - سورة الأنعام ، الآية 68.
[3] - سورة النساء ، الآية 140.
[4] - سورة القصص ، الآية 55.

آثام من تبعه لا ينقص ذلك من آثامهم شيئا ».[1] كما يجب ألاّ تكون الإجتماعات والمظاهرات بدافع وهدف نصرة معتقدات محرمة، مثل قضايا الإلحاد والوثنية و ما شابه ذلك، فليس هناك مانع شرعي من نصرة قضايا المظلومين في الأرض من غير المسلمين، بل يعتبر ذلك من مهام المسلمين ودورهم الإيجابي على الأرض ، على ألاّ يكون ذلك دعما وتأييدا لما يتعارض مع تعاليم الإسلام عقيدة وشريعة. [2] يقول الله تعالى: « **يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي و عدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة ، وقد كفروا بما جاءكم من الحق** ».[3] ويقول جل شأنه: « **يا أيها الذين آمنوا لا تتولوا قوما غضب الله عليهم قد يئسوا من الآخرة كما يئس الكفار من أصحاب القبور** »[4].

ويجب ألاّ تكون الإجتماعات والمظاهرات بدافع مؤازرة ودعم قضايا محرمة شرعا، سواء كانت أخلاقية أو اقتصادية أو اجتماعية أو غيرها، كالدعوة إلى إباحة السفور وإنكار الحجاب، أو تشجيع الربا أو الدعوة إلى العلمانية ومحاربة الحكم بتطبيق الشريعة.

يقول الله تعالى: « **وتعاونوا على البر و التقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان**».[5] ويقول عز من قائل: « **ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين**».[6] ويقول جل شأنه: « **إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا و الآخرة والله يعلم و أنتم لا تعلمون** »[7].

ولا يجب أن تتضمن الاجتماعات والمظاهرات أي مظهر من مظاهر التفرقة بين المسلمين، أو إثارة لأي لون من ألوان العصبية أو العنصرية بينهم لأن ذلك يشكل فتنة والفتنة أكبر من القتل. فالإسلام مع قول الحق والأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، ولكنه ضد الشقاق المفرق لجماعة المسلمين. يقول الله تعالى: « **واعتصموا بحبل الله جميعا و لا**

---

[1] - رواه مسلم في صحيحه والترميدي في السنن.
[2] - أنس مصطفى حسين أبو عطا ، المرجع السابق ، ص 461.
[3] - سورة الممتحنة ، الآية 01.
[4] سورة الممتحنة ، الآية 13.
[5] - سورة المائدة ، الآية 02.
[6] - سورة القصص ، الآية 77.
[7] - سورة النور ، الآية 19.

تفرقوا »[1]. فقد حرص الإسلام على تفادي التنازع بين المسلمين مهما تعددت الوسائل و الأسباب لما في ذلك من تفريق للأمة و إضعافها، يقول الله تعالى: « **وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم و صبروا إن الله مع الصابرين**»[2].

ثانيا : عدم معارضتهما للأخلاق

فيجب ألاّ تتضمن الإجتماعات والمظاهرات اختلاطا محرما بين النساء والرجال الأجانب، لأن المبدأ العام في الشريعة الإسلامية – مع عدم معارضتها لحقها في المشاركة السياسية – يضع للمرأة ضوابط لممارسة هذه الحرية في لباسها ومشيها وكلامها وزينتها ومكان تحركها، ويدخل ضمن ذلك مشاركتها الرجل في التجمعات والمظاهرات بأنواعها وألوانها .

ففي هذه الحالات تلتزم المرأة بآداب الإسلام وتعاليمه، ومن أهمها عدم وقوع الإختلاط المحرم المتمثل في المجانبة القريبة المثيرة للشهوة والفتنة، أما مجرد وجود النساء مع الرجال في مكان واحد عام، مع توافر اللباس الشرعي وعدم الخلوة، وجميع الضوابط الأخرى من عدم الملامسة وعدم التعطر وعدم الخضوع في القول، وغضّ البصر فإنه جائز[3]. فإذا شاركت المرأة في اجتماع أو مظاهرة مع الرجال فيجب أن تكون متأخرة خلف صفوفهم و بمساحة فارغة بينهم حتى لا يكون التداخل بينهم .

ومن جهة أخرى يجب أن تكون الأدوات اللفظية والمعنوية للإجتماعات والمظاهرات نابعة من أخلاق الإسلام وآدابه، من حكمة و موعظة حسنة، و لغة مهذبة دون فحش ولا عيب ولا قول خادش للحياء، فالإسلام عظيم في أهدافه وكذا وسائله وأدواته. يقول الله تعالى: « **إن الله يأمر بالعدل والإحسان و إيتاء ذي القربى و ينهى عن الفحشاء والمنكر و البغي ، يعظكم لعلكم تذكرون** ».[4] فالإسلام يحث أتباعه أن يتعاملوا في خطاباتهم و

---

[1] - سورة آل عمران ، الآية 103.
[2] - سورة الأنفال ، الآية 46 .
[3] - أنس مصطفى حسين أبو عطا ، المرجع السابق ، ص 465 .
[4] - سورة النحل ، الآية 90.

حواراتهم بالكلمة الطيبة . يقول عز من قائل: « **وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن، إن الشيطان ينزغ بينهم ،إن الشيطان كان للإنسان عدوا مبينا** ».[1] ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم: « **إتقوا النار ولو بشق تمرة، فإن لم تجد فبكلمة طيبة** ».[2]

ثالثا : عدم تسبيبهما للضرر

يجب ألاّ يتضمن الإجتماع أو المظاهرة أي مظهر من مظاهر إيذاء الإنسان لنفسه كقتل نفسه بالإنتحار أو إشعال النار في جسده أو قطع عضو من أعضاء جسمه أو جرح شيء من بدنه كمظهر من مظاهر الإعتراض و الإحتجاج، يقول الله تعالى: « **ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما**».[3] ويقول الرسول عليه الصلاة والسلام: « **من قتل نفسه بحديدة، فحديدته في يده يتوجا بها في بطنه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا، و من شرب سما فقتل نفسه فهو يتحساه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا، و من تردّى من جبل فقتل نفسه ، فهو يتردى في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا** ».[4]

كما يجب أن لا يتخلل الاجتماع أو المظاهرة الاعتداء على حياة الآخرين مهما كانت الظروف والأحوال، فقد جعلت الشريعة الإسلامية حياة الإنسان مصانة وجعلت نفسه من المقاصد الخمسة التي يدور التشريع حولها حفظا ورعاية. يقول جل شأنه: « **ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلاّ بالحق** ».[5] ويقول عز من قائل: « **ومن يقتل مؤمنا متعمدا، فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما**».[6] ويقول جلت قدرته: « **من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا** ».[7]

---

[1] - سورة الإسراء ، الآية 53.
[2] - رواه البخاري في صحيحه.
[3] - سورة النساء ، الآية 29.
[4] - رواه مسلم في صحيحه .
[5] - سورة الأنعام ، الآية 151.
[6] - سورة النساء ، الآية 93.
[7] - سورة المائدة ، الآية 32.

ويجب أيضا ألاّ يؤدي الإجتماع أو المظاهرة إلى الإعتداء على أجساد الناس فيما هو دون القتل من الأذى و الضرر كالضرب والجرح، لقوله عليه الصلاة والسلام: «**المسلم من سلم المسلمون من لسانه و يده** ».[1] وسلامة الناس من يد المسلم تتضمن حرمة اعتدائه عليهم بالضرب والجرح [2].

ومن الأمور التي يجب غيابها خلال الإجتماعات والمظاهرات حمل الأسلحة بأنواعها، لأنه من شأن ذلك إلحاق الضرر بالمجتمعين أو المتظاهرين بالإيذاء والترويع، يقول الله تعالى: « **والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتانا و إثما مبينا** ».[3]ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم: « **من حمل علينا السلاح فليس منا** »[4].

كما يجب أن لا تتضمن الإجتماعات والمظاهرات الإعتداء على أعراض الناس بالإتهامات الباطلة و القذف والسخرية والإستهزاء بما يؤدي إلى الإنتقاص من مكانتهم وتشويه صورهم دون وجه حق . يقول عز من قائل: « **و من يكسب خطيئة أو إثما ثم يرم به بريئا فقد احتمل بهتانا وإثما مبينا** ».[5] ويقول جل شأنه: « **ولا يغتب بعضكم بعضا أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه** ».[6] ويقول جلت قدرته: « **ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع و البصر و الفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا**»[7]. وهذه الآيات الآيات الكريمات دلالة قاطعة على تحريم الشتم والتكلم في عرض الإنسان بما يعيبه. ويستثنى من ذلك أن يكون الكلام للتحذير من الشر وخطره و كشف المؤامرات وما قد يلحق الناس من أذى .

---

[1] - رواه البخاري و مسلم في صحيحيهما .
[2] - أنس مصطفى حسين أبو عطا ، المرجع السابق ، ص 471 .
[3] - سورة الأحزاب ، الآية 58.
[4] - رواه البخاري و مسلم في صحيحيهما .
[5] - سورة النساء ، الآية 112.
[6] - سورة الحجرات ، الآية 12.
[7] - سورة الإسراء ، الآية 36.

ويجب ألاّ تشهد الإجتماعات والمظاهرات الإعتداء على ممتلكات الناس كالتعدي على حرمات المنازل والمحلات سواء بدخولها أو التجسس عليها دون إذن أصحابها ناهيك عن إلحاق الضرر بها بالكسر أو الهدم.[1] يقول الله تعالى: « **ولا تجسسوا** ».[2] ويقول عز من قائل: « **يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكّرون**»[3].

ولا يقتصر التحريم خلال الإجتماعات والمظاهرات على الممتلكات الخاصة وإنما يمتد إلى الممتلكات العامة التي يجب المحافظة عليها بما فيها الطريق العام والمحيط البيئي.

ومن الضرر الذي يمكن أن تسببه الإجتماعات والمظاهرات إزعاج الآخرين بالضجيج، وهو أمر منهى عنه في الشريعة الإسلامية، فيجب أن تكون الإجتماعات والمظاهرات في هدوء وألاّ تتضمن ضوضاء ضارة بالآخرين، فالإسلام حرص أن يعيش الناس في سلام و طمأنينة و منع كل وسيلة تؤدي إلى القلق و الإزعاج. يقول الله تعالى: « **واقصد في مشيك واغضض من صوتك إن أنكر الأصوات لصوت الحمير** »[4].

ويجب كذلك ألاّ يحدث في الإجتماعات أو المظاهرات ما قد يجلب الضرر والأذى للمسلمين سواء في عقيدتهم أو شريعتهم أو حتى في معاشهم وشؤون دنياهم، كمثل حرق علم بلد آخر أكثر قوة ونفوذا، ينعكس حرق علمه على حياة المسلمين كغزوهم أوحصارهم.

رابعا : تحقيقها لأهداف و مصالح مشروعة

يجب أن تنطلق الاجتماعات والمظاهرات من منطلق واضح الهدف، سليم النيات، ومبني على قواعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقائم على أساس النصيحة لله ورسوله ولأئمة المسلمين و عامتهم فلا يجب أن تنعقد الإجتماعات، وتقام المظاهرات على أساس الغوغائية والعشوائية، تحرّكها الإشاعة والنيات السيئة، يقول الله تعالى: «**ومن الناس**

---

[1]. أنس مصطفى حسين أبو عطا ، المرجع السابق ، ص 476 .
[2]. سورة الحجرات ،الآية 12.
[3]. سورة النور ، الآية 28.
[4]. سورة لقمان ، الآية 19.

من يعجبك قوله في الحياة الدنيا و يشهد الله على ما في قلبه و هو ألدّ الخصام ، وإذا تولّى سعى في الأرض ليفسد فيها و يهلك الحرث و النسل والله لا يحب الفساد»[1].

كما يجب أن لا تكون الإجتماعات والمظاهرات بدافع المباهاة والكبرياء والإستعلاء على الناس، يقول عز من قائل: « **ولا تمش في الأرض مرحا إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا ، كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها**».[2] ويقول جلت قدرته: « **وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما** »[3].

وخلاصة القول فإن الشريعة الإسلامية أعطت للناس حرية الإجتماع والتظاهر بتوافر الضوابط التي تحفظ حياة القائمين عليها والمحيطين بها، وذلك ضمن رعاية المصالح ودرء المفاسد، فيحرم فيهما الإعتداء على النفس روحا أو بدنا أو عرضا، ويحرم فيهما كذلك الإعتداء على الأموال الخاصة والعامة إنقاصا وإتلافا، ويحرم أيضا تعارضهما مع الأخلاق والدين عقيدة وشريعة، وأن لا يجلبا ضررا على الإسلام والمسلمين وأن تكون مقاصدها مشروعة [4].

المطلب الثالث: الأحزاب السياسية في الشريعة الإسلامية

إذا كانت المعارضة الفردية في الشريعة الإسلامية مشروعة وحكمها الوجوب على التفصيل السابق،[5] فإن هذه المعارضة الفردية قد تفقد الصفة الفردية بسبب طبيعة الأمور التي تراقبها، و تعترض على سيرها عند الاقتضاء، فتتحول من الفردية إلى الجماعية، وهذا التحول من شأنه أن يؤدي إلى وجوب الأحزاب السياسية من الناحية الواقعية .

فما مدى مشروعية الأحزاب السياسية في الشريعة الإسلامية ؟ وما هي ضوابط العمل الحزبي في الإسلام ؟

---

[1] - سورة البقرة، الآية 206.

[2] - سورة الإسراء، الآيات 37-38.

[3] - سورة الفرقان ، الآية 63.

[4] - أنس مصطفى حسين أبو عطا ، المرجع السابق ، ص 483.

[5] - تناولنا المعارضة الفردية بأكثر تفصيل عند الحديث عن الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر كصورة من صور حرية الرأي و التعبير عنه في الشريعة الإسلامية، وكذا في المطلب السابق(الإجتماع والمظاهرة في الشريعة الإسلامية) .

الفرع الأول : مشروعية الأحزاب السياسية في الشريعة الإسلامية

لقد انقسم الرأي الفقهي – في مسألة مشروعية الأحزاب السياسية في الشريعة الإسلامية – إلى فريقين. يرى الفريق الأول بأن الحرية السياسية في الشريعة الإسلامية، لا يجوز أن تعمل و تؤدي دورها إلاّ من خلال قناة شرعية واحدية، ومن ثم تكون الأحزاب السياسية محرمة شرعا، و يرى الفريق الثاني أن الحرية السياسية في الشريعة الإسلامية قد تؤدي دورها من خلال قنوات متعددة على أن تصب كل تلك القنوات في رافد واحد هو الرافد الإسلامي في قواعده الكلية ومبادئه الرئيسة، ومن ثم فليس هناك ما يمنع شرعا من قيام النظام الإسلامي على النظام الحزبي في صورته المتعددة .

أولا: مذهب القائلين بالتحريم

يذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن نظام تعدد الأحزاب لا يجوز أن يقوم في الدولة الإسلامية، مستندين إلى أدلة من القرآن الكريم وإلى أدلة مأخوذة من الطبيعة الكلية للشريعة الإسلامية .

فمن الآيات التي استندوا إليها قوله تعالى: « **إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا، لست منهم في شيء** » .[1] و وجه الدلالة من هذه الآية الكريمة أن الله تعالى قد أصدر أمرا مباشرا إلى عباده بالإبتعاد عن الإنقسام إلى جماعات، إذ يصبح هذا الإنقسام أمرا منكرا إذا أدى إلى انقسام في الدين، أو مؤديا إليه على الأقل .

وقوله عز من قائل: « **قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم ، أو يلبسكم شيعا ، و يذيق بعضكم بأس بعض** ...».[2] و وجه الدلالة من هذه الآية، أن فيها دليلا واضحا على أن التفرق إلى شيع وما يؤدي من اقتتال، و فتن يعد ردّة عن الإسلام، وأن ما يؤدي إليه الإنشقاق يعتبر عذابا يوازي ما في الآية من أشكال العذاب. وإذا أريد الخروج من هذا المآل المشؤوم، فيجب تجنب أي خطوة في هذا الطريق.

وقوله جل شأنه: « **ولا تكونوا من المشركين، من الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون** ». [3] و وجه الدلالة من هذه الآية أنها ساوت بين التفرق إلى شيع، وبين الشرك بالله الذي يعتبر أعظم معصية، واستنتج أصحاب هذا الاتجاه من هذه الآية أن الإستقامة على النهج القويم تقتضي تجنب الإنضمام إلى جماعات، مما يعني معه الإنحدار إلى مستوى الحزبية المؤدية إلى الهلاك .

وقوله جلت قدرته: « **إن فرعون علا في الأرض ، و جعل أهلها شيعا** ...». [4] ووجه الدلالة في هذه الآية، أن الإنقسام إلى أحزاب يؤدي إلى فقدان القوة مع ما يتبع ذلك من

---

[1]. سورة الأنعام ، الآية 159 .
[2]. سورة الأنعام ، الآية 65 .
[3]. سورة الروم ، الآية 32 .
[4]. سورة القصص ، الآية 103 .

تعريض الناس للاستعباد، وهي الخطة التي اتبعها فرعون في تفريق قومه إلى شيع، فتمكن بهذه الطريقة من اضطهادهم واستعبادهم .

وخلص أنصار هذا الاتجاه من كل تلك الإستدلالات إلى القول بأن رحمة الله في الألفة والإتحاد [1] عملا بقوله تعالى: « **وأذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألّف بين قلوبكم، فأصبحتم بنعمته إخوانا، وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون** »[2] .

والحقيقة أن المصطلحات الواردة في الآيات التي استند عليها القائلين بتحريم التعددية الحزبية في الشريعة الإسلامية، كما وردت على سبيل الذم، وردت أيضا على سبيل المدح في آيات أخرى. كقوله تعالى: « **فاستغاثه الذي من شيعته على الذي من عدوه، فوكزه موسى، فقضى عليه** ».[3] وقوله عز وجل: « **وإنّ من شيعته لإبراهيم**».[4] كما أن القرآن الكريم قد توقع الخلاف في الرأي بين المؤمنين إلى درجة تؤدي إلى الإقتتال بينهم، قال عز من قائل: « **وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ، فأصلحوا بينهما** »[5]. ومع هذا الاختلاف الذي وصل إلى درجة الخلاف والإقتتال، فإن الله عز وجل لم ينزع صفة الإيمان عن الطائفتين.

إن الآيات التي استدل بها أصحاب هذا الاتجاه تحرم التفرق في الدين وهذا مما لا خلاف فيه، لأنه تفرق في العقائد ومحظور شرعا لأنه يمس المقومات الأساسية التي ترتكز عليها البنية الاجتماعية بمفهومها الواسع للأمة .

وهذا الفهم لا يسري على المعارضة الجماعية، أو الأحزاب السياسية لأن المفروض أن هذه الأحزاب ينحصر دورها داخل الأمة في اقتراح البدائل العملية للوضع الراهن، وذلك

---

[1]. صالح حسين سميع ، المرجع السابق ، ص 310 .
[2]. سورة آل عمران ، الآية 04 .
[3]. سورة القصص ، الآية 15 .
[4]. سورة الصافّات ، الآية 83.
[5]. سورة الحجرات، الآية 9.

في نطاق البحث عن تحسين الأحوال فيها. وهذه البدائل لا يجوز أن تخرج عن المقومات الأساسية للأمة و المنظمة و المحددة معالمها على هدى من الكتاب والسنة.

واستدل أنصار التحريم كذلك على أدلة مأخوذة من الطبيعة الكلية للشريعة الإسلامية.

فالإسلام بطبيعته يؤدي إلى وحدة الفكر، لأنه نظام عقائدي، فكلما كان الإيمان صحيحا خاليا من الانحرافات، كلما أدى إلى تضامن الأمة و تماسكها، و وحدة عقيدتها، كما كان الأمر في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم .

أما إذا اختلفت الأمة في المسائل العقيدية، فإن هذا يؤدي إلى تشقق القاعدة الشعبية وهي الأمة، فتنقسم إلى فرق، كل فرقة تجتمع حول مسألة خلافية من أمور العقيدة، وربما تفاقم الخلاف، فتحول إلى حرب أهلية على الوجه الذي حدث في فتنة علي ومعاوية، ومن ثم فليس قيام الفرق الإسلامية وما يتبعها من قيام الأحزاب السياسية من خصائص الإسلام ولوازمه، بل أن ما حصل من تكوّن فرق إسلامية بعد الفتنة الكبرى ما هو إلاّ مرض أصاب الأمة في ذلك الحين، ويجب تجنب مثل ذلك التفرق[1].

وانطلاقا من ذلك يذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى ضرورة التخلص من النظام الحزبي لما يؤدي إليه من تدنيس النظام السياسي بأنواع من العصبية الجاهلية، والذي من الممكن فيه أن تستبد بزمام الأمر في البلاد طائفة مولعة بالنفوذ والسلطة، فتنفق الأموال العامة في استمالة من ينتصرون لها دائما، دون مبالاة ببقية الرعية .

ويذهب أنصار هذا الاتجاه إلى اعتبار النظام الحزبي لا يتلاءم مع الاسلام، لأنه يجعل العضو ملتزما برأي الحزب وليس له الخروج على دائرة الرأي الحزبي، وهذا السلوك السياسي لا مكان له في الشريعة الإسلامية، لأن الفرد المسلم مسؤول أولا و قبل كل شيء أمام ربه دون اعتبار لرأي فرد أو جماعة، وعلى المسلم أن يسير وراء الحق ويدور في نطاقه، و يقف وراءه وينصره، ويدافع عنه مبتغيا في ذلك وجه الله تعالى.

---

[1]- صالح حسين سميع ، المرجع السابق ، ص 312.

فالمعارضة الفردية في الإسلام مختلفة اختلافا جوهريا عن المعارضة في ظل نظام الأحزاب في البلدان التي جعلته واحدا من أهم أسس نظامها السياسي، ففي ظل هذا النظام الأخير تتسم المعارضة بالإلتزام الحزبي بصرف النظر عن أوجه الحق، أو أوجه الباطل في الأراء المعارضة، أما في الإسلام فالأمر جد مختلف، ذلك أن الفرد قد يكون مع الحكومة اليوم لأنه يرى أن الحق بجانبها، وقد يكون ناقدا ومعارضا لها في الغد لأنه يرى أن ذلك هو الحق [1].

ويقرر أنصار هذا الاتجاه أن المجتمع الإسلامي مجتمع لا حزبي، لأنه مجتمع يقوم على الشورى التي تحترم الرأي المعارض، معتبرين النظام الحزبي وليد النظام الديمقراطي، وأن الديمقراطية جاءت وفق علل تاريخية وسياسية أدت إليها، وفي وسط مجتمعات هاجرة لدين الله، اتخذت من مناهج البشر دليلا ومرشدا لحياتها، في حين أن الإسلام جاء ليقيم منهج الله كأسلوب حياة لمجتمع لا تقوم فيه الفرقة ولا يقسمه الشقاق، مجتمع يقوم على الوحدة و التماسك، على البر والتراحم والتواصل وعلى التعاون والتكافل، مجتمع الكل فيه سواء في كفالة الحقوق وممارسة الحياة السياسية .

وعلى هذا النحو قام المجتمع الإسلامي الأول معتمدا على الرأي والرأي المعارض دون أن يعتمد على قيام أطر سياسية (أحزاب) تعبر عنها المعارضة المنظمة، مما يكشف بجلاء أن المعارضة المنظمة ليست من لزوم النظام الإسلامي وإنما الشورى هي الأساس الذي يقوم عليه هذا النظام [2] .

ثانيا : مذهب القائلين بالإباحة .

اعتمد أنصار هذا الاتجاه في إقرارهم جواز التحزب السياسي بدورهم على أدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وعلى أدلة عقلية مستمدة من الطبيعة الكلية للشريعة الإسلامية.

---

[1]. - صالح حسين سميع ، المرجع السابق ، ص313 .

[2]. - صبحي عبده سعيد ، **السلطة السياسية في المجتمع الإسلامي** ، المرجع السابق ، ص 276 .

فمن الآيات التي استندوا عليها قوله تعالى: « **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**».[1] وقوله عز من قائل: « **كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنكر** »[2]. وقوله جل شأنه: «**لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود و عيسى ابن مريم ، ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبأس ما كانوا يفعلون** »[3] .

و وجه الاستدلال من هذه الآيات الثلاث، هو وضوح النزعة الجماعية في تكليف الأمة بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومعلوم أن قيام كل أفراد الأمة بهذا الواجب هو أمر صعب المنال، ومن ثم فإن إسناد هذه المهمة إلى أصحاب الرأي وقادة الفكر هي الوسيلة العملية الناجحة في هذا المقام .

ومما لاشك فيه أن قادة الفكر و الرأي سوف يختلفون في الوسائل التي تعينهم على تحقيق فريضة ذلك المبدأ، فيتحزب الأفراد حول تلك الوسائل، ومن ثم تظهر الأحزاب السياسية كوسائل عملية يستعان بها في أداء فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.[4]

كما استندوا إلى قوله تعالى: « **ما كان المؤمنون لينفروا كافة ، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ، ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون** ».[5]

والآية الكريمة أشارت إلى حقيقة واضحة وهي أن المؤمنين ما كانوا لينفروا كافة إلى ما تواجههم من مهام، أو يأخذونها جملة واحدة، فكان لابد– والحال هكذا – من الأخذ بمبدأ التخصص في تولي القضايا العامة و إدارتها .

وكذلك قوله تعالى: « **إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل** »[1] . و وجه الدلالة من هذه الآية، أن فيها نزعة جماعية

---

[1]. سورة آل عمران ، الآية 104 .
[2]. سورة آل عمران ، الآية 110 .
[3]. سورة المائدة ، الآية 78 .
[4]. يوسف القرضاوي ، المرجع السابق، ص 149 .
[5]. سورة التوبة ، الآية 122 .

من التكليف، ومضمون هذه النزعة هو أداء الأمانات إلى أهلها، ومن أهم هذه الأمانات هو إعطاء السلطة العامة إلى أولئك الذين هم أهلها .[2]

ومن الأدلة المستمدة من السنة النبوية الشريفة، ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال :« **مثل القائم في حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا سفينة، فصار بعضهم أعلاها ، و بعضهم أسفلها . وكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم ، فقالوا : لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقا، ولم نؤذ من فوقنا ؟ فإذا تركوهم و ما أرادوا هلكوا جميعا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعا**»[3] .

ففي هذا المثل الوارد في الحديث الشريف أدق تصوير للمسؤولية الفردية والجماعية و لعاقبة التفريط فيها، ومما لا ريب فيه أن المعارضة الفردية في وضع كهذا الوضع الذي ورد في الحديث الشريف لا تكون مجدية، وأن المعارضة الجماعية هي الوسيلة الفعالة لاتقاء الكوارث السياسية بكل تداعياتها، وحتى تكون هذه المعارضة الجماعية فعالة و مجدية، فلابد أن تكون منظمة، وقد أثبت الفكر السياسي في تطوره الحديث أن الأحزاب السياية هي الأطر الأكثر صلاحا لتنظيم وإعداد المعارضة الجماعية.

وإذا كانت الأحزاب السياسية نتاجا للديمقراطية الغربية، وليس مبدأ إسلاميا أصيلا، فليس ثمة ما يمنع المسلمين من الإقتباس من غيرهم مما هو من شؤون الحياة المتطورة، ذلك أن الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها، فقد حفر الرسول عليه الصلاة والسلام الخندق حول المدينة في غزوة الأحزاب وهو أسلوب من أساليب الفرس في الحرب، واتخذ عليه الصلاة و السلام خاتما يختم به كتبه، حين قيل له أن الملوك لا يقبلون الكتاب ما لم يكن مختوما، واقتبس عمر بن الخطاب نظام الخراج ونظام الدواوين، واقتبس معاوية بن أبي سفيان نظام البريد، واقتبس المسلمون أنظمة مختلفة، فلا مانع ولا حرج من

---

1. - سورة النساء ، الآية 58 .
2. - صالح حسين سميع ، المرجع السابق ، ص 317 .
3. - رواه الترميذي.

اقتباس مبدأ التعددية الحزبية من الديمقراطية الغربية شريطة تحقيق مصلحة المسلمين وحفظ قيم الإسلام الدينية ومثله الأخلاقية، وأحكامه الشرعية .[1]

ومن جهة أخرى اعتمد أنصار هذا الاتجاه على دليلين مستمدين من الطبيعة الكلية للشريعة الإسلامية، ويتمثل الدليل الأول في أنّ المعارضة الجماعية – وما تستلزمه من قيام أحزاب سياسية – هي أجدى وأنفع من المعارضة الفردية – التي لا خلاف فيها –، لأن النظام الإسلامي يقوم على الشورى والشورى والمعارضة وجهان لعملة واحدة، هدفها المشاورة والمراجعة و تبادل الرأي وتقديم النصيحة للحاكم وكل ذلك من أجل تحقيق المصلحة العامة .

وإذا كانت البساطة السياسية في صدر الإسلام قد اكتفت بالمعارضة الفردية، فإن الأمر مختلف في العصر الحاضر، فقد تعقدت وتشابكت المشاكل وتعددت وتفرعت التخصصات، وزاد تعداد السكان بشكل يصعب معه التعرف على قادة الفكر والرأي في المجتمع والذين يتولون عادة الرقابة على السلطة ومعارضتها عند الاقتضاء، ما لم تنشأ تنظيمات سياسية لها من الإمكانات والوسائل ما يمكّنها من التعبير عن الرأي ونشره وحمايته و الدفاع عنه .[2]

فإذا كانت المعارضة الفردية فرضا من الفروض المقدسة عند الاقتضاء، فإن الفرد الوحيد في عصرنا الحالي لا يملك ذرة من القوة المؤثرة، ما لم يسنده تنظيم يحمي صوته، ويبلغه للآخرين، ويدافع عنه بالوسائل الحديثة من ندوات ومؤتمرات وإعلام وغيرها .

أما الدليل الثاني فيتمثل في كون الغالب الأعم في أحوال الناس أنهم لا يعملوا مخلصين في مختلف المجالات إلاّ خوفا وطمعا، وكان المسلمون الأوّلون حكاما ومحكومين يحسنون ممارسة شؤون الحكم خوفا من غضب الله وعذابه و طمعا في ثوابه وجنته. أما الآن و قد ضعف الإيمان في قلوب الناس وأصبحت أغلب تصرفاتهم المتعلقة بالسلطة

---

[1]. - يوسف القرضاوي ، المرجع السابق ، ص 155 .

[2]. - عبد الناصر محمد وهبة ، المرجع السابق ، ص 428 .

يحكمها الخوف من بعضهم البعض، والطمع في الوصول إلى أرقى درجات الحكم، فإن الأحزاب السياسية تشكل صمام أمان أمام الظلم و الاستبداد .[1]

ويذهب بعض المفكرين المعارضين إلى اعتبار المعارضة المنظمة ضرورة إسلامية شرعية حتى ولو لم يعرفها التاريخ السياسي القديم للمسلمين. يقول المفكر محمد عمارة : « إن الذين يشككون في " المشروعية الإسلامية " لقيام المعارضة المنظمة – مثل الأحزاب السياسية – في النظم الإسلامية و مجتمعاتها، إنما يثيرون علامات استفهام حول مشروعية " التعددية " في الحياة الاجتماعية و تنظيماتها السياسية في المجتمع الإسلامي، الأمر الذي يجعل فكرهم هذا مكرّسا – شاءوا أو لم يشاؤوا ، وعوا أو لم يعوا – لخدمة نظم الاستبداد!..»[2].

وخلاصة ما ذهب إليه أنصار هذا الاتجاه، أن الأحزاب السياسية مباحة في الإسلام، لما تقوم به من واجبات عامة وما تمثله من ضمانات فعلية لعدم الاستبداد بالسلطة، كما أنها وسيلة حضارية لانتقال السلطة و تداولها بصورة سلمية، بدون عنف و سفك الدماء.

الفرع الثاني: ضوابط العمل الحزبي في الإسلام

لقد أسس القائلون بجواز التعددية الحزبية في الشريعة رأيهم على عدم وجود مانع شرعي من وجود أكثر من حزب سياسي داخل الدولة الإسلامية، إذ المنع الشرعي يحتاج إلى نص ولا يوجد نص يحرّم تعدد الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية.

ويذهبون أكثر من ذلك حين يقررون أن التعددية الحزبية في عصرنا الحالي تمثل ضرورة، لما تمثله من وسيلة تقاوم استبداد الحكام وتسلطهم على الناس[3].

وإذا كان ثاني الخلفاء الراشدين عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال كلمته المشهورة حين تولي رئاسة الدولة الإسلامية : « أيها الناس من رأى منكم في اعوجاجا فليقومني »، فقال عمر: « !ورد عليه أحد الصحابة : « والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بحد سيوفنا »

---

[1]. صالح حسين سميع ، المرجع السابق ، ص 320 .

[2]. محمد عمارة ، **الإسلام و حقوق الإنسان ، ضرورات لا حقوق** ، المرجع السابق ، ص 96 .

[3]. يوسف القرضاوي ، المرجع السابق ، ص149 .

الحمد لله الذي جعل في المسلمين من يقوّم اعوجاج عمر بحد سيفه »، فإنه في العصر الحاضر وبعد أن أصبحت السلطة الحاكمة تحتكر وحدها وسائل الإكراه ولم يعد بإمكان الرعية تقويم إعوجاج الحكام بالسيوف، تبرز القوى السياسية (الأحزاب) كصيغة مناسبة لأداء واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتقويم عوج الحاكم دون إراقة للدماء. غير أن هناك ضوابط تحكم العمل الحزبي في الدولة الإسلامية فيشترط توفر شرطين حتى تكتسب الأحزاب السياسية شرعية وجودها وهما:

1- أن تعترف بالإسلام – عقيدة وشريعة- ولا تتنكّر له أو تعلن له العداء، وإن كان لها اجتهاد خاص في فهم أحكامه في ضوء الأصول العلمية المقررة.

2- أن لا تعمل لحساب جهة معادية للإسلام ولأمته أيا كان اسمها وموقعها.

فلا يجوز أن يقوم حزب يدعو إلى الإلحاد أو الإباحية واللادينية، أو يدعو إلى تعطيل أحكام الشريعة الإسلامية. أو يطعن في الأديان السماوية عامة أو الإسلام خاصة، أو يستخف بمقدسات الإسلام، عقيدته، أو شريعته، أو قرآنه، أو نبيه عليه الصلاة والسلام.[1] ثم أن التعددية الحزبية في الدولة الإسلامية ليس معناها أن تتعدد الأحزاب بتعدد زعماء سياسيين معينين، يختلفون على أغراض ذاتية أو مصالح شخصية. كما لا تعني أن تقوم الأحزاب على أساس عنصري، أو إقليمي، أو طبقي، أو غير ذلك من إفرازات العصبية التي يمقتها الإسلام و يتبرأ منها.

فالتعددية المشروعة تعني تعدد الأفكار والمناهج والسياسات، حيث يعتبر الحزب مذهب في السياسة، له فلسفته وأصوله ومناهجه المستمدة من روح الشريعة الإسلامية وأحكامها، وأعضاء الحزب، أشبه بأتباع المذهب الفقهي، كل يؤيد ما يراه أولى بالصواب و أحق بالترجيح. يقول الدكتور يوسف القرضاوي : « أما ما ننكره في ميدان السياسة، فهو ما ننكره في ميدان الفكر: التقليد الغبي والعصبية العمياء، وإضفاء القداسة على بعض

[1] ـ يوسف القرضاوي ، المرجع السابق ، ص148.

الزعامات كأنهم أنبياء، وهذا منبع الوبال .... إن الأحزاب هي مذاهب في السياسة، كما أن المذاهب هي أحزاب في الفقه! . »[1]

الفصل الثاني : الحق في المشاركة السياسية في المواثيق و الإعلانات الدولية

بالرغم من أن حقوق الإنسان وحرياته الأساسية بصفة عامة وحقه في المشاركة السياسية بصفة خاصة قد استقرت في الضمير الإنساني باعتبارها جزء لا يتجزأ من نظام الحكم في كل دولة، بل وأصبحت تمثل البنيان الذي يجب أن يقوم عليه النظام السياسي والإقتصادي والإجتماعي لأي مجتمع، إلاّ أن تلك الحقوق والحريات تتعرض دوما وفي كافة الأمم – بدرجات متفاوتة – للانتهاك والسلب والانتقاص، إما في إطار التفرقة العنصرية والكبت السياسي، وإما في نطاق الإجراءات التي تتخذها بعض الحكومات للحد من التمتع بتلك الحقوق والحريات بدعوى الحفاظ على وحدة الدولة وحماية الأمن العام والنظام العام والآداب العامة. وإذا كان القانون الدولي التقليدي كان يعتبر موضوع حقوق الإنسان من المسائل الداخلية التي لا يجوز إثارتها على المستوى الدولي، فإن تطور قواعد القانون الدولي جعل الاهتمام يمتد ليشتمل الفرد بالرعاية والحماية لا بوصفه شخصا من أشخاص القانون الدولي، ولكن باعتباره موضوعا من موضوعاته.[2]

ولقد عنى القانون الدولي لحقوق الإنسان بالحق في المشاركة السياسية وانعكس ذلك في إدراجه ضمن نصوص الإعلانات و المواثيق المتعلقة بحقوق الإنسان التي أبرمت سواء في إطار منظمة الأمم المتحدة، أم في إطار الأنظمة الإقليمية .

---

[1] ـ يوسف القرضاوي ، المرجع نفسه ، ص152.

[2] - جعفر عبد السلام علي، **القانون الدولي لحقوق الإنسان** ، القاهرة : دار الكتاب المصري ، الطبعة الأولى، 1999، ص 23.

المبحث الأول : الحق في المشاركة السياسية في المواثيق و الإعلانات المبرمة في إطار الأمم المتحدة .

إذا كانت مجهودات عصبة الأمم كانت قاصرة في مسألة حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، فقد لعبت منظمة الأمم المتحدة التي نشأت بعد الحرب العالمية الثانية دورا كبيرا وحيويا في مجال تعزيز حقوق الإنسان منذ نشأتها و حتى الآن .

وإذا كانت منظمة الأمم المتحدة قد اعتنت بكافة حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، فإن الحقوق السياسية للفرد عرفت في إطار هذه المنظمة الدولية تناولا واسعا يتماشى مع أهمية و حساسية هذه الفئة من الحقوق .

وأهم ما يميز دور الأمم المتحدة في مجال العناية بحقوق الإنسان بصفة عامة وحقه في المشاركة السياسية بوجه خاص هو تلك المجموعة الهائلة من الوثائق الدولية والإعلانات والمواثيق التي حوت في طياتها مضمون حقوق الإنسان وحرياته الأساسية على تباينها وأشكالها المختلفة .

ولم يقتصر دور الأمم المتحدة على مجرد النص على حقوق الإنسان سواء أكان ذلك في ميثاق الأمم المتحدة أو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر سنة 1948، أو في العهدين الدوليين الخاصين بالحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية الصادرين سنة 1966، بل قامت المنظمة الدولية بوضع نظام قانوني دولي للرقابة على الالتزام الدولي بتلك الحقوق عن طريق توظيف آليات معينة لهذا الغرض.[1]

المطلب الأول : ميثاق منظمة الأمم المتحدة

اهتم ميثاق الأمم المتحدة بقضية المعاملة التي يلاقيها الأفراد من جانب سلطات دولهم، ويقوم الميثاق في هذا الصدد على فكرة وجوب اعتراف الدول بقدر أدنى من الحقوق والحريات للأفراد، رابطا ذلك بأحد المقاصد التي قامت عليها منظمة الأمم المتحدة وهو ضرورة المحافظة على السلم و الأمن الدوليين .

---

[1] - جمال عبد الناصر مانع ، **التنظيم الدولي** ، عنابة : دار العلوم للنشر و التوزيع ، دون طبعة ، دون سنة النشر ، ص185.

وبذلك مثّل ميثاق الأمم المتحدة نقطة انطلاق جديدة في مجال الإعتراف بالفرد في نطاق القانون الدولي بما يجعل للفرد أهمية كبرى في مجال العلاقات الدولية .

الفرع الأول : حقوق الإنسان في ميثاق الأمم المتحدة

لقد وضعت الأمم المتحدة الأساس القانوني للقانون الدولي لحقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني، ولقد اهتم واضعو الميثاق بقضية حقوق الإنسان، فجاءت ديباجته تبرز الدافع إلى إنشاء منظمة الأمم المتحدة بقولها: « نحن شعوب الأمم المتحدة.[1] وقد آلينا على أنفسنا أن ننقذ الأجيال المقبلة من ويلات الحرب التي في خلال جيل واحد، جلبت على الإنسانية مرتين أحزانا يعجز عنها الوصف. وأن نؤكد من جديد إيماننا بالحقوق الأساسية للإنسان وبكرامة الفرد وقدره، وبما للرجال والنساء والأمم كبيرها وصغيرها من حقوق متساوية. وأن ندفع بالرقي الاجتماعي قدما، وأن نرفع مستوى الحياة في جو من الحرية أفسح .»

ثم حدد الميثاق في مادته الأولى مقاصد الأمم المتحدة، فتضمنت الفقرة الأولى حفظ السلم والأمن الدوليين، وركزت الفقرة الثانية على حق الشعوب في تقرير مصيرها والذي يعتبر أساس السلام العالمي وأساس الحقوق الإنسانية، كما وردت بالفقرة الثالثة عبارات صريحة و واضحة عن مقصد الأمم المتحدة في تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعا، والتشجيع على ذلك دون تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ودون تفرقة بين الرجال و النساء .

كما تعهد أعضاء الأمم المتحدة بموجب أحكام المادتين الخامسة والخمسون والسادسة والخمسون من الميثاق باتخاذ الإجراءات المشتركة أو المنفردة بالتعاون مع المنظمة للدعوة إلى الاحترام العالمي، ومراعاة الحقوق الإنسانية والحريات الأساسية للجميع .

---

[1] - لقد استعمل واضعو الميثاق عبارة " نحن شعوب الأمم المتحدة " و لم يستعملوا عبارة أخرى كـ " نحن دول و حكومات الأمم المتحدة " و يعد ذلك دلالة واضحة على اهتمام الميثاق بحقوق الإنسان و الشعوب .

وتعهد المادة ستون إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة بالمسؤولية الرئيسة لتحقيق هذه الأهداف يساعدها في ذلك المجلس الإقتصادي والإجتماعي. وتعهد المادة الثانية والستون إلى المجلس الإقتصادي والإجتماعي بدور هام في مجال حقوق الإنسان، حيث تنص الفقرة الثانية منها على أن: « للمجلس أن يقدم توصيات فيما يختص بإشاعة احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية و مراعاتها »، وتضيف الفقرة الثالثة بأن: « للمجلس أن يعّد مشاريع إتفاقيات لتعرض على الجمعية العامة بخصوص المسائل التي تدخل في دائرة اختصاصه ».

وعهدت المادة الثامنة والستون إلى المجلس الإقتصادي والإجتماعي بسلطة إنشاء لجان، وكان أهم ما أنشأه لجنة حقوق الإنسان سنة 946 ، التي أسهمت بالدور الرئيس في إعداد مشاريع إعلانات واتفاقيات حقوق الإنسان التي عرضت على الجمعية العامة واعتمدتها، و وقعت و صدّقت عليها الدول، لتصبح التزاما قانونيا دوليا و وطنيا في مجال احترام حقوق الإنسان .[1]

وأهم ما يستخلص من نصوص ميثاق الأمم المتحدة أن حقوق الإنسان ليست من الإختصاصات المطلقة للحكومات، ولا ينطبق عليها نص الفقرة السابعة من المادة الثانية من الميثاق التي تنص على أنه: « ليس في هذا الميثاق ما يسوغ للأمم المتحدة أن تتدخل في الشؤون التي تكون من صميم السلطان الداخلي لدولة ما، وليس فيه ما يقتضي الأعضاء أن يعرضوا مثل هذه المسائل لكي تحل بحكم هذا الميثاق ...»

فمسائل حقوق الإنسان تعتبر موضوعا مشتركا بين الدولة والمجتمع الدولي ومنظماته الدولية، ويكون من حق وواجب أجهزة الأمم المتحدة التدخل في شؤون أي دولة تنتهك حقوق الإنسان، وذلك واضح تماما من الفصل الأول من الميثاق الذي يحدد مقاصد المنظمة ومبادئها، إذ تعتبر قضايا حقوق الإنسان من الأهداف الرئيسية للأمم المتحدة، كما يعتبرها الفصل الثاني من الشروط الرئيسة لقبول واستمرار عضوية دولة بالمنظمة الدولية، حيث

[1]. - محمد بشير الشافعي ، المرجع السابق ، ص ص 51-52 .

يمكن فصلها بسبب انتهاك هذا المقصد الرئيس من مقاصد الأمم المتحدة المتمثل في تعزيز واحترام حقوق الإنسان والشعوب .

وتسمح نصوص الميثاق لأجهزة الأمم المتحدة الرئيسة المتمثلة في الجمعية العامة ومجلس الأمن والمجلس الإقتصادي والإجتماعي (ولجانه الخاصة بحقوق الإنسان)، ومجلس الوصاية والأمانة العامة، إضافة إلى فرق العمل الدولية، والمقررين الدوليين في القضايا المتعلقة بحقوق الإنسان، بالتعرض لمسائل حقوق الإنسان وإجراء تحقيقات، أو تقصي حقائق عن انتهاكاتها في الدول، وإصدار توصيات أو قرارات واجبة الاحترام، دون الأخذ بعين الاعتبار دعاوى الحكومات بأن التعامل مع مواطنيها يعد من اختصاصها الداخلي. وقد ترجمت أجهزة الأمم المتحدة حقها ومسؤوليتها في التعرض لانتهاكات حقوق الإنسان بتوصيات وقرارات وأعمال لجان عديدة، وعقوبات دولية رسّخت مفهوم بطلان دعوى أي حكومة بأن التعامل مع مواطنيها داخل حدود إقليمها أمر مقرر لها تنفرد به كترجمة لسيادتها الداخلية، فهذه السيادة لا تمتد حتى انتهاكات الحقوق الإنسانية، بل هي مقيدة بأحكام القانون الدولي، وتخضع الدولة للمساءلة عن انتهاكات هذه الحقوق أمام المجتمع الدولي مؤسساته وفي مقدمتها منظمة الأمم المتحدة [1].

وإذا كان ميثاق الأمم المتحدة قد اهتم – كمعاهدة دولية متعددة الأطراف منشئة لأهم منظمة دولية – بقضايا حقوق الإنسان والشعوب، فإنه يعاب عليه أنه لم يحدد مفهوم هذه الحقوق ولم يقم بالتنصيص عليها بصورة مفصلة، بحيث فشلت محاولات بعض الدول الحاضرة في مؤتمر سان فرانسيسكو في تضمين الميثاق تعدادا لحقوق الإنسان، كما يلاحظ أن الميثاق لم يتضمن نصا صريحا يلزم الدول بالاعتراف لكل إنسان يقيم على إقليمها بالحقوق والحريات الأساسية، واكتفى الميثاق بالإفصاح عن عقيدة الأمم المتحدة في مجال حقوق الإنسان.[2] ومن هذا المنطلق ذهب بعض الباحثين إلى أن الأمم المتحدة لا تملك

---

[1]. - محمد بشير الشافعي ، المرجع السابق ، ص 54 .

[2] - صالح محمد محمود بدر الدين ، **الالتزام الدولي بحماية حقوق الإنسان**، القاهرة : دار النهضة العربية ، دون طبعة ، دون سنة النشر ، ص 45 .

سلطة التدخل لضمان حقوق الإنسان عند انتهاكها، إلاّ إذا شكّلت تهديدا للسلم والأمن الدوليين، وأن الميثاق لم ينظم وسائل لحماية حقوق الإنسان، ولم يجز للأفراد أو للجماعات أن يتظلموا من أي مساس بحقوقهم .[1]

غير أنه على الرغم من تناول ميثاق الأمم المتحدة لموضوع حقوق الإنسان في صورة إشارات عامة، ورغم وجاهة الرأي القائل بأن الميثاق لم يحدد الحقوق التي يجب حمايتها، ولم ينظم وسائل تلك الحماية، إلاّ أنه لا يمكن تجريد نصوص الميثاق التي تناولت مسألة حقوق الإنسان وحرياته الأساسية من كل قيمة قانونية، ذلك أن ميثاق الأمم المتحدة يعتبر كل لا يتجزأ، وأنه وفقا لقواعد اتفاقية فينا لقانون المعاهدات لسنة 1966، فإن الميثاق الأممي في مجموعه ملزم لكافة الدول الموقعة عليه، سواء تلك التي وقعت أثناء مؤتمر سان فرانسيسكو سنة 1945، أو الدول التي انضمت إلى الأمم المتحدة بعد هذا التاريخ .

الفرع الثاني : الحق في المشاركة السياسية في ميثاق الأمم المتحدة

إذا كان ميثاق الأمم المتحدة لم يضع تعدادا مفصلا لجملة الحقوق والحريات التي يجب أن يتمتع بها الفرد، ولم يحدد هذه الحقوق تحديدا واضحا، وجاءت نصوصه في هذا الصدد في صورة إشارات عامة، وهو ما جعل حق الإنسان في المشاركة السياسية لا يبدو أنه تناوله الميثاق، فإن تحليل هذه النصوص والقراءة بين سطورها، وإدراك أبعادها الحقيقية المباشرة وغير المباشرة، يؤكد دون شك أن نية واضعي الميثاق قد اتجهت إلى ترسيخ الديمقراطية بما تعنيه من اعتراف للشعوب بحق تقرير مصيرها والمشاركة في رسم سياساتها و إدارة شؤونها. فقد ربط ميثاق الأمم المتحدة في ديباجته بين إنقاذ الأجيال المقبلة من ويلات الحرب التي في خلال جيل واحد جلبت على الإنسانية مرتين أحزانا يعجز عنها الوصف، وبين التأكيد من جديد على ضرورة الإيمان بالحقوق الأساسية للإنسان وبكرامة الفرد وقدره و لما للرجال والنساء والأمم كبيرها وصغيرها من حقوق متساوية .

---

[1]. - جعفر عبد السلام علي ، المرجع السابق ، ص ص 34-35 .

وربط كذلك الميثاق بين مسألة حفظ الأمن والسلم الدوليين كأحد مقاصد الأمم المتحذة، وبين التأكيد على حق الشعوب في تقرير مصيرها وتعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعا في مادته الأولى .

ولاشك أن مسائل الحرب والسلام، تندرج بطبيعتها في الموضوعات السياسية التي تحتل المرتبة الأولى في اهتمامات الأفراد بالشؤون العامة لبلادهم، ومن ثم فإن الحديث هنا عن حقوق الإنسان وتعزيزها، ينصرف في المقام الأول للتأكيد على حق الأفراد في المشاركة في الشؤون العامة لدولهم، وجاءت الإشارة لهذا الحق شبه صريحة في نص الفقرة الثانية من المادة الأولى من الميثاق وكذا المادة الخامسة والخمسون منه، والذين أكدتا على إقرار حق الشعوب في تقرير مصيرها .[1]

فحق تقرير المصير مبدأ ذو بعدين أساسيين : البعد الأول دستوري داخلي، والبعد الثاني دولي خارجي، فكما يعني من المنظور الدولي حق الشعوب في الاستقلال الخارجي والعيش في حرية دون أن تتدخل قوى خارجية في إدارة شؤونه السياسية، فهو يعني من المنظور الدستوري حق الشعوب في اختيار نمط نظام حكمها وحقها في اختيار من يحكمها .

ولقد أكد واضعو ميثاق الأمم المتحدة من خلال الأعمال التحضيرية لمؤتمر سان فرانسيسكو أن مبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها ينطوي على بعدين أساسيين :

البعد الأول : أن هذا المبدأ يتفق في معناه مع مبدأ الحكم الذاتي، ودليل ذلك ما أبدته اللجنة الأولى من ملاحظات بخصوص النص على مبدأ تقرير المصير في الفصل الأول من الميثاق والتي جاء فيها: « ... أن هذا المبدأ يتماشى من جهة مع إرادة الشعوب في كل مكان، وبالتالي يتوجب أن يعلن في الميثاق على نحو واضح، وأنه من جهة أخرى، ... لا

[1] - سليمان صالح الغويل ، المرجع السابق ، ص 30 .

يتطابق مع مقاصد الميثاق إلاّ بقدر ما يعطي للشعوب الحق في حكم ذاتها، لا حق الانفصال ».[1]

وهذا يؤكد على أن مبدأ تقرير المصير يتعلق بالدرجة الأولى بالتنظيم السياسي للدولة المستقلة، على نحو يضمن للشعوب حق المشاركة الديمقراطية في الشؤون العامة لدولهم. ولقد سار الفقه الدستوري في هذا الاتجاه، حيث يؤكد الفقيه (Antoni Kassisa) على أن: « حق تقرير المصير قيل فقط لأنه يعني الحكم الذاتي ...» [2]. كما عبّر أحد قادة أفريقيا السوداء، السنغالي (Alion Dyop) عن هذا المعنى لمبدأ تقرير المصير بقوله: « إن الهدف ليس الاستقلال السياسي ، وإنما هو ممارسة السلطة السياسية»[3] .

البعد الثاني: هو أن حق تقرير المصير يعني حق الشعوب في الاستقلال السياسي وحريتها في التعبير عن شخصيتها الدولية المتميزة في التنظيم الدولي، وهذا البعد يهدف إلى العمل على القضاء على الاستعمار بجميع أشكاله ومظاهره وتحقيق الاستقلال السياسي لكل الدول. ولقد أكدت منظمة الأمم المتحدة على ذلك في الكثير من قراراتها في بداية عهدها، ولعل أهم هذه القرارات، القرار الصادر عن الجمعية العامة بتاريخ الرابع عشر ديسمبر 1960 تحت رقم 1514، والذي أكدت فيه على ضرورة الإسراع في وضع نهاية غير مشروطة للوجود الاستعماري أيا كانت مظاهره .

وفي رأيي أن التأكيد على أهمية وجود أنظمة ديمقراطية في جميع الدول، يعني بالضرورة الحرص على تأكيد حق كل فرد في المشاركة في الشؤون العامة لبلاده، بالإضافة إلى ذلك، فإن حق تقرير المصير بما يعنيه من حكم ديمقراطي و حق الأفراد في المشاركة السياسية، قد أصبح أكثر أهمية في ظروفنا الراهنة، لأنه على الرغم من زوال ظاهرة الاستعمار الدولي بمعناه التقليدي، فإنه لا تزال الكثير من الشعوب تعيش تحت نير استعمار

---

[1] - أنظر عمر إسماعيل سعد الله ، **تقرير المصير السياسي للشعوب في القانون الدولي العام المعاصر** ، الجزائر : المؤسسة الوطنية للكتاب ، دون طبعة ، 1986 ، ص 86 .

[2] - أنظر سليمان صالح الغويل، المرجع السابق ، ص 30 .

[3] - أنظر سليمان صالح الغويل، المرجع نفسه ، ص 31 .

حكامها، واستبداد وظلم أنظمتها السياسية الدكتاتورية، التي لا تعترف لمواطنيها بحقهم في المشاركة في الشؤون العامة لبلادهم .

المطلب الثاني : الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

أمام اكتفاء ميثاق الأمم المتحدة بذكر العبارات العامة عن حقوق الشعوب في تقرير مصيرها، و كذا الحقوق والحريات الأساسية للإنسان دون إيضاح تفصيلات هذه الحقوق، وأمام فشل المحاولات الرامية إلى إلحاق قواعد تفصيلية بالميثاق تبيّن مضمون هذه الحقوق وكيفية تنفيذها، أقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بتاريخ العاشر ديسمبر 1948 في دورتها الثالثة بقرارها رقم 217، وبموافقة ثمان وأربعون دولة، وامتناع ثمان دول عن التصويت.[1]

و يعد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أحد أوائل انجازات الأمم المتحدة وأهمها في ميدان حقوق الإنسان، فهو باعتباره وثيقة دولية هامة، يعد التاريخ الحقيقي لميلاد حقوق الإنسان على المستوى الدولي، فقد ساهم الإعلان في تدعيم فكرة إخراج قضية حقوق الإنسان من النطاق الداخلي إلى النطاق الدولي .

وقد ذكرت الجمعية العامة للأمم المتحدة أنها تنادي بهذا الإعلان العالمي على اعتبار أنه المثل الأعلى المشترك الذي ينبغي أن تصل إليه كافة الشعوب والأمم، حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع إلى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات الأساسية عن طريق التعليم والتربية، واتخاذ إجراءات مستمرة على المستوى الوطني والمستوى العالمي لضمان الاعتراف بها .[2]

---

[1] - امتنعت عن التصويت دول : الاتحاد السوفياتي و خمس دول أخرى من أوربا الشرقية هي : روسيا البيضاء، و أوكرانيا و تشيكوسلوفاكيا و بولندا و يوغسلافيا ، إضافة إلى إفريقيا الجنوبية ، و المملكة العربية السعودية .

[2] - صالح محمد محمود بدر الدين ، المرجع السابق ، ص 49 .

ولقد مثّل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تحديا كبيرا نظرا للصعوبات والعقبات الجادة التي اعترضت طريقه، وكان حقا أول بيان دولي أساسي يتناول حقوق كافة أعضاء الأسرة الإنسانية من حيث هي حقوق غير قابلة للتصرف أو الانتهاك .[1]

ولقد جاء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في ديباجة وثلاثون مادة، وجاء في ديباجته أنه : « لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم. ولما كان تناسي حقوق الإنسان، وازدراؤها قد أفضيا إلى أعمال همجية، آذت الضمير الإنساني، وكان غاية ما يرنو إليه عامة البشر انبثاق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة، ويتحرر من الفزع و الفاقة. ولما كان من الضروري أن يتولى القانون حماية حقوق الإنسان لكيلا يضطر المرء آخر الأمر إلى التمرد على الاستبداد والظلم. ولما كان من الجوهري تعزيز تنمية العلاقات الودية بين الدول. ولما كانت شعوب الأمم المتحدة، قد أكدت في الميثاق من جديد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسية، وبكرامة الفرد، وقدره، وبما للرجال والنساء من حقوق متساوية، وحزمت أمرها على أن تدفع بالرقي الإجتماعي قدما وأن ترفع مستوى الحياة في جو من الحرية أفسح. ولما كانت الدول الأعضاء قد تعهدت بالتعاون مع الأمم المتحدة على ضمان اطراد مراعاة حقوق الإنسان، والحريات الأساسية واحترامها. ولما كان للإدراك العام لهذه الحقوق والحريات الأهمية الكبرى للوفاء التام بهذا التعهد. فإن الجمعية العامة تنادي بهذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ...» .

وتضمن الإعلان قائمة بالحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية .[2]

الفرع الأول : الحق في المشاركة السياسية في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

---

[1] - رضوان زيادة ، **مسيرة حقوق الإنسان في العالم العربي** ، الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى، 2000 ، ص 38 .

[2] - تجدر الإشارة إلى أن الشريعة الإسلامية أقرت حقوقا لم يتضمنها الميثاق ، كحقوق الوالدين ، و حقوق الأزواج ، وحقوق الجوار ، و حقوق الأيتام ، و حقوق المرضى ...

تناول الإعلان العالمي لحقوق الإنسان جملة الحقوق السياسية في المواد التاسعة عشر، والعشرين، والحادية والعشرين .

لقد اعتبر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان حرية الرأي والتعبير من الحقوق الأساسية في المجتمع، فنصت المادة التاسعة عشرة منه على أنه: « لكل شخص حق التمتع بحرية الرأي و التعبير، ويشمل هذا الحق حريته في اعتناق الآراء دون أي تدخل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقيد بالحدود الجغرافية».

ويلاحظ أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لم يقيد هذه الحرية بأي قيد وجعل حرية الفرد في التعبير عن رأيه بمختلف الوسائل حرية مطلقة.

ونصت المادة عشرون على أنه: « لكل شخص الحق في حرية الإشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية. لا يجوز إرغام أحد على الإنضمام إلى جمعية ما ».

ويلاحظ من استقراء نص المادة عشرين أنها عكست التجاذبات التي حصلت خلال مناقشة وإعداد الإعلان، وأنها صيغت بشكل يوفق بين وجهات النظر المتعارضة للمعسكرين الغربي والشرقي، فقد حاولت مجموعة من الدول أن تحدد الأغراض التي تقوم على أساسها الجمعيات، كالغرض السياسي والثقافي والرياضي والديني والإقتصادي والإجتماعي، في حين رفضت دول أخرى ذلك، على اعتبار أنه يخرج من دائرة المشروعية كل جمعية لم تتم الإشارة إلى غرضها صراحة في نص المادة المذكورة. ولقد انعكس ذلك على عدم النص على الحق في إنشاء والإنضمام إلى الجمعيات ذات الطابع السياسي(الأحزاب السياسية)، ويرجع ذلك – كما سبقت الإشارة – إلى صعوبة فنية، تداركها واضعو الميثاق في استعمال تعبير " السلمية " في محاولة لإيجاد توازن بين الآراء المتضاربة .[1]

ونصت المادة الحادية والعشرون على أنه: « لكل فرد الحق في الإشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون اختيارا حرا. لكل شخص نفس

---

[1] - حسن عبد المنعم خيري البدراوي ، «**الأحزاب السياسية و الحريات العامة** »، رسالة لنيل درجة الدكتوراه في الحقوق ، كلية الحقوق ، جامعة الإسكندرية ، دون تاريخ ، ص 22 .

الحق الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد. إن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة ويعبر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجرى على أساس الاقتراع السري وعلى قدم المساواة بين الجميع، أو حسب أي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت».

ولقد سبقت الإشارة إلى هذا النص في المبحث التمهيدي باعتباره يعبّر عن المفهوم العام للحق في المشاركة السياسية، ذلك أنه جاء مرنا بما فيه الكفاية لاستعاب الأبعاد المختلفة لحق المشاركة في إدارة الشؤون العامة باختلاف الأنظمة السياسية، و لصدوره عن الجمعية العامة للأمم المتحدة، باعتبارها الجهة الأكثر قدرة على التعبير عن الإرادة العامة الدولية لأنها بطبيعة تكوينها تفترض قيامها على عضوية جميع أشخاص المجتمع الدولي .

ولقد تضمنت المادة الحادية والعشرون من الإعلان أهم الحقوق السياسية، مقررة حق كل مواطن في أن يشارك في إدارة شؤون بلاده العامة، إما بصورة مباشرة عن طريق توليه شخصيا ذلك، أو بصورة غير مباشرة عن طريق لجوئه إلى اختيار من يمثله اختيارا حرا .

كما أكدت المادة الحادية والعشرون على مبدأ تكافؤ فرص جميع المواطنين في الالتحاق بالوظائف العامة .

ثم عاد واضعو الإعلان للتأكيد على دور الشعب في العملية السياسية باعتبار إرادته مصدر السلطة الحاكمة، مع الإشارة إلى وسيلة التعبير عن هذه الإرادة وهي الانتخابات الحرة والنزيهة .

ومن جانب آخر فقد أغفل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أحد الحقوق السياسية المهمة والذي جعلت منه منظمة الأمم المتحدة أحد مقاصدها وهو حق الشعوب في تقرير مصيرها، وذلك على الرغم من أن سنة 1948 تاريخ صدور الإعلان كانت موجة التحرر من الاستعمار في أوجها .

ورغم أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان شكّل ثورة كبيرة في مجال عولمة حقوق الإنسان، إلاّ أنه أثار جدلا واسعا من قبل كافة التيارات والإتجاهات الفكرية والفلسفية

والإعلامية، وتباينت مواقف الفقهاء حول قيمته القانونية، شأنه في ذلك شأن الخلاف الفقهي المتعلق بأهمية النصوص المتعلقة بحقوق الإنسان الواردة في ميثاق الأمم المتحدة .

الفرع الثاني : القيمة القانونية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان

لا شك أن صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان جعل مسألة حقوق الإنسان تعرف تقدما كبيرا على مستوى النّص فلم تعد هذه الحقوق مجرد مسألة دستورية داخلية بحتة، بل أصبحت شأنا عالميا، إلاّ أنه لبيان أهمية ما احتواه هذا الإعلان وما كفله من حقوق وحريات أساسية للإنسان بما فيها الحق في المشاركة السياسية، فإنه ينبغي الوقوف على القيمة القانونية لهذه الوثيقة الدولية .

لقد ذهب فريق من فقهاء القانون الدولي العام إلى القول بأن هذا الإعلان صدر في شكل توصية من الجمعية العامة للأمم المتحدة، وبالتالي فليس له أي قيمة قانونية اتجاه الدول. وأسس هذا الفريق وجهة نظرة على اقتصار الإعلان على تعداد بعض الحقوق دون الغوص في التفاصيل، ودون تحديد الآليات الضامنة لالتزام الدول بتطبيق نصوصه. وفي هذا صرحت رئيسة لجنة حقوق الإنسان آنذاك السيدة (Rosvelt) :« أن مشروع الإعلان لا يعتبر معاهدة ولا اتفاقا دوليا، كما أنه لا يتضمن أي التزام قانوني، ولكنه يعد تأكيدا للمبادئ الأساسية التي تقوم عليها حقوق الإنسان التي لا ينازعه فيها منازع، كما أنه (أي الإعلان) يهدف إلى إرساء المبادئ التي ينبغي أن تكون غاية كافة شعوب الأمم المتحدة ».[1]

ويذهب المندوب الفرنسي (Kassane) إلى اعتبار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مجرد توجيها لمسلك الدول السياسي والتشريعي في مادة حقوق الإنسان وهو لا يتمتع بأية قوة ملزمة [2].

فالإعلان في نظر هذا الفريق عبارة عن إعلان للنوايا يخلو من عنصر الإلزام.

---

[1] - أنظر محمد سعيد الدقاق، **التنظيم الدولي** ، بيروت ، الدار الجامعية للطباعة و النشر ، دون طبعة ، دون سنة النشر ، ص409 .

[2] - أنظر محمد سعيد الدقاق، المرجع نفسه ، ص 409 .

بينما ذهب فريق آخر من الفقهاء إلى أن للإعلان العالمي لحقوق الإنسان قيمة أدبية كبيرة، وإن لم تثبت له القوة القانونية الفاعلة والمؤثرة التي تلزم الدول بما ورد به من حقوق الدقاق: « النتيجة التي نراها أكثر اتساقا مع على اختلاف أنواعها. وفي هذا يقول الدكتور طبيعة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، أنه يعد تصرفا ملزما من حيث الغاية دون الوسيلة، أي أنه يلزم من حيث الهدف المراد تحقيقه من وراء إصداره، ولكنه يترك لكل دولة اختيار الوسائل التي تراها أكثر ملاءمة لتحقيق هذا الهدف »[1].

وأيا كان الجدل الفقهي بشأن القيمة القانونية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فإن هناك حقائق ثابتة يجب مراعاتها عند الخوض في هذا الموضوع، فلا يمكن الفصل بين ما ورد في ميثاق الأمم المتحدة من نصوص تقرر وتعزز حقوق الإنسان، وبين ما تضمنه الإعلان من نصوص جاءت تفصيلا لما أجملته مواد الميثاق المتعلقة بحقوق الإنسان لسيما الفقرة الثالثة من المادة الأولى، والفقرة التاسعة من المادة الخامسة والخمسون .

فالمادة الأولى تجعل من احترام حقوق الإنسان مقصدا من مقاصد الأمم المتحدة، وتنص المادة الخامسة والخمسون على ضرورة احترام الحقوق والحريات الأساسية للفرد دون تمييز مهما كان سببه، ودون تفريق بين الرجال والنساء، ولم يتضمن الإعلان سوى تفصيل المقصود بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية، وبالتالي فإن التزام الدول باحترام نصوص الميثاق باعتبارها أعضاء في الأمم المتحدة، يعني التزامها بمضمون الإعلان، خاصة وأنه (أي الإعلان) صدر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ضوء الصلاحيات القانونية الواسعة الممنوحة لها بموجب الميثاق .

وفضلا عن تفسير الإعلان العالمي لحقوق الإنسان نصوص ميثاق الأمم المتحدة المتعلقة بحقوق الإنسان، فهو يعد أول وثيقة دولية لم تعترض عليها أي دولة، فحتى الدول التي امتنعت عن التصويت لم تعترض على الإعلان من الناحية الموضوعية .

---

[1]. - محمد سعيد الدقاق ، المرجع السابق، ص 412 .

كما يشكّل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أول وثيقة عالمية تعترف بالقيمة الإنسانية للنوع البشري، في نطاق « النظام القانوني الدولي »، إضافة إلى أن نصوص الإعلان أصبحت تشكّل مرجعا ومصدرا لدساتير وتشريعات الكثير من الدول في كافة أرجاء العالم، ودخلت في صلب بعض المواثيق الدولة الإقليمية، وباتت تشكل الخطوط العريضة التي يجري العمل على أساسها في وضع " قانون دولي لحقوق الإنسان "، وذلك عن طريق المواثيق والمعاهدات الدولية المتمتعة بقوة الإلزام، وفي مقدمة هذه المواثيق العهدين الدوليين للحقوق المدنية والسياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية .[1]

المطلب الثالث : العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية

في خضم تطور الاهتمام العالمي بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية، الذي أعقب صدور ميثاق الأمم المتحدة، وما ترتب عليه من إصدار للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، رأت الجمعية العامة للأمم المتحدة أنه من الضرورة بمكان إصدار إعلانات أخرى تعالج بشيء من التفصيل مجالات محددة من حقوق الإنسان ذات أهمية و طبيعة خاصة، وعدم الإكتفاء بالنص بشكل عام، كما جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ويأتي في مقدمة هذه الإعلانات العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية و السياسية .

ولقد تبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة هذا العهد في 16 ديسمبر 1966، وأصبح نافدا في 23 مارس 1976، بعد إيداع وثيقة التصديق رقم 35 تطبيقا لنص المادة 49 منه.

وجاء العهد الدولي للحقوق المدنية و السياسية متكونا من ديباجة وثلاثة وخمسون مادة، و نصت ديباجته على: « أن الدول الأطراف في الإتفاقية الحالية تؤكد الإعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة الدولية وبحقوقهم المتساوية التي لا يمكن التصرف فيها استنادا للمبادئ المعلنة في ميثاق الأمم المتحدة، أساس الحرية والعدالة والسلام في العالم. وإقرارا منها بانبثاق هذه الحقوق من الكرامة المتأصلة في الإنسان.

---

[1] - عبد الواحد محمد الفار ، **قانون حقوق الإنسان** ، القاهرة : دار النهضة العربية ، دون طبعة ، 2007 ، ص 52 .

وإقرارا منها بأن مثال الكائنات الإنسانية الحرة المتمتعة بالحرية المدنية والسياسية والمتحررة من الخوف والحاجة، إنما يتحقق فقط إذا قامت أوضاع يمكن معها لكل فرد أن يتمتع بحقوقه المدنية والسياسية، وكذلك بحقوقه الإقتصادية والإجتماعية والثقافية .

ونظرا لالتزام الدول بموجب ميثاق الأمم المتحدة بتعزيز الإحترام العالمي لحقوق الإنسان وحرياته ومراعاتها. وتقديرا منها لمسؤولية الفرد، بما عليه من واجبات تجاه الأفراد الآخرين وتقديرا منها بمسؤولية الفرد، بما عليه من واجبات تجاه الأفراد الآخرين والمجتمع الذي ينتمي إليه، في الكفاح لتعزيز الحقوق المقررة في الإتفاقية الحالية ومراعاتها. توافق على مواد هذا العهد ».

وقد تناول العهد بشكل تفصيلي جملة الحقوق المدنية و السياسية وقرّن ببروتوكول إختياري، وحدد الأجهزة القائمة على تنفيذه، والالتزامات الواقعة على عاتق الدول المنظمة إليه .

الفرع الأول: أسس العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية

لقد بني العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية على أربعة أسس:

أولا: تحرير الشعوب من قهر الإستعمار القديم والجديد، وذلك بالنص على حق الشعوب في تقرير مصيرها والتصرف بحرية في ثرواتها ومواردها الطبيعية في ظل نظام إقتصادي عادل.

ولقد جاء هذا الأساس ليحد من المصالح الحيوية للدول الكبرى المنشئة لمنظمة الأمم المتحدة، ذلك أن تقرير مصير الشعوب فعلا ومنحها حرية اختيار نظمها السياسية والإقتصادية والإجتماعية يعني سرعة تخلي الولايات المتحدة الأمريكية والإتحاد السوفياتي وبريطانيا وفرنسا وغيرها من الدول الأوربية عن نفوذها ومستعمراتها في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، سواء كانت هذه المستعمرات قد وضعت تحت نظام الوصاية أو كان لها وضع الأقاليم التابعة، أو كانت خاضعة للنفوذ والهيمنة الإيديولوجية كدول أوربا الشرقية.

وبالرغم من أن لجنة حقوق الإنسان[1] التي وضعت مشروع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كانت قد انتهت من وضع مشروع العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية سنة 1954، وأحيل إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة في دورتها التاسعة سنة 1954، إلاّ أن مشروع العهد لم يتم اعتماده إلاّ بعد إثني عشر عاما بعد ذلك، تحصلت خلالها الكثير من الأقطار المستعمرة على استقلالها ودخلت أعضاء في الأمم المتحدة، ففي سنة 1966 كان عدد أعضاء الأمم المتحدة مائة وإثنان وعشرون دولة أغلبها من دول العالم الثالث التي كانت تحت نير الإستعمار والهيمنة الأوروبية والأمريكية والسوفياتية.

ولقد كان لهذه الغالبية العظمى من دول العالم الثالث دورا مهما في اعتماد العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، بوصفها الطرف المستفيد من مبدأ حق تقرير المصير بكل أبعاده الدولية السياسية والإقتصادية.

ويعتبر هذا الأساس أحد الحقوق الإنسانية العامة المنتزعة بفضل كفاح شعوب العالم الثالث، والذي يجب أن يستمر الكفاح من أجل انتزاعها لشعوب أخرى ما تزال محرومة من سيادتها كالشعب الفلسطيني والشعب العراقي...

وتلك هي رسالة كل المدافعين عن الحقوق الإنسانية سواء على المستوى الفردي أو على مستوى الدول والمنظمات الدولية.

ثانيا: تحرير الإنسان من قهر الإنسان بتحريم الإسترقاق والإتجار بالرقيق والتمييز العنصري. وكان هذا الأساس يصطدم بواقع الأمور في الولايات المتحدة الأمريكية وبعض الدول الأوروبية ومستعمراتها أو الأقاليم الخاضعة لوصايتها. وحتى إن كانت هذه الدول قد أعلنت مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان رفضها للتمييز العنصري، فإن الإلتزام بالنص والتوقيع وإجراءات التطبيق تأخرت حتى ديسمبر 1966 عندما أثمر ضغط الأغلبية الإفريقية والأسوية والأمريكية الجنوبية في جعل مقاومة التمييز العنصري إلتزاما قانونيا في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.

---

[1] - المقصود لجنة حقوق الإنسان التي أنشاها المجلس الإقتصادي والإجتماعي سنة 1946.

وإذا كانت دول العالم الثالث وفي مقدمتها العرب والأفارقة قد دفعت بالعهد الدولي إلى الساحة الدولية سنة 1966 عن طريق اعتماد الجمعية العامة له، فإن ذلك يفصح عن قيمة كفاح الشعوب ضد العنصرية والتمييز العنصري وضرورة استمرار هذا المنهج في مواجهة العنصرية الإسرائيلية على الأرض الفلسطينية.

ثالثا: تحرير الإنسان من قهر وظلم السلطات والحكومات، وذلك بتقرير وتعزيز الحريات العامة والحقوق السياسية.

رابعا: تحرير الإنسان الضعيف من أسباب ضعفه بقدر الإمكان عن طريق تقرير حماية خاصة للفئات الضعيفة.

ويعد الأساسان الثالث والرابع خطابان موجهان في المقام الأول لدول العالم الثالث، حيث تشهد ساحاته أكثر الإنتهاكات للحقوق الإنسانية المدرجة في إطارها[1].

الفرع الثاني: الحق في المشاركة السياسية في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية

لقد تضمن العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية حقوق الإنسان السياسية والتي تقوم في جوهرها على حق الأفراد في المشاركة في الشؤون العامة لدولهم بمختلف وسائل المشاركة الديمقراطية، كالإنتخابات والإستفتاءات العامة، ومن خلال جماعات النشاط المتنوعة، كالجمعيات والأحزاب، وممارسة حق التجمع السلمي، وحرية التعبير.

ولقد نص العهد في مادته الأولى على أنه:« لكافة الشعوب الحق في تقرير مصيرها ولها استنادا لهذا الحق أن تقرر بحرية كيانها السياسي، وأن تواصل نموها الإقتصادي والإجتماعي والثقافي ...»

وتعليقا على هذا النص نكتفي بما سبق ذكره من شرح لأبعاد حق الشعوب في تقرير مصيرها المنصوص عليه في ميثاق الأمم المتحدة، والتي بيّنا فيها مدى الإرتباط الوثيق بين حق الشعوب في تقرير مصيرها وحقها في المشاركة في إدارة الشؤون العامة في دولها، وإن كان

[1] محمد بشير الشافعي، المرجع السابق، ص ص 56-59.

النص على هذا الحق في العهد أكثر وضوحا ودلالة على النص الوارد بشأنه في ميثاق الأمم المتحدة .[1]

ولما تمثله حرية التعبير من أهمية كبرى، وما تلعبه من دور أساسي في الإعلام، وحرية تلقي المعلومات والأفكار ونقلها وإذاعتها، فقد نصت الفقرة الثانية من المادة التاسعة عشرة من العهد على أنه: « لكل فرد الحق في حرية التعبير، وهذا الحق يشمل حرية البحث عن المعلومات أو الأفكار من أي نوع واستلامها ونقلها بغضّ النظر عن الحدود، وذلك إما شفاهة أو كتابة أو طباعة، وسواء كان ذلك في قالب فني أو بأية وسيلة أخرى يختارها ». ويلاحظ أن هذه الفقرة لا تختلف في مضمونها عن نص المادة التاسعة عشر من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، و إن اختلفت الصياغة .

ويبدو أن صياغة نص المادة التاسعة عشر من الإعلان العالمي جاءت أكثر دقة ودلالة على حق الإنسان في التعبير عن رأيه، حيث أكدت على أنه: « لكل شخص حق التمتع بحرية الرأي والتعبير ....»، بينما جاء نص الفقرة الثانية من المادة التاسعة عشر من العهد بصياغة أكثر تحفظا: « لكل فرد الحق في حرية التعبير ...»، والإختلاف واضح بين النصين، ذلك أن حرية التعبير تختلف عن حرية التعبير عن الرأي، فالرأي هدف أو غاية والتعبير أداة أو وسيلة، ومن ثم فإن الإعتراف بالوسيلة دون الغاية يعتبر اعتراف بنصف الحق. وفي الوقت نفسه من العبث الإعتراف بالغاية دون الوسيلة التي تدرك بها، الأمر الذي تفادى واضعو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الوقوع فيه، فجاءت صياغته مختصرة و جامعة مانعة لتحقيق الهدف المطلوب .

---

[1] - إن ما يثير الانتباه أن نص المادة الأولى من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية و السياسية جاءت بنفس مضمون وصياغة المادة الاولى من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية ، و هو ما يجعل النص مكررا في كلا العهدين، و كان بالأحرى على واضعي العهدين الدوليين التمييز بين النصين ، أخذا بعين الاعتبار الطبيعة المتميزة لكل منهما، و ذلك بالنص على حق تقرير المصير الاقتصادي، و التأكيد على حق الشعوب في السيطرة على ثرواتها الطبيعية في العهد الخاص بالحقوق الاقتصادية، و النص على حق تقرير المصير، و التأكيد على حق الشعوب في اختيار شكل الحكم الذي يناسبها دون أي تدخل لقوى الخارجية في العهد الثاني الخاص بالحقوق السياسية، و بذلك نتفادى التكرار، و نحافظ في الوقت ذاته على الفكرة الأساسية في كل من النصين، و هي حق تقرير المصير بتناول بعديه الأساسيين:الاستقلال السياسي من جهة و الاستقلال الاقتصادي من جهة أخرى، بما ينسجم مع الطبيعة الخاصة لكل من العهدين الدوليين، و يؤكد على خصوصية كل منهما .

ولقد أشارت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان [1] أن حرية التعبير ذات نطاق واسع يشمل كافة الجوانب الخاصة بتداول المعلومات بأي شكل من الأشكال وعن طريق أي وسيلة من الوسائل، معتبرة أن الفقرة الثانية من المادة التاسعة عشر يجب أن تفسر على أنها تشمل كل شكل من الأفكار والآراء الذاتية يمكن نقله إلى الغير، وكل شكل تتخذه الأنباء والمعلومات. وتشمل حرية التعبير أيضا التعبير التجاري والإعلان والأعمال الفنية، وغيرها، فهي ليست مقصورة على وسائل التعبير السياسية أو الثقافية أو الفنية .

ففي بلاغ قدّم ضد كندا، إدعى الطاعنون أن القانون رقم 178 الذي أصدرته مقاطعة كيبيك في 22 ديسمبر 1988 ينتهك حقهم في التعبير، وذلك لأنهم منعوا من استخدام اللغة الإنجليزية في اللافتات التجارية التي يتم وضعها خارج المحلات لغرض الإشهار، حيث أن القانون المذكور ينص على أن تكون اللافتات والملصقات والإعلانات التجارية مكتوبة باللغة الفرنسية فقط .

ودفعت كندا بأن ما يدعيه الطاعنون لا يدخل في نطاق المادة التاسعة عشر من العهد، معتبرة أن حرية التعبير المشار إليها في العهد تتعلق بالتعبير السياسي والثقافي والفني ولا تشمل مجال الإعلانات التجارية .

بيد أن اللجنة المعنية بحقوق الإنسان لم تشاطر دولة كندا رأيها، و خلصت إلى أن العنصر التجاري المستخدم في تعبير يتخذ شكل إعلان خارجي، لا يمكن أن يكون له أثر على استبعاد ذلك التعبير من نطاق الحرية المحمية بنص المادة التاسعة عشر من العهد .[2]

و تنص الفقرة الثانية من المادة التاسعة عشر على أنه: « ترتبط ممارسة الحقوق المنصوص عليها في الفقرة الثانية من هذه المادة بواجبات و مسؤوليات خاصة. وعلى ذلك فإنها قد تخضع لقيود معينة، و لكن فقط بالاستناد إلى نصوص القانون و التي تكون ضرورية :

---

[1]. - المقصود لجنة حقوق الإنسان المشكلة طبقا لنص المادة 28 من العهد .

[2] . - عبد الرحيم محمد عبد الرحيم ، المرجع السابق ، ص 335 .

أ- من أجل احترام حقوق أو سمعة الآخرين .

ب- من أجل حماية الأمن الوطني أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق ».

فقد أوضحت هذه الفقرة الحدود التي ينبغي أن تقف عندها حرية التعبير، وهي إضافة لم ترد في نص المادة التاسعة عشر من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان .[1]

وترى اللجنة المعنية بحقوق الإنسان أنه يجوز إخضاع حرية التعبير لبعض القيود التي تتصل بمصالح الآخرين أو بمصالح المجتمع ككل، غير أنه عندما تفرض دولة طرف قيودا على ممارسة حرية التعبير، لا يجوز أن تفرض هذه القيود لحظر صميم الحق نفسه، فالفقرة الثالثة من المادة التاسعة عشر تضع شروطا، ولا يجوز فرض القيود إلاّ بمراعاة هذه الشروط و هي :

1- وجوب أن ينص القانون على هذه الشروط .

2- أن يكون الهدف من القيد حماية حقوق الغير أو سمعتهم أو حماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة .

3- أن يكون القيد ضروري لتأمين هدف من الأهداف المذكورة .

فلقد استقرت اللجنة على أن أي قيد يفرض على حرية التعبير، يجب أن يكون منصوصا عليه قانونا، و يجب أن يكون هذا القانون غير متعارض مع نصوص العهد الأخرى.

ففي شكوى رفعت ضد دولة فنلندا، تتلخص وقائعها، في أن الشاكية وحوالي خمسة وعشرون عضوا من منظمتها، قاموا بمناسبة زيارة رئيس دولة أجنبية واجتماعه مع رئيس فنلندا بالتجمع وسط جمهور من الناس أمام قصر الرئاسة أين كان يجتمع الرئيسان، وقاموا بتوزيع منشورات ورفع لافتة تتضمن انتقادات لرئيس الدولة الزائر بسبب انتهاك بلده لحقوق الإنسان، وقد انتزعت الشرطة اللافتة على الفور واتهمت الشاكية بانتهاك قانون

---

[1] - هذه الإضافة – في رأيي – إضافة إلى أنها تؤكد سيطرة روح التحفظ الشديد على واضعي العهد ، فإن أهميتها هامشية لأنه من المستقر عليه أن حرية الشخص أيا كانت تقف عند بداية حرية الآخرين ، فهي حرية نسبية ، فإذا كان كل شخص يتمتع بحريات و حقوق غير محدودة ، فإن المجتمع معرض للفوضى و الإضطراب .

الإجتماعات العامة، بأن عقدت إجتماعا عاما دون إخطار مسبق وأدانتها المحكمة على هذا الأساس.

واعتبرت الشاكية أن ما قامت به ليس إجتماعا عاما، وإنّما هو ممارسة لحقها في حرية التعبير التي ينظمها قانون حرية الصحافة في فنلندا والذي لا يشترط إخطارا مسبقا، ورأت أن إدانتها تمثل انتهاكا للمادة التاسعة عشر من العهد .

وخلصت اللجنة إلى أن ما حدث من الشاكية مع رفع اللافتة، ما هو إلاّ ممارسة لحقها في حرية التعبير، وإذا كانت هذه الحرية يجوز تقييدها في بعض الظروف، فإن فرض مثل هذه القيود لا يكون إلاّ بمقتضى نص قانوني، وفي هذه القضية لم تشر الدولة إلى قانون يسمح بتقييد هذه الحرية.[1]

كما أنه لا يكفي لكي يكون القيد مشروعا أن يتناوله نص قانوني، بل يجب أن يكون الغرض منه حماية أحد الأهداف التي نصت عليها الفقرة الثالثة من المادة التاسعة عشر من العهد التي تتمثل في حماية حقوق الغير أو سمعتهم أو حماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة، فإذا تجرد القيد من هدف مشروع يسعى إلى حمايته أو كان الغرض من القيد حماية أهداف أخرى، كان غير مسموح به.

بل أن حماية الأهداف المذكورة لا يكفي في حد ذاته كسبب لتقييد حرية التعبير، وإنما يجب أيضا أن يكون القيد لازما لحماية هذا الهدف، و شرط اللزوم هذا ينطوي على عنصر التناسب، فنطاق القيد المفروض على حرية التعبير يجب أن يتناسب مع الهدف الذي يراد حمايته، إذ لا يجوز أن يزيد القيد كما هو مطلوب لحماية هذا الهدف، لأن القيد يجب ألاّ يشكّل تهديدا للحق نفسه.[2]

ولقد كانت هذه المسألة محلا لكثير من الشكاوى التي عرضت على اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، وعلى الرغم من استقرار قضاء اللجنة على التأكيد على حق الدول الأطراف

---

[1] - عبد الرحيم محمد عبد الرحيم، المرجع السابق ، ص 738.

[2] - أحمد أبو الوفا ، **الحماية الدولية لحقوق الإنسان ، في إطار منظمة الأمم المتحدة و الوكالات الدولية المتخصصة،** القاهرة : دار النهضة العربية ، الطبعة الثالثة ، 2008 ، ص 106 .

في التمتع بقدر من حرية التقدير في فرض القيود القانونية على حرية التعبير، فإنها تعمل فيما يعرض عليها من حالات على التأكد مما إذا كان تدخل السلطات العامة في تقييد الحق في حرية التعبير، ضروريا لحماية الهدف المحدد، ويرتبط هذا بظروف كل حالة على حدة، فاللجنة تراقب القيود من حيث الملاءمة. وفي حالات كثيرة انتهت اللجنة إلى وجود انتهاك للحق في حرية التعبير سواء لعدم وجود الهدف الذي يراد تحقيقه من القيد، أو لعدم لزوم القيد لحماية الهدف .

ففي شكوى رفعت إلى اللجنة ضد جمهورية كوريا، إدعى الشاكي وهو زعيم نقابي أنه تم القبض عليه ووجّه له الإتهام وتمت إدانته لإصداره بيانا يؤيد فيه إضرابا في مرفأ لبناء السفن، وأن إدانته استندت إلى قانون تسوية المنازعات العمالية الذي يحظر تدخل طرف ثالث في المنازعات العمالية .

ولاحظت اللجنة أن الدولة الطرف قد تذرعت بالأمن القومي والنظام العام الواردين في قانون تسوية المنازعات العمالية، لتبرير فرض قيود على حرية التعبير، وأنها ذكرت أن البيان الصادر من الشاكي بالتعاون مع غيره هو تمويه من أجل التحريض على إضراب عام، ورأت اللجنة أن الدولة المشتكي منها لم تحدد الطبيعة الدقيقة للتهديد الذي تشكله ممارسة الشاكي لحقه في حرية التعبير، وانتهت إلى أن الحجج التي قدمتها الدولة لا تكفي لاعتبار تقييد حق الشاكي في حرية التعبير متفقا مع الفقرة الثالثة من المادة التاسعة عشر من العهد .[1]

ويتضح مما سبق أن اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في رقابتها على تطبيق المادة التاسعة عشر من العهد تعتمد على شكلين من الرقابة، رقابة مشروعية، وتمارسها عند محاولتها التأكد من أن القيود المفروضة على حرية التعبير قد نص عليها القانون، ورقابة ملاءمة، وتتمثل في تأكيد اللجنة من كون القيود المنصوص عليها في القانون ضرورية

[1]. - عبد الرحيم محمد عبد الرحيم، المرجع السابق ، ص 741 .

لتحقيق الأهداف المذكورة في المادة التاسعة عشر والمتمثلة في احترام الآخرين أو سمعتهم أو لحماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة .

وأكد العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية على حق الإنسان في التجمع، وأفرد هذا الحق في نص خاص، على خلاف الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي جمع هذا الحق مع حق تشكيل الجمعيات والإنضمام إليها، ويبدو التمييز بين هذين الحقين والفصل بينهما مسألة إيجابية تحسب للعهد نظرا للاختلاف الجوهري بين الحقين، وللأهمية التي أصبح حق التجمع السلمي يكتسبها، خاصة بعد تنامي التيارات الديمقراطية في الدول العصرية باعتباره وسيلة أساسية للتعبير عن اتجاهات الجماهير المؤيدة أو المعارضة لسياسة الحكومة، أي باعتباره وسيلة جوهرية لتجسيد حق الأفراد في المشاركة السياسية.

وتنص المادة الحادية والعشرون من العهد على أنه: « يعترف بالحق في التجمع السلمي، ولا يجوز وضع قيود على ممارسة هذا الحق، غير ما يفرض منها تماشيا مع القانون والتي تستوجبها في مجتمع ديمقراطي مصلحة الأمن الوطني أو السلامة العامة أو النظام العام أو حماية الصحة العامة أو الأخلاق أو حماية حقوق الآخرين و حرياتهم» .

فهذه المادة تعترف بالحق في التجمع في أماكن خاصة أو عامة لأغراض سياسية أو غير ذلك من الأغراض، ولكن بشرط أن يكون هذا الإجتماع سلميا لا يرمي من ورائه أصحابه الإعتداء على حقوق الآخرين أو الإطاحة بالنظام القائم.[1]

ولم يعرّف العهد مصطلح " التجمع " ومن ثم وجب تفسيره طبقا للمعنى المتعارف عليه المقبول بصفة عامة في الأنظمة القانونية الوطنية، مع مراعاة الهدف والغرض من هذا الحق التقليدي من حقوق الإنسان .

والحق في التجمع السلمي يرتب التزاما إيجابيا على الدولة بضمان ممارسة هذا الحق والتزاما سلبيا يقع على السلطات العامة بعدم التدخل لتقييد الحق بما يتعدى الحدود الواردة في المادة الحادية والعشرين من العهد، التي لا تجيز وضع قيود إلاّ تلك التي ينص عليها

[1]. - عبد الرحيم محمد عبد الرحيم ، المرجع السابق، ص 749 .

القانون، والقانون نفسه يجب ألاّ يذهب إلى ما يتجاوز الحاجة إلى حماية بعض المصالح العامة. ويجب أن يكون متجانسا مع مقتضيات المجتمع الديمقراطي، فلكي تكون القيود مشروعة وفقا للمادة المذكورة يجب توافر شرطين :

1- أن ينص القانون الوطني على هذه القيود .

2- أن تكون هذه القيود ضرورية في مجتمع ديمقراطي، لحماية الأمن القومي أو السلامة العامة، أو لحماية النظام العام، أو حماية الصحة العامة، أو الآداب العامة، أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم .

ويخضع تقدير مدى مشروعية هذه القيود لرقابة اللجنة المعنية بحقوق الإنسان.

وتنص المادة الثانية والعشرون من هذا العهد في فقرتيها الأولى والثانية أنه: « لكل فرد الحق في تكوين الجمعيات مع آخرين بما في ذلك حق إنشاء النقابات أو الإنضمام إليها من أجل حماية مصالحه .

لا يجوز وضع قيود على ممارسة هذا الحق غير تلك المنصوص عليها في القانون والتي تستوجبها في مجتمع ديمقراطي، مصالح الأمن القومي، أو السلامة العامة، أو حماية الصحة العامة، أو الأخلاق، أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم. ولا تحول هذه المادة دون فرض القيود القانونية على أعضاء القوات المسلحة والشرطة في ممارسة هذا الحق».

ولقد اختص هذا النص بذكر حق الأفراد في تكوين الجمعيات، على نحو أكثر وضوحا ومرونة بالمقارنة مع نص المادة عشرين من الإعلان العالمي، وإن كان لم يميز بينها و بين النقابات بشكل واضح .

ومما يثير اللبس أكثر، أن حق إنشاء النقابات ورد في عجز الفقرة نفسها التي تنص على حق إنشاء الجمعيات، على نحو يوحي باستغراق النقابات ضمن الإطار العام لمفهوم الجمعيات.

ومما يثير الإنتباه حقا، هو تكرار النص الوارد في الفقرة الثانية من المادة الثانية والعشرين عدة مرات فقد سبق النص عليه في الفقرة الثالثة من المادة التاسعة عشر،

والمادة الحادية و العشرين، و كان ينبغي الإقتصار بالنص على (القيود) في آخر هذه المواد مع الإشارة إلى سريان حكمها على كل الحقوق الواردة في المواد الأخرى، أو إفراد نص خاص بها في الأحكام التنظيمية الختامية.

وكما هو الحال في الإعلان العالمي، فقد وردت كلمة " الجمعيات " دون أن يحدد غرضها، لتشمل بذلك الأحزاب السياسية و الجمعيات المهنية و غير المهنية.

والحق في تكوين الجمعيات والإنضمام إليها، هو إلى حد ما مكمّل لحق التجمع السلمي، لذلك فإن القيود التي تفرض على ممارسة الحق في تكوين الجمعيات يجب أن تخضع لنفس الشروط التي تخضع لها القيود التي تفرض على ممارسة الحق في التجمع السلمي، أي وجوب أن ينص عليها القانون، و أن تكون ضرورية في مجتمع ديمقراطي لحماية المصالح العامة الواردة في المادتين التاسعة عشر والحادية و العشرين.

وهذه القيود واضحة للسلطة العامة، إذ تمارس في ظلها سلطة التوجيه والإرشاد وضبط الأمور حتى لا تخرج عن إطارها الصحيح، لكن السلطة ليست مطلقة التقدير في معنى ومدى هذه القيود، فهي مطالبة بقياسها بمقاييس المجتمع الديمقراطي الذي يحترم حرية الفكر والتعبير والرأي وحق الإنسان منفردا ومجتمعا مع غيره في أن يمارس هذه الحقوق علنا، ومن ثم فالسلطة مقيدة في ممارسة رقابتها السابقة واللاحقة على حقي التجمع وتكوين الجمعيات والإنضمام إليها بما ينص عليه القانون في مجتمع ديمقراطي، ومن أجل الضرورة فقط. و تخضع الدولة في ذلك لرقابة اللجنة المعنية بحقوق الإنسان سواء عند تقديم تقاريرها الدورية أو عند الفصل في الشكاوى المرفوعة من طرف الأفراد والجماعات.[1]

ولقد قرر العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية الحق في المشاركة والإنتخاب وتقلد الوظائف العامة، فنصت المادة الخامسة والعشرون منه على أنه: «لكل مواطن الحق والفرصة دون أي وجه من وجوه التمييز المنصوص عليها في المادة الثانية، ودون قيود غير معقولة في:

---

[1] - محمد بشير الشافعي ،المرجع السابق ، ص 208 .

- أن يشارك في سير الحياة العامة، إما مباشرة أو عن طريق ممثلين مختارين بحرية.
- أن ينتخب وأن يتم انتخابه في انتخابات نزيهة تجرى دوريا بالإقتراع العام وعلى قدم المساواة بين الناخبين، على أن يتم التصويت بطريقة سرية، وأن يضمن التعبير الحر عن إرادة الناخبين.
- أن تتاح له، على قدم المساواة مع غيره، فرصة تقلد الوظائف العامة في بلده ».

ولا شك أن حق المواطنين[1] في الإشتراك في إدارة الشؤون العامة، بما يعطيهم الحق في المشاركة في جميع القرارات التي تؤثر في حياتهم، يعد نقطة البداية في الديمقراطية التي لم يعد ينظر إليها على أنها نظام حكم سياسي داخلي، بل أصبحت مبدأ من مبادئ النظام الدولي الجديد. واشتراك الأفراد في العملية السياسية عامل مهم في تحقيق الإستقرار الإجتماعي، فالحكومات التي تستجيب للرأي العام والتي تكون مسؤولة أمامه تتمتع باستقرار أكثر، الأمر الذي يساعد على ترشيد و ترسيخ التنمية الإقتصادية والإجتماعية.

وفي رأي اللجنة المعنية بحقوق الإنسان أن مفهوم إدارة الشؤون العامة وفقا للفقرة الأولى من المادة الخامسة والعشرين، هو مفهوم واسع يتعلق بممارسة السلطات السياسية وعلى وجه الخصوص، السلطات التشريعية والتنفيذية والإدارية. وهو يشمل شتى أوجه الإدارة العامة، كما يخص تحديد و تنفيذ السياسة العامة المتبعة على الصعيدين الوطني والدولي.[2] وتكون المشاركة في إدارة الشؤون العامة إما مباشرة أو بواسطة ممثلين. فتكون مباشرة عندما يمارس المواطنون السلطة بصورة مباشرة بوصفهم أعضاء في الهيئات التشريعية، أو بشغل وظائف تنفيذية، كما يشارك المواطنون مباشرة في إدارة الشؤون العامة عند التصويت في المسائل العامة عن طريق الإستفتاءات الشعبية.

---

[1] - إن الحقوق المنصوص عليها في المادة الخامسة و العشرين من العهد مقصورة فقط على مواطني الدولة و لا تشمل الأجانب كما هو الحال بالنسبة للحقوق الأخرى .

[2] - عبد الرحيم محمد عبد الرحيم ، المرجع السابق ، ص 463 .

وتكون المشاركة في إدارة الشؤون العامة عن طريق إختيار ممثلين، وذلك عندما يختار المواطنون ممثلين عنهم يمارسون سلطة حكومية ويحاسبون عن طريق العملية الإنتخابية عن كيفية ممارستهم لتلك السلطة.

ويحدد النظام الدستوري والقانوني نوع المشاركة و كيفية ممارستها.

أما مشاركة المواطنين كناخبين أو مرشحين للإنتخابات وفقا للفقرة الثانية من المادة الخامسة والعشرين، فيعني إجراء إنتخابات دورية ونزيهة لضمان شعور الممثلين بأنهم محاسبون أمام الناس عمّا يمارسونه من سلطات تشريعية أو تنفيذية تعهد إليهم، ويجب أن تجرى تلك الإنتخابات بصورة دورية وعلى فترات غير متباعدة أكثر مما ينبغي، لضمان أن سلطة الحكومة مازالت قائمة على التعبير الحر عن إرادة الناخبين.

ومما لا شك فيه أن الإنتخاب والترشيح، هما حقان يشكّلان الوسيلة الأساسية لممارسة الديمقراطية، إذ يتيحان الفرصة لجميع المواطنين للمشاركة في انتخابات حرة ونزيهة ومنتظمة على أساس المساواة وعدم التمييز لإختيار ممثليهم في ظل مناخ إنتخابي يتسم بالإنفتاح والشفافية، مما يساعد على تحفيز التنافس السياسي.

والإنتخابات الحرة والنزيهة هي وسيلة الشعب لترجمة حقه في تقرير المصير، وهي المقدمة الضرورية لحرية الشعوب وحكم نفسها بنفسها، وضمان عدم وجود نظم حكم استبدادية تهدد الأمن والسلم داخليا وخارجيا. وهي التي تكفل الأسلوب السلمي في التغيير، وتغلق الأبواب أمام أسلوب الإنقلابات العسكرية أو التمرد والعنف والإغتيالات.[1]

وتذهب اللجنة المعنية بحقوق الإنسان إلى أن حق الإقتراع في الإنتخابات والإستفتاءات، يجب أن يتم إقراره بموجب القانون، ولا يجوز إخضاعه لقيود غير معقولة. ففي رأي اللجنة أن تحديد ممارسة الحق في الإنتخاب يعتبر أمرا معقولا، وأنه من غير المعقول تقييد هذا الحق على أساس الإصابة بعجز جسماني، أو اشتراط الإلمام بالقراءة

[1]. - محمد بشير الشافعي ، المرجع السابق ، ص 211 .

والكتابة، أو مستوى معين من التعليم، ويجب أن لا يشكّل الإنتساب إلى عضوية أحد الأحزاب شرطا للأهلية في الإنتخاب أو أساسا لعدم الأهلية.

وفي حالة وجود أحكام تحرم المواطنين من حقهم في الإنتخاب، ينبغي أن تكون أسباب هذا الحرمان معقولة وموضوعية. فإن كانت الإدانة لارتكاب جريمة هي سبب الحرمان من هذا الحق، يجب أن تكون فترة الحرمان متناسبة مع خطورة الجريمة ومقدار العقوبة. ويجب ألاّ يحرم من ممارسة حق الإنتخاب الأشخاص الذين احتجزت حريتهم، ولكن لم تتم إدانتهم بعد [1].

وفي رأي اللجنة أنه يجب أن يتمتع الناخبون بحرية الإدلاء بأصواتهم لمن يختارون من بين المرشحين، ولصالح أو ضد أي إقتراح يطرح للإستفتاء الشعبي، وأن يتمتعوا بحرية مناصرة الحكومة أو معارضتها دون إخضاعهم لنفوذ أو قسر من أي نوع كان، مما يؤثر على حرية الناخب في التعبير عن رأيه.[2]

ومن ناحية أخرى فإن الفقرة الثانية من المادة الخامسة و العشرين من العهد تضمن للمواطنين الحق في ترشيح أنفسهم. وترى اللجنة المعنية بحقوق الإنسان أن أية قيود تفرض على هذا الحق يجب أن تكون مبررة و قائمة على مقاييس موضوعية ومعقولة، ويجب ألاّ يستثنى أي شخص من ترشيح نفسه للإنتخابات لأسباب غير معقولة أو لأسباب تمييزية من قبيل مستوى التعليم أو مكان الإقامة، أو النسب، أو الإنتماء السياسي.

ولقد ذهبت اللجنة إلى تقرير ذلك في الشكاوى المرفوعة ضد دولة الأرغواي التي أصدرت تشريعا إستثنائيا إبان حالة الطوارئ عرف بالقانون رقم 4 لسنة 1976 والذي يقضي بحرمان جميع الأشخاص الذين ترشحوا ضمن قوائم الحزب الشيوعي في انتخابات سابقة من ممارسة العمل السياسي بما في ذلك الحق في الإنتخاب والترشح .

---

[1]. - عبد الرحيم محمد عبد الرحيم ، المرجع السابق ، ص 767 .

[2]. - عبد الرحيم محمد عبد الرحيم ، المرجع نفسه ، ص 767 .

ورغم أن حكومة الأرغواي طلبت رفض الشكاوى تأسيسا على أنها أعلنت حالة الطوارئ في البلاد وقامت بإخطار الأمين العام للأمم المتحدة بهذا الإجراء إعمالا لنص المادة الرابعة من العهد، وأن حالة الطوارئ تخوّلها اتخاذ الإجراءات الإستثنائية، ومنها تقييد الحقوق السياسية، إلاّ أن اللجنة وجدت أن حكومة الأرغواي – في جميع الشكاوى المعروضة أمامها – قد انتهكت المادة الخامسة والعشرين من العهد، وأن القانون رقم 04 لسنة 1976 تضمن قيودا غير معقولة و تعسفية على ممارسة الحقوق السياسية.[1]

وتناولت المادة الخامسة والعشرون من العهد في فقرتها الثالثة حق المواطنين في تقلد الوظائف العامة على قدم المساواة، فهي تلزم الدول الأطراف باتخاذ الإجراءات المناسبة التي تضمن إتاحة إمكانية الإلتحاق بالخدمة العامة على قدم المساواة، واستنادا إلى معيار الكفاءة .

وترى اللجنة المعنية بحقوق الإنسان أن إتاحة الوظائف الثابتة، تحرر شاغلي الوظائف العامة من أي تدخل أو ضغوط سياسية، وأنه على الدول أن تضمن عدم إخضاع أي شخص للتمييز على أساس أي من الأسباب المبنية في الفقرة الأولى من المادة الثانية من العهد لدى ممارسته لحقوقه المكرّسة في الفقرة الثالثة من المادة الخامسة والعشرين.

وتتأكد اللجنة – عند النظر في الشكاوى المرفوعة إليها – من أن الدول تتبع معايير موضوعية و معقولة في إجراءاتها الخاصة بالتعيين والترقية في الوظائف العامة.

ففي شكوى رفعت إلى اللجنة ضد دولة كولومبيا، إدعى الشاكي أنه عيّن في وزارة التربية لتدريس مادة الدين والأخلاق بمدرسة ثانوية، وأنه بسبب أفكاره التقدمية فيما يتعلق بالمسائل اللاهوتية والإجتماعية، فقد اختلفت آراؤه مع آراء رئيس الكنيسة، فقام هذا الأخير بإرسال رسالة إلى لجنة التربية يسحب فيها التأييد الذي كانت الكنيسة قد منحته له لتدريس مادة الدين، حيث يشترط – وفقا للقانون في كولومبيا – الحصول على شهادة بالأهلية

[1]. - عبد الرحيم محمد عبد الرحيم ، المرجع السابق ، ص 767 .

لتدريس الدين صادرة عن السلطة الكنسية المختصة. وبناء على ذلك منع من تدريس الدين وأسند إليه تدريس منهج الأعمال اليدوية و الأشغال .

وخلصت اللجنة أن دولة كولومبيا انتهكت الفقرة الثالثة من المادة الخامسة والعشرين من العهد تأسيسا على أن الوقائع التي استند إليها الشاكي تؤيد إدعاءاته، وأضافت اللجنة إلى أنه لا يجوز فصل أي موظف من وظيفته لأسباب إيديولوجية أو سياسية أو نقابية.[1]

غير أن اللجنة المعنية بحقوق الإنسان تؤكد أن الفقرة الثالثة من المادة الخامسة والعشرين من العهد لا تعطي الحق لكل مواطن في تولي الوظائف العامة، وإنما تعطي الحق في الوصول إلى الوظيفة العامة على قدم المساواة.

[1]. - عبد الرحيم محمد عبد الرحيم ، المرجع السابق ، ص 767 .

المبرمة في المبحث الثاني: الحق في المشاركة السياسية في المواثيق والإعلانات الدولية إطار المنظمات الإقليمية

نص ميثاق الأمم المتحدة في الفصل الثامن منه، الخاص بالتنظيمات الإقليمية وفي مادته الثانية والخمسين على أنه: « ليس في هذا الميثاق ما يحول دون قيام تنظيمات أو وكالات إقليمية، مادامت هذه التنظيمات أو الوكالات الإقليمية ونشاطها متلائمة مع مقاصد الأمم المتحدة ومبادئها ».

ولقد شجع هذا النص الكثير من الدول التي تشكل على نحو أو آخر مجموعات متكاملة ومتمايزة عن بعضها البعض نتيجة لظروف تاريخية أو بيئية، أو عوامل إيديولوجية سياسية أو إقتصادية ،على تأسيس منظمات إقليمية تمثل كل مجموعة دولية، وتعكس ظروف و مصالح دولها بما ينسجم مع مبادئ الأمم المتحدة ومقاصدها.

وسيرا في هذا الإتجاه تأسست مجموعة من المنظمات الدولية الإقليمية، لعل أهمها مجلس أوروبا ومنظمة الدول الأمريكية ومنظمة الدول الإفريقية وجامعة الدول العربية.

وقد قامت هذه المنظمات بإصدار مجموعة من التشريعات تعكس بشكل أو بآخر ثقافتها وتعبر عن ظروفها المتميزة ومصالحها الخاصة، ومن بين هذه التشريعات إعلانات خاصة بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية في كل مجموعة دولية.

ولقد تناولت هذه الإعلانات بالتفصيل حقوق الإنسان وحرياته الأساسية بما فيها حقه في المشاركة السياسية، وذلك على النحو الذي سوف نعالجه من خلال التعرض للإتفاقية الأوربية لحقوق الإنسان والإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان والميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب والميثاق العربي لحقوق الإنسان.

المطلب الأول: الإتفاقية الأوربية لحقوق الإنسان

في الخامس ماي 1949 وقّعت كل من حكومات بلجيكا ومملكة الدانمارك والجمهورية الفرنسية والجمهورية الإيرلندية والجمهورية الإيطالية ولوكسمبورغ ومملكة هولندا

ومملكة النرويج ومملكة السويد والمملكة المتحدة لبريطانيا العظمى وشمال إيرلندا ميثاق مجلس أوروبا، وبينت المادة الأولى من الميثاق أغراضه أنها:

أ- يسعى إلى الظفر بقدر أكبر من الوحدة بين أعضائه لحماية المثل والمبادئ التي تعد تراثها المشترك وتحقيق تلك المثل وتسيير تقدمها الإقتصادي والإجتماعي.

ب- يقوم أعضاء المجلس بتحقيق أغراضه ببحث المسائل ذات الفائدة المشتركة وبعقد إتفاقيات ورسم خطط مشتركة في المحيط الإقتصادي والإجتماعي والثقافي والعلمي والقانوني والإداري، وبحماية نمو حقوق الإنسان وحرياته الأساسية[1].

ومن الأعمال التي قام بها مجلس أوروبا أنه أصدر إتفاقية حماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية. وقد تم التوقيع عليها بروما في الرابع نوفمبر سنة 1950 . وفي الثالث سبتمبر سنة 1953 دخلت الإتفاقية حيز التنفيذ بعد تصديق عشر دول عليها تطبيقا لأحكام المادة السادسة والستون من الإتفاقية.

ومنذ دخول هذه الإتفاقية حيز التنفيذ وحتى اليوم يشهد المجتمع الأوروبي من إسلندا شمالا إلى مالطا جنوبا، ومن حدود تركيا شرقا إلى البرتغال غربا تطبيقا نموذجيا لقانون حقوق الإنسان المتمثل في هذه الإتفاقية، بالإضافة إلى بروتوكولات تضيف إليها قواعد قانونية في مجال حقوق الإنسان .

وتلتزم كل دول مجلس أوروبا بهذا القانون الأوروبي عن حقوق الإنسان ولكن بتفاوت، ففي الدول الأنجلو ساكسونية والدول الإسكندنافية تعتبر الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان وبروتوكولاتها معاهدة دولية تخاطب سلطات الدولة وتضع على عاتقها إلتزاما بأن يتماشى دستورها وقوانينها مع أحكام هذه المعاهدة، بينما يختلف الأمر في باقي الدول الأعضاء في مجلس أوروبا، حيث دخلت الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان إلى القانون

---

[1] - حسين جميل ، في سبيل إنشاء محكمة عربية لحقوق الإنسان، في [علي الدين هلال وآخرون، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، 1998] ،ص 252.

الداخلي بواقعة التصديق عليها أو بقانون خاص، وأصبحت بذلك تطبق في الداخل كقانون وطني أو بوصفها أعلى مرتبة من القانون الوطني[1].

وتتكون الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان من ستة وستون مادة، وتحتوي هذه الإتفاقية والبروتوكولات الملحقة بها على الكثير من الحقوق والحريات التي سبق أن تناولها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مع تعديل بسيط أحيانا في الفحوى أو المعنى، ومعظم هذه الحقوق ذات طبيعة مدنية وسياسية ، وقد أشارت إلى ذلك ديباجة الإتفاقية، حيث جاء فيها أن: « الحكومات الموقعة أدناه، باعتبارها أعضاء في مجلس أوروبا، مراعاة منها للإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في 10 ديسمبر سنة 1948. وحيث أن هذا الإعلان العالمي يهدف إلى ضمان العالمية والإعتراف الفعال ورعاية الحقوق الموضحة به. وحيث أن مجلس أوروبا يهدف إلى تحقيق إتحاد أوثق بين أعضائه، وأن حماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية وتحقيق المزيد منها أحد وسائل بلوغ هذا الهدف. وتجديدا لتأكيد إيمانها العميق بهذه الحريات الأساسية، التي تعد أساس العدالة والسلام في العالم، وأن أفضل ما تصان به، من ناحية، ديمقراطية سياسية فعالة، ومن ناحية أخرى، فهم مشترك يرعى حقوق الإنسان التي ترتكز تلك الحريات عليها. فقد عقدت عزيمتها، بوصفها حكومات لدول أوروبية تسودها وحدة فكرية ، ذات تراث مشترك من الحرية والمثل والتقاليد السياسية وإحترام القانون، على إتخاذ الخطوات الأولى نحو التنفيذ الجماعي لبعض الحقوق الواردة في الإعلان العالمي....» .

ولضمان إحترام التعهدات التي تقع على الأطراف المتعاقدة الموقعة على الإتفاقية تقرر إنشاء لجنة أوروبية لحقوق الإنسان ومحكمة أوروبية لحقوق الإنسان .

الفرع الأول: الحق في المشاركة السياسية في الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان

[1] محمد بشير الشافعي، المرجع السابق، ص ص 68-69.

تجلت الحقوق السياسية في الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان في حرية التعبير وحرية الأفراد في المشاركة في الإجتماعات السلمية وفي حرية تكوين الجمعيات والإنظمام إليها.

فقد نصت المادة العاشرة من الإتفاقية على أنه:« لكل شخص الحق في حرية التعبير، ويشمل هذا الحق حرية الرأي وحرية تلقي المعلومات أو الأفكار أو إذعتها من دون تدخل السلطات العامة ومن دون التقيد بالحدود الجغرافية.

لا تمنع هذه المادة الدول من إخضاع نشاط مؤسسات الإذاعة أو السينما أو التلفزة لطلبات الترخيص.

يجوز إخضاع ممارسة هذه الحريات التي تتطلب واجبات ومسؤوليات لبعض الشكليات أو الشروط أو التقييدات أو المخالفات التي يحددها القانون، والتي تعد في مجتمع ديمقراطي تدابير ضرورية لحفظ سلامة الوطن وأراضيه، والأمن العام وحماية النظام، ومنع الجريمة، وحماية الصحة والأخلاق، وحماية حقوق الآخرين وسمعتهم وذلك لمنع إفشاء المعلومات السرية، أو ضمان سلطة الهيئة القضائية ونزاهتها ».

ويبدو من استقراء هذا النص أن حرية التعبير والرأي شغلت مكانا واسعا في الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، وتجلت في حرية التفكير وحرية الإعلام، ونشاطات مؤسسات الإذاعة أو السينما أو التلفزة، وحرية تلقي المعلومات والأفكار ونقلها وإذاعتها دون التقيد بالحدود الجغرافية.

لكن حماية حرية الرأي والتعبير لا تمنع طبقا لهذا النص من قبول مجموعة من القيود التي تحددها القوانين والتي تفرض في مجتمع ديمقراطي لأسباب ضرورية بقصد احترام حقوق الأخريين أو سمعتهم أو لحماية الأمن العام ومنع الجريمة وحماية النظام ، وحماية الصحة والأخلاق، على أن لا يؤثر ذلك على احترام الأفكار أو المعتقدات التي تشكل نواة هذه الحرية، وهذا ما أوضحته المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان في قضية (Lindjz) ضد النمسا بتاريخ 1986/07/08، حين بينت بأن قرارات السلطات القضائية النمساوية التي

) بغرامات مالية واعتبرت مقالاته نوعا من القذف Lindjzأدانت الصحفي النمساوي ( ) Bruno Kraykiوالتجريح، والتي انتقد فيها سياسية المستشار النمساوي السابق(بخصوص تعاطفه مع رجل سياسي نمساوي سابق كان واحدا من عناصر فرق الجستابو الألمانية وانتقاداته لأحد السياسيين النمساويين الذي أدان علنا هذا الرجل السياسي؛ إعتبرت المحكمة أن هذه القرارات قد نالت من حرية التفكير وحق الصحفي في تبليغ الأخبار للآخرين، وأنه لم يكن هناك مبرر لأي تدخل بهدف حماية حقوق الآخرين، طالما أن) قد تصرف بحسن نية.[1] Lindjz(

ويستفيد من حرية التعبير عملية كانت أو أدبية أو فنية، الأفراد كأشخاص طبيعيين ودور الصحافة ووسائل الإعلام والنشر كأشخاص معنويين، وهذا ما أكدته المحكمة) ضد سويسرا، حيث Autronicالأوروبية لحقوق الإنسان في قرارها الخاص بقضية(أوضحت بأن المادة العاشرة من الإتفاقية تطبق على أي" شخص" طبيعيا كان أو معنويا [2].

وذهبت اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان إلى عدم جواز وضع عراقيل أو عوائق في طريق تلقي المعلومات، وهو ما أكدته المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان بدورها، وأوضحت في الكثير من قراراتها بأنه من حق الصحافة الحصول على المعلومات وتلقيها وإلاّ تعطل دورها.

ومن جانب آخر، فإن المادة العاشرة من الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لم تنص، على خلاف المادة الثالثة عشر من الإتفاقية الأمريكية، على حرية البحث عن المعلومات، ولسد هذه الثغرة أدلت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان برأي إستشاري مؤرخ في

---

[1] - محمد أمين الميداني، (حرية الرأي والتعبير في الإتفاقيتين الأوروبية والأمريكية لحقوق الإنسان) ، المجلة العربية لحقوق الإنسان ، العدد الرابع ، 1997 ، ص 77.

[2] - محمد أمين الميداني ، المرجع نفسه ، ص 78.

1981/10/23 ينص صراحة على أن حرية البحث عن المعلومات هي جزء من حرية الحصول على المعلومات التي نصت عليها المادة العاشرة من الإتفاقية[1].

كما نصت المادة الحادية عشر من الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان على أنه:

«لكل شخص الحق في حرية المشاركة في الإجتماعات السلمية وفي حرية تكوين الجمعيات، ويشمل هذا الحق حرية إنشاء النقابات مع الآخرين والإنضمام إليها للدفاع عن مصالحه.

لا يجوز إخضاع ممارسة هذه الحقوق إلاّ للقيود التي يحددها القانون والتي تعد في مجتمع ديمقراطي تدابير ضرورية لحفظ سلامة الوطن وأراضيه والأمن العام، وحماية النظام ومنع الجريمة، وحماية الصحة والأخلاق، وحماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

لا تمنع هذه المادة من فرض قيود قانونية على ممارسة أفراد القوات المسلحة أو الشرطة أو إدارة الدولة لهذه الحقوق».

فقد أقرت الإتفاقية حرية الأفراد في أن يشاركوا في الإجتماعات السلمية، كما أقرت حقهم في إنشاء الجمعيات مع غيرهم والإنضمام إليها، وقرنت ذلك بحقهم أيضا في إنشاء النقابات والإنضمام إليها بغرض الدفاع عن مصالحهم.

وكما هو الحال بالنسبة للعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، فقد جاءت المادتين، العاشرة والحادية عشر متضمنتين مجموعة من القيود يحددها القانون وتفرضها طبيعة المجتمع الديمقراطي.

ولقد اتخذت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان موقفا لينا وواضحا فيما يخص تحديد مفهوم القانون، حيث اعتبرت أنه، أي القانون، كل ما هو مصدره كتابي أو عرفي، وكذلك مختلف الإجتهادات القضائية، وأحكام أنظمة المهن الحرة، أو التعليمات. كما حددت المحكمة أيضا بعض المعايير الخاصة بالقوانين، مثل ضرورة أن يكون القانون في متناول

[1] - محمد أمين الميداني ، المرجع السابق ، ص 82.

الجميع. كما يجب أن تبّين القوانين القيود بكل دقة ووضوح، مما يسمح بتقدير النتائج المترتبة على كل عمل أو تصرف تقوم به الدولة التي فرضت هذه القيود[1] .

ومن جهة أخرى يقصد بعبارة "المجتمع الديمقراطي" الواردة في نص المادتين العاشرة والحادية عشر من الإتفاقية الأوروبية، مجتمع الدول الأعضاء في مجلس أوروبا الذي يهدف حسب الفقرة الأولى من المادة الأولى من ميثاقه إلى تحقيق إتحاد وثيق بين أعضائه لحماية وتشجيع الأفكار والمبادىء التي تشكل تراثهم المشترك، وتيسر تقدمهم الإقتصادي والإجتماعي[2].

ويلاحظ أن الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان جاءت خالية من النص على بعض الحقوق التي تشكّل الحق في المشاركة السياسية، كحق الأفراد في إدارة الشؤون العامة لدولهم، وحقهم في تولي الوظائف العامة، ويظهر أن دول مجموعة أوربا إكتفت بإعتماد الحقوق الواردة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فقد تضمنت ديباجة الإتفاقية أن الحكومات الأوروبية عقدت عزمها بوصفها حكومات لدول أوروبية تسودها وحدة فكرية ذات تراث مشترك من الحرية، والمثل والتقاليد السياسية واحترام القانون على إنجاز الخطوات الأولى نحو التنفيذ الجماعي لبعض الحقوق الواردة في الإعلان العالمي.

ويتضح من ذلك أن الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان قد اتخذت في بعض جوانبها شكل العمل التنفيذي لبعض نصوص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فقد اكتفت الدول الأوروبية في هذه الإتفاقية بالتعرض لبعض الحقوق ذات الأهمية الخاصة بالنسبة لها، وتركت معالجة الحقوق الأخرى ومن بينها حق الأفراد في إدارة الشؤون العامة لبلادهم، واكتفت في هذا الصدد بعبارة مقتضبة جدا لها علاقة مباشرة بهذا الحق، وردت في الديباجة وهي أن التأكيد العميق للحريات الأساسية وصيانتها لا يتحقق إلاّ بواسطة ديمقراطية سياسية فعالة[3].

---

[1]. - محمد أمين الميداني ، المرجع السابق ، ص ص 88-89.
[2]. - محمد أمين الميداني ، المرجع نفسه، ص 91.
[3]. - سليمان صالح الغويل ، المرجع السابق ،ص 42.

ويعد طبيعي جدا أن تعتمد الدول الأوروبية في معالجة الحقوق التي لم تتضمنها الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان على الإعلان العالمي، لأن هذا الإعلان يعكس على نحو أو آخر وجهة نظرها وينسجم مع نظمها القانونية أكثر من أي مجموعة دولية أخرى.

الفرع الثاني: أجهزة الرقابة في الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان

لقد مثّلت الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لسنة 1950 تشريعا دوليا أوربيا بآليات تنفيذ ومراقبة ومحاسبة وقضاء دولي أوروبي، إلى جانب آليات التنفيذ والمراقبة والمحاسبة داخل كل دولة من الدول الأعضاء في الإتفاقية.

لقد تبنت الدول الأوروبية منذ البداية مبدأ يقرر التضامن الأوروبي لحماية حقوق الإنسان في المجتمع الأوروبي، فكانت رقيبة على بعضها البعض في احترام حقوق الإنسان، حيث يمكن لأي دولة أوروبية أن تقدم بلاغا ضد دولة أخرى تتهمها بانتهاك حقوق الإنسان حتى ولو لم يكن أحد رعاياها ضحية هذا الانتهاك. ولا تملك أية حكومة أن ترفض تدخل دولة أوروبية في شؤونها الداخلية المتعلقة بحقوق الإنسان بحجة السيادة الوطنية، إذ أن هذه السيادة لا تقيم حدودا أوروبية بين كل دولة وأخرى فيما يتعلق بتطبيق واحترام حقوق الإنسان، بل تعتبر أوروبا مجتمعا بلا حدود فيما يتعلق بتطبيق الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان واختصاص هيئات الرقابة الأوروبية على تطبيق واحترام هذه الحقوق.[1]

فواضعوا الإتفاقية رأوا أن التوصل إلى الإتفاقية في حد ذاته ليس كافيا لتحقيق الحماية الفعالة لحقوق الأفراد، ولذلك عملوا على إضافة مزيد من الضمانات الدولية، بإنشاء اللجنة الأوروبية والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان كما استفادوا من وجود أجهزة كانت قائمة من قبل في إطار مجلس أوروبا مثل لجنة الوزراء.

أولا: اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان

---

[1] محمد بشير الشافعي ، المرجع السابق ، ص ص 315-316.

أنشأت اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان في ماي 1945 بعد دخول الإتفاقية حيز التنفيذ بوقت قصير، وهي تتكون من عدد مساو لعدد الدول الأطراف في الإتفاقية، فلا يجوز أن يكون هناك أكثر من عضو واحد يحمل جنسية إحدى هذه الدول.

ويتم انتخاب أعضاء اللجنة من قبل لجنة الوزراء التابعة لمنظمة مجلس أوربا، ويكون انتخابهم بصفتهم الشخصية، فهم لا يمثلون حكوماتهم، ولا يعملون على الدفاع على مصالح الدول التي يحملون جنسيتها سواء كانت مدعية أو مدعي عليها في نزاع تنظره اللجنة، فهم يشتركون في أعمال اللجنة بصفتهم الفردية، ذلك أن واجبهم هو الدفاع عن احترام نصوص الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان دون التحيز إلى الدولة التي يحملون جنسيتها .[1]

وتختص اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان بقبول نوعين من الطعون: الأول خاص بالبلاغات التي ترفعها الدول الأعضاء في الإتفاقية ضد بعضها البعض، وتنظمه المادة الرابعة والعشرين من الإتفاقية، والثاني خاص بالطعون الفردية التي يدعي فيها شخص طبيعي، أو هيئة غير حكومية، أو جماعة من الأفراد بأنه وقع ضحية الإخلال من جانب إحدى الدول الأطراف في الإتفاقية، بالحقوق التي تنص عليها الإتفاقية. وتنظم المادة الخامسة والعشرين من الإتفاقية هذا النوع من الطعون.

وتقضي المادة السادسة والعشرين من الإتفاقية أنه لا يجوز اللجوء إلى اللجنة الأوروبية إلاّ بعد استنفاذ كافة طرق الطعن الداخلية، ويلاحظ على المادة السادسة والعشرين من الإتفاقية أنها توجب توافر هذا الشرط بمفهومه السائد طبقا للمبادئ العامة للقانون الدولي.

ويشترط أيضا أن يكون الطاعن معلوما، فلا تقبل الطعون التي لا يعرف هوية أصحابها، كما يشترط ألاّ يكون الطعن قد سبق أن فصلت فيه اللجنة إلاّ إذا أثبت الشاكي وجود معلومات جديدة تبرر تقدمه بشكوى جديدة.

---

[1]- صالح محمد محمود بدر الدين ، المرجع السابق ، ص ص 132-133.

ويجب أن يكون الطعن متفقا مع نصوص الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، حيث لا يقبل أي طعن يتعلق بحق أو حرية غير منصوص عليها في الإتفاقية [1].

فإذا توافرت هذه الشروط تقوم اللجنة بدراسة الطعن بحضور ممثلي الطرفين، ولها أن تقوم بإجراء تحقيق إذا تطلب الأمر ذلك، و على الدول التي يهمها الأمر أن تقدم كافة التسهيلات الضرورية ومساعدة اللجنة للوصول إلى حل ودي للنزاع يتفق مع إحترام حقوق الإنسان بالصورة المعترف بها في الإتفاقية. (المادة الثانية والعشرون من الإتفاقية).

وإذا لم يتم التوصل إلى حل ودي للنزاع، تقوم اللجنة بإعداد تقرير تفصيلي عن موضوع الشكوى وعن المخالفات المرتكبة وتحيله إلى لجنة الوزراء وإلى الدول المعنية التي ليس لها أن تقوم بنشره، على أن تبدي اللجنة ما تراه ملائما من اقتراحات ، وخلال ثلاثة أشهر من إحالة التقرير إلى لجنة الوزراء لا يخرج الأمر عن أحد الإحتمالين:

- أن يحال الطعن إلى المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان بواسطة اللجنة أو أحد الأطراف المعنية.
- أن تتخذ لجنة الوزراء قرارا إذا انقضت مدة الثلاثة أشهر ولم تتم إحالة الطعن إلى المحكمة.

وقبل أن تتخذ لجنة الوزراء قرارها وفق الإحتمال الثاني، تصدر اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان قرارا توضح فيه ما إذا كان قد وقع خرق لأحكام الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان أم لا [2].

ثانيا: المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان

تعتبر المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان الجهاز القضائي الذي أنشأته الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لغرض كفالة احترام الدول الأطراف لتعهداتها بحماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، وتتألف المحكمة من قضاة يعملون بصفة مستقلة عن الدول

---

[1] - حسين حنفي عمر، **التدخل في شؤون الدول بذريعة حماية حقوق الإنسان** ، القاهرة : دار النهضة العربية ، الطبعة الأولى ، 2005 ، ص ص 217-218.

[2] - صالح محمد محمود بدرالدين ، المرجع السابق ، ص 148.

الأطراف، يتم انتخابهم بواسطة الجمعية البرلمانية وبأغلبية الأصوات من بين أسماء مرشحين مدرجة في قائمة يقدمها أعضاء مجلس أوروبا. وتتكون المحكمة من عدد من القضاة يساوي عدد أعضاء المجلس الأوروبي، ويتم انتخاب قضاة المحكمة لمدة تسع سنوات، ويجوز إعادة انتخابهم بعد انتهاء تلك المدة، ويجري تجديد ثلث القضاة في المحكمة كل ثلاث سنوات، وتقوم المحكمة بانتخاب رئيسها ونائبه، ويكون ذلك لثلاث سنوات قابلة للتجديد [1].

ولقد قررت المادة الرابعة و الأربعين من الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان أن أهلية التقاضي أمام المحكمة مقصورة على اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان والدول الأطراف في الإتفاقية، وليس للفرد حق المثول أمام المحكمة أو حتى اللجوء إليها في قضية تتصل بحقوقه المقررة بالإتفاقية، فالفرد في هذه الحالة يعد موضوعا في القضية وليس شخصا أو طرفا فيها.

وقد حددت المادة الخامسة والأربعون من الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان اختصاص المحكمة بالفصل في المسائل الخاصة بتفسير وتطبيق الإتفاقية، وعندما تتأكد المحكمة من وقوع خرق للإتفاقية، فإن سلطاتها تقتصر على تقرير التعويض للطرف المضرور، حيث تنص المادة الخمسين من الإتفاقية على أنه: « إذا صدر قرار من المحكمة حول اتخاذ سلطة قضائية أو سلطة أخرى من سلطات الدولة المتعاقدة قرارا أو إجراء يتعارض مع الإلتزامات المبينة في هذه الإتفاقية تعارضا كليا أوجزئيا، وكان القانون الداخلي للدولة المذكورة لا يسمح بإزالة نتائج ذلك القرار إلاّ بصورة ناقصة فللمحكمة عندئذ أن تقرر منح تعويض عادل للطرف المتضرر إذا رأت محلا لذلك ».

ويجب أن يصدر حكم المحكمة مسببا وفقا لنص المادة الحادية والخمسين من الإتفاقية، والتي تسمح أيضا أن يعبّر كل قاض عن رأيه المنفرد في القضية المعروضة، وأن

---

[1] - حسين جميل ، المرجع السابق ، ص 254.

يلحق هذا الرأي بالحكم. ويكون حكم المحكمة نهائيا غير قابل للطعن فيه، ويحال بعد صدوره على لجنة الوزراء التي تتولى الإشراف على تنفيذه[1].

وتختص المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان إضافة لاختصاصها الأصيل، بإبداء الآراء الإستشارية التي تطلب منها في مسائل معينة، وفي هذه الحالة لا تحسم المحكمة في النزاع، وإنما يقتصر دورها في تقديم المعلومات والمبادئ المقررة بشأن ما يعرض عليها من مسائل[2].

ولقد جرى تعديل هام على آليات حقوق الإنسان في مجلس أوروبا بموجب البرتوكول رقم 11 المعتمد بقرار رؤساء الدول والحكومات في أكتوبر 1993، وفتح باب التوقيع عليه في الحادية عشر ماي 1994، ودخل حيز النفاذ في أول نوفمبر 1998، وكان القصد من وراء هذا التعديل الهام هو تحسين آلية المجلس وسرعة الفصل في الشكاوى والقضايا، وذلك بإنشاء محكمة واحدة دائمة تحل محل المحكمة السابقة واللجنة التي كانت تعمل في أوقات متفرقة مع طول الإجراءات. وقد انتهى عمل المحكمة القديمة في الحادي والثلاثين أكتوبر 1998، بينما استمرت اللجنة في الإنعقاد حتى أكتوبر 1999 من أجل الإنتهاء من فحص الشكاوى والإلتماسات التي أعلنت من قبل قبولها.

واستقرت المحكمة الجديدة أيضا في مدينة ستراسبورغ الفرنسية، بأعضائها المنتخبين لمدة ستة سنوات من قبل الجمعية البرلمانية، في دورتها المنعقدة في يناير 1998، ومنذ نوفمبر 1998 عرضت كل ادعاءات الأفراد بانتهاك حقوقهم على المحكمة الجديدة مباشرة، حيث تعقد جلساتها في أربع دوائر من سبعة قضاة لكل دائرة. وتفصل في الدعاوى الفردية والتي تقيمها الدول فيما بينها، وتجري كل الإجراءات القضائية علانية، وهو ما يمثل تجديدا على النظام السابق. وتشرف لجنة الوزراء بالمجلس على تنفيذ أحكام وقرارات المحكمة حتى تكفل اتخاذ الدول إجراءات تعويض المضرورين، وتجنب أي انتهاكات جديدة[3].

---

[1]. - حسين جميل ، المرجع السابق ، ص 255.

[2]. - صالح محمد محمود بدر الدين ، المرجع السابق ، ص 158.

[3]. - محمد بشير الشافعي ، المرجع السابق ، ص ص 319-320.

وهكذا تبقى الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان مثلا يحتدى به في هذا الخصوص وعنوان على التقدم الملحوظ في أساليب التقاضي الدولية وحسم المنازعات في مجال حقوق الإنسان، وذلك بفضل إنشائها اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان، والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان. غير أنه ورد بهذه الإتفاقية من التحفظات ما أضعف جدواها في الإرتفاع بمركز الفرد كشخص دولي يضمن إستيفاء حقوقه بنفسه.

ومع ذلك فإن الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان قد إستطاعت أن تحقق الكثير من المكاسب في مجال حقوق الإنسان، أهمها تأكيد مبدأ الرقابة الدولية والضمان الجماعي لحماية الحقوق والحريات المنصوص عليها في الإتفاقية بحيث تصبح كل دولة طرف مسؤولة عن احترام وحماية هذه الحقوق والحريات في نطاق جميع بلاد الدول الأعضاء.

المطلب الثاني: الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان

في سنة 1948 تم التوقيع في العاصمة الكولومبية بوقوتا على ميثاق منظمة الدول الأمريكية. وفي نفس السنة أصدر مؤتمر الدول الأمريكية في بوقوتا (الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان وواجباته). وفي شهر أوت سنة 1959 تقرر في الإجتماع الخامس لوزراء خارجية الدول الأمريكية إنشاء (اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان)، وإعداد مشروع لإتفاقية أمريكية لحقوق الإنسان.

وفي شهر فبراير 1967 تم التوقيع في العاصمة الأرجنتينية بوينس أيرس على بروتوكول يعدل ميثاق منظمة الدول الأمريكية، وبموجبه أصبحت اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان أحد الأجهزة الرئيسة لمنظمة الدول الأمريكية، وتنص المادة مائة وإثنا عشر من هذا البروتوكول على: « أن الوظائف الرئيسة للجنة هي تعزيز مراعاة حقوق الإنسان والدفاع عنها، وأن تعمل اللجنة عضوا إستشاريا للمنظمة، على أن يجري تحديد تكوين اللجنة واختصاصاتها وإجراءاتها والأجهزة المكلفة بمراعاة حقوق الإنسان في إتفاقية أمريكية ». وقضت المادة مائة وخمسين من البروتوكول بأن تبقى اللجنة التي كانت قائمة حينئذ مكلفة بمراعاة حقوق الإنسان إلى أن تدخل الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان حيز التنفيذ[1].

وبتاريخ الثاني والعشرين نوفمبر 1969 أبرمت الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان في المؤتمر الذي عقدته منظمة الدول الأمريكية في العاصمة الكوستاركية سان خوسيه، ودخلت الإتفاقية حيز التنفيذ في الثامن عشر جويلية سنة 1978، بعد أن صدّق عليها غالبية الدول الأعضاء في منظمة الدول الأمريكية.

وتتكون هذه الإتفاقية من ديباجة واثنتين وثمانين مادة، تعالج ما يزيد عن أربعة وعشرين حقا من حقوق الإنسان، وقد تأثرت إلى حد بعيد بالإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان و واجباته، وكذا العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية[2].

---

[1]- حسين جميل ، المرجع السابق ، ص 257.

[2]- عبد الواحد محمد الفار، المرجع السابق ،ص 72.

كما سارت الإتفاقية الأمريكية مسار الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان فيما يتعلق بأجهزة حماية الحقوق والحريات، إذ نظّمت المواد من الثالثة والعشرين إلى الثالثة والسبعين كيفية تشكيل اللجنة والمحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان وسلطاتها واختصاصاتهما.

ومن جانب آخر لم يفت واضعي الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان أن يتناولوا في الفصل الرابع من الإتفاقية الحالات التي يمكن فيها تقييد ممارسة بعض الحقوق لأسباب تتعلق بالحرب أو الخطر العام، أو الظروف الأخرى التي من شأنها تهديد استقلال وأمن الدول .

وقد جاء بديباجة هذه الإتفاقية أن الدول الأمريكية الموقعة عليها: « إذ تؤكد من جديد عزمها على أن تعزز في هذه القارة وفي إطار المؤسسات الديمقراطية نظاما من الحرية الشخصية والعدالة الإجتماعية مبنيا على احترام حقوق الإنسان الأساسية.

وإذ تقر بأن حقوق الإنسان الأساسية لا تستمد من كونه مواطنا في دولة ما، بل تستند إلى الصفات المميزة للشخصية البشرية، وتبرر بالتالي حماية دولية لها في شكل إتفاقية تعزز أو تكمل الحماية التي تنص عليها القوانين الداخلية للدول الأمريكية.

وإذ تعتبر أن هذه المبادئ قد أقرها ميثاق منظمة الدول الأمريكية والإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان وواجباته، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وأنه قد أعيد تأكيدها وتعزيزها، في وثائق دولية أخرى على المستويين العالمي والإقليمي.

وإذ تكرر- وفقا للإعلان العالمي لحقوق الإنسان- أن مثال الإنسان الحر، الآمن من الخوف والفاقة، لايمكن أن يتحقق إلاّ بتهيئة الظروف التي تسمح لكل إنسان بأن يتمتع بحقوقه الإقتصادية والإجتماعية والثقافية، وكذلك بحقوقه المدنية والسياسية...».

الفرع الأول: الحق في المشاركة السياسية في الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان

احتلت الحقوق السياسية حيزا مهما في الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، وتجلت في حرية الفكر والتعبير (المادة 13)، وحق الإجتماع السلمي (المادة 15)، وحق التجمع وتكوين الجمعيات مع آخرين (المادة 16)، وحق المشاركة في الحكم (المادة 23).

فلقد تناولت الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان حرية الفكر والتعبير بتفاصيل لم تتضمنها أية إتفاقية دولية أو إقليمية أخرى، حيث تنص المادة الثالثة عشر من الإتفاقية على أنه:« لكل إنسان الحق في حرية الفكر والتعبير. ويشمل هذا الحق حريته في البحث عن مختلف أنواع المعلومات والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين، دونما اعتبار للحدود، لايجوز أن سواء شفاهة أو كتابة أو طباعة، أو في قالب فني، أو بأية وسيلة يختارها. تخضع ممارسة الحق المنصوص عليه في الفقرة السابقة لرقابة مسبقة، بل يمكن أن تكون موضوعا لفرض مسؤولية لاحقة يحددها القانون صراحة وتكون ضرورية من أجل ضمان:

أ- إحترام حقوق الآخرين أو سمعتهم.

ب- حماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة.

لا يجوز تقييد حق التعبير بأساليب أو وسائل غير مباشرة، كالتعسف في استعمال الإشراف الحكومي أو غير الرسمي، على ورق الصحف، أو تردد موجات الإرسال الإذاعية أو التلفيزيونية أو الآلات، أو الأجهزة المستعملة في نشر المعلومات، أو بأي وسيلة أخرى من شأنها أن تعرقل نقل الأفكار والآراء وتداولها وانتشارها. على الرغم من أحكام الفقرة الثانية السابقة، يمكن إخضاع وسائل التسلية العامة لرقابة مسبقة ينص عليها القانون، ولكن لغاية وحيدة هي تنظيم الحصول عليها من أجل الحماية الأخلاقية للأطفال والمراهقين. إن أية دعاية للحرب وأية دعوة للكراهية القومية أو العرقية أو الدينية، اللتين تشكلان تحريضا على العنف المخالف للقانون، أو أي عمل غير قانوني آخر ومشابه ضد أي شخص أو مجموعة أشخاص، مهما كان سببه، بما في ذلك سبب العرق أو اللون أو الدين أو اللغة أو الأصل القومي، تعتبر جرائم يعاقب عليها القانون ».

وعلى غرار الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان تتجلى حرية التعبير والرأي في الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، في حرية التفكير، وحرية الإعلام، وحرية تلقي المعلومات والأفكار ونقلها وإذاعتها دون التقيد بالحدود.

وتتميز الإتفاقية الأمريكية فيما يخص حرية بث المعلومات والأفكار، بما نصت عليه الفقرة الخامسة من المادة الثالثة عشر من إعتبار " أية دعاية للحرب وسيلة دعوة للكراهية القومية أو العرقية أو الدينية واللتين تشكلان تحريضا على العنف المخالف للقانون، أو أي عمل غير قانوني آخر ومشابه ضد أي شخص أو مجموعة أشخاص، مهما كان سببه، بما في ذلك سبب العرق أو اللون أو الدين أو اللغة أو الأصل القومي"، جريمة يعاقب عليها القانون.

وفي المقابل ضمنت الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان ممارسة حق الجواب أو الرد على ما يمكن أن ينشر أو يبث في وسائل الإعلام، حيث نصت المادة الرابعة عشر على أنه:« لكل من تأذى من جراء أقوال أو أفكار غير دقيقة أو جارحة نشرتها على الجمهور وسيلة إتصال ينظمها القانون، حق الرد أو إجراء تصحيح مستخدما وسيلة الإتصال ذاتها بالشروط التي يحددها القانون » .

وبهذا الشكل تكون الإتفاقية الأمريكية بعد أن أقرت حرية الفكر والتعبير، أقرت أيضا لكل من يمكن أن يتضرر من ممارسة هذه الحرية لأي سبب من الأسباب، حق الرد متفادية بذلك ما يمكن أن يطرح من أسئلة، أو أن يقدم من اجتهادات قد لا تتوافق مع ما سعت إليه هذه الإتفاقية من حماية للحقوق والحريات التي نصت عليها [1].

كما تتميز الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان بإقرارها الصريح للحق في البحث عن مختلف أنواع المعلومات والأفكار، وكذا عدم تطرقها لموضوع طلبات الترخيص بالنسبة لنشاطات أجهزة الإذاعة أو السينما أو التلفزة. فالترخيص أو الإذن المسبق قد تمت معالجته على حدة في نطاق تقييد حرية التعبير، ولم يتم ربطه بحرية الرأي والتعبير كما هو الحال بالنسبة للإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان. وبهذا الشكل تفسح المادة الثالثة عشر المجال واسعا لعمل أجهزة الإذاعة والتلفزة ولا تخضع نشاطاتها لترخيص مسبق، بل تذهب أبعد من

[1] - محمد أمين الميداني، المرجع السابق ، ص 81.

ذلك حين اشتراطها ألاّ يكون هناك تعسف حين تمارس الحكومات حقها في الرقابة والإشراف على هذه الهيئات[1].

واتجهت الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان اتجاها مختلفا كلية فيما يتعلق بالحقوق والحريات التي يجوز مخالفتها أو تقييدها عموما، فلم تسمح إلاّ بتقييد عدد قليل من الحقوق والحريات، بالمقارنة مع الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان. وكان أن خففت بالتالي من الأسباب التي تسمح بالتقييد من تطبيق حرية التعبير والرأي واحترامها، لتجد قائمة هذه الأسباب محدودة مقارنة بالأسباب التي تحد من تطبيق هذه الحرية في الإتفاقية الأوروبية. ولقد أكدت المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان هذا في رأيها الإستشاري المؤرخ في الثالث عشر نوفمبر 1985، والخاص بموضوع التسجيل الإجباري في السجل الوظيفي للصحفيين، وجاء في هذا الرأي: « إن ضمانات حرية التعبير التي تنص عليها الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان قد وضعت بشكل أكثر كرما، ولتخفف قدر الإمكان التعقيدات المسموح بها على حرية نقل الأفكار»[2].

ويعني ذلك أن الحد من حرية التعبير والرأي في الإتفاقية الأمريكية يعتمد بالدرجة الأولى على القيود الواردة والمحددة في نص المادتين الثالثة عشر والتاسعة والعشرين [3].

ونصت المادة الخامسة عشر من الإتفاقية على أن: « حق الإجتماع السلمي بدون سلاح، هو حق معترف به، ولا يجوز فرض قيود على ممارسة هذا الحق، إلاّ تلك المفروضة طبقا للقانون، والتي تشكل تدابير ضرورية في مجتمع ديمقراطي لمصلحة الأمن القومي أوالسلامة

---

[1] - محمد أمين الميداني، المرجع نفسه ، ص ص 83-85.

[2] - محمد أمين الميداني، المرجع نفسه ، ص 88 .

[3] - تنص المادة التاسعة والعشرين من الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان على أنه: « لا يجوز تفسير أي نص من نصوص هذه الإتفاقية على أساس أنه:

أ- يسمح لدولة طرف أو جماعة أو فرد بوقف التمتع وممارسة الحقوق والحريات المعترف بها في هذه الإتفاقية أو تقييدها إلى حد أكبر مما هو منصوص عليه فيها.

ب - يقيد التمتع وممارسة أي حق أو حرية معترف بهما بموجب قوانين أية دولة طرف أو بموجب أية إتفاقية أخرى تكون تلك الدولة طرفا فيها.

ج- تستبعد الحقوق أو الضمانات الأخرى الملزمة للشخصية الإنسانية أو المستمدة من الديمقراطية التمثيلية بوصفها شكلا من أشكال الحكم.

تلغي أو تقيد الآثار التي يمكن أن تنتج عن الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان وواجباته وسواه من الوثائق الدولية ذات الطبيعة عينها».

العامة أو النظام العام، أو لحماية الصحة العامة أو الأخلاق العامة، أو حقوق الآخرين أوحرياتهم ".

لكل شخص حق التجمع وتكوين جمعيات « كما تنص المادة السادسة عشر على أنه:

مع آخرين بحرية لغايات إيديولوجية أو دينية أو سياسية أو إقتصادية أو عمالية أو لا تخضع ممارسة هذا الحق إلا لتلك القيود إجتماعية أو ثقافية أورياضية أو سواها. المفروضة قانونا والتي تشكل تدابير ضرورية في مجتمع ديمقراطي لمصلحة الأمن القومي أو السلامة العامة أو النظام العام أو لحماية الصحة العامة أو الأخلاق العامة أوحقوق الآخرين وحرياتهم. لا تحول أحكام هذه المادة دون فرض قيود قانونية بما فيها حتى الحرمان من ممارسة حق التجمع على أفراد القوات المسلحة والشرطة».

ويلاحظ على الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان أنها تناولت حق الإجتماع السلمي مؤكدة على أن يكون بدون سلاح، وهي عبارة كان يمكن الإستغناء عنها مادام النص عالج الإجتماع السلمي، كما جاء نص المادة الخامسة عشر مغايرا في صياغته لنص المادة السادسة عشر حين جعل من حق الإجتماع حق معترف به، في حين تفادى واضعوا الإتفاقية الإشارة إلى هذه العبارة بالنسبة للحقوق الأخرى.

وجاء نص المادة السادسة عشر ليؤكد مرة أخرى حق التجمع ويقرنه بحق تكوين الجمعيات، هذا الحق الذي أوضحت الإتفاقية الأمريكية أغراضه بصورة مفصلة (

إيديولوجية، دينية، سياسية، إقتصادية، عمالية ، إجتماعية، ثقافية، رياضية، أو سواها). وكما هو الشأن بالنسبة للعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية يعاب على الإتفاقية الأمريكية تكرار النص الوارد في الفقرة الثانية من المادة الخامسة عشر عدة مرات، وكان ينبغي الإقتصار بالنص عليها في آخر هذه المواد مع الإشارة إلى سريان حكم هذه الفقرة على كل الحقوق الواردة في المواد الأخرى.

وعلى خلاف الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، فقد جاءت الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان أكثر وضوحا في بيانها لحق الأفراد في المشاركة في الشؤون العامة لبلادهم، حيث

أقرت نصا خاصا لتقرير هذا الحق تحت عنوان" حق المشاركة في الحكم" وهو نص المادة الثالثة والعشرين الذي جاء فيه: « يتمتع كل مواطن بالحقوق والفرص الآتية:

أ-أن يشارك في إدارة الشؤون العامة إما مباشرة أو بواسطة ممثلين يختارون بحرية.

ب- أن ينتخب في انتخابات نزيهة تجرى دوريا بالإقتراع العام وعلى قدم المساواة بين الناخبين وبالتصويت السري، وتضمن التعبير الحر عن إرادة الناخبين.

ج- أن تتاح له على قدم المساواة مع الجميع، فرصة تقلد الوظائف العامة في بلده.

يمكن للقانون أن ينظم ممارسة الحقوق والفرص المذكورة في الفقرة السابقة فقط على أساس السن والجنسية والمسكن واللغة والثقافة والأهلية المدنية والعقلية وقناعة القاضي المختص في دعوى جزائية ».

ولم تأت الفقرة الأولى من هذا النص بجديد فيما يتعلق بحق الأفراد في إدارة الشؤون العامة لبلادهم، فهي مجرد تكرار مطابق تماما لما جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، وقد جاءت الفقرة الثانية كإضافة على النصوص المألوفة التي تقر هذا الحق، لتبين الإجراءات وشروط ممارسة هذا الحق، وهي إجراءات وشروط دأبت القوانين الداخلية لمعظم الدول على النص عليها بشكل تفصيلي، إذ لا يتصور إمكانية الممارسة الفعلية لهذا الحق من قبل الأفراد في أي دولة دون تولي القانون بيان الكيفية التي تتم بها هذه الممارسة والشروط التي يجب توافرها في من يمارسها، وهي إجراءات وشروط تختلف من دولة لأخرى، ومن فترة لأخرى في الدولة ذاتها[1].

الفرع الثاني: أجهزة الرقابة في الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان

سارت الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان في مجال الأجهزة الرقابية على درب الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، حيث خصصت الباب الثاني منها لوسائل الحماية، ونصت المادة الثالثة والثلاثين على إنشاء هيئتين هما:

[1] - سليمان صالح الغويل ، المرجع السابق ، ص 43.

اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان ومقرها واشنطن، والمحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان ومقرها سان خوسيه.

أولا: اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان:

تتكون هذه اللجنة من سبعة أعضاء تنتخبهم الجمعية العامة لمنظمة الدول الأمريكية على أساس شخصي لمدة أربع سنوات قابلة للتجديد مرة واحدة.

ولا يجوز أن ينتمي أكثر من عضو واحد إلى جنسية دولة واحدة من دول المنظمة. وبمجرد إنتخابهم فإنهم يمثلون جميع دول المنظمة الأمريكية ويعملون بإستقلال كامل في ظل حصانة دبلوماسية تكفل لهم الحرية والأمان في مهامهم.[1]

وتختص اللجنة بتلقي شكاوى الأفراد في مجال إنتهاكات حقوق الإنسان المنصوص عليها، سواء في الميثاق المنشئ لمنظمة الدول الأمريكية عام 1948، أو في الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان لنفس السنة، أو الحقوق المنصوص عليها في الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لسنة 1978.

ويمكن لأي فرد أن يتقدم بالشكوى حتى ولو لم يكن معني مباشرة بالإعتداء، غير أنه وفقا للائحة اللجنة لايجوز قبول الشكوى إلاّ بعد استنفاد إجراءات الطعن والتقاضي الداخلية لدولة الشاكي. ويقرر نظام إجراءات اللجنة بصورة صريحة أن الدول تتحمل عبئ إثبات وجود إجراءات وطنية فعالة.

كما تختص اللجنة بإجراء التحقيقات من تلقاء نفسها وبمعرفة أعضائها، ولها في ذلك أن تقوم بالزيارات لموطن الشكوى عندما تتلقى شكاوى عديدة بشأن خرق وانتهاك حقوق الإنسان المحمية قانونا من طرف دولة معينة، ويحق لها كذلك إجراء الإتصالات بمنظمات حقوق الإنسان والأحزاب السياسية وأعضاء الحكومات وكل جهة تساعدها على تكوين صورة كاملة عن أوضاع حقوق الإنسان [2].

---

[1] - حسين جميل، المرجع السابق ، ص 257.

[2] - عبد الواحد محمد الفار، المرجع السابق ، ص 265.

ويمكن للجنة القيام بزيارة السجون ومعسكرات الإعتقال والتحدث على انفراد مع المقبوض عليهم، وضحايا وشهود انتهاكات حقوق الإنسان. وتلزم لائحة إجراءات اللجنة الدول بعدم اللجوء إلى إجراءات إنتقامية ضد الأشخاص الذين ساعدوا اللجنة وزودوها بمعلومات وأدلة إثبات[1].

وتحاول اللجنة أن تصل إلى تسوية ودية بين أصحاب الشكاوى والحكومات على أساس احترام حقوق الإنسان، فإذا باءت محاولاتها بالفشل، فإنها تعد تقريرا تبين فيه الواقعة ورأيها فيما توصلت إليه وترسل هذا التقرير إلى الدول المعنية لتنفيذ توصياتها. وتعرض تقارير اللجنة على الجمعية العامة لمنظمة الدول الأمريكية. ويعتبر رد فعل الدول على تقارير وتحقيقات اللجنة ذا أهمية حاسمة في فعالية النظام الدولي الأمريكي لحقوق الإنسان [2].

إضافة لهذه الاختصاصات، فقد عهد واضعوا الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان للجنة بمهمة التوعية بحقوق الإنسان والوصول إلى العقل الأمريكي بالوعي والتثقيف بهذه الحقوق والواجبات من خلال وسائل الإعلام، وعقد الندوات والبرامج الثقافية في مجال حقوق الإنسان، والتشجيع على احترام هذه الحقوق من جانب الحكومات والأفراد [3].

ومن نشاطات اللجنة في مجال حماية الحقوق السياسية، التقرير المرفوع ضد دولة بوليفيا، إذ بتاريخ السابع جويلية سنة 1980، تولى الحكم في بوليفيا مجلس عسكري ووفقا للتقارير الصحفية، أوقفت الحكومة الضمانات الدستورية دون إخطار الأمين العام لمنظمة الدول الأمريكية بذلك.

وفي الثامن عشر أوت من نفس السنة ، قامت اللجنة بإرسال مذكرة لحكومة بوليفيا طالبتها بتقديم معلومات حول انتهاكات حقوق الإنسان التي وقعت منذ تولي المجلس العسكري لمقاليد السلطة، فضلا عن موافاتها بالنصوص القانونية التي قامت الحكومة

---

[1]- صالح محمد محمود بدر الدين ، المرجع السابق ، ص 171.

[2]- محمد بشير الشافعي ، المرجع السابق ، ص 325.

[3]- محمد بشير الشافعي ، المرجع نفسه ، ص323.

بإيقاف سريان الحقوق والضمانات بمقتضاها تطبيقا لنص المادة السابعة والعشرين من الإتفاقية.

وكان المجلس العسكري في بوليفيا قد أوقف حق الإجتماع وحرية تكوين الجمعيات، وحرية الفكر والتعبير، والحق في الحرية الشخصية، وحرية التنقل والإقامة عن طريق إعلان الأحكام العرفية واعتبار جميع أنحاء البلاد بمثابة منطقة عسكرية.

وذهبت اللجنة إلى أن السلطات البوليفية قد تجاوزت حدود القدر الضيق الذي يقتضيه الموقف السائد في البلاد، وأنه من الناحية الشكلية لم تقم بوليفيا بتنفيذ الالتزام الوارد في الفقرة الثالثة من المادة السابعة والعشرين من الإتفاقية، والذي يتمثل في ضرورة إخطار الدول الأطراف في الإتفاقية من خلال الأمانة العامة للمنظمة بأسباب إيقاف الحقوق والضمانات وتاريخ انتهاء هذا الإيقاف.

وانتهت اللجنة إلى أن بوليفيا تكون بذلك ، قد انتهكت الحقوق السياسية، وهي من بين الحقوق التي لا يجوز المساس بها في حالة الحرب أو الخطر الذي يهدد أمن إستقلال الدولة الطرف، بالمعنى الوارد في الفقرة الثانية من المادة السابعة والعشرين من الإتفاقية[1].

ثانيا: المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان

تتكون المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان من سبعة قضاة تنتخبهم الجمعية العامة لمنظمة الدول الأمريكية بصفتهم الشخصية لمدة سبع سنوات شرط أن يكونوا من مواطني الدول الأعضاء في منظمة الدول الأمريكية.

وتتخذ المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان العاصمة الكوستاريكية سان خوسيه مقرا لها.[2]

وتختص المحكمة بنوعين من الاختصاصات: الأول قضائي، والثاني استشاري. فالاختصاص الأول نصت عليه المادة الثانية والستين من الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان

---

[1] - عزت سعد السيد البرعي ، « **حماية حقوق الإنسان في ظل التنظيم الدولي الإقليمي**» ، رسالة لنيل درجة الدكتوراه في الحقوق ، كلية الحقوق ، جامعة عين شمس ، دون تاريخ ، ص ص 541-543.

[2] - صالح محمد محمود بدر الدين ، المرجع السابق ، ص ص 171-172.

بقولها: « يمكن لأي دولة طرف عندما تودع وثيقة تصديقها أو انضمامها إلى هذه الإتفاقية، أو في أي وقت لاحق أن تعلن أنها تعترف باختصاص المحكمة الملزم، ودونما حاجة إلى إتفاق خاص، في كل ما يتعلق بتفسير هذه الإتفاقية أو تطبيقها.

يمكن إصدار ذلك الإعلان إلى الأمين العام للمنظمة الذي يحيل نسخا منه إلى سائر الدول الأعضاء في المنظمة وإلى أمين المحكمة.

يشمل اختصاص المحكمة كل القضايا المتعلقة بتفسير وتطبيق أحكام هذه الإتفاقية المرفوعة إليها بشرط أن تعترف الدول أطراف القضية- أو تكون قد سبق لها أن اعترفت- بهذا الاختصاص، سواء بواسطة إعلان خاص طبقا للفقرات السابقة، أو عن طريق إتفاق خاص»[1] .

ويتضح من هذه المادة أن تصديق الدول على الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لا يكفي وحده للخضوع للولاية الإلزامية للمحكمة، وإنما يتعين عليها الاعتراف بتلك الولاية عن طريق إصدار إعلانا خاصا بذلك وفقا لما هو منصوص عليه. وليس للأفراد أن يكونوا أطرافا في الدعاوى المرفوعة أمام المحكمة، ذلك أن الدول وحدها، بالإضافة إلى اللجنة الأمريكية من يحق لها اللجوء إلى المحكمة.

وتعتبر الأحكام الصادرة عن المحكمة نهائية وغير قابلة للطعن، وتلتزم الدول الأطراف بالامتثال لتلك الأحكام. وبالنسبة للدول التي لا تمتثل، فإن المحكمة ترفع الأمر ضمن تقريرها السنوي إلى الجمعية العامة لمنظمة الدول الأمريكية والتي بإمكانها مناقشة الموضوع واتخاذ الإجراءات السياسية الملائمة[2].

أما الاختصاص الثاني للمحكمة فقد نظمته المادة الرابعة والستون من الإتفاقية بقولها:« يمكن للدول الأعضاء في المنظمة استشارة المحكمة بشأن تفسير هذه الإتفاقية أو أية معاهدات أخرى تتعلق بحماية حقوق الإنسان في الدول الأمريكية، ويمكن أيضا

---

[1]- حسين حنفي عمر ، المرجع السابق ، ص 226.

[2]- عبد الواحد محمد الفار، المرجع السابق ، ص 267.

للهيئات المنصوص عليها في الفصل العاشر من ميثاق منظمة الدول الأمريكية المعدل ببروتوكول بوينس أيرس ضمن نطاق إختصاصها أن تطلب إستشارة المحكمة.

ويمكن للمحكمة بناء على طلب دولة عضو في المنظمة أن تزوّد تلك الدولة بآراء حول مدى انسجام أي من قوانينها الداخلية مع الوثائق الدولية سالفة الذكر».

ولقد أسهمت المحكمة بفضل ما أدلت به من آراء إستشارية في تطور حركة حقوق الإنسان في الدول الأمريكية ، فرغم عدم إلزامية الآراء الإستشارية إلاّ أنها تتمتع بوزن أدبي كبير ومن الصعب تجاهلها.

ويبدو مما سبق أن دول المنظمة الأمريكية قد خطت خطوة هامة في مجال تكريس وحماية حقوق الإنسان في القارة الأمريكية، وإن لم يبلغ ذلك الدرجة الرفيعة، التي بلغتها المنظومة الأوربية لحقوق الإنسان.

المطلب الثالث: الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب

تعود فكرة إنشاء نظام قانوني إفريقي لحماية حقوق الإنسان إلى ما قبل نشأة منظمة الوحدة الإفريقية سنة 1963. فقد نادى بعض المنشغلين بمسألة حقوق الإنسان إلى ضرورة إبرام معاهدة إفريقية في هذا الشأن.

وفي سنة 1961 انعقد أول مؤتمر للحقوقيين الأفارقة، وقرر تحت إشراف اللجنة الدولية للحقوقيين، دعوة الحكومات الإفريقية لإبرام ميثاق إفريقي لحقوق الإنسان، ولإنشاء محكمة مفتوحة للأفراد والجماعات، واستمرت الجهود الفردية والرسمية من أجل إقرار نظام لحماية حقوق الإنسان في إفريقيا، إلى أن أثمرت تلك الجهود بإقرار القمة الإفريقية المنعقدة في العاصمة الليبيرية مونروفيا سنة 1979 التوصية رقم 15 القاضية بإعداد ميثاق إفريقي لحقوق الإنسان والشعوب[1].

ولقد وافق مؤتمر القمة الإفريقي الثامن عشر المنعقد في العاصمة الكينية نيروبي من الرابع والعشرين إلى السابع والعشرين جوان 1981 على الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان

[1]- صالح محمد بدر الدين ، المرجع السابق ، ص 178.

والشعوب، ودخل الميثاق حيز النفاذ في الواحد والعشرين أكتوبر 1986، وكانت إفريقيا هي ثالث القارات التي تتبنى قانونا دوليا وضعيا لحقوق الإنسان .

ولقد جاء الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب معبّرا عن التقاليد الإفريقية الراسخة في مجال حقوق الإنسان التي لم تعبّر عنها المواثيق الدولية الأخرى، والتي تتناسب مع تاريخ المجتمع الإفريقي وظروفه المتميزة، المتمثلة في الإستعمار الذي لايزال يسيطر على معظم دوله ولو تحت أقنعة مختلفة، وما يعانيه من فقر وتخلف إقتصادي يقف عائقا أمام تطوره وإزدهاره.

هذا الواقع، وهذه الظروف، جعلت الميثاق الإفريقي يحمل بين طياته حقوق وحريات ذات طبيعة خاصة، ومتميزة عما جاءت به الإعلانات الدولية الأخرى، وقد انعكس ذلك بوضوح في تأكيد ديباجة هذا الميثاق على حرص الدول الإفريقية على «... المساواة والعدالة والكرامة باعتبارها أهداف أساسية لتحقيق التطلعات المشروعة للشعوب الإفريقية »، وتمسكها «.. بإزالة جميع أشكال الإستعمار من إفريقيا وتنسيق وتكثيف تعاونها وجهودها لتوفير ظروف حياة أفضل لشعوب إفريقيا » .

ويبدو لأول وهلة تركيز الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب على إيجاد مفهوم خاص لحقوق الإنسان والشعوب في إفريقيا ، بل نص على ذلك صراحة بأن الدول الإفريقية الأطراف في هذا الميثاق «... إذ تدرك فضائل تقاليدها التاريخية وقيم الحضارة الإفريقية التي ينبغي أن تنبع منها وتتسم بها أفكارها حول مفهوم حقوق الإنسان والشعوب ».

ومن جانب آخر فقد قرر الميثاق أن التمتع بالحقوق والحريات يقتضي أن ينهض الأفراد بواجباتهم، حيث رتب على الفرد واجبات نحو أسرته ومجتمعه، ودولته بتوظيف قدراته البدنية والذهنية في خدمة المجتمع وعدم تعريض أمن الدول للخطر، والمحافظة على التضامن الإجتماعي والإستقلال الوطني.

ومهما يكن فقد شكّل ميلاد الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب تتويجا لجهود الأفارقة من أجل تكريس حقوق الإنسان أمثال الرئيس السنغالي السابق (Lyopold)،

وجهود منظمة الأمم المتحدة التي دأبت على عقد ندوات كثيرة في إفريقيا لدفع الأمور نحو تفهم حقوق الإنسان واحترامها، وتقنين هذا الفهم وضمان هذا الاحترام بوسائل عملية في دول يسيطر على معظمها حكومات عسكرية وصلت إلى السلطة عن طريق إنقلابات، ولا تتقبل مسائل حقوق الإنسان قبولا حسنا[1].

الفرع الأول: الحق في المشاركة السياسية في الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب

تناول الميثاق الإفريقي الحقوق السياسية في المواد التاسعة والعاشرة والحادية عشر والثالثة عشر وكذا المادة عشرين منه، حيث نصت المادة التاسعة على أنه:« من حق كل فرد أن يحصل على المعلومات.

يحق لكل إنسان أن يعبر عن أفكاره وينشرها في إطار ا لقوانين واللوائح ».

ونصت المادة العاشرة على أنه:« يحق لكل إنسان أن يكوّن وبحرية جمعيات مع آخرين شريطة أن يلتزم بالأحكام التي حددها القانون. لا يجوز إرغام أي شخص على الانضمام إلى جمعية، على ألاّ يتعارض ذلك مع الالتزام بمبدأ التضامن المنصوص عليه في هذا الميثاق ».

وتنص المادة الحادية عشر على أنه:« يحق لكل شخص أن يجتمع بحرية مع آخرين، ولا يحد ممارسة هذا الحق إلاّ شرط واحد، ألا وهو القيود الضرورية التي تحددها القوانين واللوائح خاصة ما تعلق منها بمصلحة الأمن القومي وسلامة وصحة وأخلاق الآخرين، أو حقوق الأشخاص وحرياتهم ».

وتنص المادة الثالثة عشر على أنه:« لكل المواطنين الحق في المشاركة بحرية في إدارة الشؤون العامة لبلدهم، سواء مباشرة أو عن طريق ممثلين يتم اختيارهم بحرية، وذلك طبقا لأحكام القانون. لكل المواطنين الحق أيضا في تولي الوظائف العامة في بلدهم».

[1] - محمد بشير الشافعي، المرجع السابق ، ص 78.

كما تنص المادة عشرين على أنه:« لكل شعب الحق في الوجود، ولكل شعب حق مطلق وثابت في تقرير مصيره، وله أن يحدد بحرية وضعه السياسي ...».

ولقد علّق بعض الباحثين على مضمون الحقوق السياسية في الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، بأن واضعي الميثاق بقدر ما وفّقوا في التأكيد على الحق في تقرير المصير، فإنهم في الوقت ذاته قد أهملوا أهم الحقوق وأكثرها انتهاكا وخطورة في الدول الإفريقية، وهي حقوق الإنسان السياسية، حيث جاءت معظم النصوص المتعلقة بهذه الحقوق محتشمة ومبتورة ومقيدة إلى أقصى حد ممكن، وأنه قد اكتنف صياغة نصوص الميثاق المتعلقة بهذا الشأن الإيجاز المخل، والتضييق، والحذر الشديد، خشية إزعاج حكومات الدول الأطراف في هذا الميثاق، والعمل على إيجاد مخرج لها متى ثار في الأفق ما يعكر صفوها وسلطتها، من خلال صياغات مرنة ومطاطة لنصوص الميثاق تفسح مجالا واسعا لتفسيرها بما يمكّنها من إطلاق يدها وقيامها بأي نشاط تريده"[1].

وإذا كانت مثل هذه الصياغات المرنة والمطاطة لا تشكل خطرا في الدول ذات المؤسسات الدستورية العريقة والتي تعرف استقلالية الأجهزة الرقابية و القضائية، والتي بها مؤسسات إعلامية وصحافة قوية، ومجتمع مدني ناضج، فإنها تثير قلقا وخطورة في الدول الإفريقية التي تختلط فيها السلطة التشريعية بالتنفيذية، وكثيرا ما يفقد فيها حياد واستقلالية الأجهزة الرقابية والقضائية، لتعكس جميعها إرادة وأهداف سلطة واحدة هي السلطة الحاكمة الفردية في هذه الدول، التي لا تزال الكثير منها قائمة على أنظمة حكم أسرية أو نخبوية أو استبدادية، هيمنت على الحكم بصورة وراثية، أو إثر انقلابات عسكرية، أو نتيجة لإفرازات الصراعات القبلية والطائفية فيها، مما حال دون تحقيقها الديمقراطية حتى في أدنى صورها التقليدية، الأمر الذي يجعل الحديث عن حق الأفراد في المشاركة السياسية مسألة بعيدة المنال.

الفرع الثاني: أجهزة الرقابة في الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب

[1] - سليمان صالح الغويل ، المرجع السابق ، ص 46.

نظرا للظروف الخاصة التي تتميز بها دول القارة الإفريقية، فقد كان من الصعب تقبل فكرة إنشاء نظام للحماية على النحو الذي جاء في النظام الأوروبي والنظام الأمريكي، لذلك فإن واضعي الميثاق إستبعدوا فكرة إقامة محكمة لحقوق الإنسان على النمط الأوروبي أو الأمريكي، واكتفوا بالنص على إنشاء لجنة إفريقية لحقوق الإنسان والشعوب، على اعتبار ذلك أقرب إلى روح الوفاق التي تحكم العلاقات في المجتمع الإفريقي.

غير أنه بعد دخول الميثاق حيز النفاذ، وبمرور السنين، ظهرت فكرة إنشاء محكمة إفريقية لحقوق الإنسان والشعوب، وقد صادق مؤتمر رؤساء الدول والحكومات في دورته الثلاثين المنعقدة بتونس في جوان 1994 على توصية تدعو الأمين العام لمنظمة الوحدة الإفريقية لتنظيم إجتماع يضم الخبراء الحكوميين للنظر في كيفية تدعيم مهام اللجنة الإفريقية وذلك بتكوين محكمة إفريقية. [1]

[1] - حفيظة شقير، (المحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب) ، المجلة العربية لحقوق الإنسان ، العدد الخامس ، 1998 ، ص 49.

أولا: اللجنة

أنشأ الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب بمقتضى المادة ثلاثين اللجنة كجهاز توعية وتلقي بلاغات وشكاوى الدول والأفراد.

وتنص المادة الحادية والثلاثون على أن:« اللجنة تتكون من أحد عشر عضوا يتم اختيارهم من بين الشخصيات الإفريقية التي تتحلى بأعلى قدر من الاحترام ومشهود لهم بسمو الأخلاق والنزاهة والحيدة وتتمتع بالكفاءة في مجال حقوق الإنسان والشعوب، مع ضرورة الاهتمام بخاصة باشتراك الأشخاص ذوي الخبرة في مجال القانون ».

وتختص اللجنة وفقا لما نصت عليه المادة الخامسة والأربعون من الميثاق بمايلي:

1- النهوض بحقوق الإنسان والشعوب وبخاصة:

أ- تجميع الوثائق وإجراء الدراسات والبحوث حول المشاكل الإفريقية في مجال حقوق الإنسان والشعوب، وتنظيم الندوات والحلقات الدراسية والمؤتمرات ونشر المعلومات وتشجيع المؤسسات الوطنية والشعوب وتقديم المشورة ورفع التوصيات إلى الحكومة عند الضرورة.

ب- صياغة ووضع المبادئ والقواعد التي تهدف إلى حل المشاكل القانونية المتعلقة بالتمتع بحقوق الإنسان والشعوب والحريات الأساسية لكي تكون أساسا لسن النصوص التشريعية من قبل الحكومات الإفريقية.

ج- التعاون مع سائر المؤسسات الإفريقية أو الدولية المعنية بالنهوض بحقوق الإنسان والشعوب وحمايتها.

2- ضمان حماية حقوق الإنسان والشعوب طبقا للشروط الواردة في هذا الميثاق.

3-تفسير كافة الأحكام الواردة في هذا الميثاق بناء على طلب دولة طرف، أو إحدى مؤسسات منظمة الوحدة الإفريقية، أو منظمة تعترف بها منظمة الوحدة الإفريقية.

4- القيام بأي مهام أخرى قد يوكلها إليها مؤتمر رؤساء الدول والحكومات.

وإلى جانب هذه المهام فقد خوّل الميثاق بموجب المواد من السابعة والأربعين إلى التاسعة والأربعين، اللجنة القيام بدور لحماية الحقوق عن طريق تلقي الشكاوى المرفوعة من طرف

الدول الأطراف في الميثاق وفحصها والقول فيما إذا كانت هناك انتهاكات لحقوق الإنسان أم لا.

وقد ألزم الميثاق اللجنة بالسعي لإيجاد تسوية ودية، وإن تعذر ذلك صياغة تقرير يتضمن توصياتها المقرر أن ترفع لمؤتمر رؤساء الدول والحكومات[1].

ونصت المادة الخامسة والخمسون على اختصاص اللجنة بتلقي وفحص الشكاوى المرفوعة من الأفراد والجماعات، والتي يتوقف قبولها من حيث الشكل على توافر الشروط الواردة في المادة السادسة والخمسين من الميثاق .

المحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب ثانيا:

نشأت المحكمة بمقتضى البروتوكول الذي أقره مؤتمر القمة لمنظمة الوحدة الإفريقية في دورته الرابعة والثلاثين المنعقد في بوركينا فاسو في الفترة الممتدة ما بين الثامن والعاشر جوان 1998، وقعت عليه ثلاثون دولة فور إقراره ثم ورد النص عليها في المادتين الخامسة والثامنة عشر من القانون التأسيسي للإتحاد الإفريقي الموقع في العاصمة الطوغولية لومي بتاريخ الحادي عشر جويلية سنة 2000.[2]

وتتألف المحكمة من أحد عشر عضو، تقوم كل دولة بترشيح ثلاثة، من بينهم مترشحان حاملان لجنسيتها، ويتم انتخاب القضاة من قبل مؤتمر رؤساء الدول والحكومات في دورته العادية.

ويكون الانتخاب بالتصويت السري على القائمة المقدمة إلى رؤساء الدول والحكومات ثلاثين يوما على الأقل قبل انعقاد المؤتمر.

وعند الانتخاب يؤخذ بعين الاعتبار تمثيل أهم الجهات داخل القارة الإفريقية، وأهم التقاليد والنظم القانونية، وكذلك التمثيل الملائم للجنسين[3].

---

[1] - عبد الواحد محمد الفار، المرجع السابق ، ص 269.

[2] - محمد بشير الشافعي، المرجع السابق ، ص 328.

[3] - حفيظة شقير، المرجع السابق ، ص 55.

وتختص المحكمة بنوعين من الاختصاصات: إستشارية وقضائية. فبإمكانها تقديم استشارات بناء على طلب الدول، أو أي مؤسسة تابعة لمنظمة الوحدة الإفريقية حول كل المسائل القانونية المتعلقة بالميثاق الإفريقي، أو أية آلية إفريقية أخرى خاصة بحقوق الإنسان .

أما الاختصاصات القضائية، فهي تتعلق بالنظر في كل الشكاوى المعروضة عليها التي تهدف إلى تأويل وتطبيق الميثاق الإفريقي والبروتوكول الخاص بإنشائها وكل الآليات الإفريقية المعمول بها والمتعلقة بحقوق الإنسان [1].

ويمكن للمحكمة أن تسمح للمنظمات غير الحكومية التي اكتسبت صفة المراقب أمام اللجنة، وكذا الأفراد، بأن يقدموا دعاوى مباشرة أمامها طبقا لنص الفقرة السادسة من المادة الرابعة والثلاثين من البروتوكول، وهي التي تشترط صدور إعلان من جانب الدول الأطراف يعترف بهذا الاختصاص للمحكمة.

وتودع الإعلانات لدى الأمين العام للمنظمة الذي يرسل صورا منها للدول الأطراف.

وعند البث في مسألة قبول عرض القضية على المحكمة، فإنه يمكنها طلب رأي اللجنة، وتقدمه لها هذه الأخيرة في أسرع ما يمكن. وللمحكمة أن تتولى النظر في القضية بنفسها أو إحالتها إلى اللجنة. [2]

وحسب مقتضيات الفصل السابع من البروتوكول، تطبق المحكمة أحكام الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، وكل الآليات الملائمة المتعلقة بحقوق الإنسان.

ويبدو مما سبق أن مجال حماية الحقوق على المستوى الإفريقي مازال قاصرا وغير فعال، ذلك أن اللجنة يقتصر دورها فقط على تقصي الحقائق، وجمع المعلومات وإصدار توصيات غير ملزمة في التقرير الذي ترفعه لمؤتمر رؤساء الدول والحكومات، والذي غالبا ما يتجاهل هذه المسائل التي من شأنها التأثير على العلاقات بين القادة الأفارقة.

---

[1] - حفيظة شقير ، المرجع نفسه ، ص 50.

[2] - محمد بشير الشافعي، المرجع السابق ، ص 329.

ومن جهتها يبقى عمل المحكمة محدودا ومكبّلا بإعلانات الدول الأطراف لقبول شكاوى الأفراد والمنظمات غير الحكومية.

إن مسألة حماية حقوق الإنسان الإفريقي، وإن كان الميثاق قد تناولها بالنص على إنشاء اللجنة، وكذا إنشاء المحكمة بمقتضى بروتوكول لاحق، إلاّ أن الواقع يفيد أن نصوص الميثاق الإفريقي في غالب الأحيان هي مجرد حبر على ورق، خاصة وأن الميثاق يفسح المجال واسعا أمام الدول للتمسك بسيادتها، الأمر الذي أدى إلى فشل عمل الأجهزة المعنية بالرقابة على التزام الدول باحترام تلك الحقوق.

المطلب الرابع: الميثاق العربي لحقوق الإنسان

إزاء الواقع المتردي لحقوق الإنسان في الوطن العربي، وعدم تضمن ميثاق جامعة الدول العربية إشارة واضحة تتعلق باحترام حقوق الإنسان، اشتدت الدعوة إلى حماية دولية لحقوق الإنسان العربي، وذلك بإصدار ميثاق لحقوق الإنسان العربي في حمى المنظمة الإقليمية العربية(جامعة الدول العربية) .

الفرع الأول: جامعة الدول العربية ودورها في إقرار الميثاق العربي لحقوق الإنسان

لقد برز اهتمام جامعة الدول العربية بموضوع حقوق الإنسان بشكل جلي نتيجة استجابتها لدعوة الجمعية العامة للأمم المتحدة التي أصدرت قرارها المؤرخ في الثالث والعشرين مارس 1967 تدعو فيه الدول الأعضاء إلى دراسة موضوع إنشاء لجان إقليمية لحقوق الإنسان. حيث أصدر مجلس الجامعة قراره رقم 2443 المؤرخ في الثالث سبتمبر 1968 والقاضي بإنشاء لجنة إقليمية عربية دائمة لحقوق الإنسان، تختص بكل الأمور المتعلقة بحقوق الإنسان على الصعيدين العربي والعالمي، وتعمل خصوصا على حماية حقوق الإنسان العربي، وتنمية وغرس الوعي بحقوق الإنسان لدى الشعب العربي.

وقد جاء إنشاء هذه اللجنة في صيغة لجنة دائمة لدى الجامعة، وذات صيغة حكومية عملا بأحكام المادة الرابعة من ميثاق جامعة الدول العربية الذي ينص على تكوين لجان دائمة لدى المنظمة. [1]

وبغضّ النظر عن مدى أهمية المؤتمرات التي دعت إليها اللجنة الدائمة، والدور الذي لعبته في المحافل الدولية وأنشطتها في مجال حقوق الإنسان، فالملاحظ أن الوضع في الأراضي الفلسطينية المحتلة، وانتهاكات إسرائيل لحقوق الشعب الفلسطيني، هي التي إستحوذت على الجزء الأكبر من نشاطها، على حساب موضوع حقوق الإنسان في الدول العربية ذاتها. [2]

ومما قامت به جامعة الدول العربية في مجال حقوق الإنسان كذلك إصدارها القرار رقم 668 المؤرخ في 15 سبتمبر 1970، الذي تضمن تشكيل لجنة من الخبراء لوضع مشروع إعلان عربي لحقوق الإنسان تمهيدا لوضع ميثاق عربي. وقد وضعت اللجنة بالفعل مشروعا بإسم " إعلان حقوق المواطن في الدول والبلاد العربية".

وقد عمم المشروع على جميع الدول الأعضاء، غير أن تسع دول فقط هي التي عنيت بالرد، وقد تباينت مواقف هذه الدول تباينا كاملا، فبينما أيدته بعض الدول دون أية تحفظات، رفضته دول أخرى شكلا ومضمونا، وطالبت دول أخرى بإدخال تعديلات عليه، تراوحت بين مجرد التعديلات الشكلية والتعديلات الجوهرية.[3] ولهذه الأسباب مات المشروع في مهده.

وانتظر الإنسان العربي حتى تاريخ الرابع والعشرين ماي 1982، أين درست اللجنة العربية الدائمة لحقوق الإنسان مشروع ميثاق عربي لحقوق الإنسان أعدته لجنة من خبراء القانون الدولي بتكليف من الجامعة العربية. وبتاريخ الفاتح نوفمبر 1982 إستكملت اللجنة

---

[1] - إبراهيم علي بدوي الشيخ ، **الميثاق العربي لحقوق الإنسان** ، القاهرة : دار النهضة العربية ، دون طبعة ، 2004، ص 55.

[2] - حسن السيد نافعة ، (الجامعة العربية وحقوق الإنسان) ، مجلة شؤون عربية ، العدد 13 ، مارس 1982 ، ص 494.

[3] - حسن السيد نافعة ، المرجع السابق ، ص 495.

دراسة الميثاق على ضوء ملاحظات الدول العربية. وفي دورتها الخامسة التي انعقدت في تونس خلال الفترة الممتدة ما بين الرابع إلى السابع مارس 1985 بحثت اللجنة من جديد مشروع الميثاق، تنفيذا لقرار مجلس الجامعة العربية رقم 4408 المؤرخ في الخامس والعشرين سبتمبر 1983، وانتهت إلى إعداد مشروع ميثاق عربي لحقوق الإنسان، وأوصت الجامعة بالموافقة عليه، غير أن مجلس الجامعة أصدر قراره رقم 4458 المؤرخ في الثامن والعشرين مارس 1985 والقاضي بتأجيل البت في مشروع الميثاق إلى حين إنتهاء منظمة المؤتمر الإسلامي من دراسة مشروع إعلان حقوق الإنسان في الإسلام[1].

وفي دورتها السادسة المنعقدة بتونس خلال الفترة ما بين السادس إلى السابع عشر يناير 1986، عادت اللجنة العربية لحقوق الإنسان وأكدت على الأهمية القصوى التي يكتسبها مشروع الميثاق العربي لحقوق الإنسان، وأوصت بضرورة طرحه من جديد للمناقشة على ضوء ما استجد في الموضوع بمنظمة المؤتمر الإسلامي.

وعلى الرغم من تواضعه، فإن عددا من الدول العربية رفضت مسايرة مشروع الميثاق العربي لحقوق الإنسان، وهو ما جعله يبقى حبرا على ورق [2].

وبتاريخ السادس يناير 1992 عاودت اللجنة العربية الدائمة لحقوق الإنسان دراسة مشروع الميثاق العربي لحقوق الإنسان، وبعد المناقشة العامة شكّلت لجنة مصغرة من مندوبي دول: مصر والعراق وسوريا والأمانة العامة لإعداد آلية تنفيذ المشروع، وراجعت اللجنة المشروع مجددا على ضوء المتغيرات الدولية وصدور إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام، وأوصت بإحالته على اللجنة الدائمة للشؤون القانونية بالجامعة العربية للمراجعة والصياغة القانونية.

---

[1] - إبراهيم علي بدوي الشيخ ، المرجع السابق ، ص 56.

[2] - إبراهيم علي بدوي الشبخ ، المرجع نفسه ، ص 60.

وبتاريخ الثامن أكتوبر 1992، قامت الأمانة العامة للجامعة العربية بتعميم مشروع الميثاق وإعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام على الدول العربية لغرض إبداء ملاحظاتها.

وعلى ضوء الملاحظات المقدمة من الدول العربية واصلت اللجنة العربية الدائمة لحقوق الإنسان إعداد مشروع الميثاق العربي لحقوق الإنسان، وانتهت إلى إعداد مشروع ثان معدل للميثاق، وافقت عليه اللجنة القانونية الدائمة بالجامعة العربية في إجتماعها المنعقد مابين الثالث والخامس سبتمبر 1994، بعد إثبات التحفظات والملاحظات المقدمة بشأنه من بعض الدول الأعضاء.

وبناء على توصية كل من اللجنتين المذكورتين تم عرض هذا المشروع على مجلس الجامعة العربية، الذي وافق عليه. وخوّل المجلس الأمين العام لجامعة الدول العربية دعوة الدول العربية لتوقيعه، والتصديق عليه.

ورغم إقرار مجلس الجامعة للميثاق المذكور، إلاّ أنه حتى سنة 2001 لم تصدق عليه أي دولة عربية، ما عدا العراق التي كانت الدولة العربية الوحيدة التي وقعت عليه بتاريخ الخامس فبراير 1996.

ولعل عدم نجاح الجامعة العربية في إقرار وثيقة عربية لحقوق الإنسان، كان مرده بالدرجة الأولى غياب الإرادة السياسية لإقرار مثل هذه الوثيقة، فمنذ بدء الإعداد لميثاق عربي لحقوق الإنسان عام 1970 لم تنجح الجامعة في إقراره إلاّ سنة 1994، وبشكل جعل الدول العربية تتحفظ عليه وترفضه، وكان بالتالي مجرد وثيقة شكلية أرادت من خلالها جامعة الدول العربية أن تظهر للعالم بأن لديها وثيقة إقليمية متعلقة بحقوق الإنسان، شأنها شأن منظمات إقليمية أخرى.

وأمام هذا الواقع أصدرت اللجنة العربية الدائمة لحقوق الإنسان في دورتها الخامسة عشرة المنعقدة ما بين الثاني والعشرين والخامس والعشرين يناير 2001 توصية أقرها مجلس الجامعة بقراره رقم 6089 في دورته العادية المنعقدة بتاريخ الثاني عشر مارس 2001،

دعت فيها الدول العربية إلى الإسراع بالتوقيع والتصديق على الميثاق العربي لحقوق الإنسان، وإيداع وثائق تصديقها لدى الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، مع التأكيد على أهمية دخول الميثاق حيز التنفيذ باعتباره لبنة لوضع نظام إقليمي عربي لتقرير رعاية حقوق الإنسان وتجسيد الخصوصيات الثقافية والحضارية والدينية للأمة العربية، وعلى أهمية تحديثه على ضوء هذه المقومات وبناء على ما يرد من إقتراحات الدول الأعضاء[1].

ولما لم تستجب أي من الدول العربية لموضوع التصديق، وبدا التعارض واضحا بين الدعوة للتصديق من جهة، والدعوة لتحديث الميثاق من جهة ثانية، ركّزت اللجنة العربية الدائمة لحقوق الإنسان في دوراتها اللاحقة على توصية مجلس الجامعة بدعوة الدول العربية إلى سرعة التقدم بملاحظاتها ومقترحاتها بشأن تحديث الميثاق العربي لحقوق الإنسان.

فبموجب توصيتها التي أقرها مجلس الجامعة في دورته العادية(119) بقراره رقم 6302 المؤرخ في 24 مارس 2003، دعت اللجنة العربية الدائمة لحقوق الإنسان الدول العربية إلى موافاة الأمانة العامة للجامعة العربية بملاحظاتها ومقترحاتها حول الميثاق العربي لحقوق الإنسان في موعد أقصاه نهاية شهر أفريل 2003، كما دعت إلى عقد إجتماع لها خلال شهر جوان 2003، يخصص لدراسة تحديث الميثاق العربي لحقوق الإنسان في ضوء الملاحظات والمقترحات الواردة من الدول العربية، يشارك فيه خبراء في مجال حقوق الإنسان، وخبراء قانونيين[2].

ولقد تولت اللجنة العربية الدائمة لحقوق الإنسان عملية تحديث الميثاق العربي لحقوق الإنسان، وكان ذلك على مرحلتين:

المرحلة الأولى: هي انعقاد الدورة الإستثنائية الأولى للجنة من الثامن عشر إلى السادس والعشرين جوان 2003، ثم الدورة الإستثنائية الثانية من الفاتح إلى الثاني عشر أكتوبر 2003، وفي هذه المرحلة درست اللجنة التعديلات والملاحظات التي أبدتها الدول العربية

---

[1]. - إبراهيم علي بدوي الشيخ ، المرجع السابق ، ص 67.

[2]. - إبراهيم علي بدوي الشيخ ، المرجع السابق ، ص 68.

بشأن مشروع الميثاق الذي سبق أن أقره مجلس الجامعة العربية سنة 1994، وأسفرت هذه المرحلة إلى صياغة مشروع للميثاق بعد تحديثه.

المرحلة الثانية: وهي انعقاد إجتماع تكميلي للدورة الإستثنائية الثانية، وذلك خلال الفترة من الرابع إلى الخامس عشر يناير 2004، وكان أمام اللجنة في هذه المرحلة، مشروع الميثاق بعد تحديثه في الدورة الإستثنائية الثانية، وتقرير فريق الخبراء العرب الأعضاء في هيئات الأمم المتحدة الخاصة بحقوق الإنسان، والذي تضمن اقتراحات الفريق بتنقيح بعض مواد مشروع الميثاق الذي تم تحديثه، وإضافة مواد جديدة إليه.

وقد تم خلال هذا الإجتماع إعداد الصيغة النهائية لمشروع الميثاق. وأوصت اللجنة بالموافقة عليه، وإحالته إلى اللجنة الدائمة للشؤون القانونية بالجامعة العربية، لمراجعته من ناحية الصياغة القانونية تمهيدا لعرضه على مجلس الجامعة العربية في دورته العادية السادسة عشر الذي كان مقررا لها أن تنعقد في تونس في شهر مارس 2004.

وفي دورتها الإستثنائية المنعقدة بالقاهرة ما بين الخامس والعشرين والسادس والعشرين فبراير 2004، راجعت اللجنة الدائمة للشؤون القانونية الصياغة القانونية لمشروع الميثاق وأدخلت عليه بعض التعديلات، وأوصت برفعه إلى مجلس الجامعة للموافقة عليه.

وخلال دورته العادية الواحدة والعشرين بعد المائة المنعقدة في القاهرة ما بين الثالث والرابع مارس 2004 بحث مجلس الجامعة –على المستوى الوزاري– مشروع الميثاق ووافق عليه بصفه مبدئية، ورفعه لمجلس الجامعة على مستوى القمة. ولقد أقر مجلس جامعة الدول العربية على مستوى القمة في دورته العادية السادسة عشر المنعقدة في تونس ما بين الثاني والعشرين والثالث والعشرين ماي 2004، الميثاق العربي لحقوق الإنسان، في صيغته النهائية.[1]

---

[1] - إن أهم ما يلفت الإنتباه حول ظروف ميلاد الميثاق العربي لحقوق الإنسان أنه لم يكن وليد مبادرة عربية مندرجة بصورة تلقائية في حركة حقوق الإنسان العالمية، فلم تقرر جامعة الدول العربية بعث لجنة عربية دائمة لحقوق الإنسان إلاّ في خريف عام 1968 تلبية لطلب من منظمة الأمم المتحدة، الذي حث على إصدار إعلانات إقليمية تقرب مبادئ حقوق الإنسان من شعوب جميع المناطق في العالم وتسهل أعمال المتابعة والرصد واستخدام الآليات الملائمة .

الفرع الثاني: الحق في المشاركة السياسية في الميثاق العربي لحقوق الإنسان

يتكون الميثاق العربي لحقوق الإنسان الذي أقره مجلس جامعة الدول العربية على مستوى القمة المنعقدة في تونس (الدورة العادية السادسة عشر) ما بين الثاني والعشرين والثالث والعشرين ماي 2004، من ديباجة و ثلاثة وخمسين مادة.

ولقد جاء الميثاق متضمنا، أساسا، الحقوق والحريات المنصوص عليها في العهدين الدوليين للحقوق المدنية والسياسية، والحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية، مع اختلافات بسيطة من حيث الصياغة، ومراعاة جانب الخصوصية الثقافية للشعوب العربية.

ولقد نصت المادة الرابعة والعشرون على أنه:« لكل مواطن الحق في :

1- حرية الممارسة السياسية.

2- المشاركة في إدارة الشؤون العامة، إما مباشرة، أو بواسطة ممثلين يختارون بحرية.

3- ترشيح نفسه، أو اختيار من يمثله بطريقة حرة ونزيهة وعلى قدم المساواة بين جميع المواطنين، بحيث تضمن التعبير الحر عن إرادة المواطن.

4- أن تتاح له على قدم المساواة مع الجميع فرصة تقلد الوظائف العامة في بلده على أساس تكافؤ الفرص.

5- حرية تكوين الجمعيات مع الآخرين والإنضمام إليها.

6- حرية الإجتماع، وحرية التجمع بصورة سلمية.

7- لا يجوز تقييد ممارسة هذه الحقوق بأي قيود غير القيود المفروضة طبقا للقانون، والتي تقتضيها الضرورة في مجتمع يحترم الحريات وحقوق الإنسان، لصيانة الأمن الوطني، أو النظام العام، أو السلامة العامة، أو الصحة العامة، أو الآداب العامة، أو لحماية حقوق الغير وحرياتهم".

كما نصت المادة الثانية والثلاثون على أنه: « يضمن هذا الميثاق الحق في الإعلام وحرية الرأي والتعبير، وكذلك الحق في استقاء الأنباء والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين بأي وسيلة، ودونما اعتبار للحدود الجغرافية. تمارس هذه الحقوق والحريات في إطار

المقوّمات الأساسية للمجتمع، ولا تخضع إلاّ للقيود التي يفرضها احترام حقوق الآخرين أو سمعتهم، أو حماية الأمن الوطني، أو النظام العام، أو الصحة العامة، أو الآداب العامة .»

وما يلاحظ على الميثاق العربي لحقوق الإنسان في مجال الحقوق السياسية أن نصوصه لم تتضمن اصطلاح "الشعب" إلاّ في المادة الثانية، وهو ما يعني أن الحياة السياسية و الحياة العامة بشكل واسع لم تحظ بالإهتمام المفروض من قبل واضعي الميثاق، لاسيما أن هذا المجال يندرج اليوم في مضمون حقوق الإنسان، ودأبت المجموعة الدولية على اعتبار الحقوق المتصلة بالحياة السياسية ثوابت يتعين إحترامها وحمايتها بآليات المجتمع الديمقراطي .

وعلى الرغم من أن الميثاق تناول الحق في المشاركة في إدارة الشؤون العامة إما مباشرة أو بواسطة ممثلين يختارون بحرية، وحق الترشيح واختيار الممثلين بطريقة حرة ونزيهة في الفقرتين الأولى والثانية من المادة الرابعة والعشرين، إلاّ أنه من المفروض أن يكون ذلك مصحوبا بشرط إرساء المجتمع الديمقراطي، أوالمنظومة الديمقراطية لتسهيل سريان هذه الحقوق وتوفير الضمانات الفعلية بشأنها باعتباره من الحقوق الأساسية لأنه الرابط بين الفرد والمجموعة، فحقوق الإنسان ليست بالحقوق الفردية المجردة، بل تستمد ثوابتها وصيانتها من منظومة المجتمع الديمقراطي، ذلك أن حقوق الإنسان، إنّما هي حقوق الشعب بمختلف أبعادها المتصلة بالمستويين الفردي والعام. [1]

وأشارت الفقرة الخامسة من المادة الرابعة والعشرين إلى حرية تكوين الجمعيات والإنضمام إليها دون إشارة صريحة إلى حق تكوين الجمعيات ذات الطابع السياسي (الأحزاب السياسية)، والتي تشكّل العمود الفقري للنظام الديمقراطي.

---

[1] -وألاحظ في هذا الصدد أن الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب إعتمد هذه الصلة الوثيقة بين حقوق الإنسان وحقوق الشعوب، ذلك أن كلمة " الشعب أوالشعوب" وردت بالميثاق سبعة عشرة مرة، وهي دلالة على اهتمام واضعي الميثاق الإفريقي بجملة الحقوق المتصلة بنموذج المجتمع، وبالحريات وبالأهلية السياسية .

أما ما تضمنته الفقرة الرابعة من المادة الرابعة والعشرين بإقرار فرصة الجميع في تقلد الوظائف العامة على أساس تكافؤ الفرص، فإن ذلك لا يفيذ ضمان جملة الحقوق المتصلة بالحياة العامة، فقد ينحصر مفهوم الوظائف العامة في الوظائف الإدارية دون أن تشمل الوظائف ذات العلاقة بالسلطات العامة.

ولقد أقر الميثاق العربي لحقوق الإنسان حرية الرأي والتعبير في المادة الثانية والثلاثون، ولا جدال في أهمية هذا الإقرار لما يمثله من استجابة لحقوق المجموعة، وتكريسا لحرياتها في أرضية المجتمع المدني المتحضر، إذ تعتبر حرية الرأي والتعبير مدخلا إلى باقي الحقوق السياسية الأخرى، وأساسا محوريا للحق في المشاركة السياسية.

غير أن الميثاق أجاز إحاطة هاتين الحريتين بقيود كلما استوجبت دواعي الأمن ذلك، وتبعا لذلك دخلت أحكام هذه المادة في دائرة المعادلة التي لا تخلو من الإشكالات، فتقييد هذه الحريات بمنطق" إحترام حقوق الآخرين"، "وحماية الأمن الوطني، أو النظام العام، أو الصحة العامة، أو الآداب العامة"، يجعل مسألة حمايتها وصيانتها رهينة سلطة تقديرية دون غيرها، فضلا عن كون السلطة التقديرية التي تتمتع بها أي مؤسسة لا تخضع دائما لمعايير الشفافية والدقة، علاوة على احتمالات التعسف.

وإذ يجيز الميثاق تقييد حرية الرأي والتعبير إستجابة " لاحترام حقوق الآخرين"، و"حماية الأمن الوطني، أو النظام، أو الصحة العامة، أو الآداب العامة"، فإنه يضع جملة الضمانات المتصلة بهاتين الحريتين تحت طائلة الغموض، والحال أن "الضمانات" و"الغموض" على طرفي نقيض من حيث الدلالات القانونية والسياسية.

ومن ناحية أخرى، فإن المنطق القانوني يفترض أن تحاط هاتين الحريتين بقيود –عند الإقتضاء– على أساس القانون كما فعل واضعو الميثاق في الفقرة السابعة من المادة الرابعة والعشرين. أما أن تخضع القيود لمجرد احترام حرية الآخرين، وحماية الأمن الوطني، والنظام العام، والصحة العامة، والآداب العامة، فهذا من شأنه أن يزيح "القانون" كمصدر ومرجعية لهذه القيود.

وفي مجال الآليات المدرجة بنص الميثاق، فقد نصت المادة الرابعة والأربعون من الميثاق على أنه: « تتعهد الدول الأطراف بأن تتخذ طبقا لإجراءاتها الدستورية ولأحكام هذا الميثاق ما يكون ضروريا لإعمال الحقوق المنصوص عليها من تدابير تشريعية أو غير تشريعية ». كما نص الميثاق في المادة الخامسة والأربعين على أنه: « تنشأ بموجب هذا الميثاق لجنة تسمى (لجنة حقوق الإنسان العربية)... ».

ولعل مجرد النص على أن الدول تتعهد باتخاذ الإجراءات الدستورية لإعمال الحقوق المنصوص عليها في الميثاق، لا يتماشى مع الحركة الدولية المتنامية في مجال حقوق الإنسان التي تجاوزت في الواقع مرحلة التعهد والالتزام إلى مرحلة إنشاء آليات تكفل متابعة تكريس مبادئ حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، وتساهم في ضمان حمايتها وصيانتها.

أما مسألة إنشاء لجنة حقوق الإنسان العربية، فعلى الرغم من إيجابية الموضوع، إلاّ أنه بالرجوع إلى اختصاصات اللجنة نلاحظ سلبيات من شأنها إعاقة مردودها الفعلي والمنتظر، ذلك أن المادة الثامنة والأربعين من الميثاق وضعت اللجنة في نطاق ضيق لا يتعدى تبادل تقارير مع الدول الأعضاء في الميثاق، ولم تحدد أحكام هذه المادة بدقة مجال إستفسارات اللجنة اتجاه الدول الأعضاء، ولا موضوع تقارير الدول إلى اللجنة.

و من جهة أخرى يعاب على الميثاق أنه عزل المواطن عن جهاز اللجنة واختصاصها، مع أن بنوده تتعلق بمجال حقوق الإنسان والحريات الأساسية. فالفرد أو المجموعة هما أساسا موضوع وهدف أي وثيقة تتعلق بحقوق الإنسان، وعزلهما في هذا الشأن يترتب عنه حرمان الفرد أو المجموعة من ممارسة حق مشروع في تثبيت السريان الفعلي لأحكام الميثاق، وذلك بواسطة آليات الإلتماس لدى اللجنة أو رفع الشكاوى إليها في حال حدوث تجاوزات أو انتهاكات لحقوق أساسية صادرة عن أجهزة الدولة الطرف في الميثاق.

إنه على الرغم من إقرار ميثاق عربي لحقوق الإنسان، إلاّ أن هذا الميثاق لم ينشأ بعد الأداة التنفيذية اللازمة كما هو الحال بالنسبة لأوروبا وأمريكا وإفريقيا، كما أنه لم يعط له الإهتمام الكافي من جانب الحكومات العربية، وأنه من الواضح أن جامعة الدول العربية قد

وضعت هذا الميثاق تحقيقا لرغبة سياسية وأغفلت الأبعاد الإنسانية والإجتماعية لهذا الميثاق الذي تكمن قيمته في تنفيذ ما تضمنه من نصوص تقرر وتحمي حقوق الإنسان العربي.

وإنطلاقا من ذلك تبدو مسألة تعديل الميثاق ضرورة ملحة من أجل تفادي النقائص الموجودة، كإلغاء كافة القيود على الحقوق والحريات العامة إلاّ على أساس القانون، وإدراج بروتوكول إضافي يقرر تعديلا على اختصاصات لجنة حقوق الإنسان العربية ويمنحها صلاحيات فعلية تكفل لها مهمة معاينة واقع حقوق الإنسان في الوطن العربي، ويسند لها صفة" جهاز الإلتماس" المفتوح للفرد أو المجموعة أو الهيئات، كما يسند إليها مهمة إجراء تحقيق عند الإقتضاء بشأن التجاوزات الحاصلة في الدول العربية في مجال حقوق الإنسان وضمان الحريات. وكذا إنشاء محكمة عربية لحقوق الإنسان تخوّل لكل ذي مصلحة الإلتجاء إلى قضائها عند الإقتضاء، وذلك تكريسا لمبادئ الشرعية وتدعيما لمبدأ سمو القانون على المستوى الإقليمي، على غرار المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان والمحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان. [1]

[1] - حسين جميل ، المرجع السابق ، ص ص 251-252.

الخاتمة

من خلال الفصلين التي تضمنتهما هذه المذكرة قمت بمناقشة موضوع الحق في المشاركة السياسية في نظامين مختلفين: الشريعة الإسلامية بوصفها نظام رباني، والمواثيق والإعلانات الدولية بوصفها أنظمة وضعية.

ولقد حرصت منذ البداية على أن تستهدف هذه الدراسة إبراز التأصيل الإسلامي للحقوق السياسية للإنسان، وإبراز المفارقات بين الحق في المشاركة السياسية في الشريعة الإسلامية والمواثيق والإعلانات الدولية.

وحتى لا تكون الخاتمة ترديدا لما سبق أن ذكرته في ثنايا هذا البحث، سأركز فيها ثم اقتراح عدد من التوصيات. على إبراز أهم النتائج المتوصل إليها من موضوع الدراسة،

النتائج المتوصل إليها:

- إن الحقوق السياسية هي أم الحقوق التي ينعم بها الإنسان، فهي من الحقوق الإنسانية بمثابة الرأس من الجسد، لكونها المرآة الحقيقية التي تعكس الصورة الصادقة للنظام السياسي لأي مجتمع من المجتمعات.

فالحقوق السياسية ليست غاية في ذاتها، وإنما هي أداة لحماية استغلال الطبقة الحاكمة للطبقة المحكومة، ومن هذا المنطلق كان من الضروري توفير الحماية اللازمة لضمان تحقيق الغاية المنشودة من هذه الحقوق .

- إن الحقوق والحريات السياسية لا يمكن أن تتحقق في الواقع العملي إلاّ في ظل الحريات العامة، كما أنها تمثل بدورها ضمانا قويا للحقوق والحريات العامة، إذ أنه لا يمكن – من الناحية العملية – المشاركة في الحياة السياسية والمسائل العامة دون

ممارسة حرية الرأي والتعبير والنقد، والاجتماع، وتكوين الجمعيات والأحزاب، والانتخاب، وغير ذلك من الحقوق والحريات العامة .

- أن تقييد ممارسة الحقوق السياسية يؤدي حتما إلى حرمان القاعدة العريضة من المشاركة الفعالة في الحياة السياسية، و من ثم حجب تلك القاعدة من المشاركة في شؤون الحكم وصنع القرارات السياسية الهامة، وهو ما يؤخر عملية التحول الديمقراطي والتنمية في البلاد.
- أنه رغم التطور الهائل الذي عرفه المجتمع الدولي في مجال تكريس وإشاعة حقوق الإنسان بصفة عامة والحقوق السياسية بصفة خاصة، وإقرار عدد هائل من الوثائق المتعلقة بحقوق الإنسان على المستوى الدولي والإقليمي، فإن الواقع يثبت أن مسألة حقوق الإنسان لطالما استعملت كسلاح إيديولوجي وذريعة للتدخل في الشؤون الداخلية للدول من أجل حماية مصالح الدول الكبرى وفي مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية، وهو ما يبرز طغيان الإعتبارات السياسية في إطار المنظمات الدولية حتى بخصوص مسائل حقوق الإنسان. وهكذا أصبحت هذه الحقوق وسيلة للمتاجرة أو الابتزاز، فيتم السكوت عن انتهاكات حقوق الإنسان في بعض الدول التي أصبحت تجعل من تلك الإنتهاكات محورا من محاور سياستها، في حين تفضح وتوضع في القائمة السوداء دول أخرى عند حدوث أدنى انتهاك. ولا جرم أن دخول الإعتبارات السياسية في مجال حقوق الإنسان كفيل وحده بتدميرها، لأنه يؤدي إلى السكوت عن الإنتهاكات التي تقع عليها، ولعل ذلك راجع إلى ضعف النظام الدولي باعتباره نظاما هشا هيكليا، وناقصا فاعليا، وضعيفا فعليا.
- أن الإيديولوجيات التي تتبنى الدعوة إلى حقوق الإنسان في عالمنا المعاصر تمركزت حول النظرية الرأسمالية الغربية من جانب، والعقيدة الشيوعية الماركسية من جانب آخر.. وقد انتهت العقيدة الشيوعية وانتهى دورها مسجلة فشلا ذريعا بعد أكثر من سبعين عاما من الممارسة ثبت بعدها أن " حقوق الإنسان " في تلك العقيدة كانت

وهما أو خيالا. ولم يعد في الساحة العالمية الآن سوى الإيديولوجية الغربية الرأسمالية. وهذا النظام آيل للسقوط عاجلا أم آجلا، لأنه لن يستطيع أن يقدم للإنسان في الوقت الراهن سوى الفراغ المعنوي، ولن يستطيع تحقيق التجانس الحقيقي بين المفاهيم التي تنبع من إدراكها وحقيقة الواقع.

أما الإسلام فإنه يتميز بدعوته إلى احترام كرامة الفرد دون تمييز على أساس العرق أو اللون أو الجنس، ويجعل من العدالة المحور الأول والرئيس للنظام السياسي للدولة، أي أن العدالة كقيمة عليا في النظام الإسلامي ليست مرادفا لنظام قضائي، يعطي كل ذي حق حقه فحسب، بل يعتبر جوهر التعامل في المجتمع، فكل صاحب سلطة يجب أن يكون عادلا .

- أن للشريعة الإسلامية الغراء فضل السبق على كافة المواثيق والإعلانات الدولية في تناولها لحقوق الإنسان عامة وحقوقه السياسية على وجه الخصوص، فقد أصلت تلك الحقوق منذ أكثر من أربعة عشر قرنا، وأن ما جاء به ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان والإتفاقيات الدولية اللاحقة، ما هو إلاّ ترديد لبعض ما تضمنته الشريعة الإسلامية.
- أن حقوق الإنسان كما جاء بها الإسلام حقوق أصيلة أبدية لا تقبل حذفا ولا تعديلا ولا نسخا ولا تعطيلا، إنها حقوق ملزمة شرّعها الخالق سبحانه وتعالى، فليس من حق بشر كائنا من كان أن يعطّلها أو يتعدى عليها، ولا تسقط حصانتها الذاتية لا بإرادة الفرد تنازلا عنها، ولا بإرادة المجتمع ممثلا فيما يقيمه من مؤسسات أيا كانت طبيعتها وكيفما كانت السلطات التي تخولها .

أما فيما يتعلق بالقيمة القانونية للمواثيق والإعلانات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، فباستثناء الإتفاقية الأوربية لحقوق الإنسان، وبدرجة أقل الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان ، فإن الوثائق الأخرى تبقى مجرد تصاريح غير ملزمة، وعبارة عن توصيات وأحكام أدبية .

- الحقوق السياسية في الإسلام أعمق وأشمل، فتقرير الحق في المشاركة السياسية في الشريعة الإسلامية قد شمل كافة الحقوق السياسية للرجال والنساء معا. وقد شمل تقرير هذه الحقوق للمسلمين وغير المسلمين في داخل دولة الإسلام، لأن البر في الإسلام إنساني عالمي. أما في المواثيق الدولية فإن الحقوق عامة والحقوق السياسية خاصة مصدرها الفكر البشري، والبشر يخطئون أكثر مما يصيبون، ويتأثرون بطبيعتهم البشرية بما فيها من ضعف وقصور وعجز عن إدراك الأمور والإحاطة بالأشياء، وقد أحاط الله بكل شيء علما.
- أن محاولات الحماية الدولية للحقوق السياسية لم تصل إلى حد التنفيذ وأن كل ما صدر عن الأمم المتحدة والمنظمات الإقليمية لا يعدو أن يكون – في مجال الحماية – حبرا على ورق يتلاعب به واضعوه حسبما تمليه عليهم الأهواء والمصالح. أما نظام الحماية في الإسلام فيقوم على أساس ضمان الفرد والجماعة والدولة على حد سواء، لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو واجب هؤلاء جميعا، فهو واجب الفرد كما هو واجب الجماعة، وواجب الدولة الإسلامية بكل مؤسساتها وأجهزتها وما تمارسه من سلطة وما تتمتع به من قوة وهيبة. وتضطلع الدولة الإسلامية بحماية حقوق الإنسان في داخل الدولة وبين دول العالم آداء لواجبها العام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبهذا كانت دولة الإسلام تضطلع بواجباتها الإيجابية في ضمان حقوق الأفراد وتتكفل بتهيئة السبل لممارستها والتمتع بها، كما تتصدى لأي عدوان عليها من قبل الأفراد والسلطات. ولا تكتفي بتقرير تلك الحقوق تقريرا نظريا، فهدف الدولة في شريعة الإسلام ليس مقصورا على منع عدوان الناس بعضهم على بعض وتقرير حرية الفرد بالنصوص الشكلية وحماية الأمن الداخلي والخارجي بأضيق مدلولاتها، بل الهدف هو إقرار العدل الشامل في كل مجال إقرارا إيجابيا بكل السبل.

ولا يوجد في دولة الإسلام صبغة التسلط الشمولي المطلق أو صبغة التسلط الإستبدادي الفردي، فلا يوجد في الدولة الإسلامية سلب الحرية السياسية للفرد، ولا أثر فيها للسيطرة الدكتاتورية والزعامة المطلقة.

- أن تقرير الحقوق والحريات في الإسلام يستند إلى عقيدة الإيمان، وهي في عمقها وشمولها ودوامها لا تقارن بفكرة القانون الطبيعي، أو العدالة، أو العقد الاجتماعي، أو المذهب الفردي، فالله مصدر تقرير الحقوق في الشريعة الإسلامية وهذه حقيقة ثابتة لا مجرد إفتراض غامض.

وإسناد تقرير الحق إلى الله عز وجل وشريعته العادلة يؤدي إلى اقتران الحق بالواجب، واقتران حق الفرد بحق الجماعة.

وعلى هذا النحو تتفادى شريعة الحكيم الخبير في تقرير الحقوق السياسية الثغرات التي كشفت عنها الممارسة الوضعية لتلك الحقوق.

التوصيات المقترحة:

- ضرورة تكثيف جهود المجتمع الدولي من أجل التوصل إلى إبرام إتفاقية دولية خاصة بالحقوق السياسية فقط، و وضع آليات رقابة فعلية وفعالة تكفل احترام هذه الفئة من الحقوق.
- ضرورة بذل جهود أكبر لتوفير إرادة دولية صادقة من أجل تفادي الإزدواجية في التعامل مع قضايا حقوق الإنسان، وجعل مصلحة الإنسانية وكرامة الأفراد هي المعيار الوحيد في هذا المجال.
- دعوة الدول العربية والإسلامية إلى ترقية واحترام الحقوق والحريات وفتح مجال المشاركة السياسية لمواطنيها، واستثمار ما يحتويه التراث الإسلامي من قيم في مجال حقوق الإنسان.
- ضرورة إنشاء محكمة عربية لحقوق الإنسان يلجأ إليها الأفراد والجماعات للتظلم ضد انتهاكات الحقوق والحريات، وما أكثر هذه الانتهاكات في الوطن العربي.

وفي الأخير، لا أدعي بأنني وفيت الموضوع حقه من البحث، وأتمنى أنني وفقت في المساهمة ولو بالقليل في معالجة إشكالات الدراسة. فإن أصبت فمن الله، وإن أخطأت فمن الشيطان ومن نفسي، إذ الجواد قد يكبو والعالم قد يهفو، فلكل جواد كبوة ولكل عالم هفوة. وصلي اللهم على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد.

فهرس الآيات

الآية	السورة	رقمها	الصفحة
« إن الحكم إلا لله»	يوسف	40	05
« إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل»	النساء	58	111-36-05
« وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله»	آل عمران	159	82-78-05
« و لقد كرمنا بني آدم »	الإسراء	70	29
«وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم »	البقرة	34	29
« وعلم آدم الأسماء كلها»	البقرة	31	29
« فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا يضل و لا يشقى »	طه	123	29
« إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرا عظيما»	الأحزاب	35	32
« والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»	التوبة	71	32
« إن خير من استأجرت القوي الأمين »	القصص	26	35-33
« وللرجال عليهن درجة »	البقرة	228	36
« وقال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي »	الأعراف	142	41

«إني جاعل في الأرض خليفة »	البقرة	30	41
« و إذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماما ، قال و من ذريتي ، قال لا ينال عهدي الظالمين »	البقرة	163	59
« لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل »	النساء	165	62
« واجعل لي وزيرا من أهلي ، هارون أخي ، أشدد به أزري ، و أشركه في أمري »	طه	32-29	64
«ولقد آتينا موسى الكتاب و جعلنا معه أخاه هارون وزيرا »	الفرقان	35	64
« لا يزالون مختلفين إلاّ من رحم ربك و لذلك خلقهم»	هود	118- 119	75
« خلق كل شيء فقدره تقديرا»	الفرقان	02	75
« و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين »	البقرة	251	75
« و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات و مساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا»	الحج	40	75
« و أمرهم شورى بينهم »	الشورى	38	80-78
« يا قوم ليس بي ضلالة و لكني رسول من رب العالمين أبلغكم رسالات ربي وأنصح لكم ، وأعلم من الله ما لا تعلمون »	الأعراف	61	83
« يا قوم ليس بي سفاهة ولكني رسول من رب العالمين أبلغكم رسالات ربي و أنا لكم ناصح أمين ،	الأعراف	68	84

أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم وأذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح و زادكم في الخلق بصطة فأذكروا آلاء الله لعلكم تفلحون»			
« يا قوم لقد أبلغتكم رسالة ربي و نصحت لكم و لكن لا تحبون الناصحين »	الأعراف	79	84
« يا قوم لقد أبلغتكم رسالات ربي و نصحت لكم فكيف آسى على القوم الكافرين »	الأعراف	93	84
« كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون »	المائدة	79	85
« كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر و تؤمنون بالله »	آل عمران	110	110-87
« و لتكن منكم أمة يدعون إلى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر و أولئك هم المفلحون»	آل عمران	104	110-87
«يؤمنون بالله و اليوم الآخر ويأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر و يسارعون في الخيرات و أولئك من الصالحين »	آل عمران	114	87
« لولا ينهاهم الربانيون و الأحبار عن قولهم الإثم وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون »	المائدة	63	87
« الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة و أمروا بالمعروف و نهوا عن المنكر و لله عاقبة الأمور »	الحج	41	87

« يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم »	النساء	59	89
« و لا تطيعوا أمر المسرفين الذين يفسدون في الأرض و لا يصلحون »	الشعراء	151	89
« و الذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون »	الشورى	39	89
«قاتلوهم حتى لا تكون فتنة و يكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلاّ على الظالمين »	البقرة	193	89
« و إن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل »	الحجرات	09	107-90
« أدع إلى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة »	النحل	165	92
« خذ العفو و أمر بالعرف و أعرض عن الجاهلين »	الأعراف	199	92
« لا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا عدوا بغير علم »	الأنعام	108	92
«و لا تجادلوا أهل الكتاب إلاّ بالتي هي أحسن»	العنكبوت	46	92
« لا يحب الله الجهر بالسوء إلاّ من ظلم»	النساء	148	94-92
« لمسجد أسس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه »	التوبة	108	93
« ألا تزر وازرة وزر أخرى »	النجم	38	93
« و من يكسب إثما فإنما يكسبه على نفسه »	النساء	111	93

« كل نفس بما كسبت رهينة »	المدثر	38	93
« من عمل صالحا فلنفسه و من أساء فعليها »	فصلت	46	93
« ما يلفظ من قول إلاّ لديه رقيب عتيد »	ق	18	94
«و الذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون »	النور	04	94
« إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا و الآخرة والله يعلم و أنتم لا تعلمون »	النور	19	94-99
« يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خير منهم »	الحجرات	11	95
« و إذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره »	الأنعام	68	98
« وقد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره »	النساء	140	98
« و إذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه و قالوا لنا أعمالنا و لكم أعمالكم سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين »	القصص	55	98
« يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة ، و قد كفروا بما جاءكم من الحق »	الممتحنة	01	99
« يا أيها الذين آمنوا لا تتولوا قوما غضب الله عليهم قد يئسوا من الآخرة كما يئس الكفار من	الممتحنة	13	99

أصحاب القبور »			
« و تعاونوا على البر و التقوى و لا تعاونوا على الإثم والعدوان»	المائدة	02	99
« و لا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين».	القصص	77	99
« و اعتصموا بحبل الله جميعا و لا تفرقوا »	آل عمران	103	99
« و أطيعوا الله و رسوله و لا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم و اصبروا إن الله مع الصابرين»	الأنفال	46	100
« إن الله يأمر بالعدل و الإحسان و إيتاء ذي القربى و ينهى عن الفحشاء و المنكر و البغي ، يعظكم لعلكم تذكرون »	النحل	90	100
« و قل لعبادي يقولوا التي هي أحسن ، إن الشيطان ينزغ بينهم ،إن الشيطان كان للإنسان عدوا مبينا »	الإسراء	53	101-100
« و لا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما »	النساء	29	101
« ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلاّ بالحق »	الأنعام	151	101
« و من يقتل مؤمنا متعمدا ، فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه و لعنه و أعد له عذابا عظيما».	النساء	93	101
« من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ، و من أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا »	المائدة	32	102-101

« و الذين يؤذون المؤمنين و المؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتانا و إثما مبينا »	الأحزاب	58	102
« و من يكسب خطيئة أو إثما ثم يرم به بريئا فقد احتمل بهتانا و إثما مبينا »	النساء	112	102
« و لا يغتب بعضكم بعضا أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه »	الحجرات	12	102
« ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع و البصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا»	الإسراء	36	103-102
« و لا تجسسوا »	الحجرات	12	103
« يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا و تسلموا على أهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون»	النور	28	103
« و اقصد في مشيك و اغضض من صوتك إن أنكر الأصوات لصوت الحمير »	لقمان	19	103
«ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه و هو ألدّ الخصام ، وإذا تولّى سعى في الأرض ليفسد فيها و يهلك الحرث و النسل والله لا يحب الفساد»	البقرة	206	104
« و لا تمش في الأرض مرحا إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا ، كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها »	الإسراء	38-37	104
« و عباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما »	الفرقان	63	104

« إن الذين فرقوا دينهم و كانوا شيعا ، لست منهم في شيء »	الأنعام	159	106
« قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم ، أو يلبسكم شيعا ، ويذيق بعضكم بأس بعض»	الأنعام	65	106
« و لا تكونوا من المشركين ، من الذين فرّقوا دينهم و كانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون »	الروم	32	106
« إن فرعون علا في الأرض ، و جعل أهلها شيعا...»	القصص	103	107
« و أذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألّف بين قلوبكم ، فأصبحتم بنعمته إخوانا ، وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون »	آل عمران	04	107
« فاستغاثه الذي من شيعته على الذي من عدوه ، فوكزه موسى ، فقضى عليه »	القصص	15	107
« و إنّ من شيعته لإبراهيم »	الصافات	83	107
« لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود و عيسى ابن مريم ، ذلك بما عصوا و كانوا يعتدون ، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبأس ما كانوا يفعلون »	المائدة	78	110
« ما كان المؤمنون لينفروا كافة ، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ، و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون »	التوبة	122	111

فهرس الأحاديث

الحديث	الصفحة
« إنا لا نولي هذا الأمر من سأله و لا من حرص عليه »	34
« يا أبا ذر! إنك ضعيف ، و إنها أمانة ، و إنها يوم القيامة خزي وندامة ، إلاّ من أخذها بحقها ، و أدى الذي عليه فيها »	35
« من ولي من أمر المسلمين شيئا ، فولى رجلا و هو يجد من هو أصلح للمسلمين منه ، فقد خان الله و رسوله و المؤمنين »	37
« الأئمة من قريش»	48-63
« لا يكن أحدكم إمعة يقول أنا مع الناس إن أحسن الناس أحسنت و إن أساؤوا أسأت»	74
«والبكر يستأذن أبوها في نفسها»	79
«إن المستشير معان و المستشار مؤتمن »	79
« بايعت رسول الله صلى الله عليه و سلم على إقامة الصلاة و إيتاء الزكاة والنصح لكل مسلم »	84-85
« الدين النصيحة لله و لرسوله و لأئمة المسلمين و عامتهم »	85
« من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فإن لم يستطع ، فبلسانه ، فإن لم يستطع ، فبقلبه و ذلك أضعف الإيمان »	87
« أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»	90
« خير الشهداء حمزة بن عبد المطلب ثم رجل قام إلى إمام جائر فأمره و نهاه فقتله»	90

« لا ضرر ولا ضرار» 93

« مثل القائم على حدود الله ، و الواقع فيها ، كمثل قوم استهموا على سفينة ، فأصاب بعضهم أعلاها و بعضهم أسفلها فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم ، فقالوا لو خرقنا في نصيبنا خرقا ، و لم نؤذ من فوقنا ، فإن يتركوهم و ما أرادوا هلكوا جميعا ، وإن يأخذوا على أيديهم نجوا و نجوا جميعا » 93-111

«ثكلتك أمك يا معاذ، و هل يكب الناس في النار على وجوههم إلاّ حصاد ألسنتهم» 94

« سباب المسلم فسوق و قتاله كفر» 95

« لا تسبوا الأموات فإنهم قد أفضوا إلى ما قدموا » 95

« من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من تبعه لا ينقص ذلك من أجورهم شيئا ، و من دعا إلى ضلالة كان عليه من الإثم مثل آثام من تبعه لا ينقص ذلك من آثامهم شيئا » 98

« إتقوا النار و لو بشق تمرة ، فإن لم تجد فبكلمة طيبة » 101

« من قتل نفسه بحديدة ، فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا ، و من شرب سما فقتل نفسه فهو يتحساه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا ، و من تردّى من جبل فقتل نفسه ، فهو يتردى في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا » 101

« المسلم من سلم المسلمون من لسانه و يده » 102

« من حمل علينا السلاح فليس منا » 102

قائمة المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم برواية ورش عن نافع:**
- **الكتب باللغة العربية:**

1. إبن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر والتوزيع، دون طبعة ، 2004.
2. إبن كثير، أبي الفداء الحافظ، تفسير القرآن الكريم، المجلد الأول، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ، 2003.
3. إبن هشام، السيرة النبوية، تحقيق وضبط وشرح مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، الجزء الرابع، دمشق: دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الخامسة، 2004.
4. أبو الوفا، أحمد، الحماية الدولية لحقوق الإنسان في إطار منظمة الأمم المتحدة والوكالات الدولية المتخصصة، القاهرة: دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، 2008.
5. أبو زهرة، محمد، أصول الفقه، القاهرة: دار الفكر العربي، دون طبعة، 1976.
6. أسد، محمد، منهاج الإسلام في الحكم، ترجمة منصور محمد ماضي، دون مدينة النشر، دار العلم للملايين، دون طبعة، دون سنة النشر.
7. الباز، داود، حق المشاركة في الحياة السياسية ، دراسة تحليلية للمادة 62 من الدستور المصري مقارنة مع النظام الفرنسي، الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، دون طبعة، 2006.
8. بدر الدين، صالح محمد محمود، الإلتزام الدولي بحماية حقوق الإنسان، القاهرة: دار النهضة العربية، دون طبعة ، دون سنة النشر.

9. البدوي، إسماعيل، إختصاصات السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة، القاهرة: دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، 1993.
10. ـــــ، تولية رئيس الدولة في الشريعة الإسلامية والنظم السياسية المعاصرة، القاهرة: دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، 1994.
11. ـــــ، دعائم الحكم في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة، الحقوق والحريات العامة، القاهرة : دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، 1994.
12. ـــــ، معالم الشورى في الإسلام، القاهرة: دار النهضة العربية ، الطبعة الأولى، 1994.
13. بسيوني، عبد الغني عبد الله، نظرية الدولة في الإسلام، بيروت: الدار الجامعية، دون طبعة، 1986.
14. بسيوني، محمد شريف، الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان، المجلد الثاني، الوثائق الإسلامية والإقليمية، القاهرة: الدار الشروق، دون طبعة، 2003.
15. ـــــ، الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان، المجلد الأول، الوثائق العلمية، القاهرة ، دار الشروق، دون طبعة، 2003.
16. جميل، حسين، في سبيل إنشاء محكمة عربية لحقوق الإنسان، في [علي الدين هلال وآخرون، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، 1998] .
17. حسن، حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والإجتماعي، الجزء الأول، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة السابعة، 1964
18. الحلو، ماجد، الإستفتاء الشعبي في الشريعة الإسلامية، الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية، الطبعة الثانية، 1983 .
19. خليفة، عبد الرحمن، في علم السياسة الإسلامي، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، دون طبعة، 1989.

20. الخياط، عبد العزيز عزت، النظام السياسي في الإسلام، القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، الطبعة الثانية، 2004.
21. دانكان، جان ماري، علم السياسة، ترجمة محمد عرب صاصيلا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، دون طبعة ، 1997.
22. الدقاق، محمد سعيد، التنظيم الدولي، بيروت: الدار الجامعية، دون طبعة، دون سنة النشر.
23. ـــــ، القانون الدولي العام، بيروت: الدار الجامعية، دون طبعة ، 1992.
24. دوفرجيه، موريس، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، الأنظمة السياسية الكبرى، ترجمة جورج سعد، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى، 1992.
25. الرازي، محمد بن أبي بكر: مختار الصحاح، عين مليلة: دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الرابعة، 1990.
26. رخا، طارق عزت، قانون حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق في الفكر الوضعي والشريعة الإسلامية، القاهرة: دار النهضة العربية، دون طبعة، 2006.
27. الزحيلي، وهبة، حق الحرية في العالم، دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى، 2000.
28. زيادة، رضوان ، مسيرة حقوق الإنسان في العالم العربي، الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ، 2000.
29. سعد الله، عمر إسماعيل ، تقرير المصير السياسي للشعوب في القانون الدولي العام المعاصر، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، دون طبعة ، 1986.
30. سعيد، صبحي عبده، الإسلام وحقوق الإنسان، القاهرة: دار النهضة العربية، دون طبعة ، دون سنة النشر.
31. الشافعي، محمد بشير، قانون حقوق الإنسان: مصادره وتطبيقاته الوطنية والدولية، الإسكندرية: منشأة المعارف، الطبعة الثالثة، 2004.

32. شلبي، أحمد، السياسة والإقتصاد في التفكير الإسلامي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، دون طبعة، 1964.
33. شلتوت، محمود، من توجيهات الإسلام، القاهرة: مطبوعات الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر، دون طبعة، 1959.
34. شيحا، إبراهيم عبد العزيز، القانون الدستوري والنظم السياسية، الجزء الأول: المبادئ الدستورية العامة، والنظم السياسية المعاصرة، بيروت: الدار الجامعية، دون طبعة،1994.
35. الشيخ، إبراهيم علي بدوي، الميثاق العربي لحقوق الإنسان، القاهرة: دار النهضة العربية، دون طبعة، 2004.
36. الصالح، محمد بن أحمد بن الصالح، حقوق الإنسان في القرآن والسنة وتطبيقاتها في المملكة العربية السعودية، دون مدينة النشر، دون دار النشر، الطبعة الأولى، 2002.
37. الطعيمات، هاني سليمان، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، 2006.
38. الطماوي، سليمان محمد، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة والفكر السياسي الإسلامي، القاهرة: دار الفكر العربي، الطبعة السادسة، 1996.
39. عبد الغفار، مصطفى، ضمانات حقوق الإنسان على المستوى الإقليمي ، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، دون طبعة ، دون سنة النشر.
40. عبد الوهاب، محمد رفعت، الأنظمة السياسية، بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، دون طبعة، 2007.
41. عثمان، محمد فتحي، حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي، القاهرة: دار الشرق، الطبعة الأولى، 1982.

42. علي، جعفر عبد السلام، القانون الدولي لحقوق الإنسان، القاهرة: دار الكتاب المصري، الطبعة الأولى، 1999.
43. علي، عبد الجليل محمد، مبدأ المشروعية في النظام الإسلامي والأنظمة القانونية المعاصرة، دراسة مقارنة ، القاهرة: عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1984.
44. عمارة، محمد، الإسلام والتعددية، الإختلاف والتنوع في إطار الوحدة، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، 2008.
45. ـــ، الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات لاحقوق ، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثانية، 2006.
46. عمر، حسين حنفي، التدخل في شؤون الدول بذريعة حماية حقوق الإنسان، القاهرة: دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، 2005 .
47. العوا، محمد سليم، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثالثة، 2008.
48. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، الجزء الثاني، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 2005.
49. الغزالي، محمد، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، الجزائر: دار الهناء للطباعة والنشر والتوزيع، دون طبعة، دون سنة النشر.
50. غزوى، محمد سليم، الحريات العامة في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الغربية والماركسية، الإسكندرية، مؤسسة شهاب الجامعة، دون طبعة، 1977.
51. غليون، برهان وآخرون، حقوق الإنسان: الرؤى العالمية والإسلامية والعربية، بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2005.
52. الفار، عبد الواحد محمد، قانون حقوق الإنسان، القاهرة: دار النهضة العربية، دون طبعة، 2007.

53. الفتلاوي، سهيل حسين، حقوق الإنسان، عمان: دار الثقافة للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى، 2007.

54. فهمي، خالد مصطفى، حقوق المرأة بين الإتفاقيات الدولية والشريعة الإسلامية والتشريع الوضعي، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، دون طبعة، 2007.

55. فوده، السيد عبد الحميد، حقوق الإنسان بين النظم القانونية الوضعية والشريعة الإسلامية، الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، دون طبعة، 2006 .

56. الفيلالي، مصطفى، نظرة تحليلية في حقوق الإنسان من خلال المواثيق وإعلان المنظمات، في [برهان غليون وآخرون، حقوق الإنسان العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 2004].

57. القاسمي، ظافر، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، الكتاب الأول: الحياة الدستورية ، بيروت: دار النفائس ، الطبعة الخامسة، 1985.

58. القرضاوي، يوسف، من فقه الدولة في الإسلام ، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الخامسة، 2007.

59. لجنة أساتذة المنجد في اللغة العربية ، المجد في اللغة العربية، بيروت: دار الشرق، الطبعة الثانية والعشرون، دون سنة النشر.

60. مانع، جمال عبد الناصر، التنظيم الدولي، عنابة: دار العلوم للنشر والتوزيع، دون طبعة، دون سنة النشر.

61. الماوردي، أبو الحسن علي بن حبيب، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، الطبعة الأولى، 1960.

62. مصطفى، منى محمود، القانون الدولي لحقوق الإنسان، القاهرة: دار النهضة العربية، دون طبعة، 1989.

63. موسى، أمير، حقوق الإنسان، مدخل إلى وعي حقوقي ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 2002.

64. الموصللي، أحمد، جدليات الشورى والديمقراطية، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2007.
65. النادي، فؤاد محمد، طرق إختيار الخليفة، رئيس الدولة في الفقه السياسي الإسلامي والنظم الدستورية المعاصرة، صنعاء: منشورات جامعة صنعاء، الطبعة الأولى، 1980.
66. النبراوي، خديجة، موسوعة حقوق الإنسان في الإسلام، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى،2006.
67. وافي، علي عبد الواحد، حقوق الإنسان في الإسلام، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2004.

الكتب باللغة الفرنسية:

1. Duverger Maurice, les partis politiques ,Armand colin, 1976.

الدوريات :

1. أبو عطا، أنس مصطفى حسين، (ضوابط المظاهرات)، دراسة فقهية، مجلة جامعة دمشق للعلوم الإقتصادية والقانونية ، المجلد 21، العدد الأول، 2005.
2. شقير، حفيظة، (المحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب)، المجلة العربية لحقوق الإنسان، العدد الخامس، 1998.
3. معوض، جلال عبد الله، (أزمة المشاركة السياسية في الوطن العربي)، مجلة المستقبل العربي، العدد 55، سبتمبر 1983.
4. الميداني ، محمد أمين، (حرية الرأي والتعبير في الاتفاقيتين الأوربية والأمريكية لحقوق الإنسان)، المجلة العربية لحقوق الإنسان، العدد الرابع، 1997.
5. نافعة، حسن السيد، (الجامعة العربية وحقوق الإنسان)، مجلة شؤون عربية، العدد 13، مارس 1982.

الرسائل العلمية:

1. البدراوي، حسن عبد المنعم خيري، «الأحزاب السياسية والحريات العامة»، رسالة لنيل درجة الدكتوراه في الحقوق، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية: دون تاريخ.
2. البرعي، عزت سعد السيد، «حماية حقوق الإنسان في ظل التنظيم الدولي الإقليمي»، رسالة لنيل درجة الدكتوراه في الحقوق، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، دون تاريخ.
3. بسيوني، محمد، «الخلافة والنظام الرئاسي»، رسالة للحصول على درجة الدكتوراه في الحقوق، كلية الحقوق، جامعة عين شمس ، 1998.
4. حسن، أحمد جلال محمود، «حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية، بحث في الديمقراطية الغربية والإسلام»، رسالة لنيل درجة الدكتوراه، في الحقوق، كلية الحقوق ، جامعة الإسكندرية دون تاريخ.
5. سعيد، صبحي عبده، «السلطة السياسية في المجتمع الإسلامي»، رسالة لنيل درجة الدكتوراه في الحقوق، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، 1991.
6. سميع، صالح حسين، «الحرية السياسية»، رسالة لنيل درجة الدكتوراه، في الحقوق، كلية الحقوق، جامعة عين شمس ، دون تاريخ.
7. عافية، أحمد حداد علي حسين، «مبدأ الشرعية في الدولة الإسلامية»، رسالة لنيل درجة الدكتوراه في الحقوق، كلية الحقوق، جامعة طانطا، دون تاريخ.
8. عبد الفتاح، كامل عبد السميع، «حرية الرأي في الإسلام والمذاهب السياسية المعاصرة»، رسالة لنيل درجة الدكتوراه في الحقوق، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، 1995.
9. عفيفي، أحمد حمدي يوسف، «حقوق الإنسان بين النظم القانونية القديمة والمواثيق الدولية المعاصرة، دراسة مقارنة بالأصول العامة لحقوق الإنسان في الإسلام»، رسالة لنيل درجة الدكتوراه في القانون، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، 1997.
10. الغويل، سليمان صالح، «حق الأفراد في المشاركة في الشؤون العامة»، رسالة لنيل درجة الدكتوراه في الحقوق، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، 1996.

11. الفلاح، محمد عبد الله عمر، «المشاركة الشعبية في أعمال السلطة التنفيذية»، رسالة لنيل درجة الدكتوراه في الحقوق ، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، 1997.

12. الفهرس

13.

.14

مقدمة..... 01

مبحث تمهيدي: مفهوم المشاركة السياسية

مبحث تمهيدي: مفهوم المشاركة السياسية..... 09

المطلب الأول: تعريف المشاركة السياسية وخصائصها..... 10

الفرع الأول: تعريف المشاركة السياسية..... 11

أولا: تعريف المشاركة لغة..... 11

ثانيا: تعريف المشاركة السياسية اصطلاحا..... 11

ثالثا: تعريف الجمعية العامة للأمم المتحدة للمشاركة السياسية.. 15

الفرع الثاني: خصائص المشاركة السياسية..... 18

أولا: المشاركة نشاط أو سلوك..... 18

ثانيا: المشاركة نشاط أو سلوك إرادي وتطوعي..... 18

ثالثا: المشاركة نشاط أو سلوك إختياري..... 19

رابعا: المشاركة نشاط أو سلوك مؤثر..... 19

خامسا: المشاركة حق وواجب..... 19

المطلب الثاني: صور المشاركة السياسية..... 20

الفرع الأول: الإنتخاب..... 20

الفرع الثاني: حرية الرأي والتعبير..... 22

الفرع الثالث: تولي الوظائف العامة..... 24

الفرع الرابع: التجمع السلمي وتكوين الجمعيات والأحزاب

والإنضمام إليها..... 25
الفصل الأول: الحق في المشاركة السياسية في الشريعة الإسلامية.....28
المبحث الأول: حق تولي الوظائف العامة في الشريعة الإسلامية..... 33
المطلب الأول: ضوابط إسناد الوظيفة العامة في الشريعة الإسلامية..... 35
الفرع الأول: القوة والأمانة..... 35
الفرع الثاني: الكفاءة والعلم..... 36
الفرع الثالث: القصد والإختصاص..... 38
المطلب الثاني: تولية رئيس الدولة في الشريعة الإسلامية..... 40
الفرع الأول: ألقاب رئيس الدولة الإسلامية..... 41
أولا: الخليفة..... 41
ثانيا: أمير المؤمنين..... 42
ثالثا: الإمام..... 43
الفرع الثاني: الشروط الواجب توافرها في رئيس الدولة الإسلامية.... 45
أولا: السلامة الجسدية..... 45
ثانيا: الكفاءة العلمية..... 46
ثالثا: أن يكون من أهل الولاية الكاملة..... 47
رابعا: العدالة..... 47
خامسا: الحنكة السياسية والإقدام..... 48
سادسا: النسب..... 48
الفرع الثالث: الإختصاصات السياسية لرئيس الدولة الإسلامية..... 49
الفرع الرابع: طرائق تولية رئيس الدولة الإسلامية..... 51
أولا: الإختيار والبيعة العامة (الإنتخاب)..... 51
ثانيا: الإستخلاف..... 57

ثالثا: الوراثة..... 59
رابعا: تولية رئيس الدولة عند الشيعة..... 61
المطلب الثالث: تولية وظائف الدولة المختلفة للأفراد..... 63
الفرع الأول: الوزارة..... 63
الفرع الثاني: الإمارة على أقاليم الدولة..... 69
الفرع الثالث: الدواوين والجيش والشرطة..... 71
المبحث الثاني: المعارضة السياسية في الشريعة الإسلامية..... 74
المطلب الأول: حرية الرأي والتعبير عنه في الشريعة الإسلامية..... 76
الفرع الأول:مظاهر حرية الرأي والتعبير عنه في الشريعة الإسلامية. 77
أولا: الشورى..... 77
ثانيا:المناصحة..... 83
ثالثا: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر..... 85
رابعا: مقاومة الظلم..... 89
الفرع الثاني: حدود حرية الرأي والتعبير عنه في الشريعة الإسلامية.. 92
المطلب الثاني: الإجتماع والمظاهرة في الشريعة الإسلامية..... 96
الفرع الأول: مشروعية الإجتماع والمظاهرة في الشريعة الإسلامية... 96
الفرع الثاني: ضوابط مشروعية التجمع والمظاهرة في
الشريعة الإسلامية..... 97
أولا: عدم معارضتهما للشرع..... 98
ثانيا: عدم معارضتهما للأخلاق..... 100
ثالثا:عدم تسببيهما للضرر..... 101
رابعا: تحقيقهما لأهداف ومصالح مشروعة..... 104

المطلب الثالث: الأحزاب السياسية في الشريعة الإسلامية..... 105
الفرع الأول: مشروعية الأحزاب السياسية في الشريعة الإسلامية..... 105
أولا: مذهب القائلين بالتحريم..... 106
ثانيا: مذهب القائلين بالإباحة..... 110
الفرع الثاني: ضوابط العمل الحزبي في الإسلام..... 114
الفصل الثاني: الحق في المشاركة السياسية في المواثيق والإعلانات الدولية.. 116
المبحث الأول:الحق في المشاركة السياسية في المواثيق والإعلانات المبرمة
في إطار الأمم المتحدة..... 118
المطلب الأول: ميثاق منظمة الأمم المتحدة..... 118
الفرع الأول: حقوق الإنسان في ميثاق الأمم المتحدة..... 119
الفرع الثاني: الحق في المشاركة السياسية في ميثاق الأمم المتحدة..... 122
المطلب الثاني: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان..... 125
الفرع الأول: الحق في المشاركة السياسية في الإعلان العالمي
لحقوق الإنسان..... 127
الفرع الثاني: القيمة القانونية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان..... 129
المطلب الثالث: العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية..... 132
الفرع الأول: أسس العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية..... 133
الفرع الثاني: الحق في المشاركة السياسية في العهد الدولي للحقوق
المدنية والسياسية..... 135
المبحث الثاني: الحق في المشاركة السياسية في المواثيق والإعلانات المبرمة
في إطار المنظمات الإقليمية..... 150
المطلب الأول: الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان..... 150
الفرع الأول: الحق في المشاركة السياسية في الإتفاقية الأوروبية

لحقوق الإنسان..... 153
الفرع الثاني: أجهزة الرقابة في الإتفاقية الأوروبية
لحقوق الإنسان..... 157
أولا: اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان..... 158
ثانيا: المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان..... 160
المطلب الثاني: الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان..... 163
الفرع الأول: الحق في المشاركة السياسية في الإتفاقية
الأمريكية لحقوق الإنسان..... 165
الفرع الثاني: أجهزة الرقابة في الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان.... 170
أولا: اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان..... 170
ثانيا: المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان..... 173
المطلب الثالث: الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب..... 175
الفرع الأول: الحق في المشاركة السياسية في الميثاق الإفريقي لحقوق
الإنسان والشعوب..... 177
الفرع الثاني: أجهزة الرقابة في الميثاق الإفريقي لحقوق
الإنسان والشعوب..... 179
أولا: اللجنة..... 180
ثانيا: المحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب..... 181
المطلب الرابع: الميثاق العربي لحقوق الإنسان..... 183
الفرع الأول: جامعة الدول العربية ودورها في إقرار الميثاق العربي
لحقوق الإنسان..... 183
الفرع الثاني: الحق في المشاركة السياسية في الميثاق العربي
189

لحقوق الإنسان.....
الخاتمة..... 195
فهرس الآيات..... 202
فهرس الأحاديث..... 212
قائمة المصادر والمراجع..... 215
الفهرس..... 225