بحوث ودراسات

الحقوق والحريات السياسية
"دراسة مقارنة بين المواثيق الدولية والشريعة الاسلامية"

الدكتور
خميس دهام حميد(*)

المقدمة

اذا كانت الحريات السياسية تعني ذلك القدر من المساهمة لأبناء الشعب في الحياة السياسية، فان الحقوق السياسية ستكون ذلك الحق الذي تسمح به القوانين لابناء الشعب بالمساهمة في الشؤون السياسية (العامة) .

وطبقاً لهذا فأن الحقوق والحريات السياسية التي يفضل البعض ان يسميها بـ (الحريات الجماعية) ويدخلها البعض الأخر تحت تسمية (حق المشاركة السياسية) ، هي التي كانت موضوع هذا البحث.

صحيح ان بعض انواع الحريات السياسية فقط هي التي تنزل بصورة عامة منزلة الحقوق السياسية، ذلك ان حريات الافراد يقابلها حق الدولة، فينتج عن ذلك عدم امكانية ان تكون الحريات مطلقة، كما ان النظام لايمكن ان يكون هو الأخر مطلقاً فتنشأ عندئذ ما يطلق عليه بـ(الحقوق والحريات العامة).

والحقوق والحريات السياسية كجزء من هذه الحقوق والحريات العامة بحكم إرتباط تنظيمها بالدساتير والقوانين الوطنية والدولية كـ(تشريعات وضعية) او بالتشريعات الدينية كـ (قوانين الأهمية) ، لايمكن دراستها – إذن – بدون دراسة تنظيم هذه القوانين لها.

لهذا آل الباحث على نفسه ان يدرسها في هذا البحث، دراسة مقارنة بين المواثيق الدولية والشريعة الاسلامية.

المبحث الأول : طبيعة الحقوق والحريات السياسية:

لن نكون مخطئين اذا ماقلنا، على الرغم من إن كل فرد في العالم وفقاً لنظام الدولة الحديثة يتمتع بمركز قانوني معين بالنسبة إلى كل دولة مستقلة ذات سيادة ، بيد ان المواطن بالمعنى القانوني الدقيق للكلمة هو الذي يتمتع لوحده بالحقوق والحريات السياسية[1].

(*) كلية العلوم السياسية-جامعة بغداد

وعلى هـذا الاسـاس ، فـان الاجانب في معظم الـدول لايتمتعـون بـالحقوق نفسـها التـي يتمتـع بهـا المواطنون وبالاخص الحقوق السياسية لان السيادة لايمكن ان تكون الا شعبية -وطنية.

وطبقا لهـذا، فـان (حقـوق المواطن) لايمكن تصور وجودهـا إلا بعد قيـام المجتمعـات السياسـية (أي حقوق وضعية).

بينما (حقوق الانسـان) تبقـى حقوق سابقة على نشأة المجتمـع (أي حقوق طبيعية). [٢]

ويتضح مما سبق، بان حقـوق المواطن هي حقوق تسمح لكل مواطن في دولته ان يعيش حياتـه السياسـية الخاصة بالشكل الذي يراه مناسباً، دون السماح للاجنبي ان يتدخل فيها.

هـذه الحقـوق والحريـات السياسية سـتخلق – حتمـاً – ميـداناً مستقلاً يعد التدخل فيه من قبل الـدول الاخرى ومواطنوها تدخلاً في الشؤون الداخلية لهذه الدولة ومساساً في سيادتها الوطنية.

وتأسيساً على ذلك، انقسـمت الحقوق إلى قسمين:

حقول سياسية خاصة بـالفرد كـ(مواطن). وحقوق مدنيـة خاصـة بالفرد كـ(أنسان) اما حقـوق الفـرد كـ(شخص) (أي الفرد فـي علاقاتـه الاجتماعية مع الافراد الأخـرين فـي المجتمع) فهي تلك الحقوق التي اطلـق عليها مسمى (الحقـوق الاجتماعيـة) و(الاقتصادية) و(الثقافية) حسب مجال وشكل تلك العلاقة الاجتماعية القائمة.

وطبقاً لهذا التقسيم نجـد إن الحقوق والحريات السياسية قد تكون في جانب منها حقوق وحريات فردية وفي جانب آخر حقـوق وحريـات جماعية لان " التمييز بـين حقـوق الانسـان او المـواطن، الفرديـة والجماعية مبني بصورة رئيسة على تحديد المستفيد من هذه الحقوق مـن جهة واسلوب ممارستها مـن جهـة اخرى" [٣] . لهـذا يقصـد بالحريـة الجماعية " حرية الافراد في تـأليف الجمعيات والاحزاب من جهـة ودور الشـعب ومفهومـه الجمـاعي فـي المشاركة بتسيير شؤون الدولـة أي الديمقراطية" [٤] من جهة اخرى.

وما دام الحق " ميزة يمنحها القانون ويحميهـا تحقيقـاً لمصـلحة اجتماعية " [٥] اضحى من الضروري التفريق بـين مصـطلحي (الحقـوق السياسية) و (الحريات السياسية). ذلك ان بعض انواع الحريـات السياسـية فقط هي التي تنزل بصـورة عامـة منزلة الحقوق السياسية.

فالحريـة فـي الاصـل ان لايكون هناك قيداً على سلطة المواطن في ان يكون حراً، لايجبر على القيام بما لايود القيام به، وان لايمنع مـن عمل مايريد عمله. بينما الحق هو في الاصل ليس سلطات مطلقة للافـراد جميعاً يعملون بمقتضاها مايشـاؤون، وفي كل الظروف والاحـوال ودون أي ضابط او قيد خارجي. [٦]

" فالسلطة ضرورة في المجتمع والحرية ضرورية للطبيعة الانسانية وتاريخ المجتمع البشري – كما يقول فريدة ابو عز الدين – هو تاريخ علاقة السلطة بالحرية " [٧] .

حتى قيل ان " حريات الافراد يقابلها حق الدولة (لأن) الدولة لكي تدوم لابد لها من نظام . وينتج عن ذلك ان الحريات لايمكن ان تكون مطلقة كما ان النظام لايمكن ان يكون مطلقاً" [٨] .

وطبقاً لهذا القول ، نتج مايمكن تسميته بالحقوق والحريات العامة تمييزاً لها عن الحريات بشكلها المطلق (أي الحريات الفردية).

وإننا نرى، مادام المواطن– كما يقول ارسطو–هو ذلك الشخص القادر على ان يحكم (بفتح الياء) مثلما هو قادر على ان يُحكم (بضم الياء)، فان الدولة الديمقراطية تقترب بالحرية السياسية، أي بالحق في نصيب الفرد في حكومة الدولة.[٩] فان الديمقراطية– كما يقول ندره هوريو هي مجموعة تقنيات ووسائل تهدف إلى تنظيم التعايش السلمي بين السلطة والحرية في اطار الدولة.

وتعتبر الديمقراطية تبعاً لذلك وسيلة تؤدي إلى إقامة:[١٠]

١–نوع من الحوار بين الحكام القابضين على السلطة والمحكومين الحريصين على حرياتهم. فلا يكون كل من هذين الطرفين في واد، بل يكونان حاضرين ابداً للتحاور والتشاور لخدمة متطلبات النظام والحرية –معاً–.

٢–نوع من المشاركة في إدارة ومراقبة الشؤون العامة وعمل المؤسسات مما يعزز موقع الانسان تجاه السلطة ويجعله جزءاً منها.

٣–نوع من المعارضة المقبولة والمشروعة للسلطة التي تتحول إلى سلطة على اناس احرار يستطيعون دون اكراه ان يعبروا عن رأيهم.

وبذلك يصبح الخضوع للسلطة نوع من الحرية، او نوع من التوافق الاداري مع النظام. ويعتبر كل من الحوار والمشاركة والمعارضة بمثابة مفاهيم تفترض وجود مناخ تعددي.

والآن إذاً ما كانت الحقوق والحريات السياسية تعني ببساطة حق اشتراك المواطنين في الحياة السياسية.

فالتساؤل الذي يُثار هنا : ايُ نوع من الحريات السياسية يعد حقوق سياسية؟ هذا ماسنحاول الاجابة عليه خلال هاتين الفقرتين:

المطلب الأول : مفهوم الحقوق والحريات السياسية :

في الوقت الذي نجد، ان مصطلح (المشاركة السياسية) يراد له احياناً رديفاً لمصطلح (المساهمة الشعبية) واحياناً اخرى مترادفاً ومتضمناً في مصطلحي (الحرية السياسية) او (الحقوق السياسية) او

حتى في احيان قليلة يتداخل مع مفهوم (التعبئة السياسية) . فانه بلا شك يدخل ضمن مفهوم (الديمقراطية) (حكم الشعب للشعب بالشعب).

وفي الوقت الذي تعني (الحقوق السياسية) في ابسط معانيها، الحق الذي يخول المواطنين للمساهمة والمشاركة في حكم انفسهم. (١١)

فأن مصطلح المساهمة الشعبية يقصد به ، تلك العملية التي من خلالها يلعب الفرد دوراً في الحياة السياسية والاجتماعية لمجتمعه، وتكون لديه الفرصة لان يشارك في وضع الاهداف العامة لذلك المجتمع. (١٢)

لهذا نرى ان الدكتور علي الدين هلال يقول ان المشاركة السياسية تعني "المساهمة الجماهيرية والاسهام الشعبي في العملية السياسية"(١٣) على اعتبار ان المشاركة السياسية هي جزء من المساهمة الشعبية ذلك ان المشاركة الشعبية لاتتحدد في الجانب السياسي حسب وانما تتعدى ذلك إلى الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

بينما المشاركة السياسية هي مشاركة شعبية ولكن في الجانب السياسي حسب(١٤).

واذا ماكانت الديمقراطية، تقوم على اساس تمكين الشعب من ممارسة السلطة السياسية في الدولة اما مباشرة او بواسطة ممثلين عنهم ينتخبونهم، او باشتراك الشعب مع النواب في مجلس- صور الديمقراطية-.

فان الحرية السياسية-اذن- كما يرى عطا بكري-طبقاً لما اورده جون برجس، هي ان يكون المرء عضواً فعالاً في الهيئة ذات السيادة في الدولة او الهيئة الناخبة، بحيث تكون الفرصة متاحة له لان تكون ارادته مسموعة، وان يكون له اثر على سن القوانين ورسم سياسة الحكومة وذلك باستعماله حقوقه في هذه الحريات السياسية (١٥) .

واذا ماسألنا عن أي نوع من هذه الحريات يعد حقاً سياسياً نقول: انها وفقاً للمفهوم الذي سيأخذ به الباحث-كما يقول اوستن رني- منطقة من مناطق حرية الافراد يحددها الدستور ويحميها. (١٦)

وبمقتضى هذا الرأي، نجد بان مجموعة الواجبات التي تتعهد الحكومة بالقيام بها نحو الافراد، وتتكفل بالضمانات والحماية لها- قانوناً-في الجانب السياسي، تعد حقوقاً سياسية. بينما تلك الحريات التي تشكل قيود على الحكومة، والتي لايسوغ لها القيام بها تجاه الافراد تبقى في عداد الحريات.(١٧)

واذا ما كان تعبير المشاركة يستخدم غالباً ليشير إلى:(١٨)

١- (افعال) الدعم المقدم إلى النخب الحاكمة، وكذلك المطالب المترتبة عليها، أي انها لاتستخدم غالباً الا لتعني جهود للتأثير على افعال الحكومة او إختيار قادة الحكومة.

٢- (افعال) المواطنين التي يحددها القانون على انها

شرعية كـ(التصويت والانتخابات والمظاهرات و....).

٣- طالما ان ملايين المواطنين لا يمكنها المشاركة الفعلية في اعمال الحكومة على نحو مباشر. فان افعال التمثيل (Representation) ينظر لها على انها شكل من اشكال المشاركة السياسية.

٤- رغم ان المشاركة تستخدم عموماً للاشارة إلى الأعمال الهادفة إلى اختيار القادة السياسيين والتأثير على السياسات العامة ، فانها في جانب آخر تمثل مسلسل مثابر كمي-كما يقول مايرون وينر (Per sistence Continnum) يشير إلى (افعال المعارضة) التي تصل إلى حد التظاهر او حتى إلى اعمال الشغب. واحياناً التخريب (Aliation) الذي يعده البعض من انصار الفكر الليبرالي شكل من الاشكال التي توحي بمشاعر سياسية.

٥- وأخيراً، عندما نتحدث عن المشاركين فاننا لانعني احياناً سوى هؤلاء المواطنين النشيطين الذين يساهمون في الانضمام إلى احزاب سياسية او جمعيات او حتى يحضرون لقاءات عامة بغرض المساهمة في الشؤون العامة.

فان هذا التعريف الاجرائي (العملياتي) يقودنا إلى القول على الرغم من ان مصطلح (المشاركة السياسية) هو في الواقع من الناحية المعيارية مصطلح ايجابي في كل الانظمة السياسية المعاصرة-كما يقول ما يرون وينر-[١٩]. فان مايراه البعض جانباً ايجابياً من أفعال المشاركة السياسية قد لايراه البعض الا سلبيا.

وطبقاً لهذا سيكون للمشاركة السياسية مفهوماً واسعاً يتضمن كل الافعال ذات المظهر السياسي ومفهوماً ضيقاً لايتضمن الا بعض الافعال السياسية التي يعتقدها البعض ايجابية من وجهة نظره.

لهذا فان تداخله مع الحريات السياسية والحقوق السياسية سيكون بقدر استخدامه للوسائل الشرعية او غير الشرعية-قانوناً-.

فأذا ماتم اسهام المواطنين في الحياة السياسية بالوسائل الشرعية التي حددها لهم الدستور والقوانين والانظمة المرعية، عدت المشاركة السياسية من الحقوق السياسية. اما اذا كانت الوسائل المستخدمة هي الوسائل غير الشرعية-على الاقل من وجهة نظر القانون النافذ-فأن المشاركة السياسية هنا تعد من قبيل الحريات السياسية التي لازالت لم تتحول حقاً بعد.

وطبقاً لهذا الرأي نرى ان المفهوم الواسع للمشاركة السياسية يدخل ضمن مفهوم الحريات

السياسية، بينما المفهوم الضيق لها هو الذي يتضمنه مفهوم الحقوق السياسية.

وتأسيساً على ذلك ، فان عملية المشاركة السياسية توجب ان تقوم على اربعة مبادئ: [٢٠]

١-لاتعني انها مشاركة افقية فقط وانما مشاركة افقية وعمودية.

٢-ان عملية اتخاذ القرار السياسي يجب ان لاتزاوله مجموعة قط (نخبة او صفوة). وانما يشترك في المزاولة، الشعب.

٣-تضمن عملية الضبط والرقابة والمساهمة في اتخاذ القرار بجانب تبادل الأراء بين القمة والقاعدة.

٤-ان يعكس التخطيط السياسي احتياجات المواطنين وآرائهم بصفة خاصة.

وبناء عليه، فان مفهوم المشاركة السياسية يستخدم للاشارة إلى فعل طوعي، كأسهام منظم او غير منظم، عرضي أم متواصل من المواطنين القصد منه التأثير على انتقاء السياسات العامة او ادارة الشؤون العامة.

وهذا غير (التعبئة السياسية) التي تشير إلى المساهمة الشعبية التي تأخذ اشكال غير طوعية (جبرية) عن طريق وسائل السلطة الشرعية او غير الشرعية.

لهذا فالتعبئة السياسية، قد لاتؤدي بالضرورة إلى زيادة المشاركة السياسية ويمكن ان تؤدي إلى وضعية يتوفر في ظلها عدد كبير من الناس تتلاعب بهم النخب باتجاه التكيف السياسي والاهداف التي تتوخى هذه النخب الوصول اليها. حتى كاد القول: ان التعبئة السياسية تقود إلى مايسميه وينر بـ(التدجين السياسي) صحيحاً [٢١].

وقد تعتقد النخب الحاكمة انها وحدها لها الحق بالحكم، وبالتالي فهي ترفض مطالب الجماعات السياسية والافراد بالمشاركة السياسية على انها غير مشروعة او ان الجماعات تلك قد تنظم نفسها في مؤسسات تعتبرها النخب الحاكمة ومطالبها في المشاركة وطرقها التي اعتمدتها واشكالها غير مشروعة. عندئذ نقول ان الحقوق السياسية او بكلمة ادق الحريات السياسية قد انتهكت، ونكون امام ظاهرة سياسية تسمى (ازمة المشاركة السياسية) [٢٢] .

المطلب الثاني: إشكال الحقوق والحريات السياسية:

في الوقت الذي نرى عدم إمكان إتفاق معظم الفقهاء المهتمين بالحقوق والحريات العامة في وضع تقسيم موحد لهذه الحقوق والحريات.

فاننا نرى هذا الاختلاف- ايضاً-هو الاخر قائماً فيما تحويه هذه الحقوق والحريات السياسية من اشكال تدخل ضمنها.

فالفقهاء التقليدين امثال (ديجي-موريس هوريو-اسمان) يبدو ان أدراجهم الحريات السياسية جاء مختلطاً مع الحريات الفكرية في ضرب واحد. بينما نجد ان الفقهاء

المحدثين امثال (اندريه هوريو- كوليار) هم الاخرون قد أدخلوها ضمن الحريات الفكرية على الرغم من الاختلافات بين تقسيماتهم وتسمياتهم، ماعدا الاستاذ (بيردو) الذي افرد لها ضرباً خاصاً ميزها بها عن الحريات الفردية تحت مسمى (الحريات الجماعية) لتشمل بذلك حق الاشتراك في الجمعيات وحرية الاجتماع وحرية المظاهرات.

وفي الوقت الذي نجد تاثر الفقهاء العرب امثال (العميد د.عثمان خليل عثمان ود. مصطفى ابو زيد فهمي) بالفقه الغربي. فان الدكتور ثروت بدوي هو الاخر قد تأثر بالاستاذ بيردو، بيد انه مازج تقسيمه الرباعي مع التقسيم الثنائي للعميد ديجي.

والذي يفيدنا من تقسيم بدوي الثنائي هذا انه قد افرد ضرباً خاصاً لما اسماه بيردوا بالحريات الجماعية تحت مسمى (حريات التجمع) ضمن قسم الحقوق والحريات التقليدية، مميزاً لها عن الحريات الفكرية التي تدخل في هذا القسم ايضاً. وهذا تقسيم اغلب الكتاب العرب الذين كتبوا لهذه الموضوعات امثال (د.كريم كشاكش ود. عبد الغني بسيوني) [٢٣].

ومهما يكن من امر، نرى متواضعين كما يرى الدكتور محمد سعيد مجذوب من اننا لن ندخل في هذه الاختلافات، بل نكتفي بالاشارة إلى ان أي تصنيف يمكن ان يكون صحيحاً، إذ احترم المعيار الذي يستند اليه[٢٤].

وحسبنا ان نقول ان الحريات السياسية تتضمن ضربان اثنان هما:

الاول: حرية المعارضة السياسية، وحق المواطن في المساهمة في الشؤون العامة عن طريق ممارسة الديمقراطية.

الثاني: حرية التجمع وتأليف الاحزاب والجمعيات وحق الانتماء اليها. بينما تدخل حرية الرأي والتعبير وحرية الصحافة ضمن الحريات الفكرية لتكون اشكال الحقوق والحريات السياسية-طبقاً لهذا-هي:

أولاً:حق التمثيل السياسي:

وهو الحق الذي يعني به، ان المواطنين (الشعب السياسي) يحق لهم انتخاب ممثلين عنهم يمارسون السيادة عنهم، ويشاركونهم بجزء من مساهمة بين الحين والاخر. على اعتبار ان الديمقراطية المباشرة لم تعد الوسيلة العملية في ظل ملايين من المواطنين. ولايهم عندئذ في ظل الديمقراطية النيابية او التمثيلية هذه-ان يكون الممثلون وكلاء عن الشعب ام وكلاء مفوضون.[٢٥]

وطبقاً لهذا فان حق التمثيل سيشمل:

١-حق الاقتراع: وهو حق كل فرد راشد من كلا الجنسين بأنتخاب من ينوب عنه لاداء المهام المطلوبة في الشؤون العامة .

٢-حق الترشيح: وهو حق كل فرد راشد من كلا الجنسين

لان يرشح نفسه لكي يكون هو ذلك الممثل الذي ينوب عن مواطنيه في مساهمته في الشؤون العامة (والحكم).

٣-حق الاستفتاء : وهو حق كل فرد راشد من كلا الجنسين لان يستفتي بين حين وآخر في بعض الامور التي لايمكن له ان يفوض امر ممارستها لممثليه.

وطبقاً لهذا، فان هذا الحق سيجعل المواطن يساهم اما بالحكم شخصياً او بواسطة ممثليه او بواسطتهم ومساهمته معهم في امر الحكم والشؤون العامة.

ثانيا:حق التحزب السياسي:

لقد قيل : إن الاحزاب هي اساس الديمقراطية[٢٦]. وكما ان من مستلزمات الديمقراطية وجود الاحزاب السياسية. فان المناخ الديمقراطي هو المناخ الذي يمكن للاحزاب السياسية ان تؤدي فيه وظيفتها على وجه اكمل[٢٧]. فميزة التعبير عن الرأي تكون مبتورة، اذا لم يقترن بها حرية انشاء الجمعيات والمنظمات تكون ضعيفة وضئيلة ولاتتكامل الا بالتكتل والعمل المشترك.[٢٨] والتكتيل يورث قوة سياسية واقتصادية واجتماعية تجعل للرأي شأناً آخر.

وطبقاً لهذا قيل، ان الديمقراطية والاحزاب امران مترابطان. بل ان الاحزاب هي اساس الديمقراطية-كما اسلفنا-.

وبناء عليه ، فان حق التحزب سيشمل :

١-حق تكوين الاحزاب السياسية وحرية الانتماء اليها.

٢-حق تكوين الجمعيات وحرية الانتماء اليها.

اما حق التجمع والتجمهر والتظاهر فنعتقد انه يدخل ضمناً كأحد واجبات وحقوق الاحزاب والجمعيات.

ومن نافلة القول ، هنا ، إن مبدأ المساواة يقرر حق جميع المواطنين – دون الاجانب – في ممارسة هذه الحقوق والحريات السياسية على قدم المساواة طبقاً للشروط التي يحددها القانون، وذلك دون تمييز او تفريق بينهم بسبب الجنس او اللغة او العرف او الدين او الطائفة او أي اعتبار آخر ينتهك هذا المبدأ.

اضف إلى ذلك ، ان العلاقة بين المساواة السياسية والمساواة الاقتصادية علاقة جدلية، اذ ان عدم تحقيق المساواة الاجتماعية وربما المساواة الاقتصادية إلى حد ما قد يجعل تحقيق المساواة السياسية بصورة كاملة امراً مستحيلاً. [٢٩]

لكن هذا الفعل التجريدي ، هنا ، جاء لاغراض البحث الاكاديمي ليس الا . بيد ان الحقوق والحريات السياسية هي بالضرورة حقوق مترابطة ترابطاً جدلياً مع الحقوق والحريات الاجتماعية والاقتصادية.

ومن نافلة القول ، هنا ، ان مايشكل فعلاً سياسياً في احد المجتمعات قد لايكون سياسياً في مجتمع آخر. وبالمثل قد يحدد معظم الناس في مجتمع معين فعلاً، مشابهاً على انه فعل غير سياسي في وقت معين، الا انه يعتبر سياسياً في وقت أخر.

فالحريات السياسية – كالحريات العامة – اذن نسبية في الزمان والمكان.

وان التمييز بين التسيس (Politicization) (تعريف مشاركة على انها سياسية) هو الذي يجعل مشكلة المشاركة السياسية ذلك النشاط الذي يتعلق بحل هذه المشكلة السياسية[٣٠].

وطبقاً لهذا الرأي، فقد ابعدنا بعض الاشكال المعنوية كحق الرأي والتعبير عنه لتكون ضمن الحريات الفكرية رغم ان بعض هذه الحريات سياسية . وبعض الحريات السياسية هي حريات فكرية، فضلاً عن ان بعض اشكال المشاركة السياسية كالتجمع والتظاهر والاجتماع وهي حقوق وحريات سياسية . بيد ان دخولها ضمناً في حقوق وواجبات كل حزب يجعلها مقترنة وحق التحزب .

لهذا جاء معيار الجهة التي تمارس هذا الحق هو الفيصل بين مثل هكذا حقوق وحريات من ان تكون حريات فكرية وان كانت ذات طابع سياسي .

فالحقوق والحريات الجماعية منها مايدخل ضمن اشكال حق المشاركة السياسية (الحقوق والحريات السياسية). بينما الحقوق والحريات الفردية منها مايدخل ضمن اشكال الحقوق الفردية.

وهذا حال حق المساهمة في الشؤون العامة والحقوق المتشابهة لها.

المبحث الثاني:الحقوق والحريات السياسية في المواثيق الدولية:

لقد اعتبر واضعوا ميثاق الامم المتحدة تحقيق حقوق الانسان هدفاً من اهداف الميثاق كما جاء في المادتين (١) و(٥٥) منه.

كما ان من اهداف منظمة اليونسكو ضمان احترام حقوق الانسان عملاً بالمادة الاولى من ميثاقها التأسيسي.

لذلك فقد تكثفت جهود المنظمة الدولية منذ دورتها الاولى في حقل حقوق الانسان عبر اللجنة الثالثة التابعة للجمعية العامة للامم المتحدة (والمختصة بالقضايا الاجتماعية والانسانية) والمجلس الاقتصادي والاجتماعي ولجنة حقوق الانسان المنبثقة عنه.[٣١]

وبقدر تعلق الامر بموضوعة بحثنا فان الحقوق والحريات السياسية قد حظيت باهتمام واسع في كل من (الاعلان العالمي لحقوق الانسان) و (الميثاق (العهد) الدولي للحقوق المدنية والسياسية) .

المطلب الأول: الحقوق والحريات السياسية في الاعلان العالمي لحقوق الانسان:

ان دراسة الاعلان العالمي لحقوق الانسان الصادر في العاشر من كانون الاول عام ١٩٤٨ [٣٢] الذي اقرت الجمعية العامة للامم المتحدة مبادئه من زاوية كونها تشكل الحد الادنى المشترك بين كافة الشعوب والامم والذي ينبغي على الجميع افراد ومؤسسات والدول الاعتراف بها وتعزيز احترامها.

ان دراسة مبادئه الخاصة بالحقوق والحريات السياسية تفيدنا بان من بين الثلاثين مادة التي تضمنها الاعلان خصصت المادتين (٢٠) و(٢١) منه لهذه الحقوق والحريات.

فقد اشارت المادة (٢٠) منه إلى ان :

١-لكل شخص الحق في حرية الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية.

٢-لايجوز ارغام احد على الانضمام إلى جمعية ما

بينما اشارت المادة (٢١) منه إلى ان :

١- لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده. اما مباشرة او بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً.

٢- لكل شخص ذات الحق الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد.

٣- ارادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة، ويعبر عن هذه الارادة بانتخابات نزيهة دورية تجري على اساس الاقتراع السري وعلى قدم المساواة بين الجميع او حسب أي اجراء مماثل يضمن حرية التصويت.

لتأتي المادتان (٢) و(٧) للتأكيد على المساواة السياسية والقانونية على التوالي. فالمادة (٢) قد أكدت بأن (لكل انسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الاعلان دون أي تمييز كالتمييز بسبب العنصر او اللون او الجنس او اللغة او الدين أو الراي السياسي او أي راي اخر، الاصل الوطني او الاجتماعي او الثروة او الميلاد أو أي وضع أخر دون أية تفرقة بين الرجال والنساء.

ومن الجدير بالاشارة، هنا، ان مؤتمر مكسيكو ضمن خطة العمل المتعلقة لتحقيق اهداف السنة الدولية للمرأة والذي عقد خلال المدة من ١٩ حزيران-٢٠ تموز ١٩٧٥، كرس القسم الاكبر من الفصل الثاني من هذه الخطة لموضوع المشاركة للمرأة دون فيه، (ان المرأة يجب ان تتمتع قانوناً بحق امكانية التصويت والاشتراك، وقد اشارت المادة (٧) من الاعلان إلى ان (كل الناس سواسية امام القانون ولهم الحق في

التمتع بحماية متكافئة منه دون اية تفرقة، كما ان لهم جميعاً الحق في حماية متساوية ضد أي تمييز يخل بهذا الاعلان وضد أي تحريض على تمييز كهذا). ولما كانت ديباجة الاعلان قد تضمنت الاشارة إلى انه (من الضروري ان يتولى القانون حماية حقوق الانسان لكيلا يضطر المرء أخر الامر إلى التمرد على اللاستبداد والظلم).

فان المادة (٢٩) الفقرة الثانية منها قد أقرت بالقول إلى انه (يخضع الفرد في حقوقه وحرياته لتلك القيود التي يقررها القانون فقط، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والاخلاق في مجتمع ديمقراطي) بعد ان أشارت الفقرة الاولى منها إلى ان (على كل فرد واجبات نحو المجتمع الذي يحتاج فيه وحدة الشخصية وان تنمو نمواً حراً كاملاً).

وطبقا لهذا فان الحقوق الواردة فيه، ستبقى (حقوق انسان) أو بكلمة اصح (حريات انسانية)، ريثما تتبناها الدول التي تعترف بها، لتضمنها الدساتير والقوانين الوطنية فتتحول عندئذ إلى حقوق وحريات عامة .

والناظر إلى بقية مواد هذا الاعلان يجد ان المادة (١٨) قد اختصت بالحريات الفكرية بينما كانت المادة (١٩) خاصة بحرية الرأي والتعبير. وهذا ما اسقطناه من التحليل لكونه من وجهة نظرنا لايدخل ضمن حق المشاركة السياسية، وانما ضمن الحقوق والحريات الفكرية – كما اسلفنا القول .

المطلب الثاني : الحقوق والحريات السياسية في الميثاق (العهد) الدولي للحقوق المدنية والسياسية :

من المفيد هنا القول، ان الاعلان العالمي لحقوق الانسان كان بمثابة الاساس(*) –وليس كل البناء– لان الاعلان ليس ملزم للدول، وان الاتفاقيات هي المصدر التقليدي الذي من شأنه أنتاج أثار قانونية ملزمة للدول متى تم التصديق عليها. لهذا لجأت الامم المتحدة بحماية حقوق الانسان من خلال الصيغة الاتفاقية ، فجاء صدور الميثاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية والميثاق الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الصادرين عن الجمعية العامة في ١٩٦٦/١٢/١٦ والبروتوكول الاختياري الملحق بميثاق الحقوق المدنية والسياسية.(**)

ان هذا الميثاق الذي يتألف من ديباجة و(٥٣) مادة موزعة على ستة اجزاء قد خصص من بين مواد الجزء الثالث ما يشير إلى الحريات السياسية فضلاً عن الحريات الفكرية.

ومن نافلة القول، هنا ان المواد التي تخص الحقوق والحريات السياسية في الجزء الثالث منه، هي المواد نفسها التي اشار اليها الاعلان العالمي لحقوق الانسان، سوى تنظيم الضمانات لحماية هذه الحريات السياسية العامة من خلال الجزء

الثاني (المواد من ٢ إلى ٥) الخاصة بمدى التزام الدول باحكام الميثاق، فكانت المادة (٢) منه هو نص المادة (٢) نفسه، من الاعلان، والمادة (٢٥) منه–التي تشير إلى حق التمثيل–نص المادة (٢١) نفسه من الاعلان، وجاءت المادة (٢١) منه – الخاصة باقرار حق التجمع السلمي – قريبة من المادة (٢٠) من الاعلان، وقد اشارت المادة (١٨) إلى حرية الفكر والضمير والديانة والمادة (١٩) إلى حرية الرأي. (٣٣)

بينما جاءت المادة (٢٢) لتشير إلى حق تشكيل النقابات والانضمام اليها. ونظمت المواد من (٢٨ إلى ٤٥) (الجزء الرابع) عملية الاشراف الدولي بأنشاء لجنة تسمى لجنة الحقوق الانسانية وتبيان تكوينها ووظيفتها وطريقة عملها تمتلك الاختصاصات الاتية. (٣٤)

١- تلقي تقارير الدول الاطراف في الاتفاقية وفحصها ومناقشتها.
٢- النظر في شكاوي الدول الاطراف واتخاذ مايلزم بشأنها.
٣- النظر في شكاوي الافراد الذين يدعون ان حقوقهم المنصوص عليها في الاتفاقية قد انتهكت. (٣٥)

ومن الجدير بالاشارة ، هنا إلى ان تخوف الكثير من الدول من النصوص الخاصة باقامة نوع من الرقابة الدولية او الاشراف الدولي على تنفيذ احكامها مما تعتبره هذه الدول تدخلا سافر في شؤونها الداخلية وتطاولا على مبدأ سيادة الدولة على رعايها وعلى الاجانب المقيمين في أقليمها – عملاً بالفقرة (٧) من المادة (٢) من ميثاق الامم المتحدة. (٣٦)

ومن الجدير بالذكر، ان هذه الاتفاقية قد صادقت عليها حتى ٣١ ديسمبر /١٩٨٣ (٧٧ دولة) وصادق على البروتوكول الملحق بها (٣١ دولة)(٣٧).

وطبقا لما سبق، لم تتوصل الاتفاقية إلى أنشاء جهاز قضائي للنظر في الانتهاكات ولايوجد أي خبراء على انتهاك حقوق الانسان في الاتفاقية (٤١) (٣٨) حتى اضحت وكأنها الاعلان ماخلا الالتزامات المعنوية التي ربطت الدولة نفسها بها. رغم ان الاتفاقية أشارت إلى اجراءات تطبيق دولية يمكن بواسطتها متابعة كيفية تطبيق الدول – قومياً – الاتفاقية ، عن طريق لجنة متابعة تنتخبها الدول الاعضاء للاشراف على تطبيق الاتفاقية، تتكون من (١٨ عضواً) يراعي في انتخابهم مبدأ التوزيع الجغرافي وتمثل النظم، سميت بـ (لجنة الحقوق الانسانية) تمييزاً لها عن لجنة حقوق الانسان التابعة للامم المتحدة المنصوص عليها في الاتفاقية ويتطلب ذلك ان تتخذ الدولة الأجراءات التشريعية وغير التشريعية لكفالة احترام هذه الحقوق ولايكفي ان تتضمن تشريعات الدولة على النصوص التي تقر هذه الحقوق ، بل يتعين ان تكفل الدولة اجراءات تقاضي وتظلم فعالة لكل شخص أنتهكت حقوقه او حرياته

المنصوص عليها في الاتفاقية. وان تكفل قيام السلطات المختصة بتنفيذ الاحكام الصادرة لصالح المتظلمين (المادة ٢) [٣٩].

ولاشك ان كفالة الحقوق السياسية ليست مسألة اصدار نصوص تشريعية حسب ، وانما هي ايضاً. وبالضرورة، تتطلب خلق مناخ سياسي واجتماعي واقتصادي يكفل ممارسة حقيقية لهذه الحقوق .[٤٠]

ومن الجدير بالاشارة ، هنا ، إلى ان المشروع الذي كان مطروحاً في أروقة الامم المتحدة باستخدام منصب (مفوض سامي لحقوق الانسان) والذي كان يلقي معارضة من الدول الاشتراكية ودول العالم الثالث. [٤١] قد تم تنفيذه الان في ظل ما يسمى بـ(النظام الدولي الجديد) لماذا؟، لان مفهوم جديد للسيادة بدأت الامم المتحدة بطرحه وعلى لسان الامين العام الاسبق (بطرس بطرس غالي) في ١٩٩٢/١/٣١ جاء فيه.

(ان زمن السيادة المطلقة الخالصة قد انتهى. فالنظرية هنا لم تنطبق على الواقع ومهمة قادة الدول اليوم هي تفهم هذا الامر وايجاد توازن بين احتياجات الحكم الداخلي ومتطلبات عالم يزداد ترابط يوماً بعد يوم).

ان اقرار هذا المنصب من قبل الجمعية العامة عام ١٩٩٣ جاء اليوم ليؤكد على ان مفهوم السيادة المطلق قد غادرته الامم المتحدة في ظل مايسمى بالنظام الدولي الجديد، ليكون بديلاً له مفهوم السيادة (المرن) [٤٢] كما اضحى يسمونه، وهذا المفهوم يعطي حق التدخل للامم المتحدة تحت ذريعة حماية حقوق الانسان وان هذا المفهوم في التدخل جاء نتيجة ضغوط امريكية على المنظمة الدولية لكي تتبناه وتعطي الولايات المتحدة لنفسها الحق في التدخل في شؤون الدول الاخرى.

المبحث الثالث : الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الاسلامية

حدد الاسلام حقوق الانسان وحرياته الأساسية ووضع الضمانات الكفيلة بحمايتها قبل أصدار الاعلان العالمي لحقوق الانسان من الامم المتحدة في العاشر من كانون الاول عام ١٩٤٨ باربعة عشر قرناً، اذ وجدت هذه الحقوق والحريات اساسها في القرآن الكريم وفي السنة النبوية الشريفة، ثم تولى الفقه الاسلامي بيانها وتوضيح مفهومها ومضمونها وتحديد نطاقها، كما ان هذه الحقوق والحريات لاسيما ((الحقوق السياسية)) منها وجدت تطبيقاتها العملية خاصة في عهد النبي محمد ﷺ وفي عصر الخلفاء الراشدين ﷺ[٤٣].

ويجد حق المشاركة في الحياة السياسية للدولة الاسلامية اساسه في احد المبادئ الاساسية التي يقوم عليها النظام السياسي وهو مبدأ الشورى ((وأمرهم شورى بينهم))[٤٤] ((وشاورهم في الامر))[٤٥] لتكون شريحة النظام السياسي للدولة الاسلامية في واحد من عناصرها متمثلة كما سنرى برضا الامة عمن يتولى المناصب الكبرى لاسيما

منصب الخليفة، وان يؤخذ رأي افرادها في الامور الهامة المتعلقة بمصالح الدولة الاسلامية، وهذا يدل على ان الحكومة الاسلامية لابد ان تسير بمشورة الافراد كونها ليست حكومة فرد او اسره او طبقة ولكنها حكومة الأمة بأسرها وأنها تتكون بمشورة ومشاركة الافراد جميعا[٤٦].

المطلب الأول: حق التمثيل السياسي

يرى جمهور الفقهاء انه اذا كانت الشورى واجبة في شؤون المسلمين فهي اوجب في اختيار الخليفة، لما لهذا المنصب من خطر واهمية بالنسبة للدين والجماعة[٤٧].

ومن اوضح الادلة على هذا الحق ان مبدأ الشورى المشار اليه اعلاه كما يرى المفسرون لاية الشورى من انها عامة للامة غير انه لاسبيل إلى حمل افراد الامة كلها بشكل مباشر على اختيار الامام وان يسر ذلك في عصور متفرقة لاسيما في عصر دولة المدينة فأنه لمتعذر في اكثر العصور والاحيان، فكان لابد اذن من ان تتمثل الامة في فئات تنوب عنها وتنطق باسمها-كما يقول الفخر الرازي-[٤٨] هذه الفئة هي التي تسمى بأهل الحل والعقد.

وبوسعنا ان نستخلص مبدأ هذا التمثيل للامة بما يتبعه من صفة السيادة ووجود الطاعة لها بشكل واضح وصريح من قوله تعالى ﴿واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم﴾[49] بأن (اولي الامر)-كما يقول الفخر الرازي[٥٠]-في الاستدلال على هذا المعنى هو الاقرب إلى معنى (اهل الحل والعقد). وأوضح تنفيذ له، هذا الشكل الذي تم عليه اختيار الخلفاء الراشدين من قبل اولي الامر من الأمة ضمن بيعتين (خاصة وعامة) يتولى الاولى منها (اهل الحل والعقد) وهم بمثابة المجلس التشريعي للامة (البرلمان) فيما يتولى الثانية (البيعة العامة) عامة افراد الشعب[51].

فالامامة عند جمهور الفقهاء-طبقاً لذلك-عقد.

فالامة عندهم هي صاحبة الرياسة العامة وطريق تبوئها الاختيار من الامة[٥٢] وهي من الحقوق العامة للامة واهل الحل والعقد يفعلون ذلك نيابة عن الامة كلها.

وطبقاً لهذا فاستخلاف اهل الحل والعقد انتخاب من نوع خاص تتم فيه بيعتان:

البيعة الخاصة التي تكون ترشيحاً والبيعة العامة التي تكون اختيار.[٥٣] والمعتمد عند الفقهاء المسلمين هو بيعة اهل الحل والعقد لهذا يقول الباقلاني "انما يصير الامام إماماً بعقد من يعقد له الامامة من أفاضل المسلمين الذين هم اهل الحل والعقد والمؤتمنين على هذا الشأن"[٥٤] ويطلق الفقهاء اسم البيعة الصغرى على عملية الترشيح ويطلقون اسم البيعة الكبرى على عملية الانتخاب[٥٥].

لأن هذه البيعة يشترك فيها عموم المسلمين وهي المرحلة

الاساسية لاختيار الخليفة فلا يتم تقلده الا بها–كما يقول ابي قتيبه الدنيوري[٥٦]–وعلى ذلك فانتخاب الامة هو الفيصل في ملئ منصب الخليفة فاذا لم تنتخبه ماترتب على ترشيح اهل الاختيار (اهل الحل والعقد).

من هنا جاءت الحقوق السياسية للرعية (كمواطنين يمثلون الامة ونوابها) في اختيار الراعي (كرئيس دولة).

لهذا فأن الامة بسبب عدم امكان قيامها بواجباتها بشكل مباشر لاسيما في الامور السلطانية قد أدركت وظيفة حراسة الدين وسياسة الدنيا إلى رئيس الدولة (الخليفة) وكانت وظيفة اختيار هذا الرئيس لنوابها (أهل الحل والعقد) أي (مهمة العقد) واودعت فيهم مهمتي الحل (الرقابة الدستورية بالمصطلح القانوني للكلمة) والتشريع (الأجتهاد).

ليكونوا بذلك هم (اهل العقد والحل) و(أهل الاجتهاد) (أي التشريع) وفق ماسمح به الشارع).[٥٧]

وطبقا لذلك، تكون مسؤولية رئيس الدولة الأسلامية مسؤولية مزدوجه فهو مسؤول امام الامة مسؤولية تعاقدية بالاضافة إلى مسؤوليته امام الله تعالى مسؤولية تقصيريه، فاذا خرج عن الجادة يظلم او ارتكاب معصية اصبح معرضا: اما لأن يقام عليه الحد وأما لأن يفقد منصبه اذا شاءت الامة ان تعزله ولان يحل به غضب الله تعالى ويعاقبه على اعماله[٥٨].

وتأسيسا على ذلك، فان رئيس الدولة الاسلامية حاكما دستوريا بالمعنى الذي نعرفه اليوم– فهو مقيد بالقانون الاسلامي–أي الشرع–وللامة عليه سلطان فهي صاحبة السيادة–بالمفهوم القانوني للكلمة–عمليا اما نظريا فالحاكمية لله تعالى.[٥٩]

من هنا، كفلت الشريعة الاسلامية حق الامة في الرقابة على أعمال الخليفة، كما كفلت حق افرادها في التمثيل السياسي باشكالة المختلفة.

ومن نافلة القول، هنا، ان الاسلام قد قرر مبداء المساواة بشكل مطلق عام مجرد بلا تمييز بسبب لون او جنس او عنصر فيقول تعالى ﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم﴾[٦٠] . لهذا حقق الاسلام المساواة بين الناس في العدالة والقضاء (او كما في مصطلح العصر: المساواة القانونية)، وكذلك المساواة الفعلية لهذا يقول النبي محمدﷺ" الناس متساوون كأسنان المشط لافضل لعربي على اعجمي ولا أبيض على اسود الا بالتقوى"[٦١]، وقولهﷺ–أيضا في خطبة الوداع (ايها الناس : ان ربكم واحد وإن واحد كلكم لادم وآدم من تراب لا فضل لعربي على أعجمي ولا لعجمي على عربي ولا لاسود على احمر ولا احمر على اسود الا بالتقوى. الا هل بلغت اللهم فاشهد. الا فليبلغ الشاهد الغائب) [٦٢].

وأن ابلغ ما يستشهد بـه فـي المساواة (الفعلية والقانونية) ماكان من امر النصراني من اقباط مصر مع ابن والي مصر عمرو بن العـاص الـذي ضربه عندما طلب أمر المؤمنين عمر بن الخطاب من المشتكي ان يقتص من ابن الوالي.

موبخاً الوالي بـالقول: متـى استعبدتم الناس وقد ولـدتهم امهـاتهم احراراً اما تحاكم امير المؤمنين علـي بن ابي طالب (كرم الله وجهـه) مـع يهودي في مسألة درع اشهر مـن ان تروى. (٦٣)

واستدعاء القاضي محمد بـن عمر الطالحي الخليفة المنصور امامـه عندما ادعت جماعة عليه حقاً ، فامتثل الخليفة بالحضور وحكم القاضي ضـد الخليفة في هذه التهمة حتى ان الخليفة استدعى هـذا القاضـي بعـد انتهـاء المحاكمة إلى مجلسه قائلاً له : جـزاك الله عن دينك ونبيك وعن حسبك وعن خليفتك احسن الجـزاء. (٦٤) والامثلـة على ذلك كثيرة.

وهكذا طبق المسـلمون مبـدأ المساواة امام القضاء تطبيقاً لانرى له نظيراً في أي نظام اخر.

لهذا نرى ان الاسـلام جـاء بالمساواة في تولي الوظائف ولم يؤثر احد على احد فالأفراد يتساوون في تقلد الوظائف العامة طبقاً لكفائتهم وعلمهـم وقدرتهم لا لسبب اخر (٦٥) .

وقد ولـى الرسـول الكـريم محمدﷺ، بعض المـوالي مثـل بـلال الحبشي وزيد ابن حارثه، بينما رد أبا ذر الغفـاري ﷺ عنـدما سـأله أن يستعمله بالقول "انك ضعيف وأنهـا أمانة وانها يوم القيامة خزي وندامـه الا من اخذها بحقها" (٦٦) .

من هنا قال النبي محمـد ﷺ وهو يؤكد مبدأ المساواة هذا في تقلـد الوظائف العامة " من استعمل رجـلاً في مسألة وهو يعلم بوجود من هـو أفضل منه فقـد خـان الله ورسـوله والمؤمنين.(٦٧)

ومن الجدير بالاشارة، هنـا، ان الحقوق السياسـية للمـرأة رغـم كفالتها في الاسـلام الا ان الاسـلام لايستوي بين المرأة والرجـل فـي تمتعها ببعض الوظائف العامة كتمهيد الخلافة ووزارة التفويض والامـارة على الجهاد وامارة الاقاليم ويعتبـر ذلـك مـن حقـوق الرجـال دون النساء(٦٨).

فقد اتفقت اراء الفقهاء علـى عدم جواز تقلد المرأة منصب الخلافة وامثال هذه المناصب التي تتضـمن اختصاصات دينية وسلطات سياسـية تخرج عن قدرة المرأة. (٦٩) مستندين إلى الحديث النبوي الشريف ((لـن يفلح قوم ولو أمرهم امرءه(٧٠) ولـم يشذ في ذلك الا فرقة الشـبيبية مـن الخوارج اذ اجازت امامة المرأة(٧١).

وقد جوّز ابو حنيفة قضـاء المرأة فيما تصـبح فيـه شـهادتها كالاموال ومنع قضاءها فيما لاتصح فيه كالحدود والقصاص. (٧٢)

وقد شذ ابن جرير الطبـري فجوز قضاءها في جميع الاحكام. (٧٣)

بيد ان حق المرأة في الحقوق السياسية فيما عدَ هذه الوظائف العامة قائم، فقد أشتركت امرأتان في بعية العقبة الثانية[٧٤]، وشاركت ام المؤمنين عائشة(ﵲ) وباقي أمهات المؤمنين في غزوات الرسول ﷺ بصورة فعالة بل أن نسيبة الأنصارية (رضي الله عنها) قاتلت دون الرسول ﷺ في واقعة أحد))[75] .

وقد صح ان عمر بن الخطاب ﵁ قد عين امرأة تدعى الشفاء بنت عبد الله على الحسبه في سوق المدينة.[٧٦]

وطبقاً لهذا لم يرد نص قرآني أو من السنة او قام اجماع على منع المرأة من الحقوق السياسية ماعدا توليها الخلافة بل ان نصوص الوحي جاءت داعمة للاعتراف لها بالحقوق السياسية، فقد قال تعالى محكم كتابه ﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف﴾ وهذه الاية الكريمة نزلت-كما يقول علماء التفسير-في سياق الايات التي تبين الحقوق الزوجية. [٧٧]

ويفسرها الشيخ محمد عبده فيقول: أنها قاعدة كلية ناطقة بان المرأة مساوية الرجل الا امراً واحداً عبر عنه بقوله تعالى ﴿وللرجال عليهن درجة﴾[٧٨] فأساس كل ولاية في الاسلام هو القدرة على أدائها ممن هو اهل لقيام المصلحة به-كما يقول العلماء[٧٩] والمرأة كما هي اهل لان توكل (بفتح الكاف) وان توكل (بكسر الكاف) لهذه تجوز لها توكيلها للنيابة السياسية عن ابناء جنسها-كما يقول البعض [٨٠] .

المطلب الثاني: حق التحزب:

سبق أن أوضحنا ان السلطة السياسية في النظام الاسلامي هي لجماعة المسلمين يفوضونها للخليفة ولجماعة أهل الحل والعقد (بمصطلح العصر) البرلمان او المجلس التشريعي)، ولذلك نجد كتب الفقه الاسلامي كثيراً مانقول : فان كان ثمة إمام وحاكم-عند وجوده-رفعوا اليه وإلا رفعوا إلى جماعة المسلمين يحكمون فيهم)[٨١] والفرد في المجتمع الاسلامي يتمتع بهذه السلطة باعتباره فرداً في الأمة الاسلامية لقوله ﷺ ((المسلمون عدول يسعى بذمتهم ادناهم))[٨٢]. كما ان ولاية الافراد تظهر في الحسبة (وهو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر) وهذه مقرره بقول النبي محمد ﷺ((من راى منكم منكراً فليغره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك اضعف الايمان))[٨٣].

فالفرد يمارس الحسبة نيابة عن المجتمع، وهذا هو المعروف في الشريعة الاسلامية، بالواجب الكفائي (او فرض الكفاية). والواجب الكفائي يفيد انه على كل مسلم يشاهد امراً مخالفاً للدين أو متعارضاً مع الشرعية، ان يرد صاحبه عنه بالوسيلة المناسبة التي تؤدي إلى الغاية ولايباح له ان يتخلى عن هذا الواجب، الا اذا اقام غيره برد هذا المنكر.[٨٤]

بقوله تعالى ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ

بالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ المُفْلِحُونَ ﴾ (٨٥) .

وهذه الامة (أي الجماعة) هي التي فسرها البعض من الفقهاء – كما سنرى – بالحزب ، لان الاحزاب عندهم ، وسيلة تجمع دعوية.

لهذا انقسم فقهاء المسلمين إلى اتجاهين:

أنصار الحزبية والمانعون لها ففقيه العصر الشيخ الدكتور القرضاوي (وهو فقيه الحركة الاسلامية المعاصرة) رأيه الفقهي معروف سلفا لانه ناشط – حسب مصطلح العصر – في مجال هذه الحركات الاسلامية [86] يؤيده في ذلك جمهرة كبيرة من علماء الازهر.

أما فقهاء السلف (وهم فقهاء الجماعة الاسلامية الواحدة)[87] التي لاترضى بالتحزب وتعده فرقة مذمومة ،فانهم يقررون ان الاسلام حزب واحد ﴿ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ ﴾(٨٨).

وبين أولئك وهؤلاء يقف بقية الفقهاء متذبذبين البعض منهم لايؤمن بفتوى اطلاقية وأنما يقول : لكل مقام مقال والبعض الاخر–لاسيما فلاسفة الفقهاء إن تصحح التسمية–يعقلن المصطلحات، ليفرق بين الحزب والحركة ليقول: صحيح ان التحزب مذموم ولكن لامانع من الحركة وأخر يقول. نحن جماعة لاحزب– بل قال البعض–مأولا النصوص القدسية–نعم نحن حزب ولا ضير في التسمية لكننا حزب الله (من تنطبق عليه دلالة التسمية في الآية الكريمة، الموصوفون عند الله بـ(هم المفلحون). واما هذه الاراء الفقهية وربما البعض منها سياسية، نتساءل: ماهو رأي الشرع بحق التحزب ؟

أولاً : أنصار حق التحزب

لما كان القصد من التجمعات الاسلامية هو الاصلاح والعودة بالمسلمين إلى حقيقة الاسلام، بعد أن اضحى المسلمون او جلهم بلا إسلام حقيقي لانهم صارو في ظل غياب الدولة الاسلامية رعايا بلا راعي . فأن الواجب الديني، يدعونا – اذا – إلى اقامة الدولة الاسلامية بعد ان اضاعها المسلمون او انتزاعها من ايدي المستبدين بعد ان شرحوها حكام الجور والفجور [89] – ومن دون ثلاثية (التجمع والتنظيم واعداد القوة) التي أمرنا الله تعالى بها في قوله ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ ﴾ لايمكن حدوث هذا التغيير .

فلا بد – أذن – ان يكون التجمع الاسلامي في هذه الحركات الاسلامية بغض النظر عن المسميات (حزب – جماعة – جمعية – جبهة) – ولا مشاحة في المصطلحات كما يقال – هذه الحركة هي اداة التغيير وان اداة التغير لايمكن لها ان تكون في كل الاحوال الامة بمجموعها، بل خاصة من خواصها تقوم بالتصدي للتغير وهذا الامر يتطلب بالستلزام المنطقي (تجمع وتنظيم وقوة) وهذا معنى الحزب وهذا ما طلبته الاية الكريمة ﴿ وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ

إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ﴾ وطبقاً لهذا المنطق، اضحى القول لاعمل الا بحزب مشروعاً وعقلانياً بهذا المنطلق يستدل انصار الحزبية على صحة رأيهم مؤكدين القول : ان الله سبحانه لم يستنكر الحزبية كمصطلح .. وشكل دال على التجمع بدليل استخدمه مع المضاف اليه (حزب الله) و (حزب الشيطان). وانما استنكر جوهر وهدف هذا الشكل او ذاك من التجمعات بقوله تعالى ﴿ *ألا إنّ حزبَ اللّه هُمُ المُفلِحُونَ* ﴾ ذاماً في آية اخرى (حزب الشيطان) او جوهر التحزب الذي يقود إلى تقطيع اوصال الامة ﴿ *فتقطّعوا أمرَهُم بينهُم زُبُرًا كُلّ حزبٍ بِما لَديهِم فرحُونَ* ﴾ و﴿ *أولئكَ حزبُ الشّيطانِ ألا إنّ حزبَ الشّيطانِ هُمُ الخاسِرُونَ* ﴾[90].

ويجيز انصار حق التحزب، التعددية الحزبي[91] ، على اعتبار ان الاحزاب اجتهاد سياسي كما هي المذاهب، اجتهاد فقهي واجتهاد الامة في هذا وذاك رحبة تجعل الامة في سعة، يقول الدكتور محمد ابو الفتح البيانوني في اسباب تعدد الجماعات واسباب اختلافها ((إن المتأمل في سبب تعدد الجماعات الاسلامية والتفكر في طبيعتها يرى انها تعود في كثير من الاحوال إلى اختلاف مناهج الدعاة واساليب عملهم في العمل للاسلام... وان مثل تعدد اجتهاداتهم في ذلك مع وحدة الدين والقرآن والسنة مثل تعدد مناهج الانبياء (عليهم الصلاة والسلام) وشرائعهم-من بعض الوجوه-مع وحدة ملتهم)) [92].

فالتعددية .. اذن – ليست مذمومة في ظل اطار الدين الواحد شريطة ان لاتتقاطع مع مسلمات الاعتقاد ولاتخالف قواطع – الاحكام كما هي التعددية المذهبية في الفقه الاسلامي والحزبية تعددية فقهية لكنها في الفقه السياسي

ثانياً : رأي انصار اللاحزبية :

ينطلق المانعون للاحزاب في الاسلام ، من منطلق ، ان الاحزاب وان كانت في ظاهرها وسائل منظمة للعمل الاسلامي تحقيقاً للغاية التي جاء مبنى الشريعة عليها ((كلمة التوحيد وتوحيد الكلمة)) بيد ان جوهرها قد تحول إلى غريب في جسم الأمة، بل إلى مراكز احتكار للعمل الاسلامي يبرز الاستبدادية التي حاربها الاسلام ، ويفرق الامة إلى شيع واحزاب متناحرة، كل حزب بما لديهم فرحون مؤكدين ان الدعوة إلى الحزبية، ليست دعوة اسلامية وانما دعوة جاهلية. لان الاسلام في اصله جماعة واحدة لايقبل التشطير ولا التجزئة، وان النبي ﷺ والسلف الصالح من القرون المثالية التي مدحها رسول الله ﷺ قائلا: ((خير الناس قربى ثم الذين يلونهم...)) حديث نبوي شريف.

كانوا يدعون إلى الاسلام لا إلى بعضه ومن دعى إلى هذا البعض وكان جماعة من المسلمين لاجماعة

المسلمين فقد فرق الامة وقطع جسمها أوصالاً أوصالا .

﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ۝ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية، ((وكذلك التفريق بين الامة وامتحانها بما لم يأمر الله به ورسوله مثل أن يقال للرجل أنت (شكيلي أوفرفندي)-قالها على سبيل المثال والتهكم-فأن هذه الأسماء باطلة وما أنزل الله بها من سلطان بل أنا مسلم متبع لكتاب الله وسنة رسوله)).

والحزبية-كما يرو -تسمى بمسميات غير مسمى الإسلام وتتحزب لها مسندين إلى قول النبي محمد ﷺ ((من دعى بدعوة الجاهلية فهو من جثاء جهنم وأن صام وصلى وزعم أنه مسلم فأدعو بدعوة الله التي سماكم بها المسلمين عباد الله)).

الخاتمة

لما كانت الحقوق والحريات السياسية قد شغلت مكاناً هاماً في الفكر القانوني والسياسي في مختلف النظم السياسية من شرقية وغربية حتى اتخذت لها مذهب وفلسفات متباينة، ولما كان الاسلام قد جاء عقيدة وشريعة ونظام فقد تضمن ذخيرة كبرى من مبادئ الحقوق والحريات العامة وعلى رأسها الحقوق والحريات السياسية.

وقد سبق نظام الاسلام هذه النظم السياسية سواء النظم الديمقراطية الغربية او النظم الاشتراكية الشرقية بالاف السنين، بل وجاء اعلانه لهذه الحقوق والحريات حتى قبل ان يدونها. العالم المتحضر باكثر من الف سنة.

وقد وصل النظام الاسلامي بهذه المبادئ المتعلقة بالحقوق والحريات السياسية منزلة لم يبلغها في نظام أخر ولم تسبقه اليها شريعة أخرى، فضع وفقها مجتمعاً سياسياً تسوده الحرية الصحيحة والمساواة الحقه.

فقد جعل الخلافة (أي رئاسة الدولة) عقد يقوم بين الراعي (الخليفة) والرعية (مواطنوا الأمة الإسلامية) تفوضه الأمة وفقه. بممارسة واجباته، لان الامة هي التي أختارت الخليفة عن طريق البيعة، لهذا فانه ينوب عنها في مباشرة سلطاتها في سياسة الدنيا كما هو خليفة الله في الارض في مباشرة حفظ الدين واقامة الحدود.

ولهذا فالامة من حقها ان تسحب بيعتها له وترفع يدها من طاعته اذا خرج عن عقد الوكالة وامر ونهى بما يتناقض مع صريح نصوص الشارع المقدسة.

وطبقا لهذا فان عقد لإمامه بمقتضى جميع ماسلف حواراً متصلاً بين الراعي والرعية- وهو التعبير الاسلامي المقابل لتعبير الحاكم والمحكوم.

يثبت لكل منها حقوق وحريات سياسية، فالامة قد أوكلت

وظيفة حراسة الدين والسياسة الدنيا لرئيس الدولة وأوكلت وظيفة اختيار هذا الرئيس وعزله لنوابها (أهل الاختيار) وأودعت فيهم مهمتين (الحل) الرقابة الدستورية بالمصطلح القانوني للكلمة) والتشريع (الاجتهاد) ليكونوا بذلك هم (اهل الحل والعقد) و(اهل الاجتهاد) وهذه هي المسماة بالمصطلح السياسي (حق المشاركة السياسية) او كما هو معروف بالمصطلح القانوني (الحقوق والحريات السياسية).

---

(١) د. جعفر الفضلي و د. منذر عبدالحسين الفضل، المدخل للعلوم القانونية (النظرية العامة للقانون – النظرية العامة للحق) ، مديرية دار الكتب، جامعة الموصل، ١٩٨٧، ص ١٣٩.

(٢) د. محمد سعيد مجذوب، جروس بروس، الحريات العامة وحقوق الانسان، طرابلس، لبنان، ص ٤٧.

(٣) باسيل يوسف، حقوق الانسان في فكر حزب البعث العربي الاشتراكي : دراسة مقارنة ، دار الرشيد للنشر ، بغداد ، ١٩٨١، ص ١٩٠.

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٣٦.

(٥) د. جعفر الفضيلي ود. منذر عبد الحسين الفضل ، م.س، ص ١٣٣.

(٦) اوستن دني، سياسة الحكم ، ترجمة : د. حسن علي الذنون ، المكتبة الاهلية ، بغداد، ١٩٦٤، ص ١٤٤.

(٧) د. محمد سعيد مجذوب، نقلاً عن: الحريات العامة وحقوق الانسان. م . س ، ص ٦.

(٨) د. كريم يوسف كشاكش ، الحريات العامة في الانظمة السياسية المعاصرة، منشأة المعارف بالاسكندرية ، ١٩٨٧ ، ص ٢٩.

(٩) المصدر نفسه ، ص ٦٤-٦٧.

(١٠) د. محمد سعيد مجذوب . م . س ، ص ١١٨-١١٩.

(١١) د. عبدالغني بسيوني عبد الله، النظم السياسية: اسس التنظيم السياسي، الدار الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٥ ، ص ٣٣٠.

(١٢) د. عبد الهادي الجوهري وآخرون ، دراسات في التنمية الاجتماعية: مدخل اسلامي ، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، ١٩٨٦، ص ١٨٤.

(١٣) علي عباس مراد ، التنمية السياسية وأزمة المشاركة : محاولة تحديد المفهوم ، مركز دراسات العالم الثالث، مشكلات وتجارب التنمية في العالم الثالث، دار الحكمة، بغداد، ١٩٩٠، ص ١٢٧.

(١٤) د. عبد الهادي الجوهري، دراسات في علم الاجتماع السياسي ، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة ، ١٩٨٥، ص ٥١.

(١٥) عطا بكري، الدستور وحقوق الانسان، مطبعة الرابطة ، بغداد ، ١٩٥٤ ، ص ٦٩.

(١٦) اوستن دني. م . س ، ص ١٤٥.

(١٧) المصدر نفسه .

(١٨) بتصرف عن :

Checkit dictibnary participation crises of the political process. Myron weiner. in loenard–Binder new jersey, 1971 P.162-164.

(١٩) المصدر السابق ، ص ١٦١.

(٢٠) د. عبد الهادي الجوهري وآخرون ، دراسات في التنمية الاجتماعية : مدخل اسلامي. م . س ، ص ١٤٤-١٤٥.

(٢١) ينظر :

Piolitical participation crises of the political process. Ibid p.164.

(٢٢) بهذا الاتجاه ايضاً انظر: المصدر السابق ، ص ١٨٧-١٨٨.

(٢٣) ينظر: د. كريم يوسف أحمد كشاكش، الحريات العامة في الانظمة السياسية

المعاصرة.م. س، ص ٦٧-٦٨، ١٤١-٢٠٤.
(٢٤) د. محمد سعيد مجذوب ، الحريات العامة وحقوق الانسان . م . س ، ص١٠.
(٢٥) بتصرف عن عطا بكري: الدستور وحقوق الانسان . م. س، ص ٨٢ وما بعدها.
(٢٦) د. عبد الحميد متولي ، ازمة الانظمة الديمقراطية ، ط٢، دار المعارف بالاسكندرية، ١٩٦٣ ن ص ١٠٤.
(٢٧) عواد عباس الحردان ، بنية النظام السياسي العراقي ، ١٩٦٨-١٩٨٩ ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة بغداد ، كلية العلوم السياسية ، ١٩٩١ ، ص ٨٤.
(٢٨) الدستور وحقوق الانسان . م . س ، ص٨٢ ومابعدها.
(٢٩) المصدر نفسه ، ص ١٢٣.
(٣٠) ينظر:
Political Participation ,Ibid.P.164.
(٣١) نقلاً عن باسل يوسف : حقوق الانسان في فكر حزب البعث العربي الاشتراكي. م . س، ص١٤.
(٣٢) انظر: الاعلان العالمي لحقوق الانسان المنشور كملحق في :
- د. محمد سعيد مجذوب ، الحريات العامة وحقوق الانسان، م . س ، ص٢٠٤-٢١٠.
- جريدة حقوق الانسان ، تصدر عن (جمعية حقوق الانسان في العراق)، العدد (٢) /ك١/ديسمبر/١٩٩٤م ، بغداد ، ١٩٩٤ ، ص ٣.
(*) حيث شكلت لجنة الامم المتحدة لحقوق الانسان التابعة للمجلس الاقتصادي والاجتماعي جهودها على مدى ست سنوات لاعداد مشروع ميثاق للحقوق المدنية والسياسية واخر للحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية حيث انتهت منها سنة ١٩٥٤ وفي ديسمبر ١٩٦٦ وافقت الجمعية العامة للامم المتحدة على الاتفاقية الدولية للحقوق السياسية والمدنية وعلى بروتوكول اختياري ملحق بها حسب قرار الجمعية العامة رقم (٢٢٠٠٠) (الدورة ٢١) في ١٦/ ديسمبر / ١٩٦٦) وقد اصبحت الاتفاقية نافذة في ٣/يناير/١٩٧٦ ودخل البروتوكول في حيز التنفيذ في ٢٣/مارس/١٩٧٦ . للمزيد ينظر: (تطبيق مصر للاتفاقيات الدولية للحقوق السياسية والمدنية، د.ابراهيم علي بدوي الشيخ، المجلة المصرية للقانون الدولي ، المجلد التاسع والثلاثين ، ١٩٨٣، ص ٣١٢ . وكذلك د. محمد سعيد مجذوب . م.س. ص ٩٥ ومابعدها.
(**) في هذا الصدد ينبغي ان نفرق بين الاتفاقيات التي اقتصرت على مجرد الاعتراف الدولي بالحقوق دون النص على اسلوب دولي لضمان حمايتها للمستفيدين منها وهو حال معظم الاتفاقيات الصادرة عن منظمة الامم المتحدة باستثناء ميثاقي الحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الصادرين عام ١٩٦٦ والبروتوكول الاختياري الملحق بميثاق الحقوق المدنية والسياسية.
للمزيد ينظر: عزت سعد الدين، قانون المعاهدات والاتفاقيات الدولية لحماية حقوق الانسان، المجلة المصرية للقانون الدولي ، المجلد التاسع والثلاثين، لجمعية المصرية للقانون الدولي ، ١٩٨٣ ، ص ٢٦٩.
(٣٣) د. ابراهيم علي بدوي الشيخ ، م.س. ص ٣١٤.
(٣٤) د. محمد سعيد مجذوب . م . س ، ص ٩٩.
(٣٥) باسيل يوسف . م.س ، ص ٢٥.
(٣٦) د. محمد سعيد مجذوب . م . س ، ص ٩٨-١٠٠.
(٣٧) د. ابراهيم علي بدوي الشيخ ، م.س. ص ٣١٣.
(٣٨) د. محمد سعيد مجذوب . م . س ، ص ١٠٠.
(٣٩) عزت سعد الدين ، م.س. ص ٣١٦.
(٤٠) د. ابراهيم علي بدوي الشيخ ، م.س. ص ١٣٥-٣١٦.
(٤١) باسيل . م . س ، ص ٢٨.
(٤٢) د. رياض عزيز هادي ، العالم الثالث والتحديات الراهنة ، محاضرات القيت على طلبة الدكتوراه ، كلية العلوم السياسية ، جامعة بغداد للعام الدراسي ، ١٩٩٥ – ١٩٩٦.

(٤٣) د. عبد الغني بسيوني ، النظم السياسية : أس التنظيم السياسي الدار الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٨٥ ، ص ٣٠٧.
(٤٤) سورة الشورى ، الآية (٣٨).
(٤٥) سورة آل عمران : الآية (١٥٩).
(٤٦) ابو الاعلى المودودي ، الحكومة الاسلامية ، ترجمة ، الاستاذ احمد ادريس المختار الاسلامي.
(٤٧) الماوردي ، الاحكام السلطانية والولايات الدينية ، ط٢ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص٦، وكذلك الماوردي وادب الدنيا والدين، تحقيق : مصطفى السقا ، مطبعة البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٩٥٥م ، ص ٨٥.
(٤٨) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، دار الكتب العلمية ، طهران ، بلا ت، ص ٣٥٦.
(٤٩) سورة النساء الاية ٥٩.
(٥٠) الفخري الرازي م.س.جس ٣٥٦.
(٥١) د. عواد عباس الحردان ، فقه السلطة عند الأشاعرة ، دراسة في النظرية السياسية العربية الإسلامية ، أطروحة دكتوراه غير منشورة ، جامعة بغداد – كلية العلوم السياسية ، ١٩٩٨، ص١٥٨ .
(٥٢)ينظر: الماوردي ، ص ٧.
(٥٣)للمزيد انظر: الشورى في الاسلام، مؤسسة آل البيت، ج٣، المطابع التعاونية، عمان، الاردن، ١٩٨٩،ص ١١٦٣-١١٦٤.
(٥٤)الباقلاني ، التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرفضة والخوارج والمعتزلة ، علي بنشره: رتشاد يوسف مكرثي البيتوعي، دار الحكمة، بغداد، ١٩٥٧، ص ١٧٨.
(٥٥)د. عبد الحكيم حسن العلي ، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الاسلام، دراسة مقارنة ، دار الفكر العربي ، ١٩٧٤ ، ص ٢٢٤.
(٥٦)ابن قتيبة ، الامامة والسياسة، جزءان تحقيق : د. طه محمد زيني ، دار الأندلس ، النجف الأشرف ، د ت ، ص ٧٤.
(٥٧) انظر: عواد عباس الحردان ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٥.
(٥٨) د. محمد ضياء الدين الالوسي ، النظريات السياسية الاسلامية، ص ٢٩٩.
(٥٩) عواد عباس الحردان ، ص ٢٥١.
(٦٠) سورة الحجرات ، الآية :١٣.
(٦١) رواه الديلمي من حديث انس ﷺ : نقلاً عن : كشف الخفا ومزيل الالتباس ، العجلوني ، ج٢، ص ٣٢٦.
(٦٢) الهيثمي ، مجمع الزوائد ، ج٣، ص ٢٦٦.
(٦٣) ينظر: ابن الأثير ، في الكامل في التاريخ ، ج٣، ص ٢٠١.
(٦٤) محمد سلام مذكور، القضاء في الاسلام ، ص ٣٤.
(٦٥) السمرقندي، تحفة الفقهاء، تحقيق د. محمد زكي ، ج٣، ١٩٥٩، ص ٦٤٣.
(٦٦) النووي، شرح صحيح مسلم ، ج١٢ ، ص ٢١.
(٦٧) انظر : عمر بن الخطاب واصول السياسة والادارة الحديثة ، م.س ، ص ٤٧٣.
(٦٨) للتفصيل ، ينظر: الماوردي ، الاحكام السلطانية ، ص٣٥ ومابعدها.
(٦٩) ينظر: ابن حزم ، الفصل في الفصل بين الملل والنحل، ج٤، ص ١٦٦ والعقائد النسفية للتفتازاني، ص ١٨٥.
(٧٠) رواه البخاري، انظر: الشرح : ج٩ ، ص ٧٠.
(٧١) البغدادي ،الفرق بين الفرق، ص ٨٩-٩٠.
(٧٢) الكمال ابن الهمام، فتح القدير، ج٥، ص ٤٨٥.
(٧٣) الماوردي، في الاحكام السلطانية ، م.س، ص٦٤.
(٧٤) ابن هشام، السيرة النبوية، ج١، ص ٤٤١.
(٧٥) المصدر نفسه، ص٤٤٧.
(٧٦) ابن حزم، المحلى ، ج١٠، ص ٦٣١ وكذلك المغني، ابن حولمة، ج١١، ص ٣٧٥.

(٧٧) الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن–مراجعة احمد شاكر، ج٤، ص ٥٣٣.

(٧٨) محمد عبده، تفسير المنار، ج٢، ص ٣٧٥.

(٧٩) انظر: القرافي، الفروق، ج٢، ص ١٩٧ والحسبة لابن تيمية ص ٦، قواعد الاحكام في مصالح الانام، ج١، ص ٥٠-٥٣.

(٨٠) د. محمد يتلوث، الاسلام عقيدة وشريعة، ص ٢٣٥.

(٨١) د. مصطفى كمال وصفي ، الولاية المقيدة للسلطة العامة في الاسلام، مجلة الازهر رجب ، سنة ١٣٩٢ هـ، ص ٤٤٩. نقلاً عن د. عبد الحليم حسن العلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الاسلام، دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، ١٩٧٤ ، ص ٦٥.

(٨٢) صحيح بن ري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ٥.

(٨٣) مسن ابن ماجه، ج٢، باب ٢٠، ص ١٣٣، حديث : ٤٠١٣.

(٨٤) د. عبد الحليم حسن العلي ، مصدر سابق، ص ٦٥١-٦٥٢.

(٨٥) سورة آل عمران، الاية ١٠٤.

(٨٦) ينظر: د. يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، مؤسسة الرسالة، د ت، ص١٢ وما بعدها .

(٨٧) سليم بن عبد الهلالي، الجماعات الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة، مركز الدراسات المنهجية السلفية، د ت ، ص٤٤٥.

(٨٨) سورة المائدة، الآية ٥٦.

(٨٩) للمزيد انظر: تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، دار الأمة للطباعة والنشر، ١٩٥٣، ص٢٣١.

(٩٠) سورة المجادلة: من الآية١٩

(٩١) محمد البغدادي، الجماعة الإسلامية مشروعيتها وتعددها، المكتب الإعلامي لحزب التحرير ٢٠٠٣ ، ص٢٤.

(٩٢) محمد ابو الفتح البيانوني، وحدة العمل الإسلامي السياسي، ص٢٥.