وثيقة النبي ﷺ في المدينة المنورة

مقومات الدولة والدستور

((دراسة تحليلية في ضوء المبادئ الدستورية العامة))

قدمت من قبل :

رجب أحمد سلامة

تحت إشراف:

أ.د. سليمان صالح الغويل

قدمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في القانون العام

جامعة بنغازي

كلية الحقوق

أكتوبر 2017م

Copyright © 2017.All rights reserved, no part of this thesis may be reproduced in any form, electronic or mechanical, including photocopy , recording scanning , or any information , without the permission in writhing from the author or the directorate of graduate studies and training of Benghazi university .

حقوق الطبع 2017 محفوظة . لا يسمح اخذ اى معلومة من اى جزء من هذه الرسالة على هيئة نسخة الكترونية او ميكانيكية بطريقة التصوير او التسجيل او المسح من دون الحصول على إذن كتابي من المؤلف أو إدارة الدراسات العليا والتدريب جامعة بنغازي

جامعة بنغازي

كلية الحقوق

قســـــم القانـــون العام

رسالـــة مقـــدمة استكمالاً لمتطلبات درجـــة التخصص العالي

(الماجستيـــر) بعنـــــوان

((وثيقة المدينة المنورة مقومات دولة ودستور))

إعداد الطالب : -

رجب أحمد سلامة محمد

لجنـــة المناقشـــة : -

- أ.د. سليمان صالح الغويل ..... مشرفاً ورئيساً

- د. صقر سليمان الحاسي ..... ممتحناً داخلياً

- د. مفتاح عمر دربـــاش ..... ممتحناً خارجياً

معتمـــــد

د. عميـــر المليـــــة ..... أ.د. مدير إدارة الدراسات العليا والتدريب بالجامعة .....

تاريخ المناقشة : - 2017/10/11 ف

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ

عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾

سورة التوبة الآية: 128

الإهداء

إلى والديَّ أدام الله عليهما لباس التقوى والعافية

إلى زوجتي الغالية

إلى ابنيَّ الحبيبين : أحمد و أينور

إلى إخوتي وأخواتي وجميع أصدقائي

أهدي هذا العمل

الشكر والتقدير

يقول تعالى {هَلْ **جَزَاء الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ** } فالشكر

لله ابتداءً وانتهاءً

ثم الشكر موصولٌ إلى الاستاذ الدكتور سليمان صالح

الغويل وللأساتذة الأجلاء من لجنة الحكم على هذه

الرسالة، كما لا يفوتني أن أشكر الإخوة العاملين بدار الكتب

الوطنية

ومكتبة كلية الحقوق ولكل من مدّ لي يد العون

ولو بكلمة طيبة

أسأل الله العلي القدير أن يجزيهم عني خير الجزاء

الباحث

الفهرس

الموضوع	الصفحة
حقوق الطبع	ب
قرار لجنة المناقشة	ج
الآية	د
الإهداء	هـ
الشكر والتقدير	و
الفهرس	ز
قالوا عن النبي صلى الله عليه وسلم	ط
الخلاصة	ي
المقدمة	2
إشكالية البحث	6
خطة البحث	7
المبحث التمهيدي الوثيقة والمدنية مفاهيم أساسية	8
المطلب الأول: المفاهيم الأساسية للوثيقة النبوية	8
المطلب الثاني: مفاهيم أساسية حول المدينة المنورة	21
الفصل الأول المقومات الأساسية للدولة ومدى انطباقها مع مجتمع المدينة المنورة	15
المبحث التمهيدي : ماهية الدولة	17
المطلب الأول: مفهوم الدولة	17
المطلب الثاني : خصائص الدولة	19
المبحث الأول : ركن الشعب	25
المطلب الأول : الشعب وفقاً لنظرة الفقه الدستوري	25
المطلب الثاني: الشعب كما ورد في الوثيقة	28
المبحث الثاني: ركن الإقليم	35
المطلب الأول: الإقليم وفقاً لنظرة الفقه الدستوري	35
المطلب الثاني: الإقليم كما ورد في الوثيقة	41
المبحث الثالث : ركن السلطة السياسية	45
المطلب الأول: السلطة السياسية وفقاً لنظرة الفقه السياسي	45
المطلب الثاني: السلطة السياسية كما وردت في الوثيقة	49

الموضوع	الصفحة
المبحث الرابع: أصل نشأة الدولة	54
المطلب الأول: أصل نشأة الدولة في الفقه الدستوري	54
المطلب الثاني: أصل نشأة دولة المدينة المنورة	60
المبحث الخامس: شكل الدولة	65
المطلب الأول: شكل الدولة وفقاً لنظرة الفقه الدستوري	65
المطلب الثاني: شكل دولة المدينة المنورة	71
الفصل الثاني : مقومات الدستور ومدى انطباقها مع وثيقة المدينة المنورة	74
المبحث التمهيدي التعريف بالدستور	76
المطلب الأول: مفهوم الدستور	76
المطلب الثاني: المصادر الأساسية التي يستقي منها الدستور أحكامه	81
المبحث الأول: نظام الحكم في الدولة	90
المطلب الأول: نمط الحكم وفقاً لنظرة الفقه الدستوري	90
المطلب الثاني: نمط الحكم وفقاً لما ورد في الوثيقة النبوية	101
المبحث الثاني: تنظيم السلطات العامة	112
المطلب الأول: تنظيم السلطات العامة وفقاً لنظرة الفقه الدستوري	113
المطلب الثاني: تنظيم السلطات العامة في الوثيقة	126
المبحث الثالث: الحقوق والحريات العامة	140
المطلب الأول: الحقوق والحريات العامة وفقاً لنظرة الفقه الدستوري	140
المطلب الثاني: الحقوق والحريات العامة كما وردت في الوثيقة	152
الخاتمة	166
التوصيات والمقترحات	168
المراجع	170
الملاحق	176
ملخص الرسالة باللغة الانجليزية	208

قالوا عن النبي محمد ﷺ:

المفكر الانجليزي (برنادشو) يقول في كتابه " محمد " الذي أحرقته السلطة البريطانية:

" إن العالم أحوج ما يكون إلى رجل في تفكير محمد، هذا النبي الذي وضع دينه دائماً موضع الاحترام والإجلال، فإنه أقوى دين على هضم جميع المدنيات، خالداً خلود الأبد، وإني أرى كثيراً من بني قومي قد دخلوا هذا الدين على بينة، وسيجد هذا الدين مجاله الفسيح في هذه القارة (أوروبا).

إن رجال الدين في القرون الوسطى، ونتيجة للجهل أو التعصب قد رسموا لدين محمد صورة قاتمة ، ولكنني اطلعت على أمره فوجدته منقذاً للبشرية وفي رأيي أنه لو تولى أمر العالم لوفّقَ في حل مشكلاتنا بما يؤمّن السلام والسعادة التي يرنوا البشر إليها".

ويقول (مايكل هارت) في كتابه " مائة رجل في التاريخ " :

" إن اختياري محمداً، ليكون الأول في أهم وأعظم رجال التاريخ قد يدهش القرّاء، ولكنه الرجل الوحيد في التاريخ كله الذي نجح أعلى نجاح على المستويين: الديني والدنيوي".

أما الأديب العالمي (ليف تولستوي) الذي يعد أدبه من أمتع ما كُتِبَ في التراث الإنساني قاطبة عن النفس البشرية فيقول:-

" يكفي محمداً فخراً أنه خلّص أُمةً ذليلةً دموية من مخالبِ شياطين العادات الذميمة، وفتح على وجوههم طريق الرقي والتقدم، وأن شريعة محمدٍ ستسود العالم لانسجامها مع العقل والحكمة ".

ويقول الدكتور النمساوي (شبرك): " إن البشرية لتفتخر بانتساب رجل كمحمد إليها، إذ أنه رغم أميته، استطاع قبل أربعة عشرة قرناً أن يأتي بتشريعٍ، سنكون نحن الأوروبيين أسعد ما نكون إذا توصلنا إلى قمته" [1].

---

[1]. أقوال المستشرقين عن الرسول ﷺ منشورة على شبكة الإنترنت على الموقع www.thagafnafsak.com

ملخص الرسالة

هذا البحث حمل عنوان (وثيقة النبي ﷺ في المدينة المنورة مقومات دولة ودستور) وهو يمثل محاولة مبدئية لتحليل المبادئ الدستورية الواردة في الوثيقة سواءً ما تعلّق منها بمقومات الدولة أو الدستور، وقد اعتمدت المنهج التحليلي الوصفي لأنه يتلاءم وطبيعة هذا النوع من الدراسات.

ولذلك عمدت الدراسة إلى تناول هذا الموضوع من خلال خطة بحثية تتكون من تمهيد يتناول شرحاً بسيطاً عن أهم المصطلحات الواردة في البحث ثم أردفته بفصلين بحثيين.

حمل الفصل الأول من هذه الرسالة عنوان "المقومات الأساسية للدولة ومدى انطباقها مع مجتمع المدينة".

أما الفصل الثاني فكان عنوانه: " المقومات الأساسية للدستور "، وقد خلص البحث لبعض الحقائق المهمة نذكر منها:

1. إنه من المجافاة للحقيقة أن يزعم البعض أن الإسلام لم يهتم بأمور الحكم ولم يرس دعائم الدولة فهذه الوثيقة تبين بجلاء مدى الاهتمام الذي أولاه النبي ﷺ لهذا الموضوع.
2. إن الوثيقة النبوية حفلت بالكثير من المواضيع التي يعنى بها الفقه الدستوري الحديث.

والله الموفق ..

المقدمة :

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمدٍ وعلى آله وصحابته أجمعين.. وبعد ...

فإننا لا نكون مغالين حين نقرر أن نظرية الدولة تعتبر المدخل الأساس، بل المدخل الوحيد لكل دراسات النظم السياسية والقانون العام بفروعه المختلفة في التاريخ المعاصر.

ذلك أن كل دراسة للقانون الدستوري والنظم السياسية، تفترض – حسبما أكد "كاري دي ملبرج" فكرة الدولة "، حتى أصبح من الشائع في تعريف القانون العام أنه قانون الدولة[1].

وإذا كان الأمر كذلك فما بالك حين يتجه البحث لدراسة وثيقة حملت مبادئ ومفاهيم متعلقة بالنظم السياسية والدستورية، فلابد أن تتجه الدراسة بشيء من التحليل المفصل لمفهوم الدولة وأصل نشأتها ومقوماتها الأساسية التي يجب أن تتوفر فيها.

حيث سنحاول أن نلتمس الأسس التي يقوم عليها مجتمع المدينة المنورة، من خلال سبر أغوار هذه الوثيقة لمعرفة اهتمامه من عدمه اهتمام النبي – عليه السلام – بإرساء دعائم الدولة في المدينة.

كما سنستعرض في القسم الثاني من هذه الدراسة مقومات الدستور كما جاءت في الوثيقة، وهنا يتطلب البحث تحديد مفهوم الدستور، نشأته، وتطوره، ثم التعرض لأهم موضوعاته.

حيث افترض البدء بتدريس القانون الدستوري تاريخياً بظهور شكل معين من أشكال الحكم السياسي، وهو النظام الليبرالي البرلماني، فعندما اصدر (Guizot) وزير لويس فيليب عام 1834م مرسوماً لتدريس مادة القانون الدستوري للمرة الأولى في كلية الحقوق بباريس نص

---

[1] د. طعمية الجرف، نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم، دار الحكم، دار النهضة العربية، ط الخامسة، 1978، ص6.

المرسوم على أن الغاية من تدريس هذه المادة هي " شرح أحكام الشرعة الدستورية وضمانات الحقوق الفردية والمؤسسات السياسية التي قررت الشرعة إحداثها.

لكن تدريس القانون الدستوري، ما لبث أن تجاوز سريعاً هذا الإطار التاريخي المحدد، ليصبح فيما بعد علماً قانونياً قائماً بذاته، يهتم بصورة أساسية بدراسة كافة أشكال الحكم ومؤسساته، فينكب على وصفها وتحليلها ويبين كيفية سيرها وآلياتها "[1].

ومن هذا المنطلق فإن دراستي في هذا القسم تتناول بعون الله في تمهيدها التعرض لمفهوم الدستور ونشأته.

ثم أتناول في ثلاثة مباحث رئيسة أهم الموضوعات التي تتناولها كافة الدساتير، مهما تباينت أسسها وأساليب نشأتها.

وهي على النحو التالي : (نظام الحكم في الدولة – علاقات السلطات العامة فيها – حقوق وحريات المواطنين قبلها).

وهذا ما دأبت على تأكيده معظم كتب القانون الدستوري حينما تتحدث عن محتويات الدستور[2].هذه بعض مشتملات الموضوع الذي أعتزم بعون الله القيام به، رغم ما يكتنفه من صعوبات جمة، نذكر منها على سبيل المثال، ما يتعلق بندرة ما كُتب حول هذا الموضوع،

زد على ذلك كونه يربط بين مجالين من مجالات الدراسة، حيث يربط فرع من القانون العام بالشريعة الإسلامية.

---

[1] د. محمد عرب صاصيلا، الموجز في القانون الدستوري،دار النهضة العربية ط الأولى، 1981، ص7.

[2] المرجع السابق ، ص 7.

منهج الدراسة

هذا البحث يمثل محاولة مبدئية لتحليل المبادئ الدستورية الواردة في وثيقة المدينة المنورة حيث تتطلب الدراسة استخدام المنهج الاستقرائي القائم على الحقائق الجزئية للوصول إلى التعميمات الكلية حول موضوع الدراسة والبحث، ويستلزم ذلك استخدام الأسلوب التحليلي المقارن في تتبع ودراسة المبادئ الدستورية الواردة في وثيقة المدينة للوصول إلى الحقيقة الكلية وهي مدى انطباق وصف الدستور عليها من عدمه.

أهمية الموضوع :

تكمن أهمية هذا الموضوع كونه يطرح جملة من القضايا المهمة التي يُعنى بها القانون الدستوري الحديث هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يظهر بحق مدى التطور والتقدمية التي حققتها الحضارة العربية الإسلامية في مجال الفكر السياسي والدستوري.

فهذه التقدمية والتطور لم تحققه الحضارة الإسلامية في فترة حديثة، بل منذ أن وطئت قدماه الشريفتان أرض المدينة المنورة، انصرفت نيته عليه السلام إلى إرساء دعائم الدولة الإسلامية.

فشرع عليه السلام بأمور ثلاثة في هذا المجال وهي: بناء المسجد، والإخاء بين المهاجرين والأنصار، ثم كتابة الموادعة المعروفة باسم وثيقة أو صحيفة المدينة المنورة أو كما يسميها البعض بدستور المدينة المنورة، وهذه الأخيرة هي موضوع دراستنا.

لا ريب أن تفحص محتويات هذه الوثيقة يتطلب من الباحث الجهد المُضني والتحليل الدقيق والوقت الطويل حتى يستطيع الإلمام بمفرداتها، ثم تأتي خطوة أخرى أصعب من سابقتها، وهي

ربط هذه المبادي مع ما يقابلها من مصطلحات يهتم بها الفقه الدستوري الحديث، كل ذلك يعطي الدراسة أهمية خاصة.

أهداف الدراسة :

تستهدف الدراسة تحقيق غرضين أساسيين هما :

- غرض عام - غرض خاص

فالغرض العام من الدراسة : يتمثل في بيان مدى السبق الحضاري الذي حققته الحضارة الإسلامية في مجال الفكر السياسي والدستوري قبل أكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان .

والرد من خلال الوثيقة النبوية على كل من يدعي أن الإسلام لم يعن بأمور السياسة والحكم ، وأنه لم يولِ اهتمامًا بحقوق الأقليات.

أما الغرض الخاص : فيتلخص في أنه عندما كنت في مرحلة الدبلوم ظهرت عبر وسائل الإعلام موجة من الهجوم الشرس والآثم على سيد الخلق محمد ﷺ ، بما عرف في حينها بمسألة الصور المسيئة التي ظهرت في الدنمارك وسريعًا ما انتشرت في دول أوروبا .

التي تُصوّر الرسولﷺ على أنه إرهابي وغرائزي والعياذ بالله فحاشاه ﷺ أن يكون كذلك.

وبدعوى حرية الرأي وحق التعبير تغاضى العالم كله عن معاقبة هذا السفيه الذي لا يستطيع أن يتجرأ أن يرسم كاريكاتير يبطل فيه مزاعم المحرقة النازية لليهود !!

حيث آليت على نفسي أن يكون موضوع بحثي تناول القيم السامية والنبيلة التي جاءت بها الشريعة الإسلامية التي نزلت على محمد ﷺ ومدى اهتمامها بوضع التفاصيل الدقيقة لشؤون

الدنيا والآخرة ، ومن خلال بحثي وقعت بين يدي وثيقة صدرت في السنة الأولى من هجرته ﷺ إلى المدينة عرفت في كتب السيرة بالموادعة ، تضمنت مجموعة لا حصر لها من المبادئ القانونية تدخل في صميم دراستي ، فعمدت إلى وضع تصور مبدئي للدراسة ، وقمت بتحليل أهم المبادئ الدستورية في هذه الوثيقة التاريخية .

إشكالية البحث:

تكمن الإشكالية التي يطرحها هذا البحث، كون أن هناك من يشكك أساساً في أن الإسلام قد اهتم بنظام الحكم، أو أنه قد أرسى دعائم الدولة ، بل إن هذه الوثيقة التي كتبها النبي عليه السلام لا تعدو أن تكون مجرد تنظيم للعلاقات بين مختلف الطوائف، فهي لا ترقه إلى مستوى الدستور، وفي المقابل، نجد أن البعض الآخر ، يرى أن النبي عليه السلام قد أرسى دعائم الدولة ، بل فوق ذلك فان هذه الدولة تعتبر رائدة في مجال الخضوع للقانون، من خلال دستورها " أي الوثيقة".

ونحن بدورنا نستعرض هذه الآراء ونناقشها بكل موضوعية وبتجرد تام من خلال طرح مجموعة من التساؤلات المهمة، وفي مقدمتها:

- هل يشكل مجتمع المدينة كياناً سياسياً بالمعني الحديث ؟
- هل الإسلام لم يُعنَ بتأسيس الدولة ؟
- هل تعد وثيقة المدينة دستوراً بالمعنى الحديث للدستور أم أنها مجرد تنظيم للعلاقات؟

خطة البحث:

تشتمل الخطة البحثية لهذا الموضوع على مبحث تمهيدي يعقبه فصلين دراسيين .

يستعرض المبحث التمهيدي أهم المفاهيم الواردة في الدراسة وبالتالي جاء تحت عنوان : الوثيقة والمدينة مفاهيم أساسية.

أما الفصل الأول فيتناول أهم المقومات الأساسية للدولة كالشعب والإقليم والسلطة السياسية ، وكذلك جاء عنوان على النحو التالي : المقومات الأساسية للدستور ومدى انطباقها مع مجتمع المدينة.

أما الفصل الثاني والأخير فيتناول أهم المقومات الأساسية للدستور ، وهي نظام الحكم والسلطات العامة في الدولة ، والحقوق والحريات العامة.

وجاء العنوان كالتالي : المقومات الأساسية للدستور ومدى انطباقها مع مجتمع المدينة.

وأخيراً أرجو من الله العلي القدير أن يُعلمنا ما جهلنا وأن ينفعنا بما علمنا ..... والله ولي التوفيق.

المبحث التمهيدي

الوثيقة والمدينة – مفاهيم أساسية

لعل من المهم أولاً وقبل التعرض بالدراسة والتحليل لمجمل المبادئ الدستورية التي أتت بها الوثيقة، أن يسبق ذلك خطوة مهمة تُعنى بإعطاء القارئ بعض المعلومات الأساسية عن الوثيقة ، ثم عن المدينة المنورة باعتبارها البيئة الجغرافية التي ظهرت فيها هذه الوثيقة.

لذا وجب تقسيم هذا المبحث إلى مطلبين أساسيين، أتناول في الأول المفاهيم الأساسية حول الوثيقة النبوية ، وأستعرض في الثاني المفاهيم الأساسية عن المدينة المنورة.

المطلب الأول: المفاهيم الأساسية للوثيقة النبوية :

إن استيضاح المفهوم العام للوثيقة لا يتأتى إلا بمعرفة أمور أهمها :

مسمياتها، تاريخ وضعها، وحدتها أم تعددها، ومدى صحتها.

1- مسمياتها:

للوثيقة النبوية مسميات عدة يمكن إجمالها في الآتي:

أ- **الكتاب :** جاء في المادة الأولى من الوثيقة ما نصه:" هذا كتاب من محمد النبي....."

وقد اعتمد ابن إسحاق هذه التسمية فقد نقل ابن هشام عنه ذلك فقال: " قال ابن إسحاق وكتب رسول الله ﷺ كتاباً بين المهاجرين والأنصار وادع فيه اليهود " [1].

[1] ابن هشام، السيرة والمجتمع في العصر النبوي، الجزء الثاني ، دار الفجر للتراث، الطبعة الثانية، 2004،ص112.

ب- **الصحيفة:** كذلك سميت بالصحيفة فقد ذكرت هذه التسمية في متنها أكثر من مرة وقد عددها أحدهم[1] بثمان مرات.

ج- **معاهدة:** تعايش[2] ويندرج تحت هذه معنى المعاهدة المسماة بالموادعة "[3] .

د- الدستور: وقد ذهب إلى هذه التسمية كلاً من محمد حميد الله[4]، كما ذهب إلى ذلك محمد سعيد ياقوت[5]،و د. سمير حسن [6].

هـ- **الوثيقة :** قد اختار هذه التسمية مونتغمري وات[7] ومحمد سعيد البوطي[8].

ولعل السبب في اختياري لمسمى "الوثيقة" دون غيرها من المسميات الأخرى هو أنها حملت مبادئ ومضامين أبعد من مجرد كتاب أو صحيفة قد لا تتطرق إلى المسائل السياسية، كما أنها أبعد من معنى المعاهدة لأنها حملت في طياتها بياناً لحقوق بعض الأقليات، فهي ليست لموادعة اليهود لضمان ولائهم للدولة فحسب، بل أنها أيضاً وطدت وشائج الإخوة بين المسلمين أنفسهم.

كذلك ما حملني على اختيار تسميتها " **بالوثيقة**" عن تسميتها بالدستور لأن الدراسة تستهدف من خلال تحليل الوثيقة إمكانية اعتبارها دستوراً بالمعنى الحقيقي للدستور أم أنها تمثل الإرهاصات الأولى لبداية الحياة الدستورية في المدينة.

---

(1) خالد بن صالح الحميدي، نشوء الفكر السياسي من خلال صحيفة المدينة، دار الفكر الثنائي، ط الأولى، 1994.

(2) د. إبراهيم حركات، السياسية والمجتمع في العصر النبوي، دار الآفاق الجديدة، ص 96.

(3) ابن هشام، مرجع سابق، ص 112.

(4) د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، والإرشاد، ط ثالثة 1969، ص41

(5) محمد مسعد ياقوت، مقال على الانترنت بعنوان (دستور المدينة.... مفخرة الحضارة الإسلامية) http://islamonline.net-20.3.2009- تاريخ الزيارة 2010/6/28م

(6) د. سمير إبراهيم حسن خليل – دستور دولة المدينة المنورة ،ص7 ، http;//ahewar.org26.6.2005 ، تاريخ الزيارة 2010/6/28م.

(7) مونتغمري وات، محمد في المدينة – منقولاً عن خالد بن صالح الحميدي، مرجع سابق، ص60.

(8) محمد سعيد البوطي، فقه السيرة، دار الفكر، القاهرة، ط السابعة، 1978، ص 160.

2- سنة صدورها:

لكي يؤتى البحث ثمرته لابد من التطرق لأمر مهم، ألا وهو هل الوثيقة النبوية واحدة أم أنها في الأصل وثيقتان ؟

وإذا كانت الوثيقة في أصلها وثيقتان فهل وضعت في وقت واحد أم كان بينهما مدة زمنية فاصلة؟

ذهب د. أكرم ضياء العمري إلى أن الوثيقة في الأصل وثيقتان، ثم جمع المؤرخون بينهما، أحداهما تتناول موادعة الرسول ﷺ لليهود ، والثانية توضح التزامات المسلمين من المهاجرين والأنصار وحقوقهم وواجباتهم.

ويترجح عنده [1] أن وثيقة موادعة اليهود كتبت قبل موقعة بدر الكبرى، أما الوثيقة بين المهاجرين والأنصار فكتبت بعد بدر.

بينما يقرر محمد مهدي شمس الدين بقوله : " تستطيع أن نقول بأنها وضعت في وقت واحد، فهذه الإضافة للنص تدل على وحدة الصحيفة، وعلى أنها ليست مجموعة من الاتفاقات[2].

وعلى كل حال فإن مسألة تنظيم الجبهة الداخلية لا يمكن بحال أن يتأخر حتى يقع الصدام " قريش" لذا فان دخوله ﷺ في موادعة اليهود من الأمور التي لا تحتمل التأخير لضمان خطر اليهود.

---

[1] د. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة (1-2) مكتبة أضواء البيان، ط الخامسة،2003،ص 276.

[2] الشيخ محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدوريات والنشر، بيروت ط2، ص 323-324.

3- صحة الوثيقة:

تقتضي فلسفة البحث الوقوف قليلاً عند ما أثاره البعض [1] من شكوك حول صحة هذه الوثيقة سيما وإني بصدد دراسة وتحليل أهم المبادئ الدستورية الوارد بها، فلابد من بحث هذه المسألة.

وقد تصدى لبحث هذه المسألة بالدراسة والتحليل د. أكرم ضياء العمري وخلص إلى القول:" بأن الحكم بوضع الوثيقة مجازفة – وإن لم ترق بمجموعها إلى مرتبة الأحاديث الصحيحة – فابن إسحاق في سيرته رواها دون إسناد مما يجعل روايته ضعيفة.... ولكن نصوصاً من الوثيقة وردت في كتب الأحاديث بأسانيد متصلة، وبعضها أوردها البخاري ومسلم.

كما أن بعضها ورد في مسند أحمد وسنن أبي داوود وابن ماجه والترمذي، وهذه النصوص جاءت من طرق مستقلة بين الطرق التي وردت منها الوثيقة، وإذا كانت الوثيقة في مجموعها لا تصلح للاحتجاج بها في أحكام الشريعة سوى ما ورد منها في كتب الحديث الصحيحة، فإنها تصلح أساساً للدراسة التاريخية التي لا تتطلب تلك الدرجة من الدقة في السند والتوثيق [2].

وكذلك فإن أسلوب الوثيقة ينم عن أصالة نصوصها المكونة من جمل قصيرة بسيطة وغير معقدة التركيب، ويكثر فيها التكرار، وتستعمل كلمات وتعابير كانت مألوفة في عصر النبي ﷺ ثم قل استعمالها فيما بعد حتى أصبحت مغلقة على غير المتعمقين في دراسة تلك

([1]) ذهب الأستاذ يوسف العش في ترجمته لكتاب الدولة العربية ومستوفها في الحاشية رقم (9) ص 20 إلى القول:" أن الوثيقة موضوعة فهي لم ترد في كتب الفقه والحديث الصحيح رغم أهميتها التشريعية، المصدر، أكرم ضياء العمري، مرجع سابق، ص 275.

([2]) حيث إن أهم كتب السيرة ومصادر التاريخ ذكرت موادعة النبي لليهود وكتابته بينه وبينهم كتاباً كما عند البلاذري : أنساب الأشراف 1-286 ، 308 ، والطبري : تاريخ 2 – 479 ، ، والمقدسي " كتاب البدء والتاريخ 4 – 179 ، وابن حزم : جوامع السيرة ص 95 ، والمقريزي : امتاع الأسماع 1 – 49 ، ابن كثير : البداية والمهاية 4 – 103.

الفترة، وليس في هذه الوثيقة نصوص تمدح أو تقدح فرداً أو جماعة، أو تخص أحداً بالإطراء أو الذم، لذلك يمكن القول بأنها وثيقة أصلية وغير مزورة ثم أن التشابه الكبير بين أسلوب الوثيقة وأساليب كتب النبي الأخرى يعطيها توثيقاً آخر)[1].

وأنا بدوري اتفق مع ما ذهب إليه الباحث في تحليلاته ، ومن هنا يمكننا أن نقرر ونحن مطمئنين بأن الوثيقة قد ثبت نسبتها إلى النبي ﷺ.

[1] د. أكرم ضياء العمري، مرجع سابق، ص 275-276.

المطلب الثاني: مفاهيم أساسية حول المدينة المنورة :

تدور أهم المفاهيم الأساسية عن المدينة المنورة حول بيان النقاط الآتية:

1- مسمياتها:

كان الاسم الأصلي الذي سميت به المدينة المنورة قبل هجرته ﷺ إليها (يثرب)، وفي أصل التسمية يذهب البعض إلى أنها سميت " يثرب نسبة إلى يثرب بن قايين الذي يرجع نسبه إلى سيدنا نوح عليه السلام وهو أول من نزلها عند تفرق ذرية نوح.

بينما اعتقد آخرون أن اسم يثرب مأخوذ من الثرب بمعنى الفساد أو التثريب أي الموأخذة لذنب، ومعروف أن الرسول ﷺ بعد الهجرة، نهى تسمية يثرب بهذا الاسم القديم، وسماها طيبة وطابه كراهة للتثريب" [1].

كما اختُلف في اعتبار يثرب هو اسم للمدينة نفسها أو لموضع مخصص من أرضها، أو أنه اسم للناحية التي منها مدينة الرسول[2].

2- الموقع الجغرافي:

تقع المدينة في إقليم الحجاز وهي واحة خصبة التربة لكثرة مياهها بعكس مكة المكرمة.

وتحيط بها من جهاتها الأربع أرض ذات حجارة سوداء نخرة كأنها محترقة بالنار تسمى الحرة وأشهرها حضريةً وعمراناً، حرة واقم ، ثم حرة الوبرة لجهة الغرب ، كما تقع فيها عدة

---

[1] خالد بن صالح الحميدي، مرجع سابق، ص 23-24.

[2] د. عبدالحكيم عتاب الكعبي، د. احمد محمد انديشة، دراسات في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الشعب للطباعة والنشر، مصراته – ليبيا، ط الأولى، 2005، ص176-177.

وديان أهمها وادي بطحان والعقيق وقناة مذينيب ومهزوز. وتبعد عن مكة المكرمة حوالي 300 ميل[1].

3- الموارد الاقتصادية:

هيأت ظروفها المناخية المعتدلة ووفرت مياها اشتغال سكانها بالزراعة ، وكان النخيل أهم مزروعات يثرب، أما الشعير فيُعد المصدر الثاني لثروة يثرب الزراعية الشعير والتمر وكلاهما يعدان مصدر لطعام الناس.

كما احتلت التجارة المرتبة الثانية في نشاط أهل يثرب الاقتصادي وخاصة التجارة الداخلية حيث كانت تقام بيثرب الأسواق المختلفة لبيع المنتجات الزراعية والسلاح والصوف ومن أشهر الأسواق المعروفة قبل الإسلام سوق بني قينقاع وسوق زبالة وسوق الجسر وسوق الصفاصف وسوق البطحاء [2].

والى هنا أكون قد أتيت عند آخر نقطة من نقاط هذا المبحث الذي أردت من خلاله استيضاح بعض المفاهيم الأساسية المتعلقة بموضوع البحث من خلال التعرض للمفهوم العام للوثيقة أولاً وللبيئة التي ظهرت فيها ثانياً.

ونأمل أن يكون هذه التمهيد قد أعطى للقارئ إلماما مبدئيا عن مفاهيم البحث ومصطلحاته.

---

[1] خالد بن صالح الحميدي، مرجع سابق، ص27.

[2] د. عبد الحكيم غنتاب الكعبي، د. احمد محمد انديشة، مرجع سابق، ص 183.

الفصل الأول

المقومات الأساسية للدولة ومدى انطباقها مع مجتمع المدينة المنورة

تمهيد وتقسيم:

تقتضي فلسفة بحث في هذا الجزء من الدراسة التعرض لماهية الدولة بما يتضمنه من دراسة لمفهوم الدولة بالإضافة إلى دراسة الخصائص المميزة لها، وذلك للوقوف عند أهم المقومات الأساسية التي لابد أن تتوفر في أي كيان اجتماعي أو سياسي حتى يمكن إضفاء صفة الدولة عليه ، كما تهدف الدراسة في هذا الجزء للتعرض لموضوع نشأة الدولة وما قيل فيه من نظريات مختلفة لمعرفة مدى قربها أو بعدها من نموذج مجتمع المدينة المنورة ، وتختتم باستعراض كافة الأشكال المختلفة للدول طبقًا لما هو سائد في العالم الآن.

لذا أقتضى البحث تقسيم هذا الفصل إلى الآتي :

المبحث التمهيدي / ماهية الدولة .

المبحث الأول / ركن الشعب .

المبحث الثاني / ركن الإقليم .

المبحث الثالث / ركن السلطة السياسية

المبحث الرابع / أصل نشأة الدولة

المبحث الخامس / شكل الدولة

المبحث التمهيدي: ماهية الدولة

تقسيم:أتناول – بعون الله – في هذا البحث مفهوم الدولة لدى فقهاء القانون الدستوري في مطلب أول، كما سأحدد أهم خصائصها وذلك في مطلبِ ثانٍ.

المطلب الأول : مفهوم الدولة

تجدر الإشارة إلى أن المنهج المتبع في تحديد مفهوم الدولة لن يدخل في مساجلات فقهية، لذا سأقتصر في دراستي لمفهوم الدولة على بعض التعريفات التي أوردها بعض فقهاء القانون في مؤلفاتهم، فمثلا يرى د. الطماوي : بأن الدولة " مجموع كبير من الناس يقطن على وجه الاستقرار إقليما معينا ويتمتع بالشخصية المعنوية والنظام والاستقلال السياسي " [1].

بينما يحصر د .عبد الغني بسيوني مفهوم الدولة على ثلاثة عناصر فقط إذ يقول: " فإننا نعرف الدولة بأنها جماعة من الناس يعيشون بصورة دائمة فوق إقليم جغرافي محدد ويخضعون لسلطة سياسية معينة " [2] .

بينما يحدد د. ادمون رباط تعريفا إجرائيا لمفهوم الدولة عند حديثه عن عناصر الدولة الأساسية فيقول : " إن الدولة العصرية إنما تعبر في الوقت الحاضر عن المجتمع السياسي القائم في العالم، ويتميز هذا المجتمع، أسوة بسائر المجتمعات السياسية المعروفة في التاريخ ببعض العناصر الأساسية التي لابد من وجودها ليكون ثمة مجتمع سياسي، وبالتالي دولة .. وهي أولا : الشعب، ثانيا: الإقليم، ثالثا: السلطة التي تمارسها الدولة " [3].

([1]) د. سليمان الطماوي، النظم السياسية والقانون الدستوري (دراسة مقارنة)، دار الفكر العربي، 1988 م، ص 19 .

([2]) د. عبدالغني بسيوني عبدالله، النظم السياسية، دار الجامعة الجديدة، 2006 م، ص 21 .

([3]) د . ادمون رباط، الوسيط في القانون الدستوري العام، الجزء الثاني " النظرية القانونية في الدولة وحكمها، دار العلم للملايين، بيروت 1971، ص 19 – 20 .

هذا على صعيد الفقه الدستوري. أما على صعيد المنظمات الدولية فيُطالعنا نص الاتفاقية الخاصة بحقوق الدولة وواجباتها التي عقدتها الدولة الأميركية في مونتفيدو سنة 1933م في مادتها الأولى على أنه: يجب لكي تعتبر الدول شخصاً من أشخاص القانون الدولي أن تتوافر فيها الشروط الآتية :

1 – شعب دائم .

2 – إقليم محدد .

3 – حكومة .

4 – أهلية الدخول في علاقات مع الدول الأخرى" [1] .

هذا جزءٌ من بعض ما جادت به قريحة الفقهاء والملاحظ أن من بين الإشكاليات التي تواجه الباحث فيما يتعلق بنظرية الدولة هو إيجاد مفهوم قانوني جامع للدولة، مما حذا بالأستاذ جورج سيل إلى القول بأنه لا ينبغي إيجاد تعريفٍ قانوني شامل للدولة حيث تأثر المفهوم باعتبارات عدة حضارية، واجتماعية، وتاريخية[2].

هذا فيما يخص المفهوم من وجهة نظر الفقه الدستوري والتنظيم الدولي فما هو مفهوم الدولة في الفقه السياسي الإسلامي ؟

ارتبطت نشأة الدولة في الإسلام بأداء وظيفة معينة متمثلة في سيادة أحكام الشريعة الإسلامية على الجماعة البشرية في إطار جغرافي معين، إلا أن مفهوم الدولة لا يخرج عن مفهوم الفقه الدستوري الحديث للدولة في أنها: " مؤسسة تتكون من مجموعة من الأفراد، يقيمون

([1]) نقلاً عن د. سمير عاليه، نظرية الدولة وآدابها في الإسلام، دراسة مقارنة المؤسسة الجامعية لدراسات والنشر والتوزيع، ط الاولى، 1988، ص 32 .

([2]) د. ميلود المهذبي ود. إبراهيم أبوخزام، الوجيز في القانون الدستوري – دراسة تحليلية في النظرية العامة لفلسفة القانون الدستوري – الكتاب الأول، مكتبة طرابلس العلمية العالمية، ط الاولى 1996، ص 17

على إقليم جغرافي معين، ويخضعون لسلطة سياسية حاكمة لها السيادة على الإقليم وعلى أفراد هذه المجموعة" [1] .

ومن هنا يظهر أن هناك نوعا من التطابق بين مفهوم الدولة في الفقه الدستوري ومفهومها في الفقه السياسي الإسلامي– وإن كان مفهوم الدولة في الإسلام يستغرق المفهوم الأول– بل ويزيد عليه بخاصية خضوع الدولة حكاما ومحكومين لأحكام شريعة الله الواحد الأحد.

المطلب الثاني: خصائص الدولة

بما أن الدولة لها أركانها الأساسية التي لابد أن تقوم عليها. فأنها كذلك لها ما يميزها من الخصائص التي تتصف بها حيث أنها، تمارس سيادتها بمظهريها الداخلي والخارجي .

كذلك تتمتع الدولة بشخصيتها القانونية المستقلة عن أشخاص حكامها لذا سأتناول في هذا المطلب خاصية السيادة في الفرع الأول والشخصية القانونية في الفرع الثاني .

الفرع الأول : السيادة:

أولاً وقبل الولوج في ماهية المصطلح ونشأته تجدر الإشارة إلى أن هناك خلط بين مفهومي السيادة والسلطة السياسية إذ البعض يجعل منهما مترادفان [2] لذا وجب التمييز هنا بين مفهوم السيادة بوصفها مصطلح عام وصفة مميزة للدولة وأثر من الآثار المباشرة لقيام الدولة بأركانها الثلاثة عن مفهوم السلطة أو الهيئة السياسية والتي تتمثل في الأداة التي تمارس من خلالها فئة محددة من الناس السيادة على شعب الدولة في حدود إقليمها، ومن هنا وجب التمييز بين السيادة

([1]) د. سمير عالية ، نظرية الدولة وآدابها في الاسلام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الاولى، 1988، ص31 .

([2]) د . عبدالغني بسيوني، مرجع سابق، ص 39، د . عبدالقادر اقدورة، د . حقي إسماعيل بربوتي، القانون الدستوري، الجزء الأول، النظرية العامة للقانون الدستوري 2002 – 2003، ص 47 . .

من جهة ومن يمارسها من جهة أخرى، ولعل ما جعلني أتبنى هذا الرأي هو ما وجدته من إشارتين الأولى صريحة عند د . عبدالغني بسيوني [1] والثانية ضمنية لدى د . عبدالقادر اقدورة، د. حقي بربوتي.

بعد هذا التوضيح الذي رأيت أنه من المهم الإشارة إليه أعود إلى توضيح مفهوم السيادة ونشأتها فنقول:

إن فكرة السيادة تعود بحسب رأي العلامة ديجي duguit إلى عهد الرومان التي كانت تعني الإرادة العليا ... وكان الانجليز يعرفون فكرة السيادة وينسبونها إلى التاج البريطاني، وقد أشار إلى ذلك بلاكتسون في كتاباته [2]. إلا أن المفهوم لم يتبلور بشكل حقيقي ويأخذ أبعاده المعروفة إلا على يد جان بودان في كتبه الستة عن الجمهورية حيث يرى أن السيادة عبارة عن (القوة العظمى المفروضة على المواطنين والأشياء) .

وعلى هذا الأساس فإن السيادة في تحليلاته هي الإرادة الأعلى التي يمكن أن توجد في المجتمع، ووظيفة السيادة تكمن في تطبيق القانون على الرعايا [3]، وكما هو معلوم فإن السيادة لها مظهران الأول داخلي يعني أن تفرض الدولة هيمنتها وسلطاتها على الأفراد المقيمين داخل إقليمها، والثاني خارجي ويعني استقلالها تماما عن غيرها من السيادات الخارجية ، بمعنى عدم خضوعها لسيادة دولة أخرى، كما أن السيادة لها خصائصها المميزة فهي دائمة حتى بعد زوال من يمارسها وواحدة غير قابلة للتجزئة كما يصفها الفقه التقليدي بأنها مطلقة بمعنى عدم خضوع الدولة لأي قيود داخلية أو خارجية .

([1]) د . عبدالغني بسيوني، مرجع سابق، ص 39، د . عبدالقادر اقدورة، د . حقي إسماعيل بربوتي، القانون الدستوري، الجزء الأول، النظرية العامة للقانون الدستوري 2002 – 2003، ص 47 . .

([2]) نقلا عن، د . عبدالقادر اقدورة و د. حقي بربوتي، المرجع السابق، ص 48 .

([3]) د. أديب نصوّر، القانون الدستوري والأنظمة السياسية– نقلا عن د. ميلود المهذبي وابراهيم بوخزام، مرجع سابق، ص 62.

وان كانت هذه الخاصية بدأت بالانحسار فهي مقيدة داخليا باحترام الحقوق والحريات وخارجيا بمراعاة حقوق الدول الأخرى [1] .

وعن مفهوم السيادة في الفقه الإسلامي نجد أن جُل من كتب حول هذا الموضوع أو على الأقل ما وقع بين يدي لم يتطرق أصحابه لمفهوم السيادة في حد ذاتها ، بل أنهم انطلقوا مباشرة لبحث مسألة تحديد صاحب السيادة في الإسلام وبحثوا في أقرب النماذج الغربية التي تتمشى مع طبيعة الإسلام، فأرجع بعضهم السيادة لله سبحانه وتعالى ، ورأى آخرين أن السيادة للأمة، بينما رأى بعضهم الآخر ان السيادة الشعبية لا تتعارض مع مفهوم الحاكمية في الدولة الإسلامية [2].

الفرع الثاني : الشخصية القانونية :

ما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام قبل الحديث عن مفهوم الشخصية القانونية للدولة وما يترتب عليها من نتائج مهمة هو أن هناك جانباً من الفقه – وإن كان لا يمثل سوى طائفة محدودة – ينكر على الدولة أن تكون لها الشخصية القانونية، ومن هؤلاء العميد ديجي والأستاذ جورج سيل وجيز وهم من أصحاب المذهب الواقعي، ويقابله مذهب آخر يعترف للدولة بالشخصية القانونية وهو المذهب الشخصي وهو الراجح فقهاً وقضاءً [3]، وبالنسبة للدولة فإن فقهاء القانون العام يقرون بأن لها شخصية قانونية معنوية تكتسبها الحقوق وتحملها الالتزامات وتملك السلطة العامة ذات السيادة بل أن بعضهم يعطيها أهمية كبيرة لدرجة جعل الشخصية القانونية أحد أركان الدولة كالدكتور سليمان الطماوي والدكتور عثمان خليل[4].

([1]) د . عبدالغني بسيوني، مرجع سابق ص 43 .

([2]) للمزيد حول موقف الفقه الإسلامي من مسألة السيادة راجع عبده عطية حسين علبة ، نظرية الدولة في الإسلام، رسالة دكتوراه جامعة الإسكندرية ، ص 102 وما بعدها . و د. سمير عالية ، نظرية الدولة وآدابها في الإسلام ، ص 71 وما بعدها.

([3]) د . داود الباز، بناء الدولة (المفهوم – الأركان – الشكل) في الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية – دار الفكر الجامعي بالإسكندرية – 2006، ص 84 .

([4]) د . عبدالغني بسيوني، مرجع سابق، ص 40 .

إن إضفاء الشخصية القانونية للدولة يترتب عليه أثر بالغ الأهمية ألا وهو تمتع الدولة بالدوام الاستمرار واستقلالها عن أشخاص حكامها وما يترتب على هذا الأثر من نتائج مهمة عددها الدكتور عبدالغني بسيوني في الآتي :

أ – بقاء المعاهدات التي تبرمها الدولة مع الدول الأخرى نافذة مهما تغير شكل الدولة أو نظام حكمها أو أشخاص الحكام .

ب – استمرار القوانين التي أصدرتها الدولة سارية رغم ما قد يحدث من تغيير في نظام حكمها أو أشخاص الحكام .

ج – تظل الحقوق التي اكتسبتها الدولة باقية لها، كما تبقى ملتزمة بكل التزاماتها وارتباطاتها الحالية التي تعهدت بها بصرف النظر عما يقع من تغيرات في شكل الدولة أو من يمثلها [1] .

وبالتالي فإن الاعتراف للدولة بالشخصية القانونية أصبح من المسلمات الأساسية التي لا يجب الاختلاف عليها لما تحققه هذه الحيلة القانونية من نتائج مهمة ذكرت سالفاً .

وفي المقابل نجد أن **الفقه الإسلامي** قد أنقسم حول مسألة الشخصية الاعتبارية للدولة بين مؤيد ومعارض لها ومستعيض عنها بفكرة الملكية المشتركة والإرادة المشتركة التي تقوم على فكرة " أنه لا يوجد شخص معنوي هو المجموع ككيان مستقل يملك، وإنما يوجد أشخاص طبيعيون هم أفراد المجموع، وهم الذين تكون لهم الملكية المشتركة بما يمتنع معه أن يتصرف بعض أفراد المجموع في المال المشترك ، أو في حصة منه إلا بالاتفاق مع الآخرين [2].

---

[1] المرجع السابق، ص 40 – 41 .

[2] عبده عطية حسين علبه ، مرجع سابق ، ص 140 .

وبعد هذا العرض الموجز لماهية الدولة الذي تناولت فيه مفهوم الدولة واستعرضت أهم خصائصها أقف هنا لأسجل بعض الملاحظات المهمة حول مفهوم الدولة أولاً ، ثم خصائصها ثانيا، أما عن الملاحظات المتعلقة بمفهوم الدولة فهي تتلخص في الآتي:

1 – بالرغم من أن مفهوم الدولة من المفاهيم الأساسية التي تدور حولها الدراسات المتعلقة بالنظم السياسية والقانون الدستوري، لم يظهر لي تعريفاً محدداً اتفقت عليه آراء الفقهاء .

2 – تدخلت الاعتبارات الايدلوجية والسياسية في تحديد مفهوم الدولة فمفهوم الدولة وفقا للفقه الألماني يختلف عنه في الفقه الدستوري والسياسي الفرنسي وهكذا.

3 – لاحظت خلطا بين العناصر الأساسية المكونة للدولة والآثار المترتبة عليها لدرجة أن بعضهم قد أدخل في عناصر الدولة الثلاثة عناصر أخرى تعتبر أثرا من آثارها وليست ركناً أو عنصراً من عناصر التي تقوم عليها .

4 – وبالرغم من ذلك كله ، فإن أغلب الكتب التي تناولت نظرية الدولة تشير إلى ثلاثة عناصر أساسية منوط بها قيام الدولة وهي الشعب، والإقليم، والسلطة السياسية .

أما عن الملاحظات التي تتعلق بخصائص الدولة فقد قسمناها إلى طائفتين وهي:

- **الطائفة الأولى من الملاحظات متعلقة بماهية السيادة:**

1 – ينظر البعض إن لم يكن جل من كتب عن نظرية الدولة إلى السيادة باعتبارها ركنا أساسيا من أركان الدولة ، بل إن منهم من يرادف بينها وبين مفهوم السلطة السياسية ، وقد أوضحت وجهة نظري في هذا اللبس وأيدت رأيي بآراء بعض الفقهاء .

2 – إن السيادة ليست مطلقة ، بل هي مقيدة بحقوق وحريات الأفراد بالداخل ومصالح الدول الأخرى بالخارج.

ومن ملاحظاتي حول خاصية الشخصية القانونية للدولة التي تكاد تكون مشابهة لما أوردته عن الخاصية الأولى من حيث كون:

1 – إن الشخصية القانونية تعد أثرا من آثار قيام الدولة بأركانها وخاصية من خصائصها المميزة لها وليست بأي حال ركنا من أركان الدولة.

2 – أصبح من المسلم به هو الاعتراف للدولة بهذه الصفة. وإن كانت حيلة قانونية – فقد أثمرت نتائج غاية في الأهمية أوردناها سلفا.

المبحث الأول : ركن الشعب

أتناول في هذا المبحث مفهوم الشعب وأبعاده المختلفة وفقا لما هو معلوم في الفقه الدستوري ، ثم أعالج هذا المفهوم كما ورد في الوثيقة و يتم ذلك وفقا للتقسيم الآتي:

الشعب وفقا لنظرة الفقه الدستوري في المطلب الأول.

الشعب كما ورد في الوثيقة في المطلب الثاني.

المطلب الأول : الشعب وفقا لنظرة الفقه الدستوري

من المسلمات الأساسية التي لا تقبل جدالاً أو نقاشاً هي وجود جماعات من الأفراد يتكون منهم شعب الدولة، يمثلون مجالها الحيوي ويخضعون لسلطانها .

وهنا يدور التساؤل هل يشترط في شعب الدولة أن يبلغ عددا معينا؟ .

يرى جل من كتب في هذا الموضوع أنه ليس من الضروري أن يبلغ سكان الدولة عددا معينا– وإن كان العدد له أهمية في قوة الدولة ومركزها على الصعيد العالمي – ولم يشذ عن هذه القاعدة سوى الدكتور عبد الغني بسيوني الذي يرى بأن المليون أصبح هو الوحدة العددية لسكان الدولة في الوقت الحاضر[1]، وهذا الرأي غريب بعض الشيء حيث إنه من المعلوم في الوقت الحاضر وجود دولة لا يتجاوز عدد سكانها مليون نسمة ومع ذلك تدخل حظيرة المجتمع الدولي، وعند الحديث عن الشعب كركن من أركان الدولة لابد من التطرق إلى مسألتين أساسيتين هما:

([1]) د . عبدالغني بسيوني، مرجع سابق، ص 21 .

أولا : الشعب والأمة :

يحدث أحياناً خلط بين مفهومي الأمة والشعب بحيث يتم استخدامهما كمترادفين والواقع أن الأمة تعبر عن ظاهرة اجتماعية طبيعية تنشأ عن وجود مجموعة من البشر تجمعها الرغبة الصادقة في العيش المشترك، وتسود بين أفرادها روح التعاون والألفة نتيجة تظافر مجموعة من العوامل المختلفة كالدين والأصل الواحد، واللغة، والتاريخ، والعادات، والتقاليد فقد تتوافر المقومات المكونة للأمة في شعب الدولة فيكوّن أمة واحدة فيتطابق مفهوم الشعب مع الأمة في هذه الحالة، وهذا هو الواقع في عدد من دول العالم، خاصة دول أوروبا الغربية كفرنسا وايطاليا وألمانيا، وفي المقابل قد تتوزع الأمة الواحدة بين مجموعة كبيرة من الدول، ومثال ذلك هو الأمة الإسلامية التي تضم عدداً لا حصر له من الدول بينما قد تتحد مجموعة من الأمم في دولة واحدة بحيث يستوعب مفهوم الشعب مفهوم الأمة كما هو الحال بالنسبة للاتحاد السويسري والولايات المتحدة الأمريكية[1] .

ثانيا : شعب الدولة وسكانها :

يقصد بالشعب في مفهوم الاجتماعي مجموع الأفراد الذين يقيمون على أرض الدولة والذين ينتسبون إليها عن طريق التمتع بجنسيتها، أما مفهوم سكان الدولة فهو أوسع معنى من المفهوم الاجتماعي للشعب إذ ينصرف إلى من يقيم على إقليم الدولة [2]، إذاً الفيصل في تحديد المفهومين هو الجنسية وبالتالي فإن الجنسية هي التي تخول الفرد التمتع بكافة الحريات وممارسة كافة الحقوق، ومن الجنسية تستمد المواطنة وجودها وحقوقها وواجباتها، إذ أن الدولة العصرية هي ديمقراطية بجوهرها فيكون من أثرها أن تجعل من الفرد المتمتع بجنسية الدولة،

([1]) د . عبدالغني بسيوني، مرجع سابق، ص 24 .

([2]) د . السيد خليل هيكل – الأنظمة السياسية التقليدية والنظام الإسلامي، مكتبة الآلات الحديثة بأسيوط، ص 19 .

عضوا فيها، وبالتالي مساهما في حياتها وعاملا بشؤونها ... فهذه النظرة لوضعية المواطن في الدولة قد حلت محل النظرة السابقة الخاصة بالممالك التي لا ترى في المواطنين سوى رعايا (sujets) خاضعين لسلطان الملك .... وهكذا تبدو المواطنة مترادفة مع الجنسية ومرتبطة بها ارتباطا قانونيا مباشرا ، وتبدو الجنسية من جهتها شرطا أساسيا يتوقف على توفره الإقرار بالمواطنة وبوجودها ، وخصائصها، وهي مواطنة قد أصبحت في الدولة العصرية مبنية على مبادئ المساواة والحرية التي أُلِفت الدساتير الديمقراطية على إعلانها وكفالتها[1].

وعن الأساس الذي يُعتمد في تحديد **مفهوم الشعب في دولة الإسلام** _ من وجهة نظر الفقه التقليدي _ هو الإسلام، فالمسلمون المقيمون، إذ كان المسلمون المقيمون في دار الإسلام هم الذين يعتبرون من أفراد شعبها .... وهكذا غلبت أخوة الإيمان كل رابطة سواها في نطاق تكوين شعب الدولة الإسلامية ... أما الأجانب في دولة الإسلام، فهم غير المسلمين ممن يقيمون فيها إقامة دائمة أو مؤقتة على أساس عقد الذمة أو عقد الأمان، ولقد أفردت لهم الشريعة الإسلامية معاملة راقية لا يمكن إدراك مستواها الأخلاقي السامي إلا بإلقاء نظرة على معاملة الأجانب في مختلف النظم السابقة للإسلام.

إلاَّ أن هذه النظرة قد تراجعت بعض الشيء في الدولة الإسلامية الحديثة فيما يخص أهل الذمة فبعد تحملهم الأعباء والتكاليف العامة، أعترف لهم بتقلد المناصب العامة الا ما كان منها ذا طابع ديني[2] .

([1]) د. ادمون رباط، مرجع سابق، ص 25 – 26 .

([2]) د. سمير عالية ، مرجع سابق، ص 33 _34 .

المطلب الثاني: الشعب كما ورد في الوثيقة :

بادئ ذي بدء تجدر الإشارة أن هذا البحث لا يعمد إلى تطويع مفاهيم الشريعة الإسلامية ونظريتها في السياسة والحكم لتلائم ما هو قائم في فقه القانون الدستوري والنظم السياسية لان ذلك لن يزيد الشريعة الإسلامية فضلا ولا كمالا ، بل نريد أن نستجلي مدى الأصالة والتقدمية التي ازدانت بها الحضارة الإسلامية منذ نشأتها في المدينة المنورة في مجال السياسة والحكم .

والحديث في هذا السياق يحملنا على طرح تساؤلين مهمين هما:

1 – هل شكّل مجتمع المدينة في مجموعه شعب الدولة ؟

2 – ما هي الأسس التي بني عليها الترابط بين السكان في المدينة ؟

وللإجابة على التساؤل الأول يستدعي الأمر استجلاء حقيقة الموقف عن التركيبة السكانية قبيل هجرة النبي ﷺ إلى المدينة، حيث نجد أن أول من سكن يثرب هم العرب العماليق ثم تغلب اليهود الوافدون على العرب وأصبحت لهم السيادة على المدينة بعد أن تكاثر عددهم في أعقاب هجرتهم من فلسطين بعد عام 70 م ... وبعد السيل العَرِم وتفرق أغلب قبائل اليمن كانت هجرة الأوس والخزرج اليمنيتين إلى يثرب [1]، وحين وصل الأوس والخزرج إلى منطقة يثرب استقروا بجوار اليهود في مضاربهم وكان اليهود هم أصحاب الكلمة العليا، فكانوا ينظرون إلى الأوس والخزرج نظرة استعلاء وربما الحقوا بهم نوعا من الأذى ، ثم حالفوهم آخر الأمر فأصبح الأوس والخزرج في حكم الموالي بالنسبة لليهود، ولكن ما لبثت أن تغيرت الأحوال بنمو الأوس والخزرج الذين ما لبثوا أن رأوا في أنفسهم قوة فاستعانوا بإخوانهم من

([1]) د . عبدالحكيم غنتاب الكعبي، واحمد محمد انديشة، دراسات في تاريخ العرب قبل الإسلام دار الشعب للطباعة والنشر . مصراتة ط الاولى، ص 181 .

عرب غسان واستطاعوا أن يوقعوا باليهود ويتغلبوا عليهم فملكوا بعض الأراضي الزراعية وبنوا مساكنهم وأقاموا بعض الحصون تشبها باليهود وشيئا فشيئا أصبح الأوس والخزرج هم أصحاب الكلمة العليا في يثرب وأصبح اليهود في حكم الموالي .

إلا أن القبيلتين العربيتين ما لبثتا أن وقع الشر بينهما نتيجة للتنافس والاحتكاك ... فاشتبكت القبيلتان في صراع وحروب استطالت زمنا طويلا، ودخل اليهود طرفا ثالثا فيها، ولكن إلى جانب القبيلتين العربيتين فقد حالف بعض اليهود الخزرج وحالف بعضهم الأوس[1] .

ويبدو أنه كان لليهود في يثرب يداً في نشوب الخلاف بين العرب بعضهم بعضا وأنهم كانوا يسعون إلى تفتيت وحدتهم حتى ينالوا منهم وتعود لهم السيادة في يثرب[2].

هذه لمحة مختصرة عن التركيبة السكانية في المدينة المنورة قبيل هجرة النبي ﷺ إليها فكانت أولى المعضلات الكبرى التي واجهته عليه السلام عشية هجرته إلى المدينة هي رأب الصدع بين القبيلتين المتناحرتين من جهة وإيجاد مأوى للوافدين من المهاجرين معه عليه السلام إلى المدينة من جهة أخرى، فكان لابد من خطوة جبارة وعملية مهمة تعمل على صهر هذا الخليط غير المتجانس من البشر في بوتقة واحدة فكانت المؤاخاة التي أفردت لها كتب السيرة صفحات عريضة من تاريخ الدعوة الإسلامية، هذه الخطوة الجبارة (المؤاخاة) شهد لها العدو قبل الصديق فهذا السير وليم هوبر المعروف بهجومه على الرسول ﷺ وعلى الإسلام يصف هذه الظاهرة الفريدة في تكوين البشر بقوله: (في وقت قصير كهذا انقسمت مكة حزبين متعاديين بسبب ما جاء به محمد انمحت الفوارق القديمة، الأصل و الموروث، وفواصل العصبية والقبلية وأصبح هناك مؤمن وغير مؤمن، وكان المؤمنون يتحملون صنوف الأذى على ترك دينهم

([1]) احمد إبراهيم الشريف، الدولة الإسلامية الأولى، دار القلم، بدون تاريخ نشر، ص 58 .

([2]) د . عبدالحكيم غنتاب الكعبي، د . احمد محمد انديشة، مرجع سابق، ص 182 .

العزيز، لقد تركوا الديار والخلان والأموال وهاجروا إلى الحبشة حتى تمر العاصفة ثم تركوا مع النبي بلدهم الذي يحبونه حتى الجنون تركوا كل هذا وهاجروا إلى المدينة .. وفي المدينة حدثت نفس المعجزة بشكل أقوى، لقد تصالحت قبيلتي الأوس والخزرج تحت لواء العقيدة الجديدة " [1] .

وهذا توماس ارنولد يصف هذه الظاهرة بقوله : (وقد جمعت فكرة الدين المشترك تحت زعامة واحدة شتى القبائل في نظام سياسي واحد هذا النظام الذي سرت مزاياه في سرعة تبعث على الإعجاب) [2] .

وإذا ما رجعت إلى الوثيقة التي بين أيدينا لنستجلي من ثناياها كيفية المعالجة التي اعتمدها النبي ﷺ في لملمة هذه الجموع البشرية والتي لا تتفق في عقيدة ولا تجمعها أصول واحدة نجد أن النبي ﷺ قد تنبه بحنكته إلى هذا التنوع والاختلاف، فحرص منذ البداية إلى إيجاد إطار اجتماعي ورابطة أوثق من الرابطة القبلية التي تعد الرابطة الاجتماعية الأكبر والأوحد لدى العرب في الجاهلية، لذا عمد النبي ﷺ في كتابته للوثيقة وفي بنودها المتتالية إلى حصر الأجزاء المختلفة للتركيبة السكانية واختص كل واحدة منها بحقوق وألقي عليها التزامات .

ففي المادة الأولى [3] من الوثيقة يقول عليه السلام : (هذا كتاب من محمد النبي (رسول الله) بين المؤمنين والمسلمين من قريش و(أهل) يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم .

والملاحظ في ذات المادة أن هذا المجتمع في زيادة مطّردة ، فهو مجتمع مفتوح لاستقبال أعداد جديدة ممن أراد الانضمام إليه ، لذا حرص النبي ﷺ إلى القول : (ومن تبعهم فلحق بهم ...).

([1]) انظر د . جعفر عبدالسلام على، وثيقة إنشاء الدولة الإسلامية في المدينة، دراسة في ضوء أحكام القانون العام، مجلة الحقوق تصدرها كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، ص 377 .

([2]) المرجع السابق، ص 379 .

([3]) تم الاعتماد على النسخة الواردة في كتاب د . محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار الإرشاد، ط الثالثة 1969 ف، ص 41 - 47 ..

وتشير المادة الثانية من الوثيقة إلى : (أنهم أمة واحدة من دون الناس)، وهنا يعلق د.أكرم ضياء العمري على هذا المادة فيقول : (ويقرر البند رقم 2 ..... أمة تربط أفرادها رابطة العقيدة وليس الدم، فيتحد شعورهم وتتحد أفكارهم وتتحد قبلتهم ووجهتهم ولائهم لله وليس للقبيلة، واحتكامهم للشرع وليس للعرف، وهم يتمايزون بذلك كله على بقية الناس (من دون الناس) فهذه الروابط تقتصر على المسلمين ولا تشمل غيرهم من اليهود والحلفاء، ولا شك أن تمييز الجماعة الدينية كان امرأ مقصودا يستهدف زيادة تماسكها واعتزازها بذاتها ... ولكن هذا التميز والاستعلاء لا يشكل حاجزا بين المسلمين وغيرهم، فكيان الجماعة الإسلامية مفتوح وقابل للتوسع ويستطيع الانضمام إليه من يقبل أيدلوجيته) [1] .

هذا فيما يخص الفئة الأولى من التركيبة السكانية في المدينة المنورة وهم المسلمون والمؤمنون من المهاجرين والأنصار ومن تبعهم فلحق بهم.

أما الفئة الثانية فهي قبائل اليهود الموجودة في المدينة المنورة، فقد أفردت لها الوثيقة المواد من 25-35 بقولها :

بأن اليهود على مختلف عشائرهم أمة مع المؤمنين .

وهنا يتساءل الشيخ محمد مهدي شمس الدين في تحليلاته لمفهوم الأمة حول مرجع الضمير (إنهم) هل عائد إلى المسلمين الذين ليسوا من يثرب أو من قريش، فيصبح المجتمع اليثربي هنا مكونًا من أمتين المسلمين واليهود.

([1]) د . أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة (1 – 2) مكتبة العبيكان، الطبعة الخامسة، 2003، ص 292 – 293 .

أم أن المراد ب(ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم) لتصبح الأمة هنا مرادفه للمجتمع السياسي الواحد وليس المراد منها المعنى العقدي ..... حيث يرجح المعنى الثاني مستدلاً بالمادة (16) ونصها : وأنه من تبعنا من اليهود فإن له النصر والأسوة[1].

كما وجدت فئة ثالثة أخرى غير مسلمة مِن مَن بقي على وثنيته تلك المجموعات البشرية الثلاث شكلوا مواطني دولة المدينة المنورة، فأسمت الوثيقة النبوية تلك الكتل الاجتماعية بالأمة، وأعطت الوثيقة كل أفرادها حقوق المواطنة في هذه الدولة، أي الانتماء للأمة، وليس الانتماء القبلي الذي كان سائدًا في تلك الحقبة التاريخية .

إن المتمعن في كلمة (الأمة) الواردة في نص الوثيقة سيجد أنها التعبير القانوني لمفهوم المواطنة، وأنها كانت خطوة حضارية متقدمة تجاوزت في بعدها القانوني والاجتماعي الزمن والتاريخ بما فيه وقتنا الحاضر.

ونوهت الوثيقة إلى مسئولية الدولة والمجتمع تجاه مواطنيها بحيث لا يتركون من ثقلت عليه الديون وكثر أفراد أسرته دون مساندة أو مساعده وهو ما نصت عليه المادة (12).

كما أرست من خلال هذا المفهوم (الأمة) مبدأ العدل ومبدأ المساواة في تحمل الأعباء والتكاليف العامة في أوقات السلم والحرب وذلك من خلال المواد التالية / المادة (17) ونصها: "وأن سلم المؤمنين واحد، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم" والمادة (18) "وأن غازية عزت معنا يعقب بعضها بعضًا" والمادة (19) "وأن المؤمنين يبئ بعضهم عن بعض بما نال دماؤهم في سبيل الله".

([1]) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، مرجع سابق، ص 289 – 290 .

كما اتضحت أبعاد هذا المفهوم في الوثيقة النبوية، فقد حددت لمواطنيها من أتباع الديانات الأخرى حقوقًا وواجبات كما هي للمسلمين، في حماية الدولة وأمنها وهو ما صرحت به نص المادة (37) بقولها: "وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم وأنه لا يأثم امرؤٍ بحليفه وأن النصر للمظلوم".

والمادة (38) : "وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين".

وبذلك تكون الوثيقة النبوية قد أعطت نموذجًا حيًا وحقيقيًا لمفهوم المواطنة وفقًا للتصور الديمقراطي والذي ظل إلى وقتنا هذا نظريًا واستحال عن التطبيق.

وصفوة القول : فإنني أقف هنا لأسجل مدى إعجابي بالكيفية التي تنم على حكمة النبي ﷺ في معالجة هذه المعضلة الكبرى والمتمثلة في الخليط غير المتجانس من البشر والذي لا تجمعهم أصول واحدة ولا عقيدة واحدة، لقد تنبه النبيﷺ إلى خطورة التعصب القبلي على الدولة الفتية فقام بإفراغ القبيلة من أي مضمون سياسي – وإن لم يلغها – فقد حصر دورها كرابطة اجتماعية لابد منها للجماعة البشرية في دفع الديات وفداء الأسير وإعانة المحتاج، وهو ما نصت عليه المواد من 3 – 11 تباعا وحل محلها الولاء للامة بدلا من الولاء إلى القبيلة.

ولعلي أستشهد بما قاله العلامة ابن خلدون في كتابه الشهير (المقدمة) في الفصل التاسع تحت عنوان " في أن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة، والسبب في ذلك اختلاف الآراء والأهواء وإن وراء كل رأي منها هوى عصبية تمانع دونها فيكثر

الانقضاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت وإن كانت (يعني الدولة) ذات عصبية لأن كل عصبية ممن تحت يدها تظن نفسها منعة وقوة " [1] .

وإذا نظرت في واقعنا المعاش نجده قد استشرت فيه النزعة القبلية والعصبية المقيتة التي أفرزت الانتماء إلى القبيلة بدلا من الانتماء إلى الأمة وتغلبت مصلحة القبيلة على مصلحة الأمة بأسرها، وليس أمامي من سبيل للخروج من هذا الوضع المزري الذي اتعب العباد وأهدر ثروة البلاد، إلا بالرجوع إلى المعين الذي لا ينضب ألا وهو كتاب الله وسنة رسوله ﷺ الذي حذر في غير مناسبة من خطورة التعصب والقبلية على الأمة والدولة، فلنا في رسولنا الأسوة والقدوة.

([1]) عبدالرحمن بن خلدون، مقدمة بن خلدون، دار أحياء التراث العربي – بدون سنة نشر، ص 164 .

المبحث الثاني: ركن الإقليم

أتناول في هذا المبحث مفهوم الإقليم ومشتملاته وفقاً لنظرة الفقه الدستوري، ثم ندرس الإقليم كما ورد في وثيقة المدينة المنورة ، وذلك طبقا للتقسيم التالي:

المطلب الأول: الإقليم وفقا لنظرة الفقه الدستوري.

المطلب الثاني: الإقليم وفقا لما ورد في الوثيقة.

المطلب الأول: الإقليم وفقا لنظرة الفقه الدستوري:

في هذا المطلب سنستعرض ركن الإقليم من خلال محورين أساسين هما:

1 – مفهوم الإقليم وأهميته .

2 – مشتملات الإقليم .

لذا سوف يتم مناقشة هذه المحاور الأساسية بحسب ترتيبها من خلال الفروع التالية:

الفرع الأول: مفهوم الإقليم وأهميته

ويقصد بالإقليم تلك الرقعة المكانية الجغرافية التي يستقر عليها مجموعة من الناس (الشعب) ويعيشون على أرضها معا ويباشرون حياتهم من فوقها [1]، ذلك أن الإقليم هو المجال أو النطاق الذي تباشر فيه الدولة سلطتها ولا يمكن لسلطتين مستقلتين تتمتع كل منها بالسيادة أن تجتمعا معا في إقليم واحد؛ لأن وجودهما معا سيؤدي إلى أن تقضي إحداهما على استقلال

([1]) د . مسعود أحمد باطه، دراسات في فقه النظم السياسية، منشورات جامعة الأزهر، 2007، ص 24 .

الأخرى، ومن ثمّ لزم تحديد مجال معين لكل دولة تمارس عليه اختصاصها ويمتنع عليها أن تتخطاه [1] .

وعلى الرغم من الأهمية الكبرى التي يحظى بها الإقليم كركن أساسي من أركان الدولة نجد أن " العميد " ديجي يقلل من أهمية هذا الركن في بناء الدولة، إذ يجعل الدولة تقوم على ركنين هما الشعب والنظام السياسي الحاكم، ويدع أرض الإقليم مفتوحاً أمام حركة هذا الشعب حيثما اتجه وسار، ولعل قصده من ذلك إنما كان العمل على إدخال التجمعات القبلية البدوية المترحلة من مكان إلى مكان باعتبار أن أرض إقليمها ليس من طبيعته الثبات أو الاستقرار[2] ومع ذلك فإن فقه القانون الدستوري لم يقبل بهذا التحليل ولا يعترف بوصف الدولة إلا لدولة اكتملت عناصرها الثلاثة، ويستدل – عادة – بالكنسية الكاثوليكية الفاتيكان التي لم يعترف لها بوصف الدولة، على الرغم من الاعتراف لها بالشخصية القانونية الدولية، إلا بعد التوقيع على معاهدة (لاتران) عام 1929م ، والتي جعلت في دولة الفاتيكان مقرا لكنسية الكاثوليكية إقليما لها، ومن ثم اعترف لها بوصف الدولة لاكتمال عناصرها الثلاثة [3]، لذلك يقول د. عبدالغني بسيوني : لا توجد دولة – كقاعدة عامة – بدون أن يكون لها إقليم محدد المعالم يستوطنه شعب الدولة على سبيل الدوام، ومن هنا تبرز أهمية الحدود بالنسبة للإقليم فهي من ناحية تحافظ على أمن الدولة وسلامة أراضيها وتبرز اختصاصي الدولة بفرض سيادتها في حدود تلك البقعة الجغرافية من ناحية أخرى، هذا وقد ظهرت في فقه القانون الدستوري نظريات عدة مفسرة لمسألة الحدود في كلٍ من فرنسا وألمانيا تحاول كلٌ منها فرض نظريتها خدمة لمصالحها الخاصة، فظهرت نظرية الحدود الطبيعية التي تعتمد على المظاهر الطبيعية من جبال وأنهار

([1]) د . ثروت بدوي، النظم السياسية، دار النهضة العربية، 1986، ص 31 .

([2]) د . مسعود احمد باطه، مرجع سابق، ص 25 .

([3]) د. إبراهيم أبو خزام، الوسيط في القانون الدستوري، دار الكتاب الجديد، ط الثانية، 2002، 141 .

وبحار في رسم الحدود بين الدول، كما ظهرت في ألمانيا نظرية الحدود الاستراتيجية التي تعتمد على عامل أمن الدولة من العدوان الخارجي وتعده عامل حاسم في رسم الحدود، حيث اتخذتها ذريعة لغزو الشعوب الأخرى، أما النظرية الثالثة فهي نظرية الحدود القومية التي تعتبر أن العامل الاجتماعي هو العامل الحاسم في مسألة رسم الحدود بين الدول [1] أضيف إلى ذلك ما أشار إليه د. مسعود باطة، فيما اصطُلِحَ على تسميته بنظرية الأرض السائلة التي ترتكز على العامل الأيديولوجي[2]، والملاحظ أن دول لم تأخذ بأي هذه النظريات على أطلاقها حيث إن المعمول به في الوقت الحاضر أن الدول تدخل في اتفاقيات ثنائية تعرف باتفاقيات رسم الحدود يتم فيها الاتفاق على حدود الدول، أما بالاعتماد على الظواهر الطبيعية أو بالخطوط الوهمية تودع نسخة من هذه الاتفاقيات لدى مكتب الأمم المتحدة .

وعن مفهوم ركن الإقليم في **الفقه الإسلامي**، فقد كان وضع الإقليم فيه مرتبطا بنظام الدولة برابطة حتمية.

ذلك أن النظام الإسلامي يقسم المعمورة إلى دارين : دار الإسلام ودار المحاربين .

ففي دار الإسلام يكون الإقليم خاضعا لولاية المسلمين، وتطبق فوقه أحكام الشريعة الإسلامية.

ويتضح من ذلك بروز عنصر الإقليم بشكل واضح في النظام الإسلامي منذ البداية، إذ ترتبط به دار الإسلام، بينما لم يصبح الإقليم عنصرا من عناصر الدولة الأوروبية إلا في أواخر العصور الوسطى [3] .

([1]) للمزيد حول هذا الموضوع راجع د. إبراهيم بوخزام، ص 142 – 145 ..

([2]) دراسات في فقه القانون الدستوري، ص 27 .

([3]) د . سمير عالية، مرجع سابق ص 36 .

والمتأمل في المفهوم السابق للإقليم (المفهوم الإسلامي) يلحظ إنه لم يكتف في تحديد مفهوم الإقليم بالإطار المكاني الذي تشغله جماعة من الناس على سبيل الاستقرار فحسب، بل ارتبط ذلك المفهوم بوظيفة قانونية متمثلة في سيادة أحكام الشريعة الإسلامية في هذا النطاق الجغرافي .

الفرع الثاني : مشتملات الإقليم

من المعلوم أن الإقليم لا ينصرف إلى تلك المساحات الشاسعة من اليابسة التي يقطنها شعب الدولة، فحسب فهي بالإضافة إلى ذلك تشمل البحار وما يعلو اليابسة والبحر من طبقات الجو وهو ما يسمى بالنطاق الجوي، وعلى ذلك فان دراستي لمشتملات الإقليم تتناول ثلاثة عناصر هي:

1 – النطاق البري:

ويقصد به المساحة اليابسة التي تبسط عليها الدولة سلطانها بما تتضمن من سهول ووديان وهضاب وجبال .... ويدخل في هذا النطاق بطبيعة الحال الأنهار والبحيرات الداخلية الواقعة فيه، كما أن المساحة التي تمثل الإقليم البري لا تتوقف عند قشرة الأرض السطحية، وإنما تمتد إلى باطن الأرض حتى عمق يصل إلى مركز الكرة الأرضية [1] .

ولا يشترط في نطاق الدولة البري أن يكون متصلا في أجزائه، إذ يكون منفصل الأجزاء في بعض الأحيان كالدول التي تتكون من عدة جزر أو يدخل في مساحتها الإقليمية بعض الجزر، مثال ذلك المملكة المتحدة واليابان، كما أنه ليس شرطا أن يبلغ النطاق البري

([1]) د . عبدالغني بسيوني، مرجع سابق، ص 26 .

مساحة معينة، فقد يكون واسعاً مترامي الأطراف، وقد يكون ضيقا محدود المساحة، لأن ذلك لا يؤثر على شخصية الدولة القانونية [1] .

وإذا ما تحدثت عن النطاق البري من منظور الفقه الإسلامي فيمكن القول بأنه " لم يتحدث الفقهاء عن مشتملات الإقليم (البر والبحر) باللفظ السائد الآن في الفقه الوضعي، ولكن بصفة عامة يمكن القول أن الاسلام اهتم بهذه المشتملات ، وفي القرآن والسنة وردت إشارات تعبر عن هذا الاهتمام [2] .

2 – النطاق البحري :

هو المياه الملاصقة لشواطئ الدولة فيعترف اليوم في القانون الدولي لكل دولة بمنطقة يطلق عليها البحر الإقليمي أو المياه الإقليمية وتعتبر جزء من إقليم الدولة [3] .

والمتأمل في اتفاقية الأمم المتحدة لسنة 1982م [4] بشان قانون البحار يجد أن الاتفاقية تركت الحرية للدولة الساحلية في تحديد مدى بحرها الإقليمي بحيث لا يتجاوز اثني عشر ميلا بحريا، في جميع الأحوال فلها أن تمارس في حدود هذا النطاق كافة الاختصاصات التي تمارسها على نطاقها البري ، فسيادتها على هذا النطاق سيادة كاملة فلها في سبيل ذلك مطاردة السفن التي تخترق مياهها الإقليمية ، وتنظيم حق المرور البري للسفن بل حتى منعها من الدخول في هذا النطاق أحيانا.

([1]) المرجع السابق، ص 28 .

([2]) د . داود الباز، بناء الدولة (المفهوم والاركان والشكل) في الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية، دار الفكر الجامعي الاسكندرية، 2006 م . ص 38 _ 39 .

([3]) د . ميلود المهذبي، د . ابراهيم ابوخزام، مرجع سابق، ص 53 .

([4]) الكتاب السنوي للأمم المتحدة عام 1982م ، المجلة الشهرية للأمم المتحدة عدد أكتوبر 1982م .

وعن **موقف الفقه الإسلامي** من النطاق البحري للإقليم، فإنه لم يكن موضع دراسة العلماء المسلمين لحداثة معرفتهم بالبحار، وكان بإمكانهم أن يجتهدوا في استنباط القواعد المتعلقة بالبحر من المبادئِ العامة والأصول الإسلامية الكلية كمبادئ العدالة والمساواة في حقوق الدول، أو الأخذ بقاعدة الحيازة الفعلية والحكمية للبحر الموازي للبر.

هذا ولا يرى الفقهاء المسلمون المعاصرون أي تعارض بين قواعد الاتفاقيات الدولية الخاص بالبحار كمعاهدة جنيف لعامي 1958م ، 1982م وبين مضمون الشريعة الإسلامية ومبادئها [1].

3 – النطاق الجوي:

ويقصد بالمجال الجوي للدولة ذلك الحيز من الفضاء الذي يغطي إقليمها البري والبحري وتكون لها سيادة عليه [2]، ولا تحول هذه السيادة على إقليم الدولة البحري دون السماح لغيرها من الدول باستعماله على أساس التبادل وتحقيقا للتعاون في مجالات الطيران واللاسلكي وغيرها من الاستخدامات الجوية [3].

وعند الحديث عن النطاق الجوي لدولة وتحديد مجال سيادة الدولة فيه نجد أن هناك مشكلة في تحديد المجال الجوي للدولة راسيا – على حد قول – د. مسعود باطة وهو ما عجزت عنه جميع الاتفاقيات الدولية حتى الآن، وذلك لأن التقدم التكنولوجي الهائل في مجال طائرات التجسس والأقمار الصناعية ومركبات غزو الفضاء تلك تصل إلى ارتفاعات شاهقة في الفضاء على نحو لا تمتد إليه قوة أو سيادة الغالبية العظمى من دول العالم .

([1]) د . سمير عالية، مرجع سابق ص 38 .

([2]) دراسات في فقه القانون الدستوري ، مرجع سابق، ص 30 .

([3]) د . على صادق ابو هيف، نقلا عن د . عبدالغني بسيوني، مرجع سابق، ص 31 .

وعن **موقف الفقه الإسلامي** من النطاق الجوي للإقليم فإن ما قيل عن النطاق البحري ينصرف كذلك على هذا النطاق، نظرا لأن استغلال الفضاء والاستفادة منه لم تظهر الا في بدايات القرن العشرين .

المطلب الثاني : الإقليم كما ورد في الوثيقة

تجدر الإشارة أولاً إلى تصحيح بعض المفاهيم الخاطئة حول موقف الفقه الإسلامي من مسألة الإقليم وإننا إذ نستعرض مفهوم الإقليم بمنظور الفقه الإسلامي لا يعني الخروج عن دائرة البحث؛ لأن ما ورد في محتويات الوثيقة يمثل الإطار العام والنبع الذي يستقي منه الفقه الإسلامي أحكامه ومبادئه، لذا وجب الرجوع لموقف الفقه من هذه المسألة، لمعرفة مدى اعتناء الفقه الإسلامي بمسألة الإقليم من عدمه، يشير محمد مهدي شمس الدين إلى أنه " لم يتعرض الفقهاء المسلمون في أبحاثهم السياسية عن الدولة وأنظمتها إلى عنصر " الأرض "، بل اعتمد بحثهم على العناصر الثلاثة فقط (الشعب، والسلطة، والقانون) وقد توهم بعض المستشرقين أن الفقه السياسي أهمل هذا العنصر الأساسي في تشكيل الدولة، ولعل بعضهم ذهب نتيجة هذا التوهم إلى أبعد من ذلك، وهو أنه لا وجود لفكرة الدولة في الإسلام، ويرجع الشيخ محمد مهدي شمس الدين السبب إلى أن ذلك ناشئ من ملابسة مفهوم (الدولة) عندهم بمفهوم (الأمة) واتحاد المفهومين في الصدق الخارجي والوجود التاريخي عند إنشاء الدولة الإسلامية في المدينة في عهد النبي ﷺ فحين كانت الأمة كلها مشكلة في دولة واحدة ففي هذه الحالة تكون (دار الإسلام) هي ارض الدولة في حين كونها أرض الأمة أيضاً .... أما في حالة تمايز مفهوم الأمة عن مفهوم الدولة في الصدق الخارجي، حين تنقسم الأمة إلى دول، فإن الأمر يختلف، إذ لابد لكل دولة من أرض تقوم عليها، ويكون لها حدود حيث إن عنصر (الأرض) هو المدى

الذي يفترض أن الدولة – بمالها من خصوصيات تميز شخصيتها – تفرض سلطانها عليه ..... ومن دون عنصر الأرض لا يمكن تصور وجود الشعب والدولة والحكومة والسلطة، وممارسة تطبيق القانون)[1] .

وقد يكون من الأسباب الأخرى التي بمقتضاها أهمل الفقه الإسلامي مسألة الإقليم هو النظر إلى طبيعة الرسالة فهي خطاب موجه للبشرية قاطبة ، وبالتالي فهي لا تحدها تخوم، ولكن ذلك لا يعني أن الإسلام يغفل عن أهمية الإقليم بوصفه نطاقاً تهيمن عليه أحكام الشريعة، فلقد ارتبط مفهوم الإقليم في الإسلام بوظيفته القانونية .... فهو النطاق المكاني الذي تسوده الشريعة الإسلامية، وعلى ذلك فليس من دار الإسلام عند الفقه الإسلامي – الدار التي يقيم بها المسلمون إذ لم يكن يسودها أحكام الإسلام [2].

إن هذا اللبس الذي حصل في فترة معينة من تاريخ الفقه الإسلامي – جعل المغرضون يشككون في أن الإسلام قد اعتنى بالإقليم ومشتملاته – قد حُسِمَ أمره منذ البداية ولك أن تنظر في مواد الوثيقة لتكتشف أن النبي قد اعتنى بمسألة الإقليم أيما اعتناء ففي المادة (39) ونصه " إن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة " .

ومن المعلوم أنه قبل قدومه ﷺ كانت يثرب قد شهدت حروباً طاحنة آخرها كان يوم بعاث الشهير بين الأوس والخزرج، ولذا كانت أهمية تحريم جوف المدينة، أي تحريم قتل الأنفس ونهب الأموال، بل تحريم قطع الشجر وقتل الطير، وإن المأثور في ذلك أن الله حرم مكة، وأن الرسول ﷺ قد حرم المدينة وجعلها حرماً آمنا لكل مخلوقات الله [3]

([1]) في الاجتماع السياسي الإسلامي ، مرجع سابق ، ص 398.

([2]) عبده عطية حسين، نظرية الدولة في الإسلام، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق جامعة الإسكندرية، بدون سنة نشر، ص48.

([3]) د . جعفر عبدالسلام، مرجع سابق، ص 368 .

ومن المواد التي نستشهد بها هنا للتدليل على اعتنائه ﷺ بمسألة النطاق المكاني الذي تمارس فيه شريعة الله هو المادة (44) ونصه : " إن بينهم النصر على من دهم يثرب "وهذا بمثابة التزامٍ عامٍ على كافة الطوائف السكانية (المسلمين واليهود والمشركين) بواجب الدفاع عن إقليم الدولة باعتباره واجباً وطنيا لا يجوز التساهل فيه على الكافة، ومن بين هذه المواد المادة (47) ونصه " .....، وأنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة " .

فضلاً عن ذلك فإنه بمجرد التمعن في المواد من 3 – 11 وهي تلك المتعلقة بالتركيبة السكانية للمدينة فقد ذكرتهم الوثيقة على سبيل الحصر، ومن الطبيعي أن يكون لكل عشيرة من هذه العشائر حمى وتخوم تقطنها فبمجرد ذكرها – أي العشائر – ينصرف المعنى كذلك إلى النطاق الجغرافي الذي تقطنه .

ولم يقف اهتمامه ﷺ بالإقليم وتحديده إلى هذا الحد فلقد رُوي " عن كعب بن مالك قال : بعثني رسول الله ﷺ أُعلِّم على أشراف مخيض، وعلى الحفيا وعلى ذي العشيرة وعلى تيم " وهي جبال المدينة [1] .

وهو ما يعرف اليوم بحدود الدولة وتحديد تخومها، ولا يخفى على أحد أهمية رسم الحدود بين الدول في الوقت الحاضر فهي من ناحية تعبر عن المدى الذي تصل إليه سيادة الدولة ومن ناحية أخرى تحفظ للدولة استقلالها وأمن مواطنيها، ولعل ذلك ما يفسر استحداث النبي ﷺ لنظام السرايا التي عرفت في السنتين الأوليين حيث كانت عبارة عن حملات حربية صغيرة لا يقصد بها الحرب، بل يقصد بها ما يقصد من أعمال الدوريات الحربية، وهي المحافظة على الحدود أو الاستكشاف ... وقد بلغ عدد السرايا التي أرسلها النبي قبل موقعة بدر

([1]) د . محمد حميد الله، مرجع سابق، ص 47 – 48 . والحديث بصيغته موجود في مسند الحارث ، باب فضل مدينة رسول الله ، رقم الأثر 393.

ثمان سرايا على أنه كان من مهامها منع تجارة قريش من المرور عبر أراضي الدولة الجديدة طبقا لنص الوثيقة الذي يقول أنه لا تجار قريش ولا أموالها، وهذا داخل في نطاق أعمال السيادة للدولة اليثربية، وكان لابد من إشعار قريش، ومن إشعار القبائل المجاورة أن حدود الدولة الجديدة محروسة، وإن سيادتها على أراضيها يجب أن تحترم، وإن من الخير الاتفاق معها والاعتراف بها[1]

وصفوة القول : إن الإسلام قد اعتنى بمسألة الإقليم وأهتم بها اهتماماً شديداً منذ نشأته في المدينة المنورة فما نص عليه النبي ﷺ في مواد الوثيقة ، وما أمر به كعب بن مالك من رسم لحدود المدينة إلا دليلاً على مدى الأهمية التي أولاها الإسلام للإقليم منذ البداية، وإن كان الإقليم بمنظور الفقه السياسي الإسلامي لا يختلف عن نظيره في الفقه الوضعي، لا بل يفوقه بأنه مرتبط بوظيفة معينة فهو ليس نطاقا مكانياً فحسب، بل فوق ذلك تسوده أحكام الشريعة الإسلامية.

(1) د . احمد إبراهيم الشريف، دولة الرسول في المدينة، دار الفكر العربي، بدون سنة نشر، ص 105 – 106 .

المبحث الثالث – ركن السلطة السياسية :

أتناول في هذا المبحث الركن الثالث من أركان الدولة المتمثل في السلطة السياسية حيث أستعرض أبعاد المفهوم ومشتملاته وفقا للمنظورين السالفين وذلك تبعا للتقسيم الآتي :

المطلب الأول / السلطة السياسية وفقا لنظرة الفقه الدستوري:

المطلب الثاني / السلطة السياسية وفقا لما ورد في الوثيقة.

المطلب الأول / السلطة السياسية وفقا لنظرة الفقه الدستوري.

لا يكفي لقيام الدولة وجود مجموعة من الناس تقطن إقليماً معيناً على سبيل الاستقرار والانتظام ، بل لابد مع ذالك من وجود سلطة عامة تمارس السيادة عليها، ولعل هذا من أهم ما يميز الدولة عن سائر التنظيمات الأخرى.

ولا يشترط أن تتخذ هذه الهيئة الحاكمة شكلا سياسيا معينا وإنما يجب أن تبسط سلطانها على الإقليم الذي تحكمه بما لا يسمح بوجود سلطة أخرى منافسة لها ..... كما أنه ليس بشرط أن يكون ممارسة هذه الهيئة الحاكمة برضاء مجموع الشعب فكثيراً ما تبسط الحكومة سلطانها عن طريق القوة والردع، كما يحدث عند وقوع ثورة أو انقلاب[1]، وإن كان ثروت بدوي له رأي مغاير فيما يتعلق بمسألة رضاء المحكومين على السلطة الحاكمة حيث يقول : والسلطة ما لم تستند إلى إرادة الجماعة التي تحكمها تكون سلطة فعلية لا تسمح بقيام الدولة بالمعنى الحديث، لأن قيام الدولة أو تأسيس السلطة يرتبط برضاء الأفراد .

([1]) د . عبدالغني بسيوني، مرجع سابق، ص 34 .

ومن ثم لا يكفي مجرد وجود سلطة عامة يخضع لها الأفراد إلى القول بوجود الدولة، بل يلزم أن تظفر هذه السلطة باعتراف الأفراد وقبولهم لها، ويعلل رأيه هذا بحالة عدم الاستقرار في المجتمعات السياسية السابقة على قيام الدولة هو أنها لم تكن تستند إلا لقوة صاحبها [1] .

وأحسبُ أن ثروت بدوي باعتماده لرأي بيرود صاحب المطول في العلوم السياسية قد انصرفت نيته إلى التأكيد على مسألة الرضا حتى لا تكون الانقلابات والثورات سببا في حيازة السلطة والاستئثار بها، وهذا الرأي له وجاهته وإن كان الواقع العملي على العكس من ذلك .

ومن هنا نتساءل عن **موقف الفقه السياسي** الإسلامي من مفهوم السلطة السياسية وخصائصها ؟

1 . مفهوم السلطة السياسية :

وعن مفهوم السلطة السياسية وأهميتها كركن أساسي من أركان الدولة الإسلامية يقول أحد الباحثين : " إن السلطة السياسية ركن من أركان الدولة الإسلامية ووجه حاسم من أوجه التمكين في الأرض وأنها ضرورة لتحقيق مصالح المجتمع و إنها سلطة قاهرة تحتكر القوة لإقامة شرع الله ورعاية صالح المحكومين، وقد أدرك الرسول ﷺ ضرورة السلطة في المجتمع بقوله : " لا يحل لثلاثة أن يكونوا بفلاة من الأرض إلا أمرّوا عليهم أحدهم " .

فالإمامة (رئاسة الدولة) أو السلطة السياسية أمر لازم في الحياة الجماعة .... وجاء خلفاؤه الراشدون وهم واعين لأهمية هذه السلطة وضرورتها، فالإمام على بن أبي طالب رضي

([1]) د . ثروت بدوي، مرجع سابق، ص 34

الله عنه يقول : " لا بد للناس من إمارة _ بره وفاجره _ قيل يا أمير المؤمنين هذه البرة عرفناها، فمال بال الفاجرة ؟ قال : يقام بها الحدود ... وتؤمن بها السبل ... ويجاهد بها العدو ... ويقسّم بها الفيء [1] ".

وهكذا فإن السلطة السياسية كركن من أركان الدولة الحديثة و لازمة من لوازمها لا يختلف مدلولها في الفقه السياسي الإسلامي عنه في الفقه الوضعي .

وبعد استعراض مفهوم السلطة السياسية ومشتملاتها لابد من التطرق لأهم الخصائص المميزة لهذه السلطة لنستبين موقف الفقه الإسلامي من هذه المسألة (خصائص السلطة العامة).

2 . خصائص السلطة العامة :

تتميز السلطة العامة بمجموعة من الخصائص حددها الدكتور عبدالغني بسيوني[2] في الآتي:

1 – السلطة السياسية في الدولة سلطة عامة لأنها ذات اختصاص عام يتضمن كل نواحي النشاط البشري في الدولة، بينما تتمتع بقية السلطات الأخرى باختصاصات جزئية فقط .

2 – تتميز السلطة السياسية – من ناحية أخرى – أنها سلطة أصلية ومستقلة إذ أنها السلطة الأصلية التي تنبع منها جميع السلطات الفرعية في الدولة في حين أنها لا تنبع من سلطة أخرى .... فيترتب على ميزة أصالة السلطة السياسية في الدولة أنها تتمتع بالاستقلال السياسي على الصعيد الدولي مما يتنافى مع اندماجها أو تبعيتها لأية سلطة أخرى .

([1]) د . داود الباز، مرجع سابق ، ص 62_ 63 . يرجع في هذا الأثر عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه إلى كتاب السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لابن تيمية ، ص 55.

([2]) النظم السياسية ، مرجع سابق، ص 35 .

3 – تحتكر السلطة السياسية القوة العسكرية المادية التي تجعلها قوة قاهرة تسيطر على أرجاء البلاد، ويرتب الدكتور ثروت بدوي على هذه الخاصية أمرين هما :

أ – تلعب الدولة الدور الرئيسي في تكوين القانون الوضعي لأن القاعدة القانونية لا تكسب الصفة الوضعية إلا بوجود جزاء يضمن احترامها، وهذا الجزاء يجب أن يكون منظما والقوة العسكرية هي التي تحقق تطبيق هذا الجزاء .

ب – يوجد ثمة ارتباط بين نظرية سيادة الدولة واحتكار الدولة للقوة العسكرية، فالتاريخ يؤكد هذه الحقيقة، وهي أن السيادة كانت دائما لصيقة وخاصة بصاحب القوة الأكبر .

وتفتيت السيادة وتوزيعها في عصور الإقطاع إنما كان نتيجة لوجود قوات عسكرية لدى أسياد الإقطاع، ومن أهم العوامل التي ساعدت الملوك على استعادة نفوذهم والقضاء على نفوذ السادة الإقطاعيين وقيام الدولة الحديثة ذات السيادة كان أنشاء الجيوش الدائمة التي استطاع بها الملوك توحيد الدولة وتركيز السلطة بين أيديهم[1].

وبعد أن أستعرض خصائص السلطة العامة كما هو معلوم في فقه القانون الدستوري لا بد أن أتعرض لأهم خصائصها وفقا لمنظور الفقه **السياسي الإسلامي** لمعرفة مدى التقارب أو التمايز بين التصورين الفقهيين.

فما هي السلطة العامة في الفقه السياسي الإسلامي ؟

([1]) د . ثروت بدوي، مرجع سابق، ص 35 - 36 .

أن السلطة السياسية في دولة الإسلام منذ نشأتها، قد اتصفت بمعظم خصائص السلطة الوضعية من حيث كونها، عامة امتدت إلى كل أرجاء الدولة الإسلامية، كما أنها مستقلة بسلطانها ومحتكرة للقوة العسكرية، وتتميز من ناحية أخرى بأنها سلطة عليا لها صفة القهر[1] .

بالإضافة الى ذلك تميزت عن نظيرتها في كونها ظلت مرتبطة في خصائصها بتحقيق غاية أساسية متمثلة في، إقامة شريعة الله سبحانه وتعالى وتطبيق أحكامه وسنة نبيه ﷺ وإلاّ، فإن هذه السلطة ستفقد أساس مشروعيتها وبالتالي انصياع الحكوميين لطاعتها.

المطلب الثاني : السلطة السياسية كما وردت في الوثيقة

من ضمن التساؤلات التي يطرحها البحث هي:

هل كان للنبي ﷺ دور سياسي في المدينة المنورة ؟.

وهل اهتم عليه السلام بتأسيس حكومة – إن صح التعبير – في المدينة ؟ .

وما هو الأساس الذي قامت عليه سلطته السياسية – حال وجودها– في المدينة المنورة ؟

ومن ثم فإني سأحاول مناقشة هذه التساؤلات من خلال المحاور التالية:

المحور الأول ويدور حول التساؤل الأول :

هل كان للنبي ﷺ دور سياسي بمعنى آخر هل ظهرت شخصيته ﷺ كقائد للجماعة السياسية في المدينة المنورة ؟

([1]) للمزيد حول هذه الخصائص، يراجع د. داود الباز ص 66 وما بعدها ، و د. سمير عالية ص 39 _ 40 .

وهنا يطالعني على عبد الرازق في الباب الثالث تحت عنوان رسالة لا حكم ودين لا دولة، فبعد أن يضع مجموعة من التساؤلات التي يطرحها للنقاش والبحث يخلص إلى القول: " ترى من هذا أنه ليس القرآن وحده الذي يمنعنا من اعتقاد أن النبي ﷺ كان يدعو مع رسالته الدينية إلى دولة سياسية، وليست السُّنة هي وحدها التي تمنعنا من ذلك، ولكن مع الكتاب والسُّنة حكم العقل وما يقضي به معنى الرسالة وطبيعتها" [1].

ونحن إذ نورد هذا الرأي فليس هدفنا مناقشة الأدلة التي ذكرها الشيخ على عبد الرازق فقد تولى الرد عليها جمع لا حصر له من الفقهاء في زمانه [2].

ولكني أردت أن أناقش هذا الرأي والرد عليه من خلال الوثيقة نفسها، تلك الوثيقة التي وضعها النبي ﷺ منذ السنة الأولى من الهجرة، والتي تشير في أكثر من مادة إلى الصفة السياسية للنبي ﷺ كقائد للدولة الوليدة ولك في ذلك أن ترجع للوثيقة في المادة (23) ونصها : "وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد "، وكذلك المادة (42) ونصه : "وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث، أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله والى محمد رسول الله ﷺ [3] .

فهذان النصان يدلان بوضوح على اعتراف مجتمع المدينة بسلطة النبي ﷺ القضائية، وفي المقابل تؤكد المادة الأخيرة على أن الأمور التي قد تؤثر على أمن الدولة واستقلالها هي التي يرفع أمرها إلى النبي ﷺ أما الصغائر من الأمور فهي يجري حلها بما تعارفت عليه

([1]) الشيخ على عبدالرازق، الإسلام وأصول الحكم، منشورات دار مكتبة الحياة – بيروت، 1978، ص 109 .

([2])راجع في ذلك الدكتور عبدالحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص 75 وما بعدها . والدكتور حازم الصعيدي عبد المتعال، النظرية الإسلامية في الدولة ، ص 105 وما بعدها.

([3]) د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، مرجع سابق ص 44 – 46 .

القبائل، وإذا ما تأملنا في المادة (36) ونصها " وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد "[1] نجده يشير بوضوح إلى ممارسته ﷺ للسلطة التنفيذية كرئيس للجماعة السياسية في المدينة المنورة.

فهل يجوز القول – بعد هذه البنود الصريحة التي تؤكد أن النبي قد مارس السلطة كقائد للجماعة السياسية في المدينة – بأن النبي ﷺ لم يكن له شأن بالحكم ولم يؤسس دولة وأن الإسلام دين وليس دولة ورسالة وليس حكم ؟ .

المحور الثاني ويدور حول التساؤل الثاني :

هل اتضحت معالم حكومة النبي ﷺ بوصفه قائداً سياسياً في المدينة المنورة؟ يذهب الشيخ على عبدالرازق إلى القول : ((لا يريبنك هذا الذي ترى أحيانا في سيرة النبي ﷺ فيبدو لك كأنه عمل حكومي، ويظهر الملك والدولة فانك إذا تأملت لم تجده كذلك، بل هو لم يكن إلا وسيلة من الوسائل التي كان عليه ﷺ أن يلجا إليها تثبيتا للدين، وتأييدا للدعوة)) [2] .

و يتسأل ظافر القاسمي، هل أقام الرسول حكومة ؟

فبعد سرده لأهم الآراء المعارضة والمؤيدة يخلص إلى القول : " إن واقع السيرة النبوية واضح في أن الرسول ﷺ قد أرسى قواعد الدولة المنظمة، كأحسن ما يكون التنظيم، وقد وقع ذلك تباعاً، ووفقا للحاجات، وتنفيذا للوحي الذي نزل عليه، أو مما اقتضته المصلحة التي قدرها الرسول" [3].

وإن كان هناك شيء يقال فإن النبي ﷺ اهتم اهتماماً بالغاً بالتنظيمات الإدارية للمدينة المنورة فكان له كتّاب وختم وصاحب سر " الأمين العام " والحاسب أو المحتسب.

([1]) د. محمد حميد الله، مرجع سابق، ص 45 .

([2]) الشيخ علي عبدالرازق، مرجع سابق ص 108 .

([3]) ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ – الجزء الأول -، دار النفائس، ط1، 1974، ص 47 .

وهذا كله يدل على أن النبي ﷺ قد نظم الدولة بجهاز حكومي – إن جاز التعبير – وإن لم يكن يشبه الجهاز الحكومي المعاصر إلا إنه كان ملائما لزمانه وعصره، ولعل كتاب تخريج الدلالات السمعية للأمام أبو الحسن علي بن محمد الخزاعي يغنى عن البحث في مدى اهتمامه ﷺ بإيجاد نوع من الجهاز الحكومي للدولة الناشئة .

المحور الثالث ويدور حول الأساس الذي قامت عليه سلطته ﷺ في المدينة المنورة .

يرجعني البحث في هذا المحور للتعرف على مضمون بيعة العقبة الثانية التي جمعت النبي ﷺ بوفد من المدينة المنورة لذا سوف استعرض مضمون البيعة باختصار شديد لأقف عند أهم بنودها . قال ابن اسحاق : " حدثني معبد بن كعب أن أخاه عبدالله بن كعب حدثه أباه كعب بن مالك حدثه، قال كعب : ثم خرجنا إلى الحج، وواعدنا رسول الله ﷺ بالعقبة من أوسط أيام التشريق .... ونحن ثلاثة وسبعون رجلا ومعنا امرأتان من نسائنا.

قال : فاجتمعنا في الشُّعب ننتظر رسول الله حتى جاءنا ومعه العباس ابن عبدالمطلب وهو يومئذ على دين قومه إلا أنه أحب أن يحضر أمر ابن أخيه ويتوثق له فلما جلس كان أول متكلم العباس ..... **فقلنا له** : قد سمعنا ما قلت فتكلم يا رسول الله، فخذ لنفسك ولربك ما أحببت .

قال : فتكلم رسول الله ﷺ فتلا القرآن ودعا إلى الله ورغّبَ في الإسلام **ثم قال** : أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم .

قال : فاخذ البراء بن معرور بيده، ثم قال : نعم والذي بعثك بالحق نبيا لنمنعك مما نمنع منه أزرنا فبايعنا يا رسول الله ..... قال كعب بن مالك : وقد قال الرسول ﷺ (اخرجوا إليَّ

منكم اثني عشر نقيبا ليكونوا على قومهم بما فيهم) فاخرجوا منهم اثني عشر نقيبا تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس" [1].

وبتمعن بسيط في مضمون هذه البيعة يتضح لنا أن النبي ﷺ قد شكل أدوات هذه السلطة الوليدة في هذه المرحلة الأولية من تشكيل الدولة بنصب النقباء الاثني عشر ... وقد تم اختيارهم من قبل مجموعة " الأوس " و " الخزرج " أنفسهم ولم يفرضهم النبي ﷺ مع قدرته على ذلك، واستعداد القبيلتين لقبول ذلك منه ﷺ .

ولعل هذا أول مظهر من مظاهر تطبيق الشورى الإسلامي في القيادة والحكومة [2].

وصفوة القول: فلقد تبين بما لا يدع مجالا للشك أن النبي ﷺ سعى منذ مبايعة أهل المدينة له إلى تأسيس دولة فيها، وقد مارس ﷺ مهمة القائد لهذه الدولة الفتية إلى جانب مهمته الدينية المتمثلة في تبليغ الرسالة كرسول من عند الله، وبهذا يمكننا القول أن مجتمع المدينة المنورة قد اكتملت له مقومات الدولة من شعب وإقليم وسلطة سياسية تجسدت في شخصه ﷺ.

فكانت بحق دولة على غير مثال سابق، جمعت أطياف متعددة من البشر لا يجمعها دين ولا عرف، كما حددت معالم الإقليم بدقة، بل وذهبت إلى أبعد من ذلك إلى رسم الحدود الإقليمية لدولة المدينة المنورة.

فلا مجال للقول إن الإسلام لم يقم دولة، وإن النبي لم تكن له إلا مهمة واحدة وهي تبليغ الرسالة فقد ثبت بما لا يدع مجالا للشك عدم صحة ذلك الرأي، ومن هنا نتساءل ما هو الأصل الذي قامت عليه هذه الدولة ؟ أهو أصل ديني أم بموجب عقد اجتماعي ؟ وهو ما سنحاول الإجابة عنه في المبحث التالي.

([1]) ابن هشام، السيرة النبوية – الجزء الثاني، دار الفجر للتراث، القاهرة، ط2، 2004، ص 66 – 68 .

([2]) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص 160 – 161 .

المبحث الرابع: أصل نشأة الدولة وأساس السلطة فيها

من المهم الإشارة إلى أن دراستي في هذا المبحث لن تدخل في التفاصيل العميقة للنظريات المفسرة لأصل نشأة الدولة؛ لأن مثل هذا الجهد تكفلت به المراجع الأساسية المتخصصة في هذا الموضوع، وإنما أحاول من خلال هذا المبحث أن أقدم إيضاحاً موجزاً وسريعاً لهذه النظريات الفقهية من خلال سرد مميزاتها وأوجه القصور فيها، ومدى انطباق هذه النظريات مع دولة المدينة المنورة، وذلك كله وفق التقسيم التالي:

1 – **المطلب الأول** / أصل نشأة الدولة في الفقه الدستوري.

2 – **المطلب الثاني** / أصل نشأة دولة المدينة المنورة.

المطلب الأول: أصل نشأة الدولة في الفقه الدستوري

وهو من المواضيع التي شغلت اهتمام أكثر من فروع العلوم الإنسانية، وقد تعددت الافتراضات التي تعرضت لتفسير نشأة الدولة وتنوعت، " وهي افتراضات لم يكن مقصود منها النظر في مسألة تاريخية، بقدر ما كان الهدف هو السعي لتبرير سلطان الحكام أو على العكس من ذلك زعزعة الأسس النظرية لهذا السلطان والتشكيك فيه" [1]، ولهذا فإن البحث في منشأ السلطة السياسية وأساسها يختلط مع موضوع أصل نشأة الدولة؛ لأنه وإن أمكن التمييز بينهما من الناحية النظرية، على أساس أن البحث في نشأة السلطة السياسية له طابع قانوني يهدف إلى تحديد أساس خضوع المحكومين للحكام، وإن دراسة أصل نشأة الدولة تتميز بالطابع التاريخي

([1]) د . إبراهيم أبو خزام، مرجع سابق، ص 63 .

والاجتماعي، فإن هذا التمييز عسير من الناحية العملية [1]، ولعل هذا ما دعا بعضا ممن كتب حول هذا الموضوع إلى دمجهما تحت مسمىً واحد .

وفيما يلي إيراد لأبرز النظريات الفقهية المفسرة لأصل نشأة الدولة أسردها تباعا:

أولا – نظرية القوة :

القوة ديدن الحياة، وإن أصل الدولة يرجع إلى القوة والعنف والإكراه، فالدولة في أدوارها الأولى كانت نظاماً فرضه شخص أو جماعة على جماعة، ويستطرد د. اقدورة قائلا : "إن بودان من أشهر الذين نادوا بنظرية القوة، وقال إن القوة كانت أساس العيش لتجرد التجمعات البدائية من الفضائل" [2]، لقد نشأت الدولة – بحسب هذه النظرية – عبر صراعات دامية شهدتها الحياة البشرية، ومن خلال تلك الصراعات استطاع زعيم القبيلة أن يؤكد سلطته ويفرضها وعندما تنشأ الدولة لا يمكن التخلي عن نزعة القوة والسيطرة ..... ومن أنصار هذه النظرية الفقهية " غروسيوس " الذي ذهب إلى أن الدولة ما هي إلا حق الأقوى .... ومن النظريات السياسية الحديثة يمكن تصنيف الماركسية على أنها إحدى فروع نظرية القوة، فالدولة عند الفكر الماركسي إن هي إلا جهاز وظيفته تكريس وتجسيد مكاسب الطبقة الأقوى [3] .

هذا ولم تسلم هذه النظرية من سهام النقد، وإن كانت أحداث التاريخ القديم تدل على صحة نظرية القوة، حيث قامت معظم الدول والإمبراطوريات القديمة على أساس القوة المادية والانتصار في الحروب فإن العديد من الدول الحديثة في أسيا وأفريقيا قد نشأت نتيجة الاستقلال عن المستعمرات وليس بناءً على نظرية القوة [4].

([1]) د . عبدالغني بسيوني عبدالله، مرجع سابق، ص 63 .
([2]) د . durerger . نقلا عن د . عبدالقادر اقدورة – د . حقي بربوتي، مرجع سابق ص 78
([3]) د . إبراهيم أبو خزام، مرجع سابق، ص 168 .
([4]) د. Bureau . نقلا عن د . عبدالغني بسيوني، مرجع سابق ص 65 .

ثانيا : النظريات الثيوقراطية :

تعد من أقدم النظريات التي قيل بها لتبرير السلطة المطلقة للملوك والأباطرة وفحواها أن "الدولة هي من خلق الله، وأن الملوك يستمدون سلطانهم منه" [1]، وقد مرت هذه النظرية بمرحلتين، ففي المرحلة الأولى كان الملوك والأباطرة يستمدون سلطانهم من الإله مباشرةً، لذا لقب الحاكم بأنه ظل الله في الأرض، وبالتالي فإن الشعب لا يدخل في اختيارهم، ومن ثم فلا يملكون عزلهم أو حتى محاسبتهم، وهذه المرحلة تسمى بمرحلة التفويض الإلهي المباشر، ثم جاءت مرحلة العناية الإلهية، ومفادها أن الدولة وإن ردت إلى الأصل الإلهي، ولكن اختيار الحكام والملوك يتم بواسطة الأفراد أو الشعب، فالسلطة عندهم مصدرها الله والله لا يختار صاحب السلطة مباشرةً، وإنما يوجه بمشيئته الأفراد والحوادث بحيث تؤدي إلى قيام رجل أو جماعة باستلام السلطة والحكم، وقد سميت هذه المرحلة بمرحلة التفويض الإلهي غير المباشر.

وكان من أهم نتائجها الرئيسية تقليص سلطات الإمبراطور والحد من السلطان المطلق [2]، وهي كغيرها من النظريات لم تسلم من سهام النقد، فهي من ناحية تقوم على أساس تكريس للسلطة المطلقة للحكام والأباطرة، أضف إلى ذلك أن مثل هذه النظريات لم تعد مقبولة في العصور الحديثة، ولا يمكن لعقل بشري بلغ هذه الدرجة من التطور الفكري والثقافي أن يقبل مجدداً مثل تلك الدعوات، فنظريات تأليه الحكام لأسباب وأسانيد دينية تراجعت أمام التطور الهائل لمكانة الإنسان وتقدم التشريعات المنادية بحق تقرير المصير[3] .

([1]) د . إبراهيم أبوخزام، مرجع سابق، ص 164 .

([2]) د . عبدالقادر اقدورة، وحقي بربوتي، مرجع سابق، ص 80

([3]) د . عبدالقادر اقدورة، وحقي بربوتي، مرجع سابق، ص 166 .

ثالثا : نظرية التطور العائلي:

يرى أنصار هذه النظرية أن أساس الدولة إنما يرجع إلى العائلة، وأساس سلطة الحكام في الدول إنما يرجع إلى سلطة رب الأسرة [1]، فمن اجتماع مجموعة الأسر تكونت القبيلة، فالقرية ومن ائتلاف القرى تتكون الدولة، فالدولة عند اليونانيين القدماء، ظاهرة طبيعية لأن الإنسان ميال للاجتماع مع بني جنسه، ومن الواضح أن في هذه النظرية كثيراً من الواقعية ، فقد ولدت الدول من اجتماع الإنسان الذي نشأ بدوره نتيجة لكثرة العائلات ويرتب أنصار هذه النظرية نتيجة هامة من ناحية التكوين ففي العائلة " مثل الدولة " مقومات الضبط الحكومي كلما تطورت العائلة نحو الدولة، فإن السلطة قد خضعت لمثل هذا التطور بحيث إن السلطة في العائلة كانت للأب " رب العائلة " وذلك بحكم الانتساب إلى خط الذكور ..... وأن سلطته مطلقة على الأبناء جميعاً وباستخدامها لهذا المنطق توصلنا إلى نتيجة هامة وهي محاولة تبرير السلطان المطلق للملوك والأمراء [2]، وكسابقاتها وجهت لنظرية التطور العائلي العديد من الانتقادات نأتي لإيرادها بشكل موجز وبحسب ترتيبها .

إن القول بأن الأسرة هي الخلية الأولى للجماعة البشرية قول غير صحيح ذلك، لأن مخاطر الحياة وغريزة اجتماع الإنسان مع بني جنسه هما اللذان دعيا البشر إلى تكوين جماعات كما أن السلطة الأبوية والانتساب إلى الذكور ظهر في مرحلة متأخرة من الحياة البشرية نتيجة لحياة المشاع التي عاشها الإنسان، كذلك القول بأن الدول مرت بنفس المراحل التي مرت بها الأسرة ، وإن كان يصدق على البعض فلا يصدق على الكل[3].

([1]) د . السيد خليل هيكل، مرجع سابق، ص 113 .

([2]) د . إبراهيم ابو خزام، مرجع سابق، ص 166 .

([3]) للمزيد حول الانتقادات وردود المدافعين على هذه النظرية ارجع ل د . عبدالغني بسيوني، النظم السياسية، ص 65 وما بعدها .

رابعاً – نظريات العقد الاجتماعي :

ظهرت هذه النظرية في أواخر القرن السابع عشر كتعبير عن مرحلة من التطور الحضاري للبشرية وكرد جدلي على مزاعم أنصار السلطان المطلق ومؤيدي الملكيات المستبدة ... ومن أهم أعمدتها " توماس هوبز، وجون لوك، وجان جاك روسو[1].

والقاسم المشترك بين هؤلاء الفقهاء أن الجماعة البشرية قد انتقلت من الحياة البدائية إلى حياة الجماعة السياسية بموجب عقد اجتماعي، ولكنهم اختلفوا في حالة الفطرة التي عاشها الإنسان قبل العقد ومضمون العقد وأطرافه، وبالتالي نتائج العقد[2] .

خامساً – نظرية التطور التاريخي:

ويتلخص مضمون النظرية في أن الدولة ظاهرة طبيعية نتجت من تفاعل عوامل مختلفة عبر فترات طويلة من التطور التاريخي الذي أدى إلى تجمع الأفراد وتعايشهم معاً، وتطورت الأحوال بعد ذلك بظهور فئة حاكمة لهذه الجماعة فرضت سيطرتها عليها مما أدى في النهاية إلى نشأة الدولة .... لقد لاقت هذه النظرية قبولاً من جانب فقهاء القانون العام في كلٍ من فرنسا ومصر [3] .

([1]) د . إبراهيم أبو خزام، مرجع سابق، ص 170 .

([2]) للمزيد حول الأطر الفكرية لأهم أقطاب هذه النظرية ارجع الى د. عبد الغني بسيوني، النظم السياسية . عبدالقادر اقدورة، القانون الدستوري . السيد حسنين هيكل ،الأنظمة السياسية والنظام الإسلامي، د. ابراهيم أبو خزام ، الوجيز في القانون الدستوري.

([3]) د . عبدالغني بسيوني، مرجع سابق، ص 72 .

وقد انتقد الفقه هذه النظرية؛ لأنها لم تفلح في شرح الأساس الذي يفسر خضوع الأفراد في المجتمع باستثناء نظرية القوة، وهي أي (نظرية القوة) لا تصلح أساسا مشروعا لإقامة السلطة العامة في نظرهم [1].

وما يمكن أن يقال هو أنه من الصعب الركون إلى نظرية بعينها لتفسير أصل نشأة الدولة، فلكل دولة ظروف نشأتها الخاصة، وبالتالي فمن المجافة للحقيقة أن نعتمد القوة، أو الدين، أو العقد كسببٍ منشئٍ للدول في مختلف المجتمعات وفي جميع الأزمان، فليس بالضرورة أن تنشأ الدول وفقا لنظرية من هذه النظريات .

و إذا ما أردت استطلاع **موقف الفقه الإسلامي** من مسألة أصل الدولة وأساس السلطة السياسية فيها، فإن الفكر السياسي الإسلامي قد نزع الى تكييف هذه المسألة وفقا لتصورين نظريين هما :

التصور النظري الثيوقراطي _ التصور النظري الديمقراطي .

فالتصور الثيوقراطي يقوم على فكرة أن السلطة السياسية تستمد أساسها من شريعة الله – سبحانه وتعالى– فصاحب السيادة في الدولة هو الله عز وجل، وأن للشعب المسلم سيادة شعبية مقيدة بأحكام الكتاب والسنة النبوية الصحيحة وهو ما اصطلح أحدهم[2] على تسميته "بالثيوقراطية الديمقراطية " .

أما التصور الثاني لأساس السلطة السياسية فهو أقرب ما يكون من نظريات العقد الاجتماعي بل أن البعض [3]. يرى أن نظرية العقد الاجتماعي مقتبس أساسا من عقد البيعة

([1]) د . عبدالقادر قدورة، ود. حقي بربوتي، مرجع سابق، ص 87 .

([2]) ابو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام في السياسة والقانون والدستور، دار الفكر ، 1969 ، ص 30.

([3]) د. عبد العاطي بيومي، الإسلام والدولة المدنية،ص55 ، د. حازم الصعيدي عبد المتعال، نظرية الدولة في الإسلام، ص 115 .

الشهير" بيعة العقبة" ويقوم هذا التصور على فكرة " أن أساس نشأة الدولة قائمة على فكرة التعاقد الذي جرى بين الرسول ﷺ وأهل المدينة أو ما يعرف " ببيعة العقبة الأولى والثانية " وعلى هذا فإن أساس السلطة يكون وفقاً للبيعة التي تتم بين صاحب السيادة أو مصدرها وبين من يمارسها[1] فالسيادة في الدولة الإسلامية عنده للشعب، وإن– كنت أرى – إن السيادة، إما أن تكون لأحكام الشريعة الإسلامية التي ارتضتها الأمة لها دينا ومنهاج حياة، أو تكون السيادة للشعب بالتالي فله أن يصوغ من القوانين ما يشاء حتى لو خالفت صريح الدين ، ولا يمكن الجمع بين هذين النوعين من السيادة.

المطلب الثاني: أصل نشأة دولة المدينة المنورة

في البداية تجدر الإشارة إلى أن الباحث القانوني لا يقف في دراسته لأصل نشأة الدولة عند التفسير التاريخي فحسب، بل إنه يعتبرها خطوة أولى ومنطلقاً أساسياً لفهم وتحليل الأساس القانوني للسلطة السياسية في هذه الدولة أو تلك.

وهنا يقودني البحث في مسألة التفسير التاريخي لأصل نشأة الدولة في المدينة المنورة إلى الوقوف عند تلك الأعمال التحضيرية التي قام بها النبي ﷺ قبل إصداره للوثيقة بل وقبل هجرته إلى المدينة المنورة، ونقصد بتلك الأعمال بيعتي العقبة الأولى والثانية التي جرت بينه ﷺ ووفود من يثرب، أو ما سميت فيما بعد بالمدينة المنورة، فالبيعة الأولى جمعت النبي ﷺ باثني عشر رجلا من الأنصار وكان ذلك في السنة الثانية عشر من البعثة النبوية أي قبل هجرة المصطفى ﷺ إلى المدينة بعام وتسمى هذه البيعة ببيعة النساء .

([1]) مشار إليه، عبده حسين عليه، مرجع سابق ، ص 104 _ 105 .

أما البيعة الثانية فتمت في موسم الحج في العام الثالث عشر للبعثة [1] أي قبل أشهر من هجرته عليه السلام، وقد كان مضمون هذه البيعة تعاقدا على تأسيس سلطة سياسية بما لهذه الكلمة من معنى مألوف .... فكأن (بيعة العقبة الأولى) تمثل الأساس الأيدلوجي – العقائدي للبيعة الثانية، والمدخل إلى تكوين قاعدة أولية للإسلام في (يثرب) .... وبالبيعة وما ترتب عليها من قرار بالهجرة إلى المدينة، وهجرة المسلمين إليها، ولد المجتمع السياسي الإسلامي[2].

ومن هنا نتساءل ما هو الأساس القانوني الذي استندت إليه السلطة السياسية في المدينة ؟

هناك من يرى أن الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام أن تنزع جميع سلطات (powers) الأمر والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه، أو ليس لهم قانوناً يتبعونه فينقادوا له، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده لا يشاركه فيه أحد غيره ..... فالخصائص الأولية للدولة (state) الإسلامية هي:

1 – ليس لفرد أو طبقة أو حزب أو لسائر القاطنين في الدولة نصيب من الحاكمية فإن الحاكم الحقيقي هو الله .

2 – ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع والمسلمون جميعا ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا لا يستطيعون أن يشرعوا قانونا ولا يقدرون أن يغيروا شيئا من شرع الله لهم .

3 – إن الدولة الإسلامية لا يؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون المشرع الذي جاء به النبي من عند ربه مهما تغيرت الظروف والأحوال والحكومات .

([1]) د. زهير عثمان علي نور، البيعة في السنة النبوية، مجلة الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، كلية القانون، السنة الحادية والعشرون، العدد ثلاثون، ابريل 2007، ص 387 – 388 .

([2]) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، مرجع سابق ص، 159 – 160،

ويخلص إلى القول (وبناءً على هذه الخصائص لا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية (حكم الشعب) على الدولة الإسلامية ..... ولئن سمحتم لي بابتداع مصطلح جديد لآثرت كلمة (الثيوقراطية الديمقراطية Theo – democracy أو " الحكومة الإلهية الديموقراطية، لهذا الطراز من نظم الحكم قد خوّل فيها للمسلمين حاكمية شعبية مقيدة، وذلك تحت سلطة الله القاهرة وحكمه الذي لا يغلب، ولا تتألف السلطة التنفيذية إلا بآراء المسلمين، وبيدهم يكون عزلها من منصبها، وكذلك جميع الترتيبات التي لا يوجد لها في الشريعة حكم صريح لا يُحسم فيها بشيء إلا باجتماع المسلمين [1] .

تقدير هذا الرأي :

تعرض هذا الرأي القائل بأن الدولة في الإسلام ذات منشأ ثيوقراطي وأساس سلطتها مستمدة من الله سبحانه وتعالى للنقد من قبل مجموعة من الباحثين نذكر منهم د. سمير عالية الذي يرى أن من شأن هذا الرأي أن يرجعني إلى نظرية الحق الإلهي غير المباشر، ومقتضاها أن السلطة وإن كان مصدرها الله، لكن الله لا يتدخل مباشرة في اختيار الحاكم وإنما يترك ذلك للشعب ليقوم به بتوجيه من الإرادة الإلهية، فيكون قد اختير من الله، ولكن بطريقة غير مباشرة وعن طريق الشعب، فهذه الصورة لا تتنافى مع النظم الديمقراطية وإن كانت تسمح بالسلطان المطلق للحاكم[2].

وكذلك نجد د. محمد عمارة تعرض في أثناء حديثه عن معنى الحاكمية لنقد هذا الرأي حيث يقول: " وهؤلاء النفر من المشتغلين بالعمل والدراسات في الحقل الإسلامي يمعنون في افتعال التناقض بين أن تكون السلطة للأمة، وبين أن يكون الحكم لله – سبحانه وتعالى –

([1]) أبو الأعلى المودودي، مرجع سابق، ص 30 – 35 .

([2]) د . سمير عالية، نظرية الدولة وآدابها، مرجع سابق، ص 72، 73 .

وسبيلهم إلى ذلك : الخلط بين أمور لا تقبل الاختلاط ....بل ويرتبون على مقدماتهم الفاسدة الحكم بكفر كل من يجعل مصدر السلطة السياسية لغير الله ..... ولقد نسى هؤلاء الباحثين الإسلاميين أن الحديث في الفكر الإسلامي عن " حق الله " إنما يعني حق المجتمع ، وإن القول بأن المال مال الله معناه أن المال مال الأمة والمجتمع، ومن ثم الحديث عن " حكم الله وسلطانه إنما يعني في السياسة " حكم الأمة وسلطانها [1].

وفي تقديري الخاص لرأي الأستاذ أبو الأعلى المودوي أن ما يمكن أن يؤخذ على هذا الرأي إنه قد استخدم مصطلحاً غربياً نشأت بذوره في تربة غير التربة ولا البيئة الإسلامية، وإن كان قد افرغ هذا المصطلح من محتواه إلا أنه يظل مرتبطاً بفترة مظلمة من الفترات التاريخية التي سادت أوروبا وكانت سببا في تفشي الاستبداد والحكم المطلق .

والرأي الآخر ويرى أنصاره بأن الإسلام كان أسبق من الغرب بمعرفة العقد الاجتماعي، بل أن الغرب قد اقتبس فكرة العقد الاجتماعي من الإسلام من خلال عقد البيعة [2].

ومنهم من رأى أن البيعة وإن كانت تشبه العقد الاجتماعي في جوهرها إلا أنها تختلف عنها فيما يلي:

1 – إن عقد البيعة وقع حقيقةً وفعلا، أما العقد الاجتماعي في الفكر الغربي فهو محض خيال ووهم .

2 – يختلف مضمون العقد عند فقهاء المسلمين عن العقد الاجتماعي في الفكر الغربي من حيث أن عقد البيعة لا يتضمن تنازل الأفراد عن حقوقهم وحرياتهم العامة للحاكم دون أن يكون لهم

([1]) د . محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، دار الشروق، الطبعة الثانية، 2007، ص 39 – 40 .

([2]) د . حازم الصعيدي عبد المتعال، نظرية الإسلام في الدولة، ود. عبدالمعطي بيومي الذي يقول انه ما كان للمفكرين أو الفقهاء المسلمين ليعرفوا نظرية روسوا إلا من تطبيقات الرسول ﷺ ، ص 116 وما بعدها.

حق محاسبته كما صور ذلك هوبز كما لا يتضمن التنازل عن بعض الحقوق والاحتفاظ بالآخر كما الحال عند لوك .

3 – إن عقد البيعة مؤقت في حين أن العقد الاجتماعي دائم، ثم أن المسلمين لهم حق عزل الخليفة إذا فسق أو جار بعكس العقد الاجتماعي الذي يلزم الأفراد بالطاعة للحاكم [1] .

ومن هنا أرى أن عقد البيعة هو عقد أصيل فهو من نتاج الحضارة الإسلامية ويُظهر مدى التقدمية والأصالة التي ازدانت بهما الحضارة الإسلامية منذ نشأتها في المدينة المنورة.

فعقد البيعة هو الأساس الذي قامت عليه دولة المدينة المنورة، بل أنه الأساس الذي قامت عليه السلطة فيها، فبمقتضى هذا العقد تولى النبي ﷺ السلطة في المدينة المنورة، وبالتالي أصبحت البيعة هي الأساس لتولي السلطة السياسية في الدولة من بعد النبي ﷺ.

وما يمكن أن يقال في مسألة تكييف عقد البيعة على أنه عقد اجتماعي فأنه – في تقديري الخاص – قد وقع في المشكلة نفسها التي وقع فيها أصحاب الرأي الأول ألا وهي محاولة تطويع مفاهيم الشريعة الإسلامية بما يلاءم الفقه الدستوري الغربي .

([1]) داود الباز، مرجع سابق، ص 75، 76 .

المبحث الخامس : شكل الدولة

تمهيد وتقسيم :

تتخذ الدول الحديثة أشكالاً متعددة تتدخل في تكوينها جملة من العوامل أهمها الرقعة المكانية التي تستأثر بها الدولة، وكذلك التنوع الديمغرافي للسكان، وبالتالي قد تكون الدولة بسيطة من حيث تكوينها السياسي والديمغرافي، وقد تكون الدولة مركبة أو اتحادية، وهذه الأخيرة تتخذ أشكالاً مختلفة تبعًا للظروف التاريخية التي مرت بها الدولة. وعلى ذلك فإن دراستي في هذا المبحث تستوجب التقسيم التالي .

المطلب الأول : أستعرض فيه شكل الدولة وفقًا لما هو معلوم في فقه القانون الدستوري.

المطلب الثاني : أعالج فيه مسألة شكل دولة المدينة المنورة.

المطلب الأول– شكل الدولة وفقاً لنظرة الفقه الدستوري:

تتعدد أشكال الدول وتتنوع بحسب تقسيماتها، ولكن ما يهمني هنا من هذه التقسيمات تصنيفها من حيث التكوين، حيث تنقسم إلى دولة بسيطة ودولة مركبة.

أولاً– الدولة البسيطة أو الموحدة:

هي الدولة التي تتميز بالبساطة في تكوينها السياسي وبوحدة أنظمتها السياسية.

فالسيادة فيها لا تكون مجزأة لأن السلطة السياسية فيها تمارس على أرض شعب واحد من قبل هيئة موحدة أو حكومة واحدة تتولى إدارة شئونها الداخلية والخارجية معاً.... كما تتميز بوحدة دستورية وبوحدة في سلطة الحكم وخاصة سلطة التشريع...

وأخيراً لا يستلزم بالضرورة بساطة التركيب الدستوري للدولة الموحدة بساطة في التنظيم الإداري فيها، فقد تأخذ بنظام المركزية الإدارية أو اللامركزية (أي تركيز أو توزيع الاختصاصات بين الحكومة والهيئات المحلية)[1].

---

[1] د. داود الباز، مرجع سابق، ص121-124.

ثانياً- الدولة المركبة:

يقصد بالدولة المركبة تلك الدول التي يربط بينها نوع من أنواع الاتحاد بحيث تخضع لسلطة سياسية مشتركة، ولا يعني قيام نوع من أنواع الاتحاد بين عددٍ من الدول أن تتحول هذه الدولة بالضرورة إلى دولة واحدة، إذ أن الأمر يتوقف على نوع الاتحاد المتفق عليه. ومدى الاندماج الذي يسمح به بين الدول الداخلة فيه[1].

وعلى ذلك تتدرج الأشكال التي يتخذها هذا الاتحاد من الضعف إلى القوة، بدءاً بالاتحاد الشخصي، فالاتحاد الاستقلالي، فالاتحاد الحقيقي أو الفعلي وأخيراً الاتحاد المركزي[2].

وفيما يلي استعراض موجز لأهم الأشكال المختلفة من الاتحادات.

1- الاتحاد الشخصي:

ينشأ عن طريق اجتماع دولتين أو أكثر في شخص حاكم واحد فقد يكون هذا الشخص ملكاً أو إمبراطوراً، كما قد يكون رئيسياً جمهورياً فلا يشترط في دولة الاتحاد الشخصي وحدة في النظام السياسي، كما أن قيام الاتحاد لا يترتب عليه إلغاء الشخصية الدولية لأي دولة من دول الاتحاد، فهي تشترك فقط في وحدة الرئيس، وعلى ذلك فإن لكل دولة من دول الاتحاد الشخصي دستورها وحكومتها وقضاؤها وجيشها الخاص بها.....إلخ

ولهذا فإن دولة الاتحاد الشخصي تنتهي وتزول بمجرد زوال هذا الشخص لأي سبب من الأسباب.

---

[1] د. عبدالغني بسيوني عبدالله، مرجع سابق، ص 952.

[2] د. داوود الباز، مرجع سابق، ص 125.

فإذا كان الاتحاد قد تم عن طريق المصاهرة، فإنه ينتهي إذا كانت قوانين توارث العرش في دول الاتحاد تتعارض في استمراره وهذا ما حصل بالفعل في الاتحاد الذي كان قائماً بين انجلتراً وهانوفر منذ عام 1714م وانتهى بتولي الملكة فيكتوريا عرش انجلترا سنة 1737م والسبب مراجعة قانون التوارث العرش في هانوفر لا يجيز للنساء تولي العرش.

وقد ينتهي باندماج الدول في اتحاد آخر مثاله الاتحاد الشخصي بين بولندا وليتوانيا سنة 1385م تحول بموجب معاهدة لوبان عام 1569م إلى اتحاد حقيقي[1].

إلى غير ذلك من الأسباب المنشئة والمنهية للاتحاد.

2- الاتحاد الفعلي أو الحقيقي:

في هذا النوع من الاتحاد تفقد الدول الداخلة في الاتحاد شخصيتها الدولية- بخلاف الاتحاد الشخصي- وتكون شخصية دولية جديدة، على أن تحتفظ كل دولة بدستورها وقوانينها، ونظامها الإداري الداخلي.... ويترتب على اندماج الدول الأعضاء في الاتحاد، أن تتوحد السياسة الخارجية، وكذلك التمثيل الدبلوماسي، وأن يتقيد الأعضاء بما يعقده الاتحاد من معاهدات واتفاقيات دولية وتشمل الحرب بين الاتحاد ودولة أجنبية جميع الأعضاء، كما أن الحرب التي تقوم بين الأعضاء تعتبر حرباً أهلية لا حرباً دولية.

ومن أمثلة الاتحاد الحقيقي الاتحاد بين السويد والنرويج من عام 1815 حتى عام 1905.عندما انفصلت الدولتان بمقتضى معاهدة استوكهلم [2].

---

[1] د. السيد خليل هيكل، مرجع سابق، ص 66-69.

[2] د. عبدالغني بسيوني عبدالله، مرجع سابق، ص100-101.

3- الاتحاد التعاهدي:

هو اتحاد يتكون من عدة دول على نحو تحتفظ فيه كل دولة بالجزء الأكبر من سيادتها الداخلية والخارجية وتتنازل عن جزء من السيادة لصالح هيئة اتحادية تسمى بالمؤتمر أو المجلس أو الجمعية..... وتبدو أهمية هذا النوع من الاتحاد في اتفاقيات الدفاع المشترك التي توقعها الدول الأعضاء، وإن كانت الحرب التي قد تقع بين الأعضاء تعد حرباً دولية لا حرباً داخلية أهلية.

ومن جهة أخرى تبدو أهمية هذا الاتحاد كونه يعد مرحلة انتقالية بين الدولة الموحدة والدولة المتحدة اتحاداً كاملاً، فإذا أدى الاتحاد دوره بنجاح فانه يمكن أن يؤدي إلى إقامة دولة اتحادية سيما أن الواقع يؤكد ذلك كما في أمريكا وسويسراً.

ومن أمثلة هذا النوع من الاتحاد جامعة الدول العربية بموجب معاهدة تحالف سميت باسم " ميثاق جامعة الدول العربية عام 1945) [1].

4- الاتحاد المركزي أو الفيدرالي:

يتكون من انضمام عدة دول بعضها إلى بعض في شكل اتحاد أو دولة واحدة هي دولة الاتحاد، وتتولى تصريف بعض الشئون الداخلية لكل دولة وكل الشئون الخارجية الخاصة بالدول جميعاً[2].

ولعل من أهم المظاهر التي تميز هذا النوع من الاتحاد كما وردت في بعض كتب النظم السياسية والقانون الدستوري مظهري الوحدة والاستقلال، فوحدة الدولة الاتحادية على الصعيد الدولي تتحقق من خلال ما تمارسه من اختصاصات مختلفة كالتمثيل الدبلوماسي وعقد

---

[1] د. داوود الباز، مرجع سابق، ص 129-132.

[2] د. داوود الباز، مرجع سابق، ص 133-134.

المعاهدات وإعلان حالة الحرب ووحدتها على الصعيد الداخلي تتمثل في وجود دستور اتحادي وسلطة تشريعية اتحادية وسلطة تنفيذية مركزية وسلطة قضائية اتحادية.

أما مظاهر الاستقلال فتتمثل في استقلال كل ولاية منها بدستور خاص بها إلى جانب الدستور الاتحادي وبوجود سلطة تنفيذية تتولى المهام السياسية والإدارية في الولاية، بالإضافة إلى ذلك تستقل بتنظيم السلطة القضائية فيها التي تباشر المنازعات التي تثور بين مواطنيها.

أما عن توزيع الاختصاصات تشير كتب النظم السياسية والقانون الدستوري إلى وجود ثلاثة أساليب لتوزيع الاختصاصات.

الأسلوب الأول: أن يتضمن الدستور نصوصاً تحدد اختصاصات الحكومة الفيدرالية على سبيل الحصر ويبقى ما لم يرد من اختصاصات الولايات وهو ما أخذت به الولايات المتحدة.

الأسلوب الثاني: أن يحدد الدستور الاتحادي اختصاص الولايات ويبقى ما لم يرد من اختصاصات الحكومة الفيدرالية وهذا يقوي من سلطة الحكومة الفيدرالية ولكنه في المقابل يثير نزاعات بين الولايات والحكومة وقد أخذت به كندا.

الأسلوب الثالث: يحدد الدستور اختصاصات كل من الحكومة الفيدرالية وحكومات الولايات على سبيل الحصر[1].

ولعنا هنا حينما نضرب المثل عن الدولة الفيدرالية يلوح في الأذهان الولايات المتحدة الأمريكية وكندا واستراليا.

وعن **موقف الفقه الإسلامي** من هذه المسألة " شكل الدولة" يشير أحد الباحثين، إلى أن البحث في شكل الدولة في الإسلام، إنما يعني البحث في ظاهرة التكتل في الإسلام .

---

[1] للمزيد حول هذا الموضوع يراجع د. عبدالغني بسيوني – النظم السياسية ص 115 وما بعدها – و د. نزيه رعد، القانون الدستوري العام ص28 وما بعدها، د. داوود الباز- بناء الدولة ص 133 وما بعدها – د. السيد خليل هيكل، الأنظمة السياسية التقليدية، ص 73 وما بعدها.

والفقه الإسلامي تناول ظاهرة التكتل، وكان ذلك بمناسبة تناوله لمبدأ وحدة الأمة الإسلامية، الذي أمرت به العديد من النصوص الصريحة في القرآن والسنة.....، لكن الفقه وقف في اتفاقه عند مجرد تقرير مبدأ وحدة الأمة الإسلامية، ولم يتجاوزه الى تقرير مبدأ وحدة الدولة الإسلامية، وصار بين الفقهاء خلاف فقهي كبير حول هذا الموضوع صِيْغَ في شكل التساؤل التالي، هل وحدة الأمة يستتبع بالضرورة وحدة الدولة الإسلامية ؟

حيث كان هناك ثلاثة آراء في هذا الموضوع :

الرأي الأول : وهو ما ذهب إليه جمهور الفقه القديم في أن وحدة الأمة تستتبع وحدة الدولة.

الرأي الثاني : ويرى أصحابه بأن وحدة الأمة الإسلامية تستتبع وحدة الدولة الإسلامية إلا إذا انفصلت الأقاليم الإسلامية وتباعدت عن بعضها البعض، أو لو اتسعت أطرافها بحيث لا يسع الواحد تدبير أمورها عندئذٍ، يجوز التعدد .

الرأي الثالث: ويرى أصحابه أن وحدة الأمة الإسلامية، لا تستتبع وحدة الدولة الإسلامية فليس هناك أصل إسلامي يقضي بوحدة الإمامة، حتى نستلزم وجود الضرورة المانعة من الوحدة للخروج عليه وإجازة التعدد [1] .

وباستقراء بسيط لما نقله الباحث حول موقف الفقه الإسلامي من هذه المسألة، يتضح أن الفقه الإسلامي لم يقيد الأمة الإسلامية بضرورة الاندماج في تكتل سياسي واحد، فعندما كانت الأمة الإسلامية تقطن في رقعة جغرافية بسيطة استتبع الأمر وحدة الدولة، ولكن لما تباعدت الأمصار، و اتسعت رقعة الدولة اقتضت الضرورة أن تتعدد الولايات، وأخذت هذه الأمصار تأخذ شكل الدولة المركبة، ثم أخذت كل ولاية من هذه الولايات تستقل بذاتها مكونة شكل الدولة

([1]) عبده حسين علبة ، مرجع سابق، ص 163 _ 169 .

البسيطة، على أن هذه الدويلات المتفرقة في أنحاء العالم قد أنشأت تكتلا كونفدراليا عرف باسم منظمة التعاون الإسلامي يسعى من خلال التعاون المتبادل إلى تحقيق الوحدة بين الأمصار الإسلامية حتى يكون لهذا الاتحاد ثقله في العالم.

المطلب الثاني: شكل دولة المدينة المنورة:

وأعني بشكل دولة المدينة المنورة هل أخذت شكل الدولة البسيطة أو الموحدة بما تعنيه من وحدة وبساطة التركيب من حيث طبيعة السكان والإقليم والسلطة السياسية ؟

أم أنها كانت – أي دولة المدينة المنورة– ذات طبيعة مركبة أي دولة متحدة، وإذا كانت كذلك فهل كانت تحمل ملامح الاتحاد الشخصي أم الاتحاد التعاهدي أم الاتحاد المركزي أو الفيدرالي؟

وهنا أقول... تبعاً لفكرة المواطنة التي جاءت بها الوثيقة النبوية كفكرة جديدة عبرت عنها بكلمة الأمة – تجاوزت بها أي (المواطنة) كل المفاهيم الطائفية والعرقية، فالمسلمون واليهود كلهم جميعاً داخل المدينة تجمعهم فكرة المواطنة.

وقد أسس مسعود باطة تصوره لشكل دولة المدينة المنورة بقوله: يترتب على مبدأ المواطنة التساوي في الحقوق والواجبات ذلك، لأن اشتراك المصالح ووحدة الغايات يجعل المواطنين كافة يقفون على أرض واحدة ويؤدون أداءً مشتركاً يتمتعون فيه بحقوق واحدة في مقابل الالتزام بواجبات متشابهة، فينتج عن ذلك كله وجود تجانس متناغم يتحرك في مستوى أقوى من الخلافات بنوعيها الطائفي والعرقي.

كما تبدو في الوثيقة فكرة التعاقد التي تعد إرهاصاً (تنبؤا) مبكراً بفكرة الفيدرالية، وهو يعني ببساطة أن النبي محمداً لم يكن يؤسس لدولة عنصرية تشرّع لعنصر تستعلي به على بقية العناصر الأخرى؛ وإنما كان ﷺ يؤسس للدولة جوهر وجودها الاستيعاب العام لكافة العناصر في إطار مبدأ المواطنة[1].

في حين نجد أن لطيف السماوي ذهب في تحليل لشكل دولة المدينة المنورة وتكييفه على أساس فيدرالي إلى أبعد من ذلك من خلال عقد مقارنة بين مقومات الاتحاد الفيدرالي للدول الحديثة ودولة المدينة.

وانتهى إلى القول: "إنه ومن كل ما تقدم من مقارنة نلاحظ أن أول من أسس الشكل الفدرالي للدولة هو الرسول ﷺ في المدينة بشكلها الوفاقي الذي ما هو إلا اتحاد مركزي بشكله الحالي ومع الأسف أن أكثر الباحثين في القانون الدستوري لم يتطرقوا إلى هذا الأمر على الرغم من أهميته بل اعتبروا هذا الشكل من الاتحادات ذات أصول غربية كأن يكون أمريكية أو برازيلية وغيرها وهذا الرأي غير مستند إلى الحقائق التاريخية الثابتة وخصوصاً دستور المدينة الذي يثبت هذه الحقيقة بشكل لا يقبل الشك" [2].

وفي تقديري – أن دولة المدينة المنورة وإن – اقتربت في طبيعتها من الشكل الفيدرالي المركزي نظراً لتعقد التركيبة السكانية فيها من ناحية وما كفلته الوثيقة النبوية من هامش

---

[1] د. مسعود احمد باطة، مدخل إلى القانون الدستوري ، دراسة مقارنة ونقدية لفقه الدستور ، جامعة الأزهر ، كلية الشريعة ، بلا تاريخ نشر، ص 418.

[2] الشكل الوفاقي لدولة الرسول وأثرها على الفيدرالية، مقال منشور على الانترنت:
www.ahewar.org/debat/show-art.asp

عريض من الحريات لكل الطوائف المتعايشة في المدينة المنورة بقوله ﷺ" على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى " ما يؤسس للطبيعة الفيدرالية.

أضف إلى ذلك ما جاء في المادة 42 ونصها: " وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث، أو اشتجار يخاف فساده فإن مردّه إلى الله والى محمد...."

وهذا النص يعني أن الأمور العظيمة التي من شأنها أن تهدد كيان الدولة فيرجع فيها إلى " النبي ﷺ باعتباره صاحب السلطة السياسية في المدينة المنورة كقائد لهذه الدولة.

أما فيما عدا ذلك فيرجع إلى ما نظمته الوثيقة في المواد من (3-11) المتعلقة بمعاقلهم الأولى"

– إلا أن هذا الرأي لا يجعلني أغفل عن حقيقة أسياسية مفادها أن دولة المدينة المنورة هي دولة إسلامية أي أن مرجعية التشريع فيها لله سبحانه وتعالى ابتداءً ، وبما أوحاه إلى رسوله ﷺ بما يكفل هذا النظام من حقوق وحريات عامة للأقليات الأخرى غير المسلمة، ما يجعلها تتميز بشكل خاص مغاير لما هو مألوف من الأشكال المعروفة للدولة الحديثة.

الفصل الثاني

مقومات الدستور ومدى انطباقه مع وثيقة المدينة المنورة

تمهيد وتقسيم:

لكي نكون إزاء وثيقة دستورية، فإن ذلك يتطلب أن تتوافر فيها مجموعة من الاشتراطات الموضوعية التي لا يكاد تخلو منها أي وثيقة دستورية.

فلابد أولاً أن أتناول نظام الحكم في الدولة، لأُبين الأسس التي تستند عليها السلطة السياسية كما أبين نمط الحكم في الدولة.

ثم أشرع بعد ذلك في تناول تنظيم السلطات العامة بما يشمله هذا التنظيم من بيان تكوين واختصاصات كل سلطة على حدة، كما أعالج في ذات الموضوع العلاقة بين السلطات، وتنتهي الوثيقة الدستورية بعد ذلك إلى بيان جملة من الحقوق والحريات العامة وضماناتها المختلفة .

وعلى ذلك فإن الدراسة في هذا الجزء من البحث تقتضي التقسيم التالي :

تمهيد أتناول فيه التعريف بمصطلح الدستور ومشتملاته

ثم أستعرض في ثلاثة مباحث متتالية مقومات الدستور أتناول في الأول نظام الحكم وفقًا لنظرة الفقه الدستوري أولاً، ثم كما ورد في الوثيقة ثانيًا .

وفي المبحث الثاني أتناول تنظيم السلطات العامة ويقسم بدوره وفقًا للنظرتين السابقتين.

أما المبحث الثالث والأخير فأتناول فيه موضوع الحقوق والحريات العامة وفقًا لنظرة الفقه الدستوري أولاً ، ثم الحقوق والحريات كما وردت في الوثيقة ثانيًا .

المبحث التمهيدي التعريف بالدستور:

أحاول من خلال هذا المبحث تسليط الضوء على موضوعين غاية في الأهمية. أعتقد أنهما سيعطيان للقارئ إلماماً مبدئياً بمصطلح الدستور ومشتملاته. حيث أتناول في الأول مفهوم الدستور، واستعرض في الثاني المصادر الأساسية التي يستقي الدستور منها أحكامه ومبادئه.

وهذا وفقاً للتالي :

المطلب الأول: مفهوم الدستور.

لقد تعددت مفاهيم الدستور وتنوعت تعاريفه فيرى أحدهم[1] أن للدستور أربعة مفاهيم هي: المفهوم اللغوي، المفهوم التاريخي، المفهوم الشكلي، المفهوم الموضوعي.

غير أن أغلب فقهاء القانون الدستوري يركزون اهتمامهم بالمعيارين الأخيرين؛ لأنهما يدخلان في مضمون وطبيعة الدراسة الأكاديمية البحتة للدستور. وبالتالي سوف أركز عليهما **بادئين بالمعيار الشكلي.**

- **أولاً- مفهوم الدستور طبقاً للمعيار الشكلي:**

يقوم المفهوم الشكلي للدستور على أساس النظر إلى الجهة التي أصدرته والإجراءات المتبعة في إصداره وتعديله.

[1] د. مسعود احمد مصطفى باطة، مدخل إلى القانون الدستوري مرجع سابق ،ص 13-18.

فالدستور وفقاً– للمعيار الشكلي– يعني تلك الوثيقة التي يصدر بها دستور الدولة في سلطة تأسيسية تختلف في تكوينيها وفي الإجراءات المتبعة حيالها عن السلطة التي تضع القوانين العادية[1].

وعلى ذلك فإن العبرة في تحديد مفهوم الدستور بالجهة التي أصدرته بغض النظر عما إذا كانت هذه القواعد التي اشتملت عليها الوثيقة تدخل ضمن الدراسات الدستورية أم لا.

هذا ويرجع البعض[2] أسباب انتشار المعيار الشكلي في فترة القرن الثامن عشر إلى انتشار فلسفة القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي.

إضافة إلى ذلك انتشار حركة تدوين الدساتير في الولايات المتحدة الأمريكية عام 1787م ثم دساتير فرنسا 1789م وانتشارها فيما بعد لأغلب دول العالم.

غير أن هذا المعيار بالرغم في تميزه بالوضوح والبساطة في تحديد المعنى الفني الاصطلاحي للدستور إلا أنه منتقد من نواحٍ عدة.

1) إن الأخذ بالمعيار الشكلي يؤدي إلى تضييق نطاق القانون الدستوري؛ إذ يخرج منه موضوعات ذات طبيعة دستورية لمجرد أنها لم ترد في الوثيقة الدستورية، وفي المقابل يُدخل مواضيع أخرى ليس لها علاقة بالدستور.

---

[1] د. محمود عاطف البنا، الوجيز في القانون الدستوري، شركة مطابع الطوبجي، بدون نشر،ص25.

[2] د. إبراهيم عبدالعزيز شيحا، القانون الدستوري، ص 22 ، و د. محمود عاطف البنا، الوجيز في القانون الدستوري، ص 23، ود. مسعود باطة، مدخل إلى القانون الدستوري ، ص15.

2) النتيجة الثانية المترتبة على الأخذ بالمعيار الشكلي في تحديد مفهوم الدستور هي عدم إمكانية القول بوجود دستور لدى الدول التي لم تدون دساتيرها وهذا القول مناف لحقيقته؛ إذ أن بريطانيا مثلاً تستمد معظم قواعدها الدستورية من العرف والتقاليد.

3) إن الأخذ بالمعيار الشكلي في تحديد المدلول الفني للدستور يؤدي إلى عدم وجود مفهوم محدد للدستور، إذ سيختلف معنى الدستور من بلد لآخر بحسب موضوعاته التي اشتملت عليها الوثيقة الدستورية، بل وفوق ذلك سيختلف في ذاته البلد من وقت إلى آخر[1].

ونظراً لهذه الانتقادات وغيرها فإن فقهاء القانون الدستوري قد اتجهت اهتماماتهم للبحث عن معيار آخر لتحديد معنى الدستور لا يهتم بمن وضع الوثيقة الدستورية بقدر ما يهتم بماهية المواضيع التي اشتملت عليها هذه الوثيقة، ومن هنا ظهر لنا المعيار الموضوعي.

ثانياً: مفهوم الدستور طبقاً للمعيار الموضوعي:

بموجب هذا المعيار يكون الدستور هو مجموعة القواعد التي تستقل بموضوعات تنطوي على طبيعة سياسية بذاتها، تتعلق بالدولة ونظامها السياسي وحدود السلطات فيها، والحريات وضوابطها وضماناتها والحقوق والواجبات، ..... ويتميز التعريف الموضوعي للدستور بأنه تعريف يتأسس على طبيعة عامة وثابتة للموضوعات الداخلة فيه، كما أنه يطال كافة الموضوعات ذات الطبيعة الدستورية، حتى ولو لم تكن مدونة في وثيقة دستورية[2].

---

[1] للمزيد حول هذه الانتقادات يراجع د. محمود عاطف البنا، الوجيز في القانون الدستوري، ص25 وما بعدها، د. مسعود باطة، مدخل إلى القانون الدستوري، ص 16-17.

[2] د. مسعود احمد مصطفى باطة، مدخل إلى القانون الدستوري، مرجع سابق ،ص 17.

وبظهور المعيار الموضوعي بجانب المعيار الشكلي السابق له يثير التساؤل التالي:

ما هو المعيار الذي يمكن اعتماده في تعريف الدستور ؟

وهنا يطالعني الرأي القائل بضرورة تغليب المعيار الموضوعي عند دراسة القانون الدستوري بشكل عام، أي دراسة القواعد الدستورية في شكلها النظري المقارن بين الأنظمة الدستورية المختلفة.

أما حين يتعلق الأمر بدراسة الدستور نفسه، أي دراسة الدستور في دولة معينة، فلا مناص من تغليب المعيار الشكلي، فالقاعدة الدستورية – عندئذ– تكون هي القاعدة المثبتة في الوثيقة الدستورية، دون النظر إلى طبيعتها ومحتواها[1].

وعلى ذلك فإن التعريف المعتمد لمصطلح الدستور لابد له بأن يجمع بين مزايا المعيارين السابقين وهو ما اعتمدته طائفة ليست بالقليلة من فقهاء القانون الدستوري[2].

و إذا كان من شأن الدستور في فقه القانون العام _ أن يقيم نظام سياسيا ويبين شكله، ويؤسس الوجود القانوني للهيئات الحاكمة في الجماعة، محدداً من له حق التصرف باسم الدولة لا بأشخاصهم، بل بصفاتهم، ويبين وسيلة إسناد السلطة إلى تلك الهيئات، وقواعد ممارستها للسلطة ، ووسائل وشروط استعمالها، ويبين أيضا ما يكون للأفراد من حقوق وواجبات، سواء أكان ذلك بدستور مكتوب أو بدستور عرفي .

---

[1] د. ميلود المهذبي، د. إبراهيم بوخزام، مرجع سابق، ص 233.

[2] نذكر منهم د. كامل ليلة؛ القانون الدستوري، ص 23، ود. مسعود باطة، مدخل إلى القانون الدستوري، ص18، د. ميلود المهذبي، د. إبراهيم بوخزام، الوجيز في القانون الدستوري، ص 233.

فهل أحتوى **النظام الإسلامي**، قواعد دستورية تبين ذلك كله لكي نسلم بوجود الدستور في هذا النظام ؟

إذا تأملت مصادر الأحكام الدستورية في الإسلام في مجموعها، مجموعةً من القواعد الدستورية التي تنظم كل ما ذكر سالفاً، فنجد في القرآن الكريم من تلك القواعد الدستورية، ونجد في السنة النبوية البعض الآخر، كما أنك إذا استعرضت العرف الدستوري في عهد الخلفاء الراشدين لوجدت شيئا من تلك القواعد .

فالنصوص القرآنية تقدم مجموعة في تلك القواعد عندما تتكلم عن الإمارة والملك والسلطان والبيعة والشورى في الحكم.

كذلك السنة النبوية تؤكد تلك المجموعة من القواعد، هذا فضلا، عن أن السنة الفعلية للنبي أقامت دولة في المدينة عقب الهجرة إليها، وكان أساسها ما سبقها من تعاقد سياسي في بيعة العقبة الثانية .

كما أن العرف الدستوري في عهد الخلفاء الراشدين، قدم مجموعة أخرى من تلك القواعد الدستورية التي تتعلق باختيار الحاكم، ومبدأ الفصل بين السلطات .

فأما اختيار الحاكم، فقد استقر العرف الدستوري في عهد الخلفاء الراشدين على فكرة النيابة عن الأمة، وذلك في اعتبار بيعة أهل الحل والعقد.

كما استقر العرف الدستوري على فصل السلطة القضائية عن التنفيذية ابتداء من عهد عمر رضي الله عنه فما بعده، وتخصص القضاء بقُضاة مستقلين لا وظيفة لهم سواه، كما استقر أيضا على رقابة متبادلة بين السلطة التنفيذية والسلطة القضائية [1] .

ومن هنا يتضح أن الفقه الإسلامي وإن لم يعتنِ بوضع مفهوم محدد لمصطلح الدستور إلا أن جميع الموضوعات التي هي مدار اهتمام الفقه الدستوري، هي كذلك مدار اهتمام ورعاية كبرى بالنسبة للنظام الإسلامي، ولأهميتها نص الشارع الحكيم عليها كما تناولتها السنة النبوية في أحاديث كثيرة.

المطلب الثاني: المصادر الأساسية التي يستقي منها الدستور أحكامه ومبادئه:

يمكن تصنيف مصادر الدستور إلى طائفتين رئيسيتين هما:

المصادر الرسمية والمصادر التفسيرية.

أولاً المصادر الرسمية : وأعني بالمصادر الرسمية هنا العرف الدستوري والتشريع الدستوري.

1- **العرف الدستوري:**

يعد العرف أقدم مصدر لصنع الدساتير في العالم، فالمراجع لنشأة الدستور في تاريخ البشرية يجد أن دساتير العالم فيما قبل نشأة دساتير الولايات المستقلة في أمريكا الشمالية عام

([1]) منير حميد البياتي ، مرجع سابق ، ص 50 – 51 .

1630 والمستعمرات البريطانية سابقاً .... كانت تقوم على الأخذ بالأعراف التي استقرت الأمور السياسية والسلطوية لدى هذه الجماعة أو تلك[1].

ولا يزال العرف رغم انتشار تدوين الدساتير في العالم الحديث يقوم بدور لا ينكر في مجال القانون الدستوري إلى جانب التشريع أو الدستور المكتوب..... فإذا لم تجد السلطات العامة النص المنظم للمسألة التي تواجهها فتصرفت إزاءها على نحو معين؛ أو وجدت فيها نصاً دستورياً غامضاً يحتمل أكثر من معنى ففسرته على وجه محدد واستطرد سلوكها على ذلك حتى أصبح عادة ثابتة هي الركن المادي للعرف، وصاحب هذه العادة شعور لدى ذوي الشأن بإلزامها ووجوب التصرف طبقاً لمقتضاها بما يحقق الركن المعنوي للعرف.

إذا حدث كل ذلك نشأت القاعدة العرفية لتكمل من نقص النصوص الدستورية أو توضح من غموضها[2].

2- التشريع الدستوري:

المصدر الثاني في لائحة الترتيب الزمني لمصادر القاعدة الدستورية، والأكثر مصادرها انتشاراً بعد حركة التدوين.

فالتشريع الدستوري هو" سن المبادئ والقواعد العامة لتنظيم العلاقات بين السلطات وتحديد الحقوق والواجبات ووضع الضمانات للحريات في المجتمعات بحيث تعكس توجهات المجتمع خلال مرحلة زمنية في تاريخه.

---

[1] د. مسعود باطة، مدخل إلى القانون الدستوري ، مرجع سابق ، 31.

[2] د. ماجد راغب الحلو، القانون الدستوري، دار المطبوعات الجامعية- الإسكندرية- 1997- ص 10.

وتشترط في التشريع الدستوري أن يكون صادراً عن سلطة تشريعية في الدولة " برلمان- جمعية تأسيسية منتخبة- لجنة معينة أو منتخبة- مؤتمر من مجلسي البرلمان – سلطة تشريعية...."[1].

ويحتل التشريع الدستوري مكانة مميزة في ترتيب مصادر القاعدة الدستورية بسبب انتشار الدساتير المدونة والتشريعات الدستورية لارتباطها بفكرة ضمان الحقوق الفردية لما تتسم به النصوص المكتوبة من وضوح ودقة [2].

ثانياً: المصادر التفسيرية:

وهما الفقه والقضاء.

ولا يصنع هذا الصنف من المصادر القاعدة الدستورية ابتداءً، بل دوره يتحدد بشرح وتفسير الغموض الذي قد يكتنف هذه القاعدة أو تلك.

وفيما يلي بيان لهذين المصدرين بدءً بالفقه وانتهاءً بالقضاء.

1- الفقه الدستوري:

هو مجموعة الاجتهادات التي يقدمها فقهاء القانون الدستوري بمناسبة تعرضهم لشرح وتفسير بعض القواعد الدستورية الغامضة.

وقديماً كان الفقه مصدراً رسمياً من مصادر الدستور (كالعرف والتشريع)؛ فكان يؤخذ بالتفسير الفقهي كمصدر رسمي لبناء القاعدة الدستورية والنص الدستوري ..... وكانت

---

[1] د. مسعود باطة، مدخل إلى القانون الدستوري ، مرجع سابق ، ص44.

[2] د. ماجد راغب الحلو، مرجع سابق، ص9.

المادة 38 في نظام العمل لمحكمة العدل الدولية ترى في التفسير الفقهي مصدراً رسمياً احتياطياً للدستور؛ إلا أن هذا الاتجاه قد اخذ يتقلص وينكمش ليجعل من التفسير الفقهي مجرد تحليل للنص الدستوري وتحديد معناهِ [1] .

2- القضاء الدستوري:

هو مجموعة القواعد القانونية المستنبطة من أحكام المحاكم في المجال الدستوري، فالقضاء يلعب دوراً ملحوظاً في خلق قواعد القانون الدستوري خاصة في دول مثل الولايات المتحدة وجمهورية ألمانية الاتحادية، فعندما يثور النزاع أمام القضاء حول دستورية قانون من القوانين، تتولى المحكمة المختصة تفسير نصوص الدستور، أو تستوحي روحه العامة إذا عازتها النصوص الصريحة تقضي في نهاية الأمر بدستورية، أو عدم دستورية القانون محل النزاع.

ومن أحكام القضاء في هذا الشأن يستخلص قواعد دستورية قضائية تكون إما مفسرة لنصوص الدستور، وإما مكملة لما يعتريه من نقص[2].

في حين لا ترى المدرسة اللاتينية التي تمثلها فرنسا في القضاء مصدراً تفسيرياً للدستور، ذلك لأن التفسير القضائي عندهم بمثابة حكم، وهو غير ملزم لا للجهة التي أصدرته .... ولذلك كله وجب القول بوضوح أن القضاء لا يكون مصدراً لتفسير الدستور إلا في إطار الثقافة القانونية الانجلوسكسونية حيث يتمتع فيها التفسير القضائي بإلزام الأعلى الأدنى عند فهم وتقدير القاعدة الدستورية[3].

---

[1] د. مسعود باطة، مدخل إلى القانون الدستوري ، مرجع سابق ، ص50.

[2] د. ماجد راغب الحلو، مرجع سابق، ص11-12.

[3] د. مسعود باطة، مدخل إلى القانون الدستوري ، مرجع سابق ، ص 53-54.

هذا عن مصادر الدستور كما هو معلوم في الفقه الدستوري، فما هي مصادر الدستور في الفقه الإسلامي ؟

يشير أحد الباحثين [1] الى أن الدستور الإسلامي له نوعان من المصادر:

مصادر أصلية ومصادر تبعية.

أولا: المصادر الأصلية للدستور هي :

1- **القرآن الكريم :** ففي القرآن الكريم آيات تتكلم عن الحكم، الإمارة، السيادة، القضاء، الحرب، المعاهدة، السلم، وحقوق الأفراد وحرياتهم، وحقوق الحاكم، وحقوق أهل الذمة، والشورى في الحكم تلك من المسائل الهامة في الدستور أشار أليها القرآن الكريم وقررها _ مدونة_ قبل أن يوجد أي دستور مدون في الأرض ، ومن الآيات التي يمكن الاستلال عليها هنا من مجمل هذه الأحكام ما ورد في مبدأ الشورى كقوله تبارك وتعالى: {فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ} [آل عمران : 159] ، وكذلك قوله تعالى : {وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ} [الشورى : 38]

2- **السنة النبوية :** سنة النبي الكريم هي المصدر الثاني للدستور الإسلامي ففي نصوص السنة النبوية تتردد كلمة الراعي، الرعية، البيعة، الإمارة، الطاعة للأمير، وفيها تشريعات عن حقوق الحاكم ومسئوليته وحقوق الأفراد والسيادة والسلم والحرب

([1]) د. مسعود باطة، مدخل إلى القانون الدستوري ، مرجع سابق ، ص 53 _54 .

والمعاهدة والقضاء والشورى، و مركز الأقليات الدينية _ مما يقطع بأن السنة تحوي قدرا كبيرا من المسائل الدستورية الهامة وهذه السنة معتبره سواء أوردت متواترة، أو مشهورة، أو آحاد.

ولعل كل هذه المسائل قد وردت بشكل مفصل في هذه الوثيقة التي بين أيدينا، ومن الأحاديث التي يمكن الاستدلال بها هنا قوله ﷺ كما جاء في حديث أبي سعيد الخدري مرفوعاً "إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمرا أحدهم" الصحيحة (1322).

وعن علقمة بن وائل بن حجر ، عن أبيه ، قال : سمعت رسول الله ﷺ ورجل سأله فقال : أرأيت إن كان علينا أمراء يمنعوننا حقنا ، ويسألونا حقهم ؟ فقال ﷺ : اسمعوا وأطعيوا ؛ فإنما عليهم ما حُمّلوا ، وعليكم ما حُمّلتم " . الصحيحة (3126).

وعن ابن عمر مرفوعاً: من خلع يداً من طاعة؛ لقي الله يوم القيامة ولا حجة له ، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية". الصحيحة (1984) [1].

ثانيا: المصادر التبعية وهي الإجماع والاجتهاد:

1- الاجماع :

من مصادر أحكام الشريعة هو أن يتفق المجتهدين من الأمة الإسلامية في عصر من العصور على حكم شرعي بعد وفاة النبي ﷺ ، ولم يميز علماء الأصول بين حكم شرعي في أمر يسير كقانون عادي أو حكم شرعي في أمر خطير كقانون دستوري وبالتالي يكون الإجماع مصدرا لهذا وذاك .

([1]) العلامة محمد ناصر الدين الألباني ، سلسلة الأحاديث الصحيحة ، مكتبة المعارف للنشر ، ط الأولى ، 2004 ، ص 310 وما بعدها.

وقد وقع الإجماع على حكم في مسألة دستورية حقيقة في عهد الخليفة الراشدي أبي بكر الصديق، وذلك في ثلاث مسائل، الأولى هي مسألة نصب الإمامة، والثانية إجماعهم على البيعة كوسيلة لإسناد السلطة، والثالثة إجماعهم على محاربة المرتدين.

2- **الاجتهاد:** ويعد مصدراً للدستور في الشريعة الإسلامية ويُعني بذل الجهد والطاقة لاستنباط الحكم الشرعي من دليله لا يكون بالهوى ولا كيفما اتفق، وإنما وفق مناهج معلومة وقواعد مرسومة تجنب المجتهد الخطأ.

وقد أعطت الشريعة (أُولي الأمر) فيها من الأمراء وذوي العلم حق الاجتهاد عند عدم وجود نص في مسألة ما، سواء أكانت بصدد قانون عادي أو كانت تتعلق بحكم مسألة دستورية [1]

والملاحظ أن مصادر القاعدة الدستورية في الفقه الإسلامي تتمايز عن نظيرتها في فقه القانون الدستوري، فبينما تكون القاعدة الدستورية في القانون الدستوري وليدة التشريع الوضعي سواء أكان بموجب منحة من الحاكم، أو عن طريق هيئة منتخبة لهذا الغرض، فإن هذه القاعدة الدستورية في الفقه الإسلامي لا تخرج عن المبادئ العامة والأحكام الكلية للشريعة الإسلامية المتمثلة في الكتاب والسنة، والترتيب في المصادر له اعتباره في الفقه الإسلامي .

وبعد هذه المقدمة البسيطة التي أملتها عليّ طبيعة الدراسة، وهي الوقوف قليلاً للتعرف على مفهوم الدستور ومشتملاته الأساسية.

ولأن الغاية من البحث لا تقف عند سرد وتحليل المفاهيم المختلفة لمصطلح الدستور، ومن أين يستقي مبادئه وأحكامه؟ بقدر ما تهدف من وراء ذلك إلى بيان أهم المقومات الأساسية

([1]) د. منير حميد البياتي، مرجع سابق ص 57 وما بعدها .

التي لابد أن تتوفر في هذه الوثيقة، أو تلك حتى يمكن القول بأنها وثيقة دستورية، أو حتى ذات طبيعة دستورية.

فمن خلال التعريف بالدستور نستطيع تلمس أهم المقومات الأساسية التي يجب أن تتوفر في الدستور أو ما يسميها البعض [1] بالاشتراطات الشكلية والموضوعية المراعاة أثناء وضع الدستور وهي " تبدأ عادة بديباجة نظرية تتضمن الإشارة إلى منابع الدستور، والمبادئ الجوهرية التي يقوم عليها.

والأهداف التي يسعى المجتمع لتحقيقها (ما يسمى بالفلسفة الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع) [2].

وترسم الديباجة – عادةً– الخطوط الرئيسية التي يبتغيها الدستور كمنهج الدولة، وإدارتها – وقد تتضمن الديباجة بيان الحريات العامة وحقوق المواطنين السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وبعد الديباجة يتناول الدستور عادة السلطات العامة في الدولة فيشير إلى طرق تكوينها وصلاحياتها وحدود ممارستها لهذه الصلاحيات، فيبدأ –عادةً– بتناول السلطة التشريعية على ما عداها من السلطات.... وينظم الدستور عادة العلاقة بن السلطتين التشريعية، والتنفيذية وهي علاقات تحظى بالتنظيم الدقيق، إذ أن أخطر ما تواجهه الدولة هو النزاع بين هاتين السلطتين.....

---

[1] د. ميلود المهذبي، ود. إبراهيم بوخزام، مرجع سابق، ص 270.

[2] انتهى الدكتور إبراهيم شيحا بعد سرده للآراء المختلفة حول الاتجاهات الإيديولوجية على أنها تعالج موضوعات دستورية بطبيعتها أو في جوهرها –للمزيد راجع مؤلفه القانون الدستوري، ص 22 وما بعدها.

ومتى فرغ الدستور من ذلك فإنه ينظم – عادة – السلطة القضائية في فصل مستقل إبرازاً لدورها كحصن للحريات وملجأ للمواطنين وضامناً للممارسة الرقابة الدستورية على القوانين.

ومن ثم يأتي النص على مجموعة الحقوق والحريات العامة، فإذا كانت الديباجة تتناول مبدأ قداسة تلك الحقوق والحريات، فإن الدستور (في متنه) يحرص على تعداد الحقوق والحريات الأساسية فيبين معانيها، وحدودها، ووسائل حمايتها المادية والقانونية[1].

وعلى ذلك فإن الدراسة لمقومات الدستور تقتضي البحث في مدى توافر هذه العناصر في الوثيقة – موضوع البحث – لإمكان القول بأنها وثيقة دستورية صرفة تحمل البوادر الأولى لملامح الحياة الدستورية في المدينة المنورة أم لا ؟.

[1] د. ميلود المهذبي، د. إبراهيم بوخزام، مرجع سابق، ص270-271.

المبحث الأول: نظام الحكم في الدولة

تمهيد وتقسيم:

تتعدد أنماط الحكم وتتنوع بحسب المبادئ التي يقوم عليها النظام السياسي، وما إذا كان يسمح هذا النظام للقاعدة الشعبية بممارسة السلطة أم لا .

وبالتالي تتدرج أنظمة الحكم من الضيق إلى الاتساع، وفي هذا المبحث سأحاول إعطاء فكرة موجزة عن مفهوم الحكومة، ثم سأتطرق إلى سرد كافة أنماط الحكم السائدة في العالم اليوم، وأعالج في مطلب مستقل الكيفية التي تمت بها إدارة الشأن العام في المدينة المنورة وذلك وفقًا للتقسيم التالي –

المطلب الأول: نمط الحكم وفقاً لنظرة الفقه الدستوري.

المطلب الثاني: نمط الحكم في المدينة المنورة.

المطلب الأول– نمط الحكم وفقًا لنظرة الفقه الدستوري:

قبل التعرض لصور وأشكال الحكومات وحتى لا يتعرض القارئ للبس يستوجب الأمر الوقوف قليلاً لتحديد معنى الحكومة، والمعنى الذي يتبناه الباحث.

فالحكومة لها أربعة معايير تتدرج في الاتساع إلى الضيق، إذ يقصد بالحكومة أولاً نظام الحكم ، أي كيفية ممارسة السلطة العامة في الدولة ... كما يستخدم المصطلح للدلالة على مجموع الهيئات الحاكمة، كما تطلق على السلطة التنفيذية فقط دون السلطتين التشريعية

والقضائية وأخيراً تستعمل كلمة الحكومة بمعنى أضيق، حيث يقصد بها الوزارة في الدول التي تأخذ بالنظام النيابي[1].

على أن المعنى الأول للحكومة هو الأقرب والأكثر دلالة لموضوع شكل الحكومة وهو الذي نتبناه.

وبالرجوع لموضوع شكل الحكومة، فقد تعددت الأشكال المختلفة للحكومات استنادًا إلى معايير مختلفة، فتوجد حكومات ملكية وحكومات جمهورية وذلك بالنظر إلى كيفية اختيار الرئيس الأعلى للدولة، وحكومات قانونية وحكومات استبدادية وذلك بالنظر إلى خضوعها أو عدم خضوعها للقانون، وحكومات مطلقة وحكومات مقيدة، وذلك بالنظر إلى السيادة وهل هي مركزه في يد شخص واحد أو هيئة واحدة ؟ أم أنها موزعة بين عدة هيئات؟[2] .

وأخيراً تقسم الحكومات من حيث مصدر السلطة إلى حكومة فرد، وحكومة الأقلية وحكومة الشعب ، على أن الصنف الأخير من الحكومات وفقاً لمصدر السلطة هو السائد في العالم الآن، لان الأشكال الأخرى – على حد قول نزية رعد – قد زالت جميعها تقريباً أو هي على طريق الزوال لان الإرادة الشعبية سوف تنتصر في النهاية [3].

إن الديمقراطية تعني حكم الشعب، أي أن السيادة للشعب للمحكومين، وبالتالي فإن الشعب يمارس السلطة بثلاثة طرق، فإما أن يقوم الشعب بممارسة مباشرة فيحكم نفسه بنفسه وهو ما يسمى بالديمقراطية المباشرة، أو ينتخب الشعب ممثلين عنه يفوضهم بممارسة السيادة

---

[1] د. عبدالغني بسيوني عبدالله، مرجع سابق، ص178.

[2] د. محمد كامل ليله، النظم السياسية – الدولة والحكومة – ملتزم – النشر دار الفكر العربي، دون سنة نشر، ص 30.

[3] د. نزيه رعد، القانون الدستوري العام، المؤسسة الحديثة للكتاب، الطبعة الثانية، 2008، ص35-36.

باسمه وهذه هي الديمقراطية التمثيلية وقد ينتخب الشعب ممثلين عنه، كما في الطريقة الثانية، إلا أنه يحتفظ لنفسه بالبت مباشرة في بعض الشؤون الهامة وهذه هي الديمقراطية شبه المباشرة[1].

وعلى ذلك فإن الديمقراطية باعتبارها نظام اتخذت ثلاث صور أساسية كما هو معلوم، أحاول طرح أهم ملامح كل صورة من صورها في الآتي:

الفرع الأول- الديمقراطية المباشرة:

- **مضمونها:** أي أن يباشر الشعب السلطة بنفسه دون وسيط، حيث يجتمع المواطنون في هيئة جمعية عمومية لتصويت على مشروعات القوانين وتعيين القضاة والموظفين وتصريف الشؤون العامة الخارجية منها والداخلية.

- **أصولها:** ترجع إلى العهد الإغريقي في المدن الإغريقية القديمة وبخاصة مدينة أثينا، حيث كان المواطنون الأحرار يجتمعون في جمعية الشعب لوضع القوانين واختيار الحكام والقضاة.

- **تقدير الديمقراطية المباشرة:** لئن كانت الديمقراطية في صورتها المباشرة أقرب صور الديمقراطية لمبدأ سيادة الشعب من ناحية، ورفع مستوى المشاركة وتحمل المسئولية العامة لدى المواطنين من ناحية ثانية، والقضاء على النزاعات الحزبية من ناحية ثالثة.

[1] د. عبد الغني بسيوني، مرجع سابق، ص190.

إلا أنها من الناحية العملية تبدو أشد عسراً لما تتطلبه من درجة عالية من النضج السياسي لدى المواطنين من ناحية تعقّد الحياة الاقتصادية والاجتماعية، واتساع رقعة الدول المعاصرة والكثافة السكانية من ناحية أخرى[1].

الفرع الثاني: الديمقراطية النيابية أو التمثيلية:

- **مضمونها:** تقوم الديمقراطية التمثيلية على الفكرة القائلة إن الشعب لا يستطيع حكم نفسه بنفسه، وعليه أن يحيل إلى ممثليه مهمة الحكم، لأنه من الصعب عملياً اجتماع المواطنين جميعاً حول القرارات التي تتعلق بأمور الأمة[2].

إن البحث في موضوع الديمقراطية النيابية يستلزم الوقوف عند ثلاثة محاور أساسية:

المحور الأول: يناقش الأساس الديمقراطي للنظام النيابي.

أما المحور الثاني: فيبحث في طبيعة العلاقة بين النائب وناخبيه.

أما المحور الثالث: فينصب حول أركان النظام النيابي.

مع ملاحظة أن المنهج المتبع في البحث يقف عند حدود توضيح الخطوط العريضة فقط لمشتملات النظام النيابي دون الخوض في التفاصيل، وسوف نحيل القارئ إلى مجموعة من الكتب الفقهية التي أسهبت في هذا الموضوع.

---

[1] للمزيد حول الديمقراطية المباشرة وتقديرها، يراجع د. ثروت بدوي، النظم السياسية ص 171. وما بعدها – د. عبدالغني بسيوني، النظم السياسية، ص 206-207- د. محمد كاظم المشهداني، القانون الدستوري، ص80-82.

[2] نزيه رعد، مرجع سابق، ص37.

المحور الأول- الأساس الديمقراطي للنظام النيابي:

تختلف الديمقراطية النيابية عن الديمقراطية المباشرة في أن الشعب في الثانية يقوم بنفسه بإدارة شئون الدولة، في حين إنه في الأولى يقتصر دوره على انتخاب أشخاص هم النواب الذين يقومون بالإدارة والتصرف نيابة عنه، وفي هذه الحالة توجد إرادتان منفصلتان، هما: إرادة الشعب التي اقتصر دورها على عملية انتخاب النواب، وإرادة النواب التي تمارس السلطة، وهنا يثور تساؤل مفاده.

هل يمكن القول بأن إرادة المجلس النيابي هي إرادة الشعب فعلاً ؟

بعبارة أخرى كيف نفسر العلاقة بين المبدأ الديمقراطي والنظام النيابي؟ أو ما هو الأساس الديمقراطي للنظام النيابي؟

ولأجل الإجابة على هذا التساؤل لجأ الفقه إلى نظريتين أساسيتين هما نظرية النيابة ونظرية العضو.

أحاول إيضاح الفكرة الأساسية القائم عليها كلاً من النظريتين ونحيل ما شابهما من أوجه نقد إلى المراجع الأساسية المتخصصة [1].

1- **نظرية النيابة:** تتلخص في أن الأمة تقوم بتوكيل الأشخاص الذين انتخبتهم لكي ينوبوا عنها في ممارسة السلطة، بحيث تكون هي المُوكّلِ، والنواب وكلاءٌ عنها، يعبرون عن إرادتها ويتصرفون باسمها.

وبذلك ينتفي التعارض في وجهة نظر أنصار هذه النظرية بين النظام النيابي والمبدأ الديمقراطي.

---

[1] نذكر منها. د. عبدالغني بسيوني، النظم السياسية، ص 211 وما بعدها- د. السيد خليل هيكل، الأنظمة السياسية التقليدية، ص 148 وما بعدها- د. مسعود احمد باطة، دراسات في فقه النظم السياسية، ص321 وما بعدها.

2- **نظرية العضو:** تتفق هذه النظرية مع نظرية النيابة في افتراض الشخصية المعنوية للأمة ولكنها تختلف معها في وجود شخص واحد فقط يمثل الأمة كجماعة منظمة له إرادة واحدة، وترى أن الهيئات المختلفة تمثل أعضاء هذا الشخص وتتولى التعبير عن إرادته دون أن تستقل عنه.

وبذلك تُشبّه نظرية العضو الأمة بالإنسان، والهيئات الحاكمة بأعضاء والإنسان المعبرة عنه.

وبهذه الطريقة أراد أنصار هذه النظرية التوفيق بين النظام النيابي والمبدأ الديمقراطي[1].

المحور الثاني: طبيعة العلاقة بين النائب وناخبيه:

لقد قيل في التكييف القانوني لطبيعة العلاقة بين النائب وناخبيه ثلاث نظريات وهي نظرية الوكالة العامة أو الشاملة، ونظرية الوكالة الإلزامية المقيدة، وأخيراً النظرية القائلة بأن الانتخاب مجرد اختيار[2].أتناولها تباعاً من خلال الآتي:

1- نظرية الوكالة الشاملة أو العامة:

ومفادها أن النائب يمثل الأمة جمعاء فهو لا يمثل فئة معينة أي تلك التي انتخبته ويترتب على ذلك نتائج هامة منها:

- استقلال النائب عن ناخبيه.
- استقلال المجلس عن الأمة.

---

[1] د. عبدالغني بسيوني عبدالله، مرجع سابق، ص211.

[2] المرجع السابق ، ص 214.

- إن حرية النائب تساوي حرية الأمة التي يعبر عن إرادته لحسابها وباسمها.
- إن الانتخاب ليس تفويضاً بالسلطة لنائب بذاته، بل مجرد اختيار وانتقاء.
- إن صلاحيات النائب يستمدها من الأمة، وليس من ناخبيه فلا مبرر لأن يقدم لهم حساباً عن أعماله[1].

2- نظرية الوكالة الإلزامية أو المقيدة:

وتتلخص هذه النظرية في أن الرابطة التي تربط الناخبين بنوابهم هي عقد الوكالة المعروف في القانون المدني، أي أن النائب يعتبر وكيلاً عن الناخبين وممثلاً لهم، وعليه أن يعمل طبقاً لما يرونه، وهو بذلك يرتب نتائج تناقض سابقتها.

3- نظرية الانتخاب مجرد اختيار:

يرى أصحابها بأنه لا توجد علاقة بين النائب وناخبيه، وعلى ذلك فان مهمة الناخبين تنحصر في قيامهم باختيار من يرونهم أكثر صلاحية ليمثلهم في الهيئة النيابية[2].

المحور الثالث: أركان النظام النيابي:

حتى نكون إزاء نظام نيابي فان هناك ركائز أساسية لابد من توافرها وهي أربعة أركان:

---

[1] د. نزيه رعد، مرجع سابق، ص 38.

[2] د. عبدالغني بسيوني، مرجع سابق، ص215-216.

الركن الأول يقتضي وجود برلمان منتخب وله سلطة فعلية، أما الثاني فهو تأقيت المدة الزمنية لعضوية البرلمان، والثالث إن عضو البرلمان يمثل الأمة، والركن الأخير فهو استقلال البرلمان عن الناخبين[1].

الفرع الثالث: الديمقراطية شبه المباشرة:

يعد نظام الديمقراطية شبه المباشرة نظاماً وسطاً بين نظامي الديمقراطية المباشرة، ونظام الديمقراطية التمثيلية، فأمام استحالة تطبيق الديمقراطية المباشرة وابتعاد النظام النيابي البديل عن الأساس المثالي للفكرة الديمقراطية الصحيحة..... وجد الحل في أن يقوم الشعب بانتخاب نواب لمباشرة شؤون الحكم، على أن يحتفظ لنفسه بحق تقرير بعض المسائل المهمة وفقاً لوسائل معينة[2].

وعلى ذلك يبقى نظام الديمقراطية شبه المباشرة – على الرغم من تمكين المواطنين من المشاركة المباشرة – يبقى وسيلة استثنائية يعمل ضمن الإطار العام لنظام الديمقراطية غير المباشرة، التي تعتمد بصورة أساسية على نظرية التمثيل والنيابة[3].

وهنا نطرح التساؤل التالي: ولمّا كانت الديمقراطية شبه المباشرة تعد وسيلة توفيقية لمعالجة مثالب النظام النيابي– فهي قائمة أساساً على نظرية التمثيل– فلماذا تحاول المراجع الفقهية اعتبارها صورة مستقلة عن الصورتين السابقتين لنظام الحكم الديمقراطي؟

---

[1] للمزيد حول هذه الأركان القائمة عليها النظام النيابي ، يراجع د مسعود أحمد باطة ، دراسات في فقه النظم السياسية، ص 223، د. عبد الغني بسيوني ، النظم السياسية، ص 212 – 214.

[2] د. محمد كاظم المشهداني، مرجع سابق، ص83.

[3] د. سليمان صالح الغويل، الاستفتاء وأزمة الديمقراطية، جامعة قار يونس، الطبعة الأولى، 2003، ص8.

ولعل الإجابة على ذلك تكمن في التعرف على الصور المختلفة للديمقراطية شبه المباشرة التي لا تقتصر على مجرد إبداء الرأي في موضوع متعلق بالشأن العام فحسب، بل تتعداه إلى اقتراح القوانين والاعتراض عليها، بل وتصل إلى درجة ابعد من ذلك كإقالة النائب وحل البرلمان، بل وحتى عزل الرئيس.

1- الاستفتاء الشعبي:

من أهم مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة، للاستفتاء الشعبي مفهومان، الأول خاص ويعني أخذ رأي الشعب في مسألة تشريعية.

أما المفهوم الثاني وهو الأكثر انتشاراً و شيوعاً فهو المفهوم العام الذي يعني عرض موضوع معين على الشعب، لأخذ رأيه فيه بالموافقة أو الرفض.

ويتميز هذا المفهوم بالمرونة والاتساع..... فهو يشمل أي موضوع يتعلق بالشأن العام، أياً كانت الجهة المختصة به، أياً كانت طبيعة هذا الموضوع[1].

2- الاعتراض الشعبي:

ويقصد به حق الجماهير في إبداء اعتراضها أو رفضها للقوانين أو التشريعات التي يضعها البرلمان، سواء جاء هذا الاعتراض قبل إعمال القانون أم جاء اعتراضاً على التطبيق كنتيجة لما أظهره التطبيق من قصور في القانون[2].

---

[1] د. سليمان صالح الغويل، مرجع سابق، ص14.

[2] د. مسعود احمد باطة، دراسات في فقه النظم السياسية، مرجع سابق، ص315 .

3- الاقتراح الشعبي:

وهو قيام عدد من الناخبين باقتراح مشروع قانون أو فكرة معينة وتقديمها للبرلمان.

وهنا يلتزم البرلمان بمناقشته لمشروع القانون أو صياغته إذا كانت مجرد فكرة ومن ثمّ يتولى عرضه على الشعب في استفتاء تشريعي، وهكذا فان الشعب هو الذي يأخذ المبادرة في حالة الاقتراح الشعبي عكس الحال بالنسبة للاستفتاء الشعبي والاعتراض الشعبي حيث يتولى البرلمان فيهما إعداد مشروع القانون[1].

ففي سويسرا يستطيع 30.000 مواطن سويسري طلب إجراء الاستفتاء فيما يتعلق بالتغيرات الهامة في القوانين العادية..... وفيما يتعلق بتعديلات الدستور فإن الاستفتاء دائماً ضروري .... ويستطيع 50.000 مواطن من المتمتعين بحق التصويت أن يعبروا بشكل عام، عن رغبتهم في التعديل باتجاه معين[2].

4- **حق الناخبين في إقالة النائب:** يخول الدستور لعدد محدد من الناخبين بأن يتقدموا بطلب إقالة النائب الذي سبق أن انتخبوه، ويعاد فتح باب الترشيح مرة أخرى ويكون من حق هذا النائب المقال أن يرشح نفسه مرة أخرى فإذا ما أعيد انتخابه يلتزم من طلب إقالته بمصاريف عملية الانتخاب[3].

---

[1] د. عبدالغني بسيوني عبدالله، مرجع سابق، ص 220.

[2] د. سليمان صالح الغويل، مرجع سابق، ص48

[3] د. السيد خليل هيكل، مرجع سابق، ص147.

5- حل البرلمان:

يمنح الحق لعدد معين من الناخبين بتقديم طلب حل الهيئة النيابية، فإذا وافق الشعب على ذلك يتم حل الهيئة النيابية بأكملها[1].

ومن ذلك ما أخذت به مقاطعة لوسرن إحدى المقاطعات السويسرية في دستورها لسنة 1875م الذي ينص على أن للشعب في أي وقت أن يحل المجلس النيابي إذا ما طلب ذلك أربعة آلاف ناخب على الأقل[2].

6- عزل الرئيس:

قد يخول الدستور للشعب الحق في عزل الرئيس إذا تقدم عدد معين من الناخبين بطلب العزل عندها يُطرح الموضوع على الشعب للاستفتاء عليه.

وقد نص دستور فيمر الألماني الصادر عام 1919م على جواز عزل الرئيس قبل انتهاء ولايته، فإذا لم يوافق الشعب عن طريق الاستفتاء على العزل، كان ذلك بمثابة تجديد الانتخاب الرئيس وحل مجلس الريخستاغ الذي كان قد طلب العزل[3].

وعن **موقف الفقه الإسلامي** من هذه المسألة نقول: لئن كانت الديمقراطية هي الأساس الشرعي لإسناد السلطة في الفكر الغربي، فإن الإسلام قد سبق الغرب بإقراره لمبدأ أصيل ليس له مثيل، فعندما كانت الشعوب ترزح تحت وطأة الاستبداد والظلم صار في اعتقادها أن ملوكهم

---

[1] د. عبدالغني بسيوني عبدالله، مرجع سابق، ص220.

[2] د. محمد كاظم المشهداني، مرجع سابق، ص 88.

[3] د. نزيه رعد، مرجع سابق، مرجع سابق، ص 44.

هم ظل الله في الأرض وأن مُلكهم يستمدونه من الله مباشرة، جاء الإسلام بالشورى لتكون أساس الحكم الرشيد كما جعل من البيعة وسيلة شرعية لإسناد السلطة .

وقد مر في الجزء الأول من الدراسة كيف أن البيعة تعتبر من أوجب الواجبات، وقد وردت أحاديث كثيرة في صحيح مسلم والبخاري تؤكد هذا المعنى: وَمَنْ مَاتَ وليْسَ فِي عُنُقِه بَيعَةٌ مَاتَ مِيتَةَ جَاهِلِية (رواه البخاري بمعناه واللفظ لمسلم 1478/3 رقم 1851).

ولأنني سأتناول في المطلب الثاني أهم المبادئ الأساسية المتعلقة بنظام الحكم التي من بينها وأهمها مبدأ الشورى، وحتى نتجنب الوقوع في التكرار سوف نؤجل الحديث عن الشورى الى المطلب الثاني .

وإلى هنا أكون قد وقفت عند آخر مشتملات أنظمة الحكم الديمقراطي بصورها الثلاث، اعتمدت فيه أسلوب الإيجاز بقدر الإمكان لأن مقصدي من ذلك يتعدى مجرد الوقوف عند هذه الصور وسردها وتحليلها، إلى توضيح الفكرة لدى القارئ من ناحية، ومحاولة التعرف على نظام حكم دولة المدينة المنورة ومدى قربها أو بعدها من نظام الحكم الديمقراطي من ناحية أخرى.

وهذا ما أحاول بحثه في المطلب الثاني.

المطلب الثاني: نمط الحكم وفقاً لما ورد في الوثيقة النبوية

لقد مر بنا في المطلب الأول الأشكال المختلفة للحكومات ابتداءً من الحكم الفردي المطلق، وانتهاءً بالحكم الديمقراطي، الذي يحكم فيه الشعب نفسه بنفسه– وإن استحال تطبيق هذه الصورة بشكلها المثالي– حسبما يدعي البعض – فإن النيابة والتمثيل قد تتيح في نظرهم

الحكم الشعبي، وقد لا تكفي النيابة والتمثيل وحدها للتعبير عن إرادة الشعب، خصوصاً في الأمور المهمة، فهنا يرجع للشعب لاستطلاع رأيه في أمرٍ متعلق بالشأن العام.

ومن ثمّ تنوعت صور الديمقراطية وتعددت، إلا أنها مثلت الإطار الشرعي والسائد في أنظمة الحكم.

وفي هذا الفرع أحاول تلمس شكل الحكومة التي مارست السلطة في المدينة المنورة من خلال الإجابة على التساؤل التالي.

هل اتضحت الملامح الأساسية لشكل الحكومة في المدينة المنورة ؟

بالرجوع إلى مواد الوثيقة لنستجلي من ثناياها شكل حكومة المدينة المنورة وهل حملت أية إشارة سواء أكانت صريحة أم ضمنية ؟

نجد أن نص المادة 42:" إنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار ..... فإن مرده إلى الله وإلى محمد ﷺ .."

وكذلك نص المادة 23:" إنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مردّه إلى الله وإلى محمد".

ففي هاتين المادتين إشارة صريحة بأن الأمور المتعلقة بالسياسة والحكم فيرجع الأمر فيها ابتداءً إلى الله سبحانه وتعالى، ثمّ الرسول ﷺ، بمعنى آخر أن القرآن الكريم وهو كلام الله سبحانه وتعالى والسنة النبوية هما المصدران الأساسيان للتشريع في الدولة، وهذا بدوره يرجعنا إلى كتاب الله العزيز لنلتمس فيه كيف عالج القرآن الكريم مسألة الحكم في الدولة الإسلامية؟

وبالنظر إلى القرآن الكريم نجد أن المبادئ المتعلقة بنظام الحكم جاءت على سبيل الحصر والإجمال " حيث اكتفت الشريعة الإسلامية في مجال نظام الحكم بوضع مجموعة من المبادئ العامة أو الأحكام الأساسية.

فلم يضع الإسلام نظام حكم معين بصورة مفصلة تسمح بتكييفه أو تصنيفه فقد جاء الإسلام بمبادئ عامة لكي تبقى صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان[1].

ولعل أكثر هذه المبادئ انتشاراً وتداولاً بين الأوساط العلمية بالدراسة والبحث واتصالاً بموضوع نظام الحكم هو مبدأ الشورى، بالإضافة إلى مبدئي العدل والمساواة.

وفيما يلي أتناول هذه المبادئ بشيء من الإيجاز وعلى الترتيب التالي:

أولاً: مبدأ الشورى.

من أهم المبادئ اتصالاً بحق المشاركة السياسية وأكثرها شيوعاً وانتشار فعندما نتحدث عن نظام الحكم في الإسلام يتبادر إلى الذهن تلقائياً مبدأ الشورى.

فما هي الشورى وما أدلتها*؟

1- مفهوم الشورى:

للشورى معنيان الأول لغوي، والثاني اصطلاحي.

أ- المعنى اللغوي للشورى:

ش و ر : شار العسل شُوْراً : استخرجه من الوقبة.

---

[1] د. ماجد راغب الحلو، الشورى والديمقراطية الغربية، بحث مقدم – مؤتمر بين الشورى والديمقراطية تحت رعاية شيخ الأزهر – 23-25 /97 – الأزهر الشريف، المركز العالي لأبحاث دراسات الكتاب الأخضر، الجزء الرابع، ص 2.

* نحيل القارئ لمجموعة البحوث المقدمة إلى مؤتمر بين الشورى والديمقراطية والتي تناولها بالتفصيل مشتملة مبدأ الشورى بدءاً بأهميتها ونطاقها انتهاء إلى حكمها " طبيعتها".

والمشار : الخلية..... وشوّر إليه

وأشار : أوْسأ . ويكون بالكف والعين والحاجب

وأشار عليه بكذا: أمره وهي الشورى والمشورة

مفعلة لا مفعوله – واستشاره طلب منه

المشورة. والمشيرة الإصبع السبابة[1]:

ب- المعنى الاصطلاحي للشورى:

تعددت المفاهيم المختلفة للشورى بين مضيق وموسع لنطاقها تبعاً للأيدولوجية التي تبناها كل باحث فيرى أحدهم[2] أن الشورى هي: " استطلاع الرأي من ذوي الخبرة للتوصل إلى أقرب الأمور للحق، أو هي استطلاع رأي الأمة أو من ينوب عنها في الأمور العامة المتعلق بالمصالح العامة ".

بينما يرى آخر[3] بأن الشورى: " طلب الرأي ممن هو أهل له في أي أمر يخص سياسة أو إدارة شئون المواطنين لم يرد بشأنه نص أو ورد مُشكلاً ".

وهذا التعريف أكثر انضباطاً من التعريف الأول، لأنه وضع قيداً مهماً هو أن الشورى مقيدة بوجود نص صريح، فإذا ما وجد نصٌ من الكتاب أو السنة فلا شورى.

---

[1] الطاهر احمد الزاوي، مختار القاموس، الدار العربية للكتاب، 1981، ص 243.

[2] د. عبدالحميد الانصاري، نظام الحكم في الإسلام، دار قطري بن الفجاءة – قطر، 1985- ص66.

[3] د. حماد محمد شطا، الشورى في الفكر الإسلامي في ضوء القران الكريم والسنة المطهرة والسياسة الشرعية. بحث مقدم لمؤتمرين الشورى والديمقراطية، مرجع سابق، ص4.

بينما يوسع ثالث[1] من دائرة المشاركة السياسية من خلال مفهوم الشورى بقوله:" تعني الشورى طرح أي موضوع عام لم يرد بشأنه نص صريح في الشريعة الإسلامية على الشعب، لمناقشته وحسمه، برأي جماعي يعبر عن الإرادة العامة لأبناء الشعب قاطبة".

ومن مجموع هذه التعاريف مكن أن نستنبط مفهوما لمبدأ الشورى باعتبارها مبدأ أساسي من مبادئ الحكم في الإسلام نص عليها القرآن الكريم لتكون منهاج حياةٍ للمسلمين، بأنها تعني" اشتراك الأمة في تقرير المسائل المتعلقة بالشأن العام فيما لم يرد بشأنه نص صريح من الكتاب والسنة".

2- أدلتها:

لمبدأ الشورى أدلة كثيرة من الكتاب والسنة.

أولاً الكتاب: يقول تعالى: " فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ..... " [آل عمران : 159]

وكذلك قوله تعالى: " وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ " [الشورى: 38] ، ووجه الدلالة من هذه النصوص هو أن الشورى تعتبر من عزائم الأمور أوحى بها الله لنبيه ﷺ لتعتبر مناهج حياة المسلمين من بعده.

ثانياً: السنة الشريفة: روى عنه ﷺ عندما سأله الصحابي الجليل معاذ بن جبل رضي الله عنه قائلاً: " يا رسول الله ﷺ إن الأمرَ ينزلُ بنا لم ينزلْ فيه قرآن ولم تمضِ فيه منك سُنة، قال عليه

[1] د. سليمان الغويل، مبدأ الشورى في الإسلام وآليات تطبيقه في التشريع الليبي، بحث مقدم لمؤتمر بين الشورى والديمقراطية، مرجع سابق، ج 6، ص 6.

السلام: اجمعوا له العالمين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي رجل واحد.[إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية 8/2].

وأخرج (أحمد) في مسنده بإسناد رجاله ثقات عن ابن غَنْم الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ لأبي بكر وعمر (لو اجتَمعْتُما في مشُورةٍ ما خالفتُكُما). [مسند ابن حنبل 227/4].

وبالجمع بين الحديثين الشريفين يستنبط الباحث[1]:

1- الشورى كانت عمل رسول ﷺ .

2- أنه اتخذ المستشارين للقيام بها.

3- أعطى إمكانية الأخذ بمشورة الثقات ولو كان اثنان ما خالفهما.

4- ليس لها شكل محدد يستغني به أهله.

ويدعم ذلك الاستنباط ما أكده أبو هريرة ﷺ أن النبي ﷺ كان أكثر الناس استشارة لأصحابه فقد شاور في معركة بدر (عند خروج العير- وعندما خرجت قريش للدفاع عن عيرهم – وشاور في المنزل الذي نزله في معركة بدر- وشاور في أسرى بدر).

[1] د. حماد محمد شطا، مرجع سابق، ص9.

3- الديمقراطية والشورى:

لا نسعى من وراء هذا العنوان وضع مبدأ الشورى في قالب معين لكي تلائم طبيعتها وخصائصها الديمقراطية الغربية، فإذا عقدت أية مقارنة بين الشورى والديمقراطية، فالغرض منها الكشف عن أصالة التنظيم الإسلامي ودقته وإحاطته لكافة أوجه المجالات البشرية.

فالديمقراطية في أمثل صورها تعني حكم الشعب نفسه بنفسه دون نيابة أو تمثيل، ويتحقق في هذا النموذج مفهوم السيادة الشعبية من خلال تمتع المواطنين بسلطات الإدارة والتشريع والقضاء.

وفي المقابل فإن الشورى تُعدّ من أهم المبادئ القائم عليها نظرية الحكم في الإسلام تقضي وجوب رجوع الحاكم إلى الأمة لاستطلاع رأيها في موضوع متعلق بالشأن العام، فليس ثمة قيود على إعمال مبدأ الشورى عدا ما وجد له نص صريح من الكتاب والسنة.

وعلى ذلك زعم البعض أن إرادة الشعوب لا يعتد بها في الأنظمة الإسلامية، لأن التشريع فيها سماوي يجب على سلطات الدولة أن تتقيد به، والتقيد بالتشريع السماوي حقيقة، ولكنها لا تنفي أو تستبعد إرادة الشعوب المسلمة كأساس لنظام الحكم ذلك، لأن الذي قيّد الدولة الإسلامية بهذه القيود هو شعبها المسلم في أغلبيته، وبإرادته الحرة ورغبته الصادقة، فالشعب هو الذي اختار الإسلام ديناً، فألزم نفسه بنفسه بأحكام التشريع الإسلامي وإرادته هي أساس هذه القيود والله سبحانه لم يجبر الناس على دينه ولكنه بيّن للإنسان عواقب اختياره في حالتي الكفر والإيمان[1] إضافة لكل ذلك لم تأت أحكام الشرع تفصيلية بل تركت الكير من القواعد العامة حتى تتلاءم مع كل زمان ومكان، ومن هنا أمكن تطبيق مبدا الشورى عليها

[1] د. ماجد راغب الحلو، الشورى والديمقراطية الغربية، بحث مقدم لمؤتمرين الشورى والديمقراطية – مرجع سابق، ص5.

ثانياً: مبدأ العدل:

العدل من الصفحات المضيئة في الإسلام، فلا يوجد في جميع النظم الوضعية ما يُداني نظمه في الإسلام، فهو أساس الملك، وبه قامت السماوات والأرض، والله سبحانه وتعالى سمى نفسه في كتابه العزيز " الحكم العدل".... وقد وردت في القرآن الكريم لفظي العدل والقسط وأن القسط بمعنى العدل في أغلب الأحيان[1].

وعن أهمية مبدأ العدل وإقامته بين الناس وتفوقه على مبدأ الحرية يقول محمد مهدي شمس الدين[2] :" إن إقامة المجتمع السياسي على مبدأ الحرية يجعل العدالة في خطر، وكثيراً ما يلغى العدالة ويؤدي إلى الظلم، فقد أثبتت جميع التجارب التاريخية أن الحرية لا تضمن العدالة والمجتمعات الحديثة التي اعتمدت مبدأ الحرية أدى بها ذلك إلى شيوع الظلم الاجتماعي والسياسي فيها..... بينما نجد أن إقامة المجتمع السياسي على مبدأ العدالة يصون الحرية ويحميها من العدوان فالعدالة تصلح ضمانة للحرية والحرية لا تصلح ضمانة للعدالة".

وهذا المبدأ يجد أساسه من كتاب الله العزيز في عدد لا حصر له من آيات القران الكريم عددت فيها مجالات العدل، منها على سبيل المثال قوله سبحانه وتعالى: " إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ" [سورة النساء، الآية 58]

وقال أيضاً: " إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ " [سورة النحل الآية، 190].

وقال سبحانه وتعالى على لسان نبيه محمد ﷺ :" وأمرت لأعدل بينكم " [الشورى 151]

---

[1] د. سمير عاليه، مرجع سابق، ص78-79.

[2] الشيخ محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص106.

أما أساس هذا المبدأ في السنة النبوية فنراها حفلت بالكثير من الأحاديث المروية عنه "ﷺ " للحث على إقامة العدل ونشره بين الناس، إلا أنني آثرت أن استشهد هنا بمواد الوثيقة التي بين أيدينا التي تؤكد على هذا المبدأ، فلو رجعنا إلى المواد من 3-11 نجدها قد تضمنت مفهوم العدل بقولها".....بالمعروف والقسط بين المؤمنين" .

فإن كان النص يحمل في طياته الإبقاء على بعض الأعراف القديمة ومن ضمنها التركيبة القبيلة إلا أنها مقيدة بمعاني التضامن الاجتماعي ونشر العدل بأن لا تكون (القبلية) مدعاة للاستبداد والظلم وليس هناك أي معنى آخر للقبيلة في مجتمع المدينة المنورة.

ولو نظرنا إلى مجموعة المواد المتضمنة لحق الأمن باعتباره من حقوق الإنسان المرعية في الوثيقة وهي كثيرة سوف آتى على ذكرها عند الحديث عن الحقوق والحريات في الوثيقة.

ففي المادة 13 التي تلقي التزاماً عاماً على الجميع في إقامة العدل والأخذ على يد الظالم وتوجب عليهم القيام بهذا الواجب ولو كان الظالم ابن أحدهم.

أيضاً نص المادة 21 وإن كانت قد تضمنت معاني الأمن الجماعي في ظاهرها – إلا أنها تضمنت أرقى وأسمى مبادئ العدالة ألا وهي انحصار العقوبة في شخص الجاني أو ما يسمى حديثاً بمبدأ شخصية العقوبة.

فمما يناقض مبادئ العدالة أن يطال العقاب أشخاص أبرياء لا لشيء إلا لقرابتهم بالجاني.

فهذا العرف ساد في المجتمع الجاهلي وحرّمه الإسلام إلا أن المتأمل في واقعنا الاجتماعي يلحظ أن هذا النوع من العرف قد تم أحياؤه من جديد فيما يعرف بالعامية بنظام "الترحيل" الذي يمثل أقسى أنواع الظلم الاجتماعي، فالعقوبة لا تطال الجاني فحسب، بل يمتد أثرها إلى أهله وعشيرته الأقربين، فهذا المسلك الغريب يعود بنا إلى مرحلة الجاهلية، لذا نهيب بكل ذي بصر وبصيرة أن يتدخل لوقف هذا الظلم الصارخ سيما أن ديننا الحنيف يأمرنا بذلك.

ثالثاً: مبدأ المساواة:

يعتبر مبدأ المساواة حجر الزاوية في كل تنظيم ديمقراطي للحقوق والحريات العامة؛ فهو من الديمقراطية بمثابة الروح في الجسد وبغيره ينتفي معنى الديمقراطية، وينهار مدلول الحرية، لذلك نجد الأنظمة الديمقراطية جميعاً تؤكد على أن تنظيم الحقوق والحريات لا يمكن أن يتم إلا بقوانين عامة مجردة تكفل المساواة بين جميع المواطنين.

ولمبدأ المساواة أربع صور هي:

1- المساواة أمام القانون. 2- المساواة أمام القضاء.

3- المساواة أمام وظائف الدولة. 4- المساواة في التكاليف والأعباء العامة[1].

وهذا المبدأ يجد أساسه من الوثيقة النبوية في المادة 15 بقولها" وأن ذمة الله واحدة يجبر عليهم أدناهم، وان المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس"

والمادة 19 بقولها:" وأن المؤمنين يُبئ بعضهم عن بعض بما نال دماءهم في سبيل الله"

[1] ثروت بدوي، النظم السياسية، مرجع سابق، ص439، وما بعدها

وهاتين المادتين عبرتا عن معاني المساواة بين المسلمين في السراء والضراء "فالفقراء والأغنياء" أصبحوا هنا متساوين في جميع الحقوق، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على مدى التزام الإسلام بالقضاء على ما يدعو إليه العرف الجاهلي من تصنيف البشر بين " أعلى " و" أدنى" فالأدنى هنا أصبح يملك ما يملكه الأعلى من الحقوق بما فيها الإجارة وإعطاء الأمان فأضحت المساواة هنا بين جميع المسلمين." [1]

ولم يقف اعتبار الوثيقة النبوية لمبدأ المساواة عند حد إقرارها لهذا المبدأ في عمومه، بل أنها قد تناولت بعض صوره منها على سبيل المثال المساواة أمام الأعباء والتكاليف العامة حيث نصت الوثيقة في المادة 18 بقولها:" وإن كل غازيه غزت معنا يعقب بعضها بعضاً"

أي أن أداء الخدمة العسكرية يقع عبئُها على الجميع وعلى قدم المساواة كما نصت المادة 38 بقولها:" وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين" باعتبار أن اليهود جزء من التركيبة فهم ملزمون بأداء الضرائب أسوة بغيرهم ممن يقطنون المدينة.

وصفوة القول: إن الإسلام وإن لم يأتِ بنظام حكم يطبق كنموذج إلا أنه قد وضع مجموعة من المبادئ والقيم التي تسترشد بها الحكومات والشعوب الإسلامية في وضع نظام حكم يقوم على مبادئ الشورى والعدل والمساواة.

([1]) خالد بن صالح الحميدي، مرجع سابق، ص88.

المبحث الثاني : تنظيم السلطات العامة

تمهيد وتقسيم :

سبق أن مر بنا أثناء حديثي عن مفهوم الدستور ومشتملاته، إنه عندما يفرغ الدستور من ديباجته..... فإنه يتناول عادة السلطات العامة في الدولة فيشير إلى طرق تكوينها، وصلاحياتها، وحدود ممارستها لهذه الصلاحيات.....، وينظم الدستور – عادة– العلاقة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية كما ينظم السلطة القضائية في فصل مستقل[1].

وعلى ذلك فإن تنظيم السلطات العامة للدولة يتطلب مني التعرض للاتي:

المحور الأول: دراسة تكوين السلطات العامة كلاً على حدة.

المحور الثاني: بيان الاختصاصات والصلاحيات التي قررها الدستور* لهذه السلطة أو تلك.

ثم أعالج في فرع مستقل مسألة العلاقة بين السلطات العامة.

هذا كله سيتم مناقشته ضمن تنظيم السلطات العامة وفقا لنظرة الفقه الدستوري أولاً، ثم إيضاح موقف الوثيقة النبوية من مسألة تنظيم السلطات العامة ثانياً.

وذلك وفقاً للتقسيم التالي:

المطلب الأول: تنظيم السلطات العامة وفقاً لمنظور الفقه الدستوري.

المطلب الثاني: تنظيم السلطات العامة في الوثيقة النبوية.

---

[1] د. ميلود المهذبي، د. إبراهيم أبو خزام، الوجيز في القانون الدستوري، مرجع سابق، ص270-271.

* حيث ينص الدستور على هذه الهيئات وعلى اختصاصاتها وعلاقاتها بعضها البعض.

ولا يجوز لأي سلطة أن تتجاوز الاختصاص الممنوح لها في الدستور وإلا كان العمل باطلاً، انظر د. عاصم احمد عجيلة، و د. محمد رفعت عبدالوهاب، النظم السياسية ، ط الخامسة،1992، ص 92.

المطلب الأول– تنظيم السلطات العامة وفقاً لنظرة الفقه الدستوري:

استقرت التقاليد الدستورية على أن السلطات العامة التي تمارس مهام الحكم في الدولة هي سلطات ثلاث: السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية [1].

وفي هذا المطلب أحاول تسليط الضوء على هذه السلطات الثلاث بشيء من الإيجاز وسوف أحيل القارئ إلى مجموعة من المراجع التي أسهبت في سرد التفاصيل الدقيقة عن تكوين واختصاصات كل سلطة من هذه السلطات، فنشرع بعون الله بدراسة السلطة التشريعية في فرع أول من حيث: تكوينها، واختصاصاتها، ثم السلطة التنفيذية في فرع ثانٍ، ثم السلطة القضائية في فرع ثالث بالتناول نفسه ، ثم الفرع الرابع نتناول فيه العلاقة بين السلطات العامة.

الفرع الأول – السلطة التشريعية:

وهي السلطة المخولة بسن القوانين.

المحور الأول– تكوين السلطة التشريعية:

تختلف الجهة التي تضطلع بهذه السلطة في النظم الديمقراطية. فقد يتولاها الشعب بنفسه كما هو الشأن في الديمقراطية المباشرة وقد يباشرها نواب الشعب المنتخبون مثلما هو الوضع في الديمقراطية النيابية [2] .

---

[1] د. عاصم احمد عجيلة، د. محمد رفعت عبد الوهاب، النظم السياسية، ص 91-92.

[2] والجدير بالذكر انه في ظل الأنظمة النيابية قد يتشكل البرلمان من مجلس واحد وقد يتشكل من مجلسين هذا بالنسبة للدولة البسيطة ويزداد الأمر تعقيداً بالنسبة للدولة ذات النظام الفيدرالي التي يوجد بها نظام بجانب البرلمان الاتحادي مجالس نيابية في الولايات تتولى مهمة التشريع* حول مزايا وعيوب الأخذ بالمجلس واحد في تشكيل البرلمان أو المجلسين . يراجع د. سليمان محمد الطماوي – النظم السياسية والفقه الدستوري، ص455 وما بعدها، ود. السيد خليل هيكل، الأنظمة السياسية التقليدية والنظام الإسلامي، ص282 وما بعدها.

وأخيراً قد يشترك الشعب مع نوابه وممثليه في ممارستها كما هو الحال في الديمقراطية شبه المباشرة .. [1]

المحور الثاني- اختصاصات السلطة التشريعية:

تضطلع السلطة التشريعية بالاختصاصات التالية:

1- الوظيفة التشريعية:

وهي سن القوانين، وعملية سن القوانين تمر بمراحل عديدة تبدأ بالاقتراح، ثم المداولة، ثم التصويت، فالتصديق، وأخيراً مرحلة الإصدار والنشر.

وحق اقتراح القوانين قد يكون حكراً على البرلمان وحده، أو قد تشاركه السلطة التنفيذية، وذلك باعتبار إنها تقوم بالتطبيق اليومي للقانون وهو ما يجعلها على بصيرة في معرفة التغيرات التي تحصل في العمل، كما أنها تكون أدرى بالقصور الذي يكشف عن التطبيق اليومي للقوانين.

2- الوظيفة السياسية:

تظهر هذه الوظيفة بشكل جلي في الأنظمة النيابية البرلمانية التي تقوم على مبدأ ثنائية السلطة كإنجلترا مثلاً ، فالملك يملك ولا يحكم، حيث تمارس السلطة التشريعية رقابة سياسية على أعمال السلطة التنفيذية، وهذه الرقابة تتمثل في حق أعضاء البرلمان في توجيه الأسئلة والاستجوابات إلى أعضاء الحكومة وحقهم في طلب إجراء تحقيق برلماني حول موضوع معين، وأخيراً من حق البرلمان سحب الثقة من الوزراء مجتمعين أو منفردين.

---

[1] د. عبدالغني بسيوني عبدالله، مشار إليه عند د. سمير، نظرية الدولة وآدابها، مرجع سابق، ص91.

3- الوظيفة المالية:

تتمتع السلطة التشريعية باعتبارها ممثله الشعب بالولاية العامة على أموال الدولة، فتراقب جبايتها وتحصيلها وأوجه إنفاقها.

وينتج عن ذلك حقها في إقرار ميزانية الدولة مقدماً، والتصديق على الحساب الختامي في نهاية السنة المالية....

وبالإضافة إلى أمور مالية أخرى مثل الموافقة على عقد القروض العامة ومنح استغلال أو احتكار الاستغلال الموارد والثروات . كما إنه من المبادئ المستقرة في الدساتير أن الضريبة لا كما إنه إلا بقانون[1].

أما عن مفهوم السلطة التشريعية في **الفقه الإسلامي**، فكما هو معلوم أن مصادر التشريع في الإسلام أربعة: تبدأ بالقرآن الكريم يليه السنة النبوية ثم الإجماع، فالاجتهاد بالرأي بحسب مناهجه المختلفة .

إلاّ أن هذه المصادر متفاضله فيما بينها حيث إن؛ مشروعية كل مصدر إنما يستمد من المصدر الذي يعلوه بحيث تنتهي مشروعية الكل الى المصدر الأول وهو القرآن الكريم .

ومن ثم يصبح التشريع في الإسلام ذا طبيعة فوقية إلهية تُوجب أن يكون مهيمنا على سلطتي التنفيذ والقضاء.

فالتشريع العلوي أو الفوقي هو الضابط للسلطة التنفيذية، فهذه السلطة تستمد مشروعيتها من الالتزام بالشريعة والعمل بها، وقد دل على ذلك أبو بكر الصديق "رضي الله عنه" في أول

[1] د. عاصم احمد عجيلة، د. محمد رفعت عبدالوهاب، مرجع سابق، ص93 وما بعدها.

خطبة له إذ حدد قاعدة مشروعية السلطة التنفيذية في قوله : " لقد وُليت عليكم ولست بخيركم، فأطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم " [1].

كذلك سلطة القضاء في الإسلام تستمد مشروعيتها من تحكيم الشريعة في الوقائع، واستنباط الأحكام الجزئية من أدلتها الكلية، فالقانون في الإسلام ليس وضعيا، وإن دور العقل فيه محدد بعملية استنباط الأحكام والاستدلال عليها من كليات الشريعة، ومن ثم تتجلى واضحة هيمنة التشريع على عمل القضاء ووظيفته [2] .

الفرع الثاني- تنظيم السلطة التنفيذية:

وهي السلطة المخولة بتنفيذ القوانين وتسيير المرافق العامة في الدولة.

المحور الأول- تكوين السلطة:

تتكون السلطة التنفيذية من الرئيس الذي قد يكون ملكا أو رئيس الجمهورية بحسب طبيعة وشكل النظام السياسي المعمول به في الدولة، حيث يحدد الدستور طريقة اختيار صاحب السلطة ومدة سلطته، التي قد تكون مدى الحياة كما في النظام الملكي الوراثي أو أنها محددة بمدة قابلة للتجديد.

بالإضافة إلى الرئيس الأعلى للسلطة التنفيذية، فإن السلطة التنفيذية تشمل جميع الموظفين القائمين على الأعمال العامة ماعدا رجال السلطتين التشريعية والقضائية[3]. ابتداءً من رئيس الوزراء إلى أدنى مسئول محلي في الدولة.

---

[1] ابن هشام ، السيرة النبوية، مرجع سابق، 82/6.

[2] د. مسعود احمد باطه، دراسات في فقه النظم السياسية ، ص 348 .

[3] د. سليمان محمد الطماوي، مرجع سابق، ص268-269.

إلا أن الدراسات الدستورية لا تعبأ عادة إلا بالمستويات العليا للسلطة وهم : رئيس الدولة ومعاونوه المباشرون، كنواب رئيس الدولة، ورئيس الوزراء، والوزراء ونوابهم[1].

المحور الثاني- اختصاصات السلطة التنفيذية:

تختلف الدساتير في مسألة اختصاصات السلطة التنفيذية فهي مسألة – على حد تعبير د. الطماوي – اعتبارية مرتبطة بنوع النظام السياسي الذي يصدر عنه الدستور- إلا أنها لا تخرج عن الآتي:

1- الحقوق السياسية:

وهي الخاصة بالعلاقات الدولية الخارجية المتمثلة في عقد المعاهدات، وقد تشاركها في هذا الاختصاص السلطة التشريعية ففي بعض الدساتير نجد إن الحكومة (الوزارة) تتولى المفاوضة مثلاً – ثم توقع الحكومة المعاهدة ويصدق الرئيس الأعلى عليها، ولكنها تشترط موافقة البرلمان عليها كما هو الحال في الدستور المصري.

ومن الحقوق السياسية التي تتمتع بها السلطة التنفيذية في كل الدول حق تعيين الممثلين السياسيين واستقبال ممثلي الدول الأجنبية.

2- الحقوق الحربية:

الرئيس التنفيذي في كل الدول هو الرئيس الأعلى للقوات الحربية على اختلاف أنواعها، وله عدة اختصاصات حربية منها حق إعلان الحرب أو إنهائها (بواسطة الوزارة).

---

[1] د. عاصم احمد عجيلة، د. محمد رفعت عبدالوهاب، ص 96.

ولا يمنع ذلك كله من اشتراك البرلمان في مباشرة بعض الحقوق الحربية، كأن يشترط مثلاً أن يوافق على إعلان الحرب بنوعيها (كما في دستور فرنسا سنة 1875 ودستور فيمر الألماني سنة 1919)..... ويلاحظ أن القانون الدولي العام حرّم الحرب الهجومية، وبالتالي فإن النصوص التي تتحدث عن الحرب في الدساتير الحديثة، إنما تعني بها الحرب الدفاعية، ويتدرج في نطاق هذه الحقوق أيضا إعلان الأحكام العرفية (الطوارئ).

3- الحقوق الإدارية:

وهي المتعلقة بتنفيذ القوانين وإدارة الدولة ومختلف المرافق العامة مع ما يتبع ذلك من حق تعيين وعزل الموظفين، وإصدار اللوائح وغير ذلك من الأمور الداخلة في صلب الدراسة الإدارية ويلاحظ أحياناً اشتراك البرلمان في ممارسة بعض الحقوق مع السلطة التنفيذية كما في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث يجب تصديق مجلس الشيوخ مثلاً على التعيين في بعض الوظائف المهمة.

4- الحقوق القضائية:

ومنها حق العفو الخاص (أي العفو عن العقوبة المقررة وليس عن الفعل) حيث تمنح الدساتير عادة هذا الحق لرئيس الدولة[1] حيث إن العفو العام والذي يعني إلغاء صفة التجريم عن الفعل هو من الاختصاصات الأساسية للسلطة التشريعية.

وعن **موقف الفقه الإسلامي** من مسألة تنظيم السلطة التنفيذية، فإن الفقهاء المسلمون يطلقون عبارة " الولاية العامة" على جميع أنواع سلطات الدولة التي يمارسها الخلفاء والوزراء والولاة والقضاة والأعوان، وقد استعملوا هذه العبارة للدلالة على السلطة التنفيذية أو الحكومة بوجه خاص.

[1] د. سليمان الطماوي، مرجع سابق، ص271-273.

ولا تختلف السلطة التنفيذية الإسلامية في تكوينها عن مثيلتها في النظم الوضعية المعاصرة، فهي تتكون من جميع المسئولين والعاملين في الدولة من الخليفة " رئيس الدولة" والوزراء، الأمراء، والمحتسب والشرطة [1] .

ولا يرى هذا الفقه غضاضة من تمتع هذه السلطة بجميع الاختصاصات الموكلة لها من قبل التنظيم الدستوري الحديث، ما دامت هذه السلطة قائمة على مبادئ الشورى والعدل والمساواة التامة بين أفراد الرعية وامتثالها لهدى الشارع الحكيم .

الفرع الثالث– تنظيم السلطة القضائية:

وهي سلطة القائم على تفسير وتطبيق القانون على الواقع في المنازعات التي تثار أمامها.

المحور الأول– تكوين السلطة القضائية:

تتكون السلطة القضائية من القضاة وأعضاء النيابة، ومن أهم معاونيهم في أداء مهمتهم المحامون.

ويشترط في القضاة على خلاف – أعضاء السلطتين التشريعية والتنفيذية – العلم بالقانون والحصول على درجة خاصة ومران عملي.

وإذا كان الفقهاء* اختلفوا في اعتبار أن السلطة القضائية مستقلة على السلطتين التشريعية والتنفيذية إلا أنهم على اتفاق بوجوب استقلال القضاة؛ لأن العدالة في أي بلد لا تشترط العلم بالقانون أو المران الجيد فحسب، وإنما تتطلب كذلك أن يحاط القضاة بكل ما يلزم لضمان استقلالهم بدءاً من طريقة اختيارهم لأداء مهمة القضاء التي قد تكون بالانتخاب، أو

([1]) د. سمير عالية، مرجع سابق ، ص 45 _ 46 .

* يذكر الدكتور سليمان الطماوي في كتابه النظم السياسية والقانونية ص 273، بان الفقيه منتسكيو صاحب روح القوانين، اعتبر القضاء سلطة مستقلة عن السلطتين التنفيذية والتشريعية في حين ذهب العميد دوجي إلى اعتبار أن القضاء داخل في نطاق وظيفة السلطة التنفيذية فهي: ليست إلا عقبات تقام في سبيل تنفيذ القانون.

الاختيار بواسطة السلطة التشريعية، أو التعيين من قبل السلطة التنفيذية، مروراً بمدة تعيينهم لمنصب القضاء وتقدير أمورهم المالية انتهاءً بقابليتهم للنقل والعزل[1].

ولا تتضمن الدساتير عادةً تنظيماً مفصلاً لأوضاع السلطة القضائية فعادةً يصدر قانون ينظم ترتيب المحاكم ويبين اختصاصاتها[2].

المحور الثاني: اختصاصات السلطة القضائية:

تمارس السلطة القضائية اختصاصين أصليين هما:

1- اختصاص الفصل بين المتخاصمين، وتطبيق الشريعة والقانون على المنازعات التي تطرح عليها في ساحات القضاء.

2- اختصاصها في تفسير نصوص الدستور وإمكانية القضاء ببطلان القوانين المخالفة لدستور الدولة وهو ما يسمى بالقضاء الدستوري[3].

أما تنظيم السلطة القضائية في **الفقه الإسلامي**، فإن البعض قد عرّف السلطة القضائية بأنها: " القوة والتمكن من تنفيذ أحكام الله تعالى بين العباد على جهة الإلزام ". [4]

وعندما يولي الحاكم في الإسلام رجلاً للقضاء ويطلق له التصرف فلا يقيده بزمان ولا مكان ولا بنوع القضايا والخصوم، فمثل هذا يسمى بالقاضي عام الولاية والنظر.

فالسلطة القضائية في النظام الإسلامي لها الولاية الكاملة على كل القاطنين في إقليم الدولة، والسلطة على كل الأفراد ابتداءً بالأجير وانتهاءً بالأمير.

---

[1] للمزيد حول تشكيل السلطة القضائية يراجع د. سليمان الطماوي، النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص273-278.

[2] د. عاصم احمد عجيلة، د. محمد رفعت عبدالوهاب، مرجع سابق، ص 160.

[3] المرجع السابق، ص 99. م16 من الإعلان الفرنسي 1789.

[4] د. شوكت محمد عليان، السلطة القضائية في الإسلام، مشار إليه لدى منير البياتي ، ص 355.

ومهمة هذه السلطة هي توزيع العدالة بين الناس، والحكم في المنازعات والخصومات والجرائم والمظالم واستيفاء الحقوق وإيصالها إلى مستحقيها، والولاية على فاقدي الأهلية والسفهاء والمفلسين، والنظر في الأوقاف وأحوالها إلى غير ذلك مما يُعرَض على القضاء، والإسلام يوجب على القضاة أن لا يجعلوا لأحد عليهم سلطانا في قضائهم، و أن لا يتأثروا بغير الحق والعدل وأن يتجردوا عن الهوى وأن يُسووا بين الناس جميعا.

ويذكر الفقهاء أن النبي الكريم ﷺ أول من نَصّبَ القاضي، فقد نصب قُضاة كان بينهم عمر بن الخطاب، و علي بن أبي طالب حين بعثه الى اليمن وهو شاب، ولما كانت خلافة أبي بكر الصديق عين عمر بن الخطاب بالقضاء في المدينة فمكث سنتين لا يأتيه متخاصمين، ثم كانت الخلافة لعمر واتسعت أعباء الحكم وازدادت مهام الولاة، فُفصل القضاء عن الولاية .

وعُين للقضاء أشخاص غير الولاة وفصل بين السلطتين، فوُليّ أبا الدرداء قضاء المدينة، وولّي شريحا قضاء البصرة و أبا موسى الأشعري قضاء الكوفة.

وهذا الأخير له كتاب مشهور تدور عليه أحكام القضاء إذ بين فيه " أسلوب التقاضي وآدابه ووسائل الفصل بين المتقاضين [1] .

الفرع الرابع: العلاقة بين السلطات العامة:

تعرضت من خلال الفروع السابقة لهذا المطلب للسلطات العامة في الدولة مع بيان تكوينها وأهم اختصاصاتها، وخلصت إلى أن الدولة لها ثلاث وظائف أساسية تمارسها من خلال

([1]) منير حميد البياتي ، مرجع سابق ، ص 357 وما بعدها ، وللمزيد يراجع ذلك في متب السيرة : كالكامل في التاريخ لابن الأثير وتاريخ الأمم والملوك للطبري ، وتاريخ الخلفاء للسيوطي.

هذه السلطات، وسأحاول البحث في طبيعة العلاقة بين هذه السلطات هل هي قائمة على الانفصال التام أو التعاون؟.

وهذا بطبيعة الحال يحملني إلى البحث في مبدأ الفصل بين السلطات، هذا المبدأ الذي أصبح من أشهر المبادئ الدستورية وأكثرها تداولاً وانتشاراً ، بل يعد أهم الركائز الأساسية في الدولة القانونية.

فما هو هذا المبدأ؟ وما هي مبرراته؟ وما مدى تأثيره في الأنظمة السياسية القائمة ؟

أحاول الإجابة على هذه التساؤلات من خلال النقاط التالية:

1- مفهوم الفصل بين السلطات العامة:

تحدد مفهوم هذا المبدأ بشكل واضح لدى الفقيه منتسكيو في مؤلفه الشهير (روح القوانين) الصادر عام 1748م مقرراً أنه توجد في الدولة ثلاث سلطات تضطلع بمهام الحكم وهي " السلطة التشريعية، السلطة التنفيذية، السلطة القضائية ".

ويرى هذا الفيلسوف أن الفصل المذكور يتحقق بأمرين:

1- قدرة البت (أو التقرير)، بمعنى أن تعطي كل سلطة من البت وحدها في المسائل المعهود بها إليها.
2- قدرة المنع، بمعنى أن يكون لكل سلطة حق منع السلطة الأخرى من أن تتعدى حدودها، فالسلطة تحد السلطة، ويتم ذلك بإعطاء كل سلطة حق الرقابة على السلطة الأخرى[1].

[1] د. عاصم احمد عجيلة، د. محمد رفعت عبدالوهاب، المرجع السابق، ص 104-105.

وعلى ذلك فإن هذا المبدأ يعني تقسيم وظائف التشريع والتنفيذ والقضاء على سلطات مختلفة أولاً، ثم استقلال كل سلطة منها بممارسة اختصاصاتها التي أسندها الدستور لها، ولكن لا يعني ذلك إن الانفصال تام بين هذه السلطات فالعلاقة بينها قائمة على التعاون.

2- مبررات المبدأ وانتقاداته:

مبدأ الفصل بين السلطات قائم على مجموعة من المبررات وتعرض لمجموعة من الانتقادات .

أ- مبررات المبدأ:

1- صون الحرية ومنع الاستبداد:

أوضح منتسكيو بجلاء خطورة جمع السلطات في يد واحد ومنافاة ذلك للحرية، ولو كانت هذه اليد هي يد الشعب أو يد البرلمان.... حيث يقول: (إن تجمع سلطة التشريع وسلطة التنفيذ في شخص واحد أو هيئة واحدة يخشى أن يسن ذلك الشخص أو تلك الهيئة، قوانين جائرة لينفذها تحقيقاً لمآربه الخاصة..... وبذلك يجب ألا تتجمع السلطة بيد فرد واحد أو جماعة واحدة حتى لا تكون مدعاة للاستبداد) [1].

2- تحقيق شرعية الدولة:

يحقق مبدأ الفصل بين السلطات احترام القانون، ذلك إنه إذا جمع التشريع والتنفيذ بيد واحدة زالت عن القانون صفته الأساسية، وهي كونه قواعد محايدة توضع للمستقبل دون النظر إلى الحالات الخاصة ... وهذه الصفة في القانون لا تتحقق إذا كان المنفذ في نفس الوقت مشرعاً[2].

---

[1] المرجع السابق، ص107.

[2] د. سليمان الطماوي، مرجع سابق، ص286-287.

ب- انتقادات المبدأ:

1- إنه مبدأ فاقد الأهمية ، لأنه ارتبط بفترة تاريخية سادها الحكم المطلق وقد انتهت، وبالتالي تنعدم أهمية هذا المبدأ في العصر الحديث.

2- مبدأ الفصل بين السلطات مبدأ وهمي إذا أن الواقع يثبت دائماً هيمنة إحدى السلطات، على الأخرى.

3- مبدأ نظري فهو إن كان موجوداً إلا أنه نظريٌ يستحيل تطبيقه عملاً إذ أن السلطات العامة كأعضاء الجسد الواحد لا يمكن فصلها عن بعض[1].

وقد لاحظ كثير من الفقهاء أن الانتقادات الموجهة إلى مبدأ الفصل بين السلطات، إنما ترجع إلى سوء فهم لذلك المبدأ فهي: لا تنصب عليه في ذاته، وإنما تنصب على الإسراف في تطبيقه، فهي تخص في الحقيقة بعض النتائج السيئة التي تنجم عن ذلك الإسراف، أما تطبيق المبدأ في حدوده المعقولة فإن ذلك يجعله بريء من معظم ما وجه إليه من انتقادات[2].

ج - مدى تأثير المبدأ على الأنظمة السياسية القائمة:

في بدء لابد من الإشارة إلى أن مبدأ الفصل بين السلطات لا محل له إلا في النظم السياسية دون الأنظمة المباشرة ، ذلك أن الديمقراطية المباشرة قائمة على تولي الشعب بنفسه الوظائف المختلفة بصفة عامة.

---

[1] حول هذه الانتقادات وغيرها، يراجع د. عاصم احمد عجيلة، د. محمد رفعت عبد الوهاب، مرجع سابق، ص109-110.

[2] د. سليمان الطماوي، مرجع سابق، ص 287-288.

كذلك الحال بالنسبة للديمقراطية شبه المباشرة حيث لا محل لهذا المبدأ إلا في الشطر النيابي من هذه الديمقراطية[1] .

وعن مدى تأثير هذا المبدأ على الأنظمة السياسية، فقد اختلفت نظم الحكم النيابية في تطبيقاتها لمبدأ الفصل بين السلطات باختلاف صور الحكم النيابي وترتب على ذلك اختلافها في تعاطيها مع هذا المبدأ.

ففي النظام الرئاسي الذي يقوم على أساس الفصل الكامل بين السلطات العامة، فلا تتدخل أي سلطة في تقويم السلطة الأخرى وهو ما عليه العمل في الولايات المتحدة .

أما في النظام البرلماني الفصل بين السلطات قائم على قيام نوع من التعاون والرقابة المتبادلة بين السلطتين التشريعية التنفيذية، وتعتبر انجلترا مهد هذا النظام البرلماني .

وأخيراً فإن نظام حكومة الجمعية النيابية والقائمة على فلسفة وحدة السيادة في الدولة، وبذلك تأخذ بمبدأ دمج السلطة حيث يجمع البرلمان السلطتين التشريعية والتنفيذية في قبضة هيئة واحدة . وهذا النظام طبق في فرنسا في فترات متباعدة من تاريخها كما نص عليه دستور الاتحادي السويسري[2].

د – المفهوم السليم لمبدأ الفصل بين السلطات:

إن العلاقة السليمة بين السلطات العامة للدولة لابد أن تقوم على نوع الاستقلال الذي يمكنها فيه من أداء مهمتها، ولا يعنى ذلك الاستقلال الانفصال التام بين السلطات العامة، فلابد

---

[1] المرجع السابق، ص 286.

[2] د. عاصم احمد عجيلة،، د . محمد رفعت عبدالوهاب، مرجع سابق، 110- وما بعدها.

من وجود نوع من الرقابة المتبادلة، والتعاون المشترك بين هذه السلطات حتى تحقق مهامها المنوطة بها.

وهنا نتساءل عن **موقف الفقه الإسلامي** من مبدأ الفصل بين السلطات العامة ؟

يرى الفقه الإسلامي بأنه لا يمكن التحدث عن سلطات متميزة في عصر الرسول ﷺ ولكن بعد وفاة النبي ﷺ ظهر التمايز واضحا بين السلطات العامة في دولة المدينة، والآثار الثابتة عن الخلفاء الراشدين تثبت أن منهم من قد وُليّ مهمة القضاء لغيره بما في ذلك قضاء المدينة نفسها حيث يقيم الخليفة وقد ورد أن علياً – رضي الله عنه – قد اختلف مع ذمي حين رآه يبيع درعه في سوق الكوفة، فلم ينتزعه منه رضي الله عنه لأنه أمير المؤمنين، بل رفع شكواه الى القاضي شُريح يفصل بينه وبين الذمي[1].

وعند هذا الايضاح البسيط أقف وسوف أقوم في المطلب الثاني باستكمال الحديث عن طبيعة العلاقة بين السلطات في الفقه الإسلامي .

المطلب الثاني: تنظيم السلطات العامة في الوثيقة:

تمهيد وتقسيم

سنحاول من خلال هذا المطلب التعرف على موقف الوثيقة النبوية من مسألة تنظيم السلطات العامة في الدولة مبتدئين بالسلطة التشريعية، فالتنفيذية، فالقضائية، ثم نطرح التساؤل التالي هل عرفت هذه المرحلة تمايزًا بين السلطات الثلاث أم لا؟ .

[1] د. أحمد محمد أمين، الدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، 2005،ص74-75.

الفرع الأول – تنظيم السلطات العامة :

سنتناول في هذا الفرع على الترتيب السابق تنظيم السلطات الثلاثة فنبدأ :

أولاً – تنظيم السلطة التشريعية .

ثانيًا – تنظيم السلطة التنفيذية .

ثالثاً – تنظيم السلطة القضائية .

الفرع الثاني – العلاقة بين السلطات في الوثيقة النبوية .

أولاً– تنظيم السلطة التشريعية:

عرفنا من خلال المطلب السابق أن السلطة التشريعية وفقاً للنظم الديمقراطية الحديثة تتشكل من مجموع الشعب، إما أن يمارسها بصفة مباشرة، أو بواسطة نواب عنه.

وإذا كان هذا هو الوضع السائد في تشكيل السلطة التشريعية في النظم الديمقراطية المعاصرة، فإن السلطة التشريعية في ظل المفهوم الإسلامي الذي يمثل الإطار العام للوثيقة يختلف اختلافاً جذرياً، ذلك لأن سلطة التشريع بيد الله سبحانه وتعالى، فالقرآن الكريم هو المصدر الرئيسي للتشريع ودور الرسول فيه هو دور المبلغ.

ويمتاز القرآن باعتباره مصدراً للتشريع الإسلامي بالخصائص الآتية:

الأولى: أنه نزل منجماً بحسب الوقائع والأحداث .

الثانية: أنه اقتصر على أمهات المسائل والمبادئ العامة.

الثالثة: إن آيات التشريع محدودة فمن بين آيات القرآن الكريم التي تزيد على ستة آلاف آية، لا تزيد آيات التشريع عن مائتين آية وهي ما يطلق عليها آيات الأحكام.

ولهذا كان من الضروري أن يعتمد التشريع على السنة النبوية بجانب القرآن الكريم، فإذا كان القرآن الكريم يتضمن القواعد العامة والمبادئ الإجمالية، فإن الرسول ﷺ كان يتولى تفصيل تلك القواعد، وبيان هذا الإجمال على أنه كان يضمّن السُّنة تشريعات مستقلة كما في توريث الجدات، ومن ثم فإنه لا يمكن اعتبار منزلة السنة في القرآن بمثابة اللوائح التنفيذية في التشريع العادي. ولكنها في الحقيقة مصدر مستقل مفسر لما جاء به القرآن من أحكام ومكمل لما يكشف عنه التشريع من نقص[1] .

وعلى ذلك يتحدد مفهوم السلطة التشريعية من خلال معنيين، احدهما يعني إيجاد شرع مبتدأ، وثانيها بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة.

فالتشريع بالمعنى الأول في الإسلام ليس إلا لله فهو سبحانه وتعالى ابتدأ شرعاً بما أنزله في قرآنه، وبهذا المعنى لا تشريع إلا لله .

أما التشريع بالمعنى الثاني، وهو بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة، فهذا هو الذي تولاه رسول الله وخلفاؤه من علماء الصحابة، ثم خلفاؤهم من فقهاء التابعين وتابعيهم من الأئمة المجتهدين، فهؤلاء لم يشرعوا أحكاماً مبتدأه وإنما استمدوا الأحكام من نصوص القران أو السنة [2].

وقد جاء النص في الوثيقة النبوية ليؤكد هذا المعنى ففي المادة23 ونصها: (وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله والى محمد).

---

[1] د. سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، مرجع سابق، ص 288.

[2] د. سمير عالية، نظرية الدولة وآدابها في الإسلام، مرجع سابق، ص 42.

والمادة 42: (وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث، أو اشتجار يخاف فساده، فان مرده إلى الله والى محمد رسول الله ﷺ).

وهكذا انحصر التشريع – في الحقبة الأولى في حياة الدولة الإسلامية – في الرسول عليه السلام، إما تبليغا مباشراً عن ربه (القرآن) أو بطريق غير مباشر(السُنة).

على أنه ما إن قُبض رسول الله ﷺ ، حتى ظهرت مشكلة التشريع لاختفاء مصدر التشريع الذي كان يلجأ إليه المسلمون. ولكن حداثة التشريع الإسلامي من ناحية، وقرب عهد الصحابة برسول الله من ناحية أخرى، قللت من أهمية المشكلة فكانوا يحلونها بطريقة سهلة، صورها أحد كبار التابعين هو ميمون بن مهران بقوله كان أبوبكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنه رسول الله ﷺ فان وجد ما يقضي به قضى به فإن أعياه ذلك اجمع إليه الصحابة ليقضوا فيه برأيهم[1].

وهذا هو الفارق الجوهري بين المشرعين في الدول الحديثة وفي التشريع الإسلامي.

فالمشرع الحديث يستطيع أن يضمن تشريعاته ما يشاء من أحكام إلا ما استبعده الدستور صراحة من اختصاصه، وذلك في حالات نادرة، بل إن البرلمانات تملك أن تصدر ما تشاء من تشريعات في حالة الدساتير المرنة كالدستور الانجليزي.

أما الرأي في التشريع الإسلامي فيجب أن يدور في نطاق الأحكام الخالدة التي تقررت من القرآن والسنة.

---

[1] د. سليمان الطماوي، مرجع سابق، ص289 ، وهذا الأثر الذي ذكره قد ورد في سنن الدارمي 69/1 ، رقم الأثر 161، والسنن الكبرى للبيهقي 114/10 ، وإعلام الموقعين عن رب العالمين 62/1 لابن قيم الجوزية..

ولذلك حرصت الدساتير العربية على النص، اعتبار الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع منها على سبيل المثال لا الحصر الدستور المصري الدائم 1971 " نص في مادته الثانية على أن مصر دولة إسلامية دينها الإسلام ولغتها العربية، وان مبادئ الشريعة الإسلامية هي مصدر للتشريعات" ثم عُدّل النص عام 1980 لتصبح الشريعة الإسلامية هي " المصدر الرئيسي للتشريعات " أي بإضافة (أل) حيث يرتب د. مسعود باطة، على هذا التعديل نتائج هامة:

1- أن تصبح الشريعة الإسلامية دون سواها هي المصدر الوحيد للتشريعات والقوانين.

2- كما ترتب على ذلك أن يعاد النظر في التشريعات السابقة على صدور هذا النص الدستوري بحيث يجري العمل على إعادة بنائها بما يدخلها في دائرة الموافقة للشريعة الإسلامية[1].

وفي ليبيا كانت تحكم البلاد مجموعة من الوثائق السياسية من بينها ما عرف سابقًا باسم وثيقة إعلان سلطة الشعب الصادر عام 1977 ميلادي.

حيث نصت على أن القرآن الكريم هو شريعة المجتمع.

إلا إن واقع الحال في ليبيا هو أن أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية لا تكون إلا مصدرًا احتياطيًا للتشريع، أي في حالة عدم وجود نص تشريعي يحكم المسألة فإنها ترجع البحث فيها إلى أحكام الشريعة الإسلامية، وهو ما نصت عليه المادة الثانية من القانون المدني الليبي، بل إن محاكمنا اليوم تقضي بأحكام المادة 229 مدني المتعلقة بفوائد التأخير عن الديون المستحقة إذا

[1] مدخل إلى القانون الدستوري، مرجع سابق، ص 234-235.

حال أجلها بالرغم من صدور قانون يحرم الربا بين الأشخاص الطبيعيين فكيف يستقيم هذا الوضع!!؟

ثانيًا- تنظيم السلطة التنفيذية:

خَلصتُ في أثناء الحديث عن السلطة في دولة المدينة المنورة، أن النبي ﷺ قد حرص منذ الوهلة الأولى على إرساء دعائم السلطة في المدينة المنورة، كما إنه عليه السلام قد استمد سلطته فيها من خلال عقد البيعة الشهيرة مع أهل المدينة.

وجاء الإمام أبو الحسن علي بن محمد الخزاعي المتوفى عام (789هـ) فألف كتاباً في هذا الموضوع سماه " تخريج الدلالات السمعية " جعل معظمه في حكومة الرسولﷺ[1].

والمتأمل في هذا الجهاز الحكومي يجد أنه لا يبتعد كثيراً عن مثيله في الدول المعاصرة.

وقد صنف ظافر القاسمي ما ورد في كتاب الإمام الخزاعي في بيان حكومة الرسول، الجهاز الحكومي إلى ثلاثة أقسام.

الشئون الداخلية:

1- الوزارة: كان الرسول ﷺ يقول: أن وزيريّ، من أهل الأرض أبوبكر وعمر، وهو لا يقصد المعنى الحديث للوزارة ولكنه يراهما في مقام المستشارين.

2- صاحب السر: كان الحذيفة بن اليمان صاحب سر الرسول لثقته به، وعلو منزلته عنده، يقابله في أيامنا الأمين العام، أو مدير البلاط.

---

[1] ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ، مرجع سابق، ص 46.

3- الآذن: وكان الآذن أنس بن مالك.

4- التعليم: كان عبادة بن الصامت يعلم الناس القرآن بالمدينة أما عبدالله بن سعيد بن العاص فقد أمره الرسول أن يعلم الكتابة بالمدينة.

5- الكُتّاب:

أ- كُتّاب الوحي: كان للوحي كاتبين أصيلين هما: عثمان وعلي وكان لهما نائبين إن غابا، وهما: أبي بن كعب، وزيد بن ثابت.

ب- كُتّاب الرسائل والإقطاع: أول من كتب للرسول حين قدومه المدينة أبي بن كعب وهو أول من كتب في أخر الكتاب: (وكتب فلان)، فإن لم يحضر دعا الرسول زيد بن ثابت.

ج- كُتّاب العهود والصلح: ومنهم علي بن أبي طالب، عامر بن فهيره وأبوبكر رضي الله عنه.

6- صاحب الخاتم: لما أراد الرسول ﷺ أن يكتب إلى الروم قيل له أنهم لن يقرؤوا كتابك إذا لم يكن مختوماً، فاتخذ خاتماً من فضة ونقشه (محمد رسول الله) وكان معيقيب بن أبي فاطمة الروّسى حافظاً له.

7- المحاسب : وقد تولى الرسول ﷺ هذا العمل بنفسه وقد استعمل على الصدقات (جباة الزكاة).

8- الإمارة العامة على النواحي : استعمل الرسول عتاب بن أسيد على مكة وكذلك استعمل الرسول (باذان) أو (باذام) ملك اليمن بعد إسلامه.

9- المحتسب: وهذا الذي يراقب أحوال السوق وقد استعمل الرسول سعيد بن العاص على سوق مكة بعد الفتح.

10- السجون : حبس الرسول بني قريظة في دار بنت الحارث.

11- القيمون للحدود : أي (استيفاءها) فقد جعلها النبي لقوم منهم علي بن أبي طالب ومحمد بن مسلمة.

12- صاحب الجزية: ولي الرسول جبايتها أبا عبيده بن الجراح وولها أيضا إلى معاذ بن جبل.

13- العامل على الزكاة: كان عمر بن الخطاب من أوائل من تولاها وكان لها كتاب منهم الزبير بن العوم.

14- الخارجون: وهم الذين يقدرون الثمر على الشجر لاستيفاء الزكاة منه، ومنهم عبدالله بن رواحه وجبار بن صخر.

الشؤون الخارجية:

الرسول (السفير):

وقد تعددت مهامهم من – رسل الدعوة إلى الإسلام والتبشير بالدين الجديد، فبعث الرسول ﷺ إلى قيصر روما وكسرى ملك فارس والنجاشي ملك الحبشة والمقوقس ملك الإسكندرية – إلى رسل في الصلح ورسل الأمان والترجمان الذي عهد به النبي إلى زيد بن ثابت لتعلم السريانية فقد تعلمها في المدينة من أهل هذه الألسنة.

الشؤون العسكرية:

لأن الدولة الفتية كانت مصدر قلق للوثنية من جهة، ولأطماع ومصالح الإمبراطوريتين الفارسية والرومانية من جهة أخرى، فقد اهتم عليه السلام بتنظيم الجيوش. وقد عرفت وظائف عسكرية منها:

1- المستنفر : وحامل الراية

وتقسيم الجيش إلى مقدمه ومجنبتين، وقلب وخاصاً وسماه صاحب السلاح الذي يحفظه ويتدبر شؤونه، واستخدم الجواسيس والمخذلين من الطابور الخامس كما استخدم جميع أنواع الأسلحة المعروفة في عصره كالمنجنيق [1].

وهكذا كانت حكومته ﷺ قوية متماسكة وما يمكن أن يلاحظ عليها أنها تضمنت:

أولاً- هياكلٌ وتشكيلات تطلبتها الحاجة في ذلك الوقت، فكل هيكل من هياكل الدولة دعت إليه ظروفه، وهذا يعني إمكان تطوره.

ثانياً- إن هذه الهياكل والتشكيلات كانت لها روح سارية فيها، وهذه الروح هي الأسس العقدية والأخلاقية لها، وكانت من ورائها، ومن خلالها، وتكمن فيها "إيديولوجية" بتعبير العصر" وكانت هذه "الايدلوجيا" هي سر نجاح هذه الهياكل والتشكيلات[2].

وكان نهجه ﷺ في اختيار العمال والوزراء ألا يولي أحدا أمراً يطلبه، لأن الطلب علته المنفعة الشخصية، وتغليب الصالح الشخصي على الصالح العام.

---

[1] ظافر القاسمي، المرجع السابق، ص 47، وما بعدها.

[2] د. عبدالمعطي محمد بيومي، مرجع سابق، ص68-70.

ثم كان منهجه في اختيار الرجال يعود إلى ثلاثة أمور أو أوصاف وهي: القوة، الأمانة، الكفاءة، لذلك كانت حكومته قوية متماسكة .

ثالثًا: تنظيم السلطة القضائية:

تجب الإشارة إلى أن الوثيقة وضعت في السنة الأولى من الهجرة النبوية، وكانت الدولة في مهدها فقد تكون هناك أمورٌ لم تبينها الوثيقة كما قد يكون هناك مستجدات طرأت على حياة المدينة المنورة ما استدعت اتخاذ ترتيبات مناسبة لها، وبالتالي لا مناص من استجلاء الحقيقة حول موضوع السلطة القضائية من عهد النبوة والخلافة الراشدة التطبيق الأمثل لنهج النبي ﷺ .

ومن الحقائق الثابتة والمقررة بموجب الوثيقة – موضوع الدراسة – هو أن النبي ﷺ كان المرجعية القضائية في دولة المدينة فقد نصت المادة 42 بقولها: (وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة في حدث، أو اشتجار يخاف فسادة، فإن مرده إلى الله والى محمد رسول الله ﷺ وأن الله على اتقى ما في هذه الصحيفة وابرّه).

والمادة 47 " وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو إثم ".

وهكذا حددت هذه الوثيقة المرجعية في إقامة العدل ونفي الجور "الظلم" في تشريع الله سبحانه من مبادئ ونصوص الوحي الإلهي وفي رسول الله ﷺ القائم على تنفيذ هذه المبادئ والنصوص، فكان عليه السلام هو المسئول عن إقامة العدل بين الناس، فكان هو القاضي الأول..... إلا أن رسول الله ﷺ لم يكن وهو رسول الله منفرداً بالقضاء، فقد ثبت أنه أمر بعض أصحابه بالقضاء مع أنهم كانوا يتحرجون في القضاء مع وجوده ﷺ، ولكنه أعطاهم الحرية والثقة ليُرسي ﷺ معالم استقلال القاضي، في أول دولة إسلامية، بوصف استقلال القضاء معلماً أساساً من معالم وأسس الدولة الراقية وضماناً من أهم الضمانات لانتشار العدل بين الناس واستتباب الأمن على أساس من هذا العدل....

وفي قضاته ﷺ أبوبكر وعمر وعثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وعبدالله بن مسعود وأبي بن كعب وعمار بن ياسر وحذيفة بن اليمان وزيد بن ثابت وأبو موسى الأشعري وسلمان الفارسي ﷺ وكان كل هؤلاء يمارسون قضاءهم بين الناس ويجتهدون في أقضيتهم بحرية واستقلال[1].

بالإضافة إلى هذا المبدأ فقد عرفت السلطة القضائية في ذلك العهد جملة من المبادئ التي تعد ضماناً استقلال القضاء عددها الدكتور سمير عاليه في:

1- المساواة أمام القضاء، ويعني ذلك التسوية بين الخصوم في المدخل واللحظ واللفظ والمجلس، من دون تمييز الشريف والمشروف والحر والعبد والمسلم وغير المسلم.

2- التفريق بين اختصاصات المحاكم الإسلامية، فقد اتسعت الدولة الإسلامية وازدادت الخلافات دعت الحاجة إلى تخصيص بعض القضاة بنوع معين من القضايا.

3- التقاضي على أكثر من درجة، والحكمة التي اقتضتها تعدد درجات التقاضي هو احتمال خطأ القاضي في حكمه وبالتالي يأتي التعدد ليصحح الخطأ، وهذا المبدأ له تطبيقاته في حياة النبي ﷺ فقد روى أن الإمام علي عرضت عليه قضية في اليمن، فقال:" اقضي بينكم، فإن رضيتم فهو القضاء، وإلا حجزت بعضكم عن بعض حتى تأتوا رسول الله ليقضي بينكم" فلما قضى الإمام علي بينهم أبواْ أن يتراضوا وأتوا الرسول أيام الحج وعرضوا عليه خصومتهم وكيف قضى علي فيها، وإن هذا الحكم غير سليم في نظرهم، وبعد أن سمع الرسول منهم مقالتهم أجاز قضاء علي. [مسند أحمد بن حنبل 77/1]

[1] د. عبدالمعطي محمد بيومي، مرجع سابق، ص46-47.

4- تعدد القضاة والقاضي الفرد، الأصل أن القضاء في الإسلامي أن يكون قضاء قاضي فرد، غير أن الفقه الإسلامي عرف وأجاز اشتراك أكثر من قاضي واحد في نظر بعض القضايا.

5- استقرار المحاكم من حيث مكان القضاء وميعاده، عرف القضاء الإسلامي في ذلك العهد فكرة تخصيص مكان معين في البلد كالمسجد أو بيت القاضي أو سوق البلد، يجلس فيه القاضي للحكم بين الناس وتقام الدعوى لديه بحيث لا تتعداه إلى غيره ومن مقتضيات العدالة الإسلامية جلوس القاضي في مكان يسهل على المتقاضين الوصول إليه، لذا أنكر الخليفة عمر على أبي موسى الاشعري القضاء في داره.

كذلك فقد عرف التنظيم الإسلامي فكرة تحديد ميعاد معين للقضاء يلتزم به القضاة للنظر في القضايا في أيام معينة من الأسبوع.

6- واجب إصدار الحكم وتعليله، أنه متى أصبحت الدعوى صالحة للحكم وجب على القاضي أن يحكم فوراً دون تأخير، وإلا فانه يكون آثما بل ويستحق العزل، وإن كان الحكم لا يتطلب طبيعة معينة إلا أنه ينبغي أن يكون قاطعاً لا تردد فيه.

7- وجود معاونين للقضاء، وقد عرف القضاء الإسلامي نظام مساعدي ومعاوني القضاء وكان هؤلاء المساعدون يتألفون من: كاتب جلسة ومنادي أو حاجب والوكيل بالخصومة أو خبير القسمة، والحارس القضائي والكاتب بالعدل.

8- علانية المحكمة الإسلامية، إن الذي كان عليه قضاء النبي محمد ﷺ والخلفاء من بعده هو العلانية في المسجد أو مكان عام كالسوق أو مكان القضاء بحيث لا يمنع أحد من دخوله إلا إذا رأى القاضي نظر الخصومة بعد ذلك في جلسة خاصة تقتضي ذلك.

9- كفاءة ونزاهة القاضي في الإسلام، ينظر إلى القضاء والقاضي في كل المجتمعات بعين الاحترام، وقد وُضع القاضي بعد النبيﷺ ، ووضعه البعض الآخر أمام الوزراء وقد أظهر الخلفاء الاحترام الكبير لمنصب القاضي، وحفوه بكثير من الإجلال والاحترام [1].

وما يمكن أن يقال في ختام هذا الفرع حول السلطة القضائية إنها سلطة أصلية قائمة بذاتها مستقلة في أحكامها عن تأثيرات السلطات الأخرى لأن القاضي يستمد مرجعيته – بما يقضي به من أحكام– من القرآن الكريم أولاً فإذا لم يجد فمن السنة النبوية الشريفة ثانياً وألا اجتهد برأيه وهذا ما أقرّ النبي ﷺ عليه معاذ بن جبل – وكان قد بعثه قاضياً لليمن – عندما سأله النبي ﷺ "كيف تقضي إذا عرض لك القضاء؟ قال أقضي بكتاب الله ، قال فإن لم تجد في كتاب الله ، قال فبسنة رسول الله ، قال فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا كتاب الله ، قال أجتهد رأيي ولا آلوا " [سنن أبي داوود 303/3 الحديث رقم 3592 والسنن الكبرى للبيهقي 114/10.

الفرع الثاني: العلاقة بين السلطات في الوثيقة النبوية

كنت قد طرحت في بداية هذا المطلب تساؤلاً مفاده، هل عرفت تلك المرحلة تمايزاً بين السلطات العامة في الدولة ؟

يذهب الرأي الراجح في الفقه الإسلامي إلى أن النظام الإسلامي قد عرف مبدأ الفصل بين السلطات العامة في الدولة من تشريعية، وتنفيذية، وقضائية، إلا أن رئاسة هذه السلطات كانت في عهد النبي ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده لرئيس الدولة نفسه .[2]

وعن طبيعة هذا الفصل والأسس العامة التي يقوم عليها، يقول سليمان الطماوي: على أن النظام الإسلامي قد تضمن فصلاً للسلطتين (التشريعية، والتنفيذية أما السلطة القضائية على

([1])للمزيد حول هذه الضمانات القضائية، يراجع د. سمير عالية، مرجع سابق، ص63، وما بعدها.
([2]) د. سمير عالية، مرجع سابق، 102

حد قوله فهي مندمجة مع السلطة التنفيذية من الناحية العضوية دون المساس باستقلال القضاة في مباشرة وظائفهم) بدرجة غير معروفة في الدولة الحديثة .... فإذا كان أساس الفصل في الدولة الحديثة يرجع إلى كفالة الحرية الفردية وضمان شرعية الدولة، فإن هذه الاعتبارات يكفلها النظام السياسي الإسلامي، لا على أساس الفصل بين السلطات، ولكن استناداً إلى الوازع الديني الذي يجعل كافة المسلمين- حكاماً ومحكومين- على قدم المساواة في الدنيا والآخرة،..... ولهذا يجب أن ينظر إلى النظام الإسلامي في ضوء هذه الحقيقة، فالأساس الديني للدولة الإسلامية هو طابع جوهري لها وهنا يتسأل الدكتور سليمان الطماوي، إذا كان الفكر السياسي الإسلامي لم يعرف نظام فصل السلطات – بالمعني الحديث- فهل يتنافى المفهوم الصحيح لمبدأ فصل السلطات، مع الفكر السياسي الإسلامي ؟

فيجيب قائلا: ذلك ما لا نعتقده، فالأهداف الثلاثة التي يتوخاها مبدأ فصل السلطات وهي ضمانة الحرية والشرعية، وتقسيم العمل لا يمكن أن تكون غريبة على نظام الدين لحمته وسداه.

وإذا كان الوازع الديني وخشية الله قد أغنت المسلمين في فجر الإسلام عن تلمس ضمانات تنظيمية ضد التعسف والانحراف. فإن ضعف الوازع الديني، قد وصل بالمسلمين إلى نوع من الحكم المطلق، ولهذا فإننا نرى أن توزيع وظائف الدولة على هيئات مستقلة ومتخصصة تراقب بعضها. لا يتنافى مبادئ الفكر الإسلامي [1].

([1]) د. سليمان الطماوي، مرجع سابق، ص 585 – 588 .

المبحث الثالث : الحقوق والحريات العامة:

تمهيد وتقسيم:

بعد أن يفرغ الدستور من تنظيم السلطات العامة ويبين حدودها واختصاصاتها يأتي لتنظيم وبيان طائفة من الحقوق والحريات العامة للمواطنين، فقد بلغ تنظيم الحقوق والحريات العامة مكانة مهمة في الدساتير المعاصرة لدرجة أنه أثار جدلاً فقهياً حول ما إذا كان الدستور – في حد ذاته – هو تنظيم للسلطة أم أنه تنظيم للحرية ؟

على أن البحث في هذا الموضوع يكون وفقاً للآتي:

1- الحقوق والحريات العامة وفقاً لنظرة الفقه الدستوري.

2- الحقوق والحريات العامة كما وردت في الوثيقة.

المطلب الأول: الحقوق والحريات العامة وفقاً لنظرة الفقه الدستوري.

تملى طبيعة البحث في موضوع الحقوق والحريات العامة التطرق إلى ثلاث أمور أساسية.

أولاً – الإقرار بالحقوق والحريات العامة في الدولة الحديثة

ثانياً – مضمون الحق والحرية.

ثالثاً – التصنيفات المختلفة للحقوق والحريات.

أولاً: إقرار الدولة الحديثة لمبدأ الحقوق والحريات العامة.

يتحدد المركز الذي يشغله الفرد في الجماعة بمعرفة ما إذا كانت القواعد القانونية التي تسنها السلطة تستهدف مصالحه الذاتية بطريق مباشر أو بطريق غير مباشر أو إذا كانت تلك القواعد تبتغي مصلحة أعلى من مصلحة الفرد- سواء اتصلت هذه المصلحة بالحاكم أو بالدولة أو بالجماعة أو بالشعب .... الخ ، فتعيين المكان الذي يحتله الفرد في الجماعة، يتضمن في نفس الوقت تحديداً للأهداف والأغراض التي يستهدفها النظام القانوني في الدولة، كما يكشف عن نوع العلاقات التي تقوم بين السلطة العامة والأفراد الخاضعين لها، وبين مدى ما تتمتع به تلك السلطة من امتيازات وحقوق ونطاق القيود التي ترد على هذه الامتيازات والحقوق ..... ولقد ارتبطت نظرية الحقوق والحريات العامة أو الفردية بظهور المذهب الفردي.

ففكرة الحقوق والحريات الفردية كانت ثمرة جهود المفكرين والفلاسفة منذ القرن السادس عشر، فقال بها فلاسفة العقد الاجتماعي ودعاة القانون الطبيعي، ثم نودي بها عالية إبان الثورتين الأمريكية والفرنسية، بل إن المطالبة بالحقوق السياسية للمواطنين والمناداة بسيادة الشعب دون الملوك، وبضرورة الحد من السلطان المطلق للحاكم، لم يكن ذلك كله إلا بقصد تقرير الحقوق والحريات الفردية ومنع السلطة من الاعتداء عليها أو المساس بها وتنظيم الضمانات الكفيلة بتمتع الأفراد بتلك الحقوق في حرية ومساواة تامة.

وقد ظل الارتباط قائماً زمناً بين الديمقراطية وبين المذهب الفردي بما يتضمن من حقوق وحريات فردية لصيقة بالإنسان ومستمدة من طبيعة البشرية، بل إن دعاة المذهب الفردي لا يتصورون إمكان قيام نظام ديمقراطي دون تقرير الحقوق والحريات الفردية، وجعلها في مأمن في كل اعتداء أو تقييد من جانب السلطة.

وكغيرها من النظريات الاجتماعية والسياسية خضعت نظرية الحقوق والحريات الفردية لسُنة التطور، فلم يعد يؤمن بهذه الفلسفة الأنانية التي كانت تعلى الفرد على الجماعة، ويجعل من السلطة السياسية مجرد خادم لتحقيق مصالح الفرد الذاتية، وأصبح من السائد اليوم التمييز بين مصلحة الجماعة ومصلحة الفرد الذاتية، وقد ترتب على ذلك تقديم مصلحة الجماعة على مصالح الأفراد، والتضحية بحقوق الأفراد أو حرياتهم كلما تعارضت مع مصلحة جوهرية للجماعة، وبذلك تزعزعت النظرية التقليدية للحقوق الفردية، حتى تغير مضمونها في بعض الدول، بينما انقلبت على أعقابها في بعضها الآخر[1].

ثانياً- مضمون الحق والحرية:

أردت من خلال تحديد مفهوم الحق والحرية – بيان مدى التوافق بين المفهومين خصوصاً إذا ما علمنا أن بعض كتب الفقه الدستوري والسياسي – على الأقل التي بين يدي لم تفرق بين الحق والحرية – في هذا الميدان فتصف الأمر بالحق تارة وبالحرية تارة أخرى*.

ولعل مرجع ذلك إلى درجة الارتباط الوثيق بين مفهومي الحق والحرية، فالحق يعني علاقة مادية أو عضوية تنشأ في كنف القانون فيمنح المستفيد منها سلطة مباشرة كل الأعمال اللازمة لتحقيق المزايا التي تخولها له هذه العلاقة، وتقسم الحقوق تبعاً لذلك إلى حقوق خاصة لصيقة بالفرد وعلاقته بغيره، وحقوق عامة تربطه بالدولة وتحدد مركزه قبلها، وحقوق سياسية باعتباره عضوا في الهيئة السياسية تخوله حق الانتخاب وتولى الوظائف العامة.

---

[1] د. ثروت بدوي، مرجع سابق، ص401-404

* د. ثروت بدوي، النظم السياسية ص427 تحت عنوان " الحريات الاقتصادية " وهي تتضمن حرية التملك وحق الملكية الفردية د. منير حميد البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، ص 149 وما بعدها، د. عبده عطية حسين علي، نظرية الدولة في الإسلام ص 204 وما بعدها.

والحرية ترتبط بفكرة الحق ارتباطاً وثيقاً، ذلك أن الحق على ما رأينا هو مكنة تسمح للفرد أن يصل إلى أحسن حالاته داخل نطاق الجماعة وفي حدود رعاية حقوق الآخرين.

والحرية هي احتفاظ الفرد بهذا الحق، والرخصة التي تجيز له ممارسة الحق، ومن ثم فإن كل حق تسايره حرية، أي أن الحريات تقسم بدورها إلى حريات خاصة، وحريات عامة، وحريات سياسية، والحرية (بهذا المعنى) وضع ايجابي فهي لا تقتصر على مجرد انعدام الإكراه[1].

والحقوق والحريات التي يتمتع بها الأفراد لها مسميات عدة، فتارة تسمى بالحقوق والحريات الفردية، تأسيسًا على أنها امتياز للفرد لا تقدر السلطة العامة النيل منها، وتارة أخرى تسمى بالحقوق المدنية أي الحقوق التي تتقرر للفرد بوصفه عضواً في جماعة مدينة تمييزاً لها عن الحقوق الطبيعية المستمدة من قواعد القانون الطبيعي، على أن كتب الفقه ومن ورائها الدساتير أصبحت تستخدم عبارة (الحقوق والحريات العامة)، فصفة العمومية تعزى إلى أنها لكل الأفراد وطنين وأجانب، ولأنها حقوقا يتساوى فيها الأفراد جميعاً[2].

---

[1] د. محمد طه بدوي، د. محمد طلعت النعيمي، النظم السياسية والاجتماعية، دار المعارف، الطبعة الأولى، 1958، ص79-80.

[2] د. عاصم احمد عجيلة، ومحمد رفعت عبدالوهاب، مرجع سابق، ص122.

ثالثاً: أنواع الحقوق والحريات:

تصنف الحقوق والحريات العامة بحسب رأي احد الفقهاء [1] إلى قسمين:

القسم الأول: الحقوق والحريات التقليدية.

ويندرج تحت هذا القسم.

أولاً : الحريات الشخصية.

ثانياً: حريات الفكر.

ثالثاً: حريات التجمع.

رابعاً: الحريات الاقتصادية.

القسم الأول: الحقوق والحريات التقليدية.

أولاً- الحريات الشخصية:

إن الحريات الشخصية تأتي في مقدمة الحريات العامة باعتبارها لازمة، فلا مجال للتمتع بغيرها من الحريات العامة، بل أنها تعد شرط وجود لغيرها في الحريات التقليدية الأخرى.

[1] اعتمدت في تصنيف الحقوق والحريات على التقسيم الذي تبناه د. ثروت بدوي في مؤلفه النظم السياسية، وذلك بأفراده للحقوق الاجتماعية في قسم خاص بها وتميزها عن الحريات الاقتصادية مخالفاً في ذلك الأستاذ بيرود، والأستاذ كولبار اللذان درسا موضوع الحريات الاقتصادية مع موضوع الحقوق الاجتماعية معللاً رأيه بضرورة الفصل بينهما بالاختلاف الظاهر ليس فقط في الموضوع، بل وأيضا في الهدف بينما تستهدف الحقوق الاجتماعية تحقيق العدالة الاجتماعية وحماية الأجراء والضعفاء اقتصادياً، نجد أن الحريات الاقتصادية تتعلق بمصالح ونشاط الملاك والأقوياء اقتصادياً.

فلا قيمة لتقرير حق الانتخاب مثلاً إذا لم يتقرر بجانبه حق الفرد في التنقل، وفي عدم جواز القبض عليه أو حبسه أو إبعاده بغير مسوغ قانوني ، لذا أجدُ البعض يعبر عن الحريات الشخصية باسم " الحريات الفردية بمعنى الكلمة[1].

وتندرج تحت هذه الحقوق والحريات الشخصية:

1- حرية التنقل:

تكفلت المادة"12" من الاتفاقية الدولية في شأن الحقوق المدينة والسياسية ببيان هذه الحرية وما قد يرد عليها من قيود بقولها:

(لكل شخص مقيم في بلد ما، بصفة شرعية الحق في التنقل وفي حرية اختيار مكان الإقامة أو المغادرة إلى أي قطر بما فيها بلاده، مع عدم جواز حرمانه من حق الدخول لبلده بشكل تعسفي.

ولا يرد على ذلك الحق من قيود سوى المنصوص عليها في القانون والمتعلقة بمقتضيات الأمن الوطني أو النظام العام أو الصحة العامة) [2].

2- حق الأمن:

تضمنت المادة "9" من الاتفاقية ذاتها تحديداً لمعنى هذا الحق وأبعاده، ما معناه أن لكل فرد الحق في الحرية وعدم جواز القبض عليه أو إيقافه بشكل تعسفي، كما أحاطت الفرد في حالة القبض عليه بمجموعة من الضمانات منها ضرورة تقديمه للمحاكمة في فترة زمنية

---

[1] د. ثروت بدوي، مرجع سابق، 419-420.

[2] مادة " 12 " الاتفاقية الدولية في شان الحقوق المدنية والسياسية – الصادر في ديسمبر سنة 1966- الكتاب السنوي للأمم المتحدة عام (1966).

معقولة، بحيث لا يكون الاعتقال قاعدة عامة وإلا أفرج عنه، كما نصت على الحق في التعويض عمن أوقف أو قبض عليه بشكل غير قانوني[1].

3- حرمة المسكن:

أشارت المادة "17" في بندها الأول إلى عدم جواز التدخل، بشكل تعسفي أو غير قانوني في المسائل الخاصة بأحد، أو بعائلته أو بيته... كما أوضح البند الثاني إن القانون يحمي هذا الحق ويصونه.

وهي بذلك تقضي بتحريم اقتحام مسكن أحد الأفراد أو تفتيشه إلا في الحالات ووفقاً للإجراءات التي حددها القانون، والمسكن هنا لا يقتصر على المنزل الذي يقيم فيه الشخص إقامة دائمة، بل ينصرف إلى كل مكان يقيم فيه الشخص، سواء بصفة دائمة أو بصفة عرضية، وسواءً كان مالكاً له أو مستأجراً إياه، أو يقيم فيه على سبيل التسامح من مالكه[2].

4- سرية المراسلات:

ومضمونها عدم جواز مصادرة سرية المراسلات بين الأفراد لما يتضمنه ذلك من اعتداء على حق ملكية الخطابات المتضمنة لهذه المراسلات، لما في ذلك من انتهاك لحرية الفكر[3].

وبهذا المعنى جاء النص في الاتفاقية الدولية في شأن الحقوق المدنية والسياسية بعدم التدخل بشكل تعسفي في بيت الإنسان أو مراسلاته، وأن القانون يحمي هذا الحق ويصونه[4].

---

[1] راجع المادة "9 " من الاتفاقية الدولية في شان الحقوق المدنية والسياسية

[2] د. ثروت بدوي، مرجع سابق، ص 422.

[3] المرجع السابق، ص 422.

[4] المادة "17 " من الاتفاقية الدولية بشان الحقوق المدنية والسياسية الصادرة عن الأمم المتحدة في ديسمبر 1968.

ثانياً: حرية الفكر:

تتضمن الحرية الفكرية ثلاثة أمور هي:

1- حرية المعتقد أو الدين:

ويقصد به حق الفرد في أن يعتنق الدين الذي يريده مع عدم جواز إجباره على اعتناق دين معين كما له الحق أن يمارس شعائره الدينية.

سواء كانت علانية أم سرية بما لا يتعارض مع النظام العام وحسن الآداب، أو يمس حريات وحقوق الآخرين الأساسية.

وبهذا المعنى تحديداً نصت المادة "18" في بنودها الثلاثة على مضمون هذا الحق وأبعاده.

2- حرية التعلم:

تضمنت المادة "26" من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مضمون هذا الحق وأبعاده المختلفة كما حددت الغاية التي تستهدفها العملية التعليمية بقولها:

أ) لكل شخص الحق في التعليم. ويجب أن يكون التعليم في مراحله الأولى والأساسية على الأقل بالمجان، وأن يكون التعليم الأول إلزامياً، وينبغي أن يعمم التعليم المهني والفني، وأن يسير القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة.

ب) يجب أن تهدف التربية إلى تنمية شخصية الإنسان تنمية كاملة، والى تعزيز احترام الإنسان والحريات الأساسية وتنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب.

3- حرية الرأي:

ويتضمن هذه الحرية حق الشخص في أن يعبر عن أرائه التي يؤمن بها، وبذلك تكون حرية الرأي متضمنة لحق التعبير وأحسب أن مادة "19 " من الإعلان [1] قد أشارت لهذا المعنى بقولها: " لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل، واستيفاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقيد بالحدود الجغرافية.

ثالثاً: حريات التجمع:

ويندرج تحت هذه الحريات حرية الاجتماعات وحرية تأليف الجمعيات [2].

وقد أشارت المادة "21" من الاتفاقية [3] لحق الأشخاص في التجمع السلمي وعدم جواز وضع قيود على ممارسة هذا الحق عدا ما يفرضه القانون وتتطلبه دواعي الأمن الوطني والسلامة العامة.

أما تأليف الجمعيات فيقصد بها تشكيل جماعات منظمة لها وجود مستمر تهدف لغايات محددة ويكون لها نشاط مرسوم مقدماً وتتضمن هذه الحرية أن يكون للشخص حرية الانضمام إلى ما يشاء من الجمعيات ما دامت لأغراض سلمية، وعدم جواز إكراهه على الانضمام إلى جمعية من الجمعيات [4].

---

(1) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الصادر في 16 ديسمبر عدد 194، المجلة الشهرية للأمم المتحدة عدد ديسمبر 1948.
(2) د. ثروت بدوي، مرجع اسبق، ص 425.
(3) الاتفاقية الدولية في شان الحقوق المدنية والسياسية، م21.
(4) د. ثروت بدوي، مرجع سابق، ص425.

وعلى ذلك نصت المادة "22" من ذات الاتفاقية على حق كل شخص في حرية المشاركة مع الآخرين بما في ذلك تشكيل النقابات أو الانضمام إليها، ولا يجوز فرض أي قيود على ممارسة هذا الحق عدا ما يتطلبه سلامة وأمن الوطن.

كما نصت المادة "20" من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان التزاماً عاماً بعدم جواز إرغام أحد على الانضمام إلى جمعية ما.

رابعاً: الحريات الاقتصادية:

وتتضمن حرية التملك أو حق الملكية الفردية وحرية التجارة والصناعة، وكانت هذه الحريات تعد من الحريات الأساسية للأفراد وفقاً للفلسفة التي سادت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. لذلك كانت الدساتير وإعلانات الحقوق تنص على قدسية حق الملكية وعدم إمكان المساس به باعتباره حقاً طبيعياً للإنسان، وبحجة أن النشاط الاقتصادي تحكمه قوانين طبيعية لا دخل للدولة فيها، وأن هذه القوانين تحقق الخير والرخاء للجماعة.

غير إنه تحت تأثير الفكر الاشتراكي ومذاهب التدخل أخضعت الدولة المعاصرة الحريات الاقتصادية لتنظيم دقيق وقيود عديدة تحقيقاً لمبادئ العدالة الاجتماعية، وأصبح الرأي الغالب اليوم يميل إلى اعتبار هذه الحريات وظائف اجتماعية تهدف إلى خدمة الصالح العام للجماعة أكثر منها حقوقاً فردية لأصحابها[1].

خامساً: الحريات السياسية*:

وتتضمن هذه الحرية، حق الأشخاص في المشاركة السياسية وإدارة الشأن العام لبلدهم وحقهم في تقلد الوظائف العامة .

---

[1] د. ثروت بدوي، مرجع سابق، ص 427.

* لم يرد ذكر الحريات السياسية ضمن تقسيمات الحقوق والحريات لدى د. ثروت بدوي، لاعتقاده بان الحريات الشخصية هي الأساس لكل الحريات العامة الأخرى.

لذا نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادته "21" في بنودها الثلاثة على حق كل مواطن المشاركة في إدارة الشؤون العامة في بلده بشكل مباشر أو غير مباشر، وحقه في تقلد الوظائف العامة على أسس عامة من المساواة.

وتأكد هذا الحق من خلال الاتفاقية الدولية في شأن الحقوق المدنية والسياسية في المادة "25".

القسم الثاني: الحقوق الاجتماعية:

كان من نتائج إقرار مبدأ الحقوق الاقتصادية وقيام الثورة الصناعية بروز تفاوت كبير بين طبقة الملاك وطبقة الأجُراء، مما استدعى ظهور الأفكار الاشتراكية التي تطالب بتحقيق العدالة الاجتماعية والقضاء على التفاوت الضخم بين الطبقات، وبالتالي نُودي بوجوب تدخل الدولة لحماية الأُجراء وتنظيم علاقات العمل بما يكفل للعمال العيش الكريم والأجر المجزي، ومن هنا نودي بتقرير طائفة من الحقوق الجديدة سميت بالحقوق الاجتماعية.

فالحقوق الاجتماعية تجد أساسها في الرغبة في تحقيق العدالة الاجتماعية وتحرير الضعفاء اقتصادياً من سيطرة الملاك وأرباب الأعمال، وتأمينيهم ضد الفقر والمرض والعجز عن العمل، وتخليصهم من أسباب الخوف والبطالة وتهيئة العمل اللائق لكل منهم[1].

وعلى ذلك يرى أحدهم " أن حق العمل هو أساس الحقوق الاجتماعية الأخرى، بل إن جميع الحقوق الاجتماعية تتفرع منه "[2] إلا أنه في – تقديري الخاص– أن هناك حقوق اجتماعية ليس لها صلة بحق العمل لا من قريب ولا من بعيد، فمثلاً: حماية الأسرة ورعاية

---

[1] د. ثروت بدوي، مرجع سابق، ص 428.
[2] المرجع السابق، 429.

النشء وحمايتهم من الإهمال أو الاستغلال، وحق التامين الاجتماعي للأسرة وحق الرعاية الصحيّة من ضمن أهم الحقوق الاجتماعية التي توجب على الدولة التدخل لحمايتها.

هذا وقد حرصت الإعلانات والمواثيق الدولية ومن بعدها الدساتير المعاصرة على وجوب الإقرار بهذه الحقوق وتنظيمها.

ففي المادة "23" من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان نصت على حق الشخص في العمل بأجر عادل يكفل له ولأسرته معيشة لائقة.

ونصت المادة "24" من الإعلان ذاته، على تنظيم ساعات العمل والراحة. أما المادة "25" فقد أوردت كافة الحقوق الاجتماعية الأخرى منها حق الرعاية الصحية للإنسان وأسرته، وحق ضمانة المسكن والتغذية، والملبس المناسب ورعاية الأمومة والطفولة والشيخوخة.

وعن **موقف الفقه الإسلامي** من مسألة الحقوق والحريات العامة، فإنه من الأمور الثابتة أن الإسلام عرف فكرة الحقوق والحريات الأساسية منذ ظهوره في القرن السابع الميلادي، وقد قرر لها الضمانات التي تكفل حمايتها من استبداد الحكام واعتداء المحكومين .

والإسلام بإقراره لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية، يكون له فضل السبق بستة قرون على إعلان الوثيقة الكبرى للحقوق " الماغناكرتا" والصادرة في أنكلترا سنة 1215م، وبعشرة قرون على نظرية العقد الاجتماعي التي ظهرت في القرن السادس عشر، وبأثني عشر قرناً على إعلانات حقوق الإنسان الفرنسية .

والحقوق والحريات الأساسية التي تقررت للمسلمين أينما كانوا، ولغير المسلمين المقيمين في دار الإسلام، تقررت بموجب مبدأ العدل والمساواة التي تقوم عليها الدولة الإسلامية [1].

لكن الشريعة الإسلامية لم تكتف بالاعتراف للجميع بالحقوق الأساسية، بل أفردت معاملة راقية لغير المسلمين، تقوم على تمييزهم ببعض الحريات اللازمة لحرية عقيدتهم وممارسة طقوسهم وأحوالهم الشخصية، وبذل الحماية الخاصة لهم والدفاع عنهم.

هذا، وإن قائمة الحقوق والحريات الإنسانية المقررة في الإسلام تشمل أنواعا عدة : منها ما يتعلق بوجود الإنسان كحق الحياة، وما يرتبط بشخصيته واطمئنانه وحرمة منزله، ومنها ما يتعلق بفكره وثقافته ومنها ما يختص بماله وملكيته، ومنها ما يرتبط بتأمين معيشته وحقه في العمل، وهذا ما سنكتشفه بجلاء كامل وسرد مفصل في المطلب الثاني .

المطلب الثاني: الحقوق والحريات العامة كما وردت في الوثيقة

قبل الخوض في بيان جملة الحقوق والحريات التي كفلتها الوثيقة لابد لنا أن نقف عند أهم الخصائص التي اتصفت به الحقوق والحريات في النظام الإسلامي أولاً، ثم نشرع في سرد كافة الحقوق والحريات الواردة في الوثيقة.

الفرع الأول: خصائص الحقوق والحريات العامة في النظام الإسلامي.

تتميز الحقوق والحريات في النظام الإسلامي بأربعة خصائص أساسية هي:

(1) د. سمير عالية، مرجع سابق ص 113 وما بعدها .

الخاصية الأولى: إن الحقوق والحريات العامة منحه إلهية:

أي أنها تستمد مصدرها من الله تعالى وليس من الطبيعة، فالله تعالى خلق الإنسان وبهذا الخلق منحه حق الحياة، وكرّم الإنسان وفضله، وبناء على ذلك منحه حقوقاً وحريات ثابتة في شريعته، ويترتب على اعتبار أن الحقوق والحريات منحه إلهيه، أنها تتمتع بقدر كاف من الهيبة والاحترام تشكل ضماناً لعدم السطو عليها من قبل الحكام، إلا إذا استباح الحاكم لنفسه الخروج عن شرع الله، وبذلك يفقد الأساس الشرعي لاستمراره في السلطة.

الخاصية الثانية: تتصف بالشمول والعمومية:

فيقصد بالشمول في مجال الحقوق والحريات، أي أنها تضم كافة الحقوق والحريات سواء تلك المتعلقة بالحقوق والحريات التقليدية، أو الاقتصادية، أو الاجتماعية.

أما صفة العمومية فهي تعني أنها عامة لكل المواطنين الخاضعين للنظام الإسلامي دون تمييز بينهم في تلك الحقوق بسبب اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو حتى الاعتقاد.

الخاصية الثالثة– إن الحقوق والحريات في النظام الإسلامي كاملة ابتداءً وغير قابلة للإلغاء:

فإذا كانت الحقوق والحريات في ظل الأنظمة السياسية المختلفة قد مرت بمراحل مختلفة أُقرّ في بدايتها بالحقوق الفردية، ثم الحقوق الاقتصادية، وأخيراً أُقرّ للأفراد بكفالة الدولة لهم أو ما يسمى بالحقوق الاجتماعية، فإن الوضع في النظام الإسلامي على العكس من ذلك تماما، فإن هذه الحقوق والحريات قد ظهرت كاملة منذ البداية، وقبل ما يقرب من أربعة عشر قرناً من الزمن، وسنرى كيف أن الوثيقة النبوية تضمنت بياناً مفصلاً لكافة الحقوق بما في ذلك الحقوق

الاجتماعية التي تعد بمثابة الجيل الثالث- إن صح التعبير- لكافة أنواع الحقوق والحريات العامة.

ولعل اكتمال الحقوق والحريات في الإسلام ابتداءً مرجعه إلى أنها جزء من الشريعة الإسلامية الموصوفة بالكمال؛ لأنها شريعة الله سبحانه التي لا يعتريها نقص.

الخاصية الرابعة- الحقوق والحريات ليست مطلقة في النظام الإسلامي:

من المعلوم أن حقوق الفرد وحرياته إذا طغت على حساب مصلحة الجماعة نشأت الفوضى وصار المجتمع مسرحاً للأنانية والاستئثار، وما ينتج عن ذلك من آثار ضارة، ومن هنا كانت الحقوق والحريات في النظام الإسلامي مقيدة بعدم الإضرار بمصالح الجماعة.

فحرية الرأي على سبيل المثال قررها النظام الإسلامي بموجب مبدأ الشورى، وجعلها حقاً للأفراد وواجباً على الحكام أولاً، وتكليف كل مسلم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يستلزم بالضرورة تمتع الفرد بالحق في إبداء الرأي ثانياً، ولكن هذه الحرية مقيدة أولاً بقصد صاحب الرأي في بذل النصح الخالص، وأن يكون الرأي مبني على أساس من العلم والفقه ثانياً، وأن يراعي المعاني الأخلاقية في الإسلام فلا يجوز للفرد الخوض في الأعراض وسباب الناس ثالثاً[1].

الفرع الثاني: قائمة الحقوق والحريات العامة الواردة في الوثيقة:

اشتملت الوثيقة النبوية على جملة من الحقوق والحريات العامة يمكن إجمالها في الآتي:

---

[1] للمزيد حول هذا المعنى يراجع: منير حميد البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي : دراسة مقارنة – رسالة دكتوراه – جامعة القاهرة – كلية الحقوق، 1976م ص 139- وما بعدها.

1- مجموعة الحقوق والحريات الشخصية:

2- مجموعة الحقوق والحريات الاجتماعية.

أولاً- الحقوق والحريات الشخصية:

تناولت الوثيقة مجموعة من الحقوق والحريات الشخصية غاية في الأهمية وهي كالآتي:

1- حرية التنقل:

كفلت الوثيقة النبوية حرية التنقل والإقامة فقد نصت المادة "47" في أخر فقراتها على إنه: " ومن خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة " وبالتالي فإن حرية التنقل والإقامة مكفولة لا ترد عليها أية قيود إلا ما يتعلق منها بأمن وسلامة الدولة، ولذلك قيد هذا الحق في بداية الأمر في الشق المتعلق بموادعة اليهود، لأن الدولة الإسلامية كانت في بداية نشأتها ضعيفة ويتربص بها الأعداء من كل مكان ومع ذلك سار المبدأ العام حرية التنقل والإقامة هو الأساس والاستثناء الخروج بإذنه ﷺ .

2- حق الأمن:

قررت الوثيقة النبوية في أكثر من موضع حق الأفراد في أن ينعموا في إطار المجتمع الجديد بالأمن والأمان، بعد أن كانت حياتهم في فوضى عارمة، وكان الأذى يلحق البريء منهم قبل المذنب لا لشيء إلا أنه من قبيلة المعتدي*.

* لم نشر في جملة الحقوق الحريات الشخصية لحق الإنسان في الحياة برغم من وروده في كثير من المواثيق والإعلانات الدولية، لأنه في اعتقادي الشخصي أنه مكفول ضمناً فلا مجال للحديث عن حق الأمن، أو حرية الاعتقاد إذا أهدرت حياة الإنسان لهذا ،فهذا الحق مكفول ابتداء ضمنياً.

ففي المادة " 13" وهي أكثر مواد الوثيقة ثورية على حد تعبير مونتغمري وات[1] تنص على عقوبة الباغي من قبل انسبائه بدلاً من حمايتهم له.

بالإضافة إلى النص السابق ودعماً لحق مواطني الدولة في أن ينعموا بالأمن، فقد توالت المواد في إقرار هذا الحق، فالمادة "21" حددت المسئولية في القاتل، فلأهل المقتول دون وجه حق طلب القصاص أو الدية.

أما المادة "47" والتي تقرر مبدأ جنائيا مهماً، كثيراً ما تغنت به الأنظمة الغربية الحديثة وتقرر منذ أكثر من أربعة عشر قرناً في المدينة المنورة، ألا وهو " شخصية العقوبة" فهذا الميثاق لا يحول دون الأخذ على يد الظالم، بالإضافة إلى ذلك، فإن جميع مواطني الدولة يتمتعون بالأمن والأمان سواء منهم من أقام في المدينة أو خرج منها.

وفي الحقيقة فإن هذه المواد كفيلة بتحقيق الأمن الداخلي لمواطني الدولة بلا استثناء.

3- حرمة المسكن:

إذا كانت الوثيقة النبوية لم تتناول صراحة في موادها حرمة المساكن وعدم تفتيشها إلا في حدود القانون إلا أن ذلك لا يمنع من تنظيمها لهذا، خصوصاً أن القرآن الكريم باعتباره الإطار العام الذي تستلقي منه الوثيقة النبوية أحكامها ومبادئها أشار إلى ذلك صراحة بقوله تعالى " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (27) فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ (28)" [سورة النور 24 – الآيتان 27-28].

---

[1] مونتغمري وات، الفكر السياسي الإسلامي، مشار إليه، خالد بن صالح الحميوي، مرجع سابق، ص 85.

ويذكر الإمام القرطبي في تفسيره لهاتين الآيتين سبع عشرة مسألة، ولأن المجال لا يسع لذكرها بالكامل، لذا سأُلخّص أهم هذه المسائل التي وردت في هذه الآية، فيقول في تفسير قوله تعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا " يقول لما خصص الله سبحانه ابن آدم الذي كرمه وفضله بالمنازل وسترهم فيها عن الأبصار، وملكهم الاستمتاع بها على الانفراد، وحجر على الخلقة أن يطلعوا على ما فيها من خارج أو يلجوها من غير إذن أربابها. وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال:" من اطلع في بيت قوم بغير إذنهم حل لهم أن يفقؤا عينه " وإن اختلف في تأويله فهو يحتمل وجه الوعيد لا الحتم. [صحيح مسلم 1699/3 رقم 2158]

ومن ضمن المسائل الأخرى في تفسير الآية أنه سبحانه مد التحريم في دخول بيت ليس هو بيتك إلى غايةً هي الاستئناس وهو الاستئذان، ومعناه أن تستعلموا من في البيت، ويتأنى قدر ما يُعلم أنه قد شُعر به، وإن الاستئذان ثلاث مرات، لا يزاد عليها ثم ينصرف بعد الثالثة، وصورته أن يقول الرجل : (السلام عليكم أأدخل). [سنن أبي داوود 345/4 رقم الحديث 5177] .

وكان النبي ﷺ إذا أتى باب قوم لم يستقبل الباب من تلقاء وجهه، ولكن من ركنه الأيمن، أو الأيسر وصفة الدق أن يكون خفيفاً بحيث يُسمع... كما كره النبي ﷺ بأن يُسأل الطارق فيقول أنا أنا دون التعريف باسمه[1]. [مسند أحمد بن حنبل 320/3]

وعند هذه المعاني الجليلة لابد من وقفة لنبدي فيها مدى الإكبار والإجلال لهذا الأدب الرفيع الذي تناول جل التفاصيل الدقيقة في تحديد معايير احترام حرمة المساكن.

[1] أبي عبدالله محمد احمد الأنصاري القرطبي- الجامع لأحكام القرآن ، تحقيق د. مجدي محمد سرور سعد ، المجلد السابع، دار البيان العربي، ط الأولى. 1429هـ 2008ف- ص 146-151.

4- سرية المراسلات:

هذا الحق شأنه شأن سابقه فهو مكفولٌ ابتداءً بموجب نص قرآني عام في قوله تعالى: "وَلا تَجَسَّسُوا وَلا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا" [سورة الحجرات، الآية 12] يقول الإمام القرطبي في تفسيرها: ومعنى الآية خذوا ما ظهر ولا تتبعوا عورات المسلمين، أي لا يبحث أحدكم عن عيب أخيه حتى يطلع عليه بعد أن ستره الله وفي كتاب أبي داود عن معاوية قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن اتبعت وعورات الناس أفسدتهم أو كدت أن تفسدهم. [سنن أبي داوود 272/4 رقم 4888 باب النهي عن التجسس]

ولما كانت المراسلات تتضمن أموراً خاصة قد يؤدي انتهاكها إلى كشف أسرار وعورات الناس فإن مضمون هذه الآية يتضمن بشكل مباشر سرية المراسلات.

ثانياً: حريات الفكر:

نصت الوثيقة النبوية على أهم صورة من صور حريات الفكر وهي حرية الاعتقاد، وهذا لا يعني أن كافة الصور الأخرى ليست محل اهتمامه ﷺ ، بل العكس من ذلك فإن حرية التعليم وحرية إبداء الرأي من الحريات المكفولة بموجب الشريعة الإسلامية، ومن هنا وجب الحديث أولاً عن حرية الاعتقاد، ثم حرية التعليم ثانياً، وأخيراً حرية الرأي.

1- حرية الاعتقاد:

مر في أثناء حديثي عن التركيبة السكانية للمدينة المنورة أنها ضمت مجموعات بشرية من أصول مختلفة وأديان متعددة، فقد كانت هناك قبائل اليهود المعروفة، بالإضافة إلى القبائل العربية التي اعتنقت النصرانية، كما وجدت قبائل عربية ذات اعتقاد وثني.

فلما جاء الإسلام إلى المدينة المنورة لم يصادر على الناس حقهم في المعتقد الديني وإقامة شعائرهم الدينية بحرية تامة، وهذه الحقيقة مجسدة في قوله تعالى " لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ " . [سورة البقرة، الآية "256"]

ونصت المادة "25" من الوثيقة بقولها: " وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم "

فحرية ممارسة الشعائر الدينية مكفولة بموجب أحكام الشريعة الإسلامية أولاً ، ونص الوثيقة النبوية ثانياً ، فلا يجوز لأحد من أفراد الأمة مصادرة هذه الحرية أو المساس بها، أو منع الآخرين من ممن لا يدين بالإسلام من ممارسة شعائر دينهم بكل حرية ما لم تمس هذه الشعائر كيان المجتمع الإسلامي وسلامته.

وعلى ذلك فلا يجوز لأصحاب الإلحاد والشرك أن يجاهروا في دار الإسلام بالدعوة إلى ما يعتقدونه، لما في ذلك من بعث للفتنة، وتهديد لكيان المجتمع[1].

واستدراكاً لما سبق الإشارة إليه في حرية الاعتقاد فلا يفهم منها، أن هذا الحق يخوّل المسلم أن يترك دينه ويعتنق ديناً آخر بدعوى أن الإسلام يحمي هذه الحرية، ولكن الأمر يتعلق بمن كان على دين آخر قبل الإسلام فله كامل الحرية في اعتناقه لهذا الدين وممارسة شعائره ما لم تمس النظام العام في الدولة الإسلامية، وأن لا يضغط عليه في ترك دينه واعتناق دين آخر.

ولكن إذا اختار بكل حرية واقتناع اعتناقه للدين الإسلامي، فلا يجوز له بعد ذلك الردة – أي اعتناق دين آخر بعد الإسلام– بدعوى حرية الاعتقاد.

---

[1] عبده عطية حسية علبة، مرجع سابق، ص 269.

2- حرية التعليم:

دعت الشريعة الإسلامية لطلب العلم ورغّبت فيه، وقد تأكد هذا المبدأ في كثير من آيات القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة منها على سبيل المثال لا الحصر قوله تعالى: (قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ.....) [سورة الزمر، الآية 9] ، بل إن الله سبحانه وتعالى يرفع منزلة الإنسان بقدر ما حازه من علم وإيمان، فقال تعالى: (يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آَمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ) [سورة المجادلة، الآية 11]

أما في السنة النبوية الشريفة:

فهي لم تكتف باعتبار التعلم حقاً أو حريةً أي أمراً متروك القيام به لمشيئة الفرد، إنما جعلت منه فريضة أي واجبا مفروضا عليه مما يعني أن الإسلام عرف فكرة التعليم الإلزامي قبل عصرنا الحالي... وهو من ناحية أخرى ليس واجبا على الذكور فقط وإنما هو مترتب كذلك على الإناث ... ولم يكتف الإسلام بجعل التعليم فرضا وواجبا إلزامياً على الجميع، بل يسر أمره بجعله مجانياً مع دون آجر... وروي عن النبي ﷺ انه قال : إن اجر المعلم كأجر الصائم القائم"[1].

3- حرية الرأي:

كفلت الشريعة الإسلامية حق إبداء الرأي بحرية تامة " فهي ليست حقاً فحسب بل هي واجب شرعي، فعلى كل مسلم أن يأمر بالمعروف وأن ينهى عن المنكر لقوله تعالى: (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ) [آل عمران الآية 41]

وقول الرسول:" الدين النصيحة. قالوا لمن يا رسول الله ؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولائمة المسلمين وعامتهم " [2]

---

[1] د. سمير عالية، مرجع سابق، ص 118-119 الحديث نقله عن الماوردي في أدب الدنيا والدين.

[2] عبده عطية حسين علية، مرجع سابق، ص 262.

ومن ناحية ثانية فإن مبدأ الشورى الذي قررته الشريعة الإسلامية، وجعلت منه واجباً شرعياً كما سبق أن مر بنا يعد الأساس الثاني لإقرار مبدأ حرية الرأي.

ثالثاً: حرية التجمع:

تحدثتُ في المطلب السابق عن مضمون هذه الحرية وضوابطها، وقلت إن المواثيق الدولية ومن بعدها الدساتير المعاصرة تقر بوجوب أن يتمتع الأفراد بحرية تأليف جمعيات تعبر عن أراءهم ومتطلباتهم كما لهم الحرية التامة في عقد الاجتماعات سواءً كانت في صورة ندوات أو محاضرات، فلا يفرض عليهم الانضمام إلى جمعية ما، أو الانسحاب منها ما دامت هذه الجمعيات والاجتماعات ذات أغراض سلمية.

وهذا المعنى الذي أقرته الأنظمة السياسية في وقت متأخر تأكد منذ البداية وقبل أربعة عشر قرناً من الزمان في الوثيقة النبوية، ولك في سبيل ذلك أن ترجع إلى مواد الوثيقة من المادة (3-11) ، فالقبيلة في تلك الحقبة كانت تمثل الإطار الاجتماعي والثقافي والسياسي للمجتمع العربي. فعبارة "على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى" التي تكرر في المواد السابقة تعني الإبقاء على القبيلة كمظلة اجتماعية لما تحققه من معاني التكافل والتضامن لجميع المنظوين تحت لوائها وتجريدها من أي مضمون سياسي، وبهذا اتخذت القبيلة وفق منظور الوثيقة النبوية في مضمونها الابعاد المختلفة لحرية تأليف الجمعيات .

رابعاً: الحريات الاقتصادية:

وهنا أتساءل كيف عالجت الشريعة الإسلامية حق الملكية أولاً ، وحرية التجارة والصناعة ثانياً، وذلك وفقاً لما يلي:

1- حق الملكية:

أقرت الشريعة الإسلامية للفرد حقه في التملك واعتبرته مصلحة يحميها القانون من اعتداء الدولة، فهذا الحق يجد أساسه من قوله تعالى: (أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ) . [سورة يس، الآية، 71]

يقول الإمام القرطبي في تفسير الآية: فهم لها مالكون، ضابطون قاهرون، وذللنها لهم أي سخرناها لهم حتى يقود الصبي الجمل العظيم ويضربه ويصرفه كيف شاء لا يخرج من طاعته[1].

فالأصل في الملكية أنها مباحة إلا أنها مقيد بأن يكون منشأ هذا المال الذي آل إلى ملكية المالك بطرق مشروعة من ناحية، وألا يستخدم ملكه في الإضرار بالغير[2].

2- حرية التجارة والصناعة:

تجد أساسها من قوله تعالى:" فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ...." [الجمعة : 10]

إن هذه الآية الكريمة فيها دعوة للمسلم بأن يجتهد في طلب الرزق بجميع أنواعه التجاري منه والصناعي، فلقد اشتغل عليه السلام قبل بعثته في تجارة السيدة خديجة بنت خويلد، واشتهر في معاملته التجارية بالصدق والأمانة حتى لقب بالصادق الأمين.

كما أن الشريعة الإسلامية كفلت حرية الصناعة، فقد نوه القران الكريم بشأن كثير من الأعمال والصناعات كصناعة الحديد (سورة الحديد الآية 25)، وصناعة الدروع (سورة

---

[1] الإمام القرطبي، مرجع سابق، المجلد الثامن، ص 205.

[2] يراجع في ذلك، منير حمدي البياتي، مرجع سابق، ص 171-173.

الأنبياء، الآية 80) وصناعة الكساء (سورة النحل، الآية 80) ودباغة الجلود (سورة النحل الآية 80) وبناء المساكن (سورة الأعراف الآية 74) وصناعة المراكب (سور هود الآية 37)[1].

وإذا كان الأصل في التجارة والصناعة هو الإباحة باعتبارهما نوع من استثمار المال ونمائه إلا أنهما مقيدتان بقيدين:" فالقيد الأول متعلق بمصدرهما، فلا يجوز أن تستعمل الوسائل المحرمة في إنمائها، كالاحتكار والغش والربا.

أما القيد الثاني فإن حرية التجارة والصناعة مكفولة ومحمية ما دامت تحقق مصلحة مشروعة ولا تضر بالآخرين[2].

القسم الثاني: الحقوق والحريات الاجتماعية كما وردت في الوثيقة:

مر بنا أن الحقوق والحريات الاجتماعية ظهرت متأخرة وكردة فعل لمبدأ الحرية الاقتصادية المطلقة التي سادت أوروبا إبان الثورة الصناعية نتيجة للتفاوت الكبير في الثروة بين طبقات المجتمع، وظهور الاشتراكية المنادية بضرورة تدخل الدولة لحماية الضعفاء اقتصادياً ضد الفقر والمرض والعجز والبطالة، وبذلك نودي بالحقوق الاجتماعية التي تعد بمثابة الجيل الثالث في قائمة الحقوق والحريات العامة.

وإذا كان هذا هو وضع الحقوق والحريات الاجتماعية التي تأخر إقرارها في المواثيق والإعلانات الدولية، وكذلك في الدساتير المعاصرة.

فإن الوضع بالنسبة للنظام الإسلامي على العكس من ذلك تماماً، فقد أُقرت هذه الحقوق ابتداءً، ومنذ أربعة عشر قرناً وما الوثيقة النبوية التي بين أيدينا إلا دليلاً على ذلك، فقد تناولت

---

[1] د. سمير عالية، مرجع سابق، ص 191.

[2] منير البياتي، مرجع سابق، ص 174.

الوثيقة النبوية في أكثر من مادة من موادها جملة من الحقوق الاجتماعية التي تعبر عن مفاهيم التضامن والتكافل الاجتماعي وأقرت للفرد حقوقاً قبل مجتمعه.

فالمادة "12" من الوثيقة ونصها: " وأن المؤمنين لا يتركون مفرحاً بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداءٍ أو عقل" .

" وهذا البند ينص على التكافل الاجتماعي، ليس على المستوى الضيق أي القبيلة أو العشيرة كما رأينا فيما سبق، بل على مستوى الدائرة الأوسع، الأمة؛ وبالتالي اخرج هذا التكافل من دائرته الضيقة، التي نصت عليه البنود السابقة، إلى الدائرة الأوسع، والمخصص هنا في قضايا الدين بما فيها من ديات وشؤون مالية أخرى خاصة بالمؤمن حتى لا يصبح مفرحاً (مديون) في مجتمعه الإسلامي" [1].

هذا في شأن من عجز عن دفع الدية أو فداء الأسير فما بالك بمن عجز عن تحصيل قوته لهرمٍ أو لمرضٍ ، فلابد والحال هذه أن يكون الاهتمام أكثر والرعاية اكبر وأوسع.

وفي المقابل فإن هذا لا يعني أن الإسلام يدعو إلى التواكل والاعتماد على الغير بالعكس من ذلك تماماً. فالإسلام دعوة إلى العمل، وطلب الرزق حق وواجب على كل مسلم، وقد أبان النبي ﷺ أن العمل من اشرف وسائل الكسب فقد رُوي عنه الأحاديث النبوية التالية:" خير الكسب كسب العامل إذا نصح " [مسند أحمد 339/2 ، 8393] و "ما أكل احد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده" [صحيح البخاري 730/2 رقم 1966] و"من أمسى كالاً من عمل يده أمسى مغفوراً له" [جامع الأحاديث للسيوطي: 148/7] وفي تقرير حرية العمل. فقد ترك النبي ﷺ أهل الكتاب من اليهود يمارسون أعمالهم السابقة فكانوا يمارسون الدباغة والصياغة والحدادة وصناعة الحرير والزجاج كما عنى النبي ﷺ بوضع الضمانات الكفيلة بحصول العامل على أجره لقاء عمله ففي باب

[1] خالد بن صالح الحميدي، مرجع سابق، ص83.

البيوع الذي خصصه الإمام البخاري في صحيحه مجموعة من الأحاديث تؤكد صيانة أجور العمال، وتعجيل دفعها، وتأمين نفقات العمال، وضمان راحتهم، وحماية المجتمع لهم، وقد نقل الأستاذ " بلتبيه Peltier " إلى الفرنسية أحاديث هذا الباب برمتها، وعلق عليها.... وقد تضمنت الشريعة الإسلامية حق العامل في الراحة فقد قال النبي ﷺ :" إن لنفسك عليك حقاً، وإن لجسدك عليك حقاً.... وإن لعينك حقاً " [صحيح مسلم : 817/2 رقم 1159] فيدخل في معنى الحديث " الراحة اليومية إلى تحديد عدد ساعات العمل الفعلية للعامل، بما يبقى على الراحة اللازمة لاستمراره بحياته وعمله" [1].

وخلاصة القول:

فإن الباحث في مبادئ حقوق الإنسان وحرياته في الوثيقة النبوية يعجز عن الإلمام الكامل بهذه المبادئ الوافية التي أتت بها الوثيقة، فمهما أسهبت في سرد تفاصيل تلك الحقوق والحريات الواردة بالوثيقة فلن تعطيها حقها من البحث والتحليل، فكل مبدأ من هذه المبادئ تصلح أن تكون موضوع بحث متكامل لعلي سأتناولها في توصيات البحث ومقترحات.

وأخيراً فإن ما ورد في الوثيقة النبوية من مبادئ أساسية تنم عن خصيصتي الأصالة والتقديمية التي ازدنت بهما الحضارة الإسلامية – في مجال حقوق الإنسان وحرياته– منذ نشأتها في المدينة المنورة ، فالأصالة تتأتي من كون أن الحضارة الإسلامية أصيلة، فهي ليست مستمدة من حضارة أخرى.

أما خصيصة التقدمية فهي أن المبادئ التي جاءت بها هذه الوثيقة تعتبر سابقة لعصرها فقد رأينا كيف أن الإعلانات والمواثيق الدولية، ومن بعدها الدساتير المعاصرة لم تقر بالحقوق الاجتماعية إلا في وقت متأخر بينما كانت هذه الحقوق والحريات مكفولة سلفاً بموجب الوثيقة النبوية.

---

[1] د سمير عالية، مرجع سابق، ص 142-144.

الخاتمة

طرحت الدراسة على بساط البحث وثيقة تاريخية صدرت منذ أكثر من أربعة عشرة قرنا من الزمن تضمنت مفاهيم ومبادئ لها صلة بالنظم السياسية والقانون الدستوري بصفة خاصة، واشتملت على مجموعة من المبادئ القانونية العامة في القانون الدولي العام والقانون الجنائي.

ولما كانت دراستي للوثيقة تستهدف المبادئ الدستورية دون سواها، فقد حاولت قدر الإمكان سبر أغوار هذه الوثيقة لاستجلاء أهم المبادئ الدستورية التي وردت فيها، سواءً ما تعلق منها بالمرتكزات الأساسية التي تقوم عليها الدولة، أو تلك التي تُعنى بتوافر المقومات الأساسية للدستور.

وقد خلصت الدراسة إلى مجموعة من النتائج يمكن إجمالها في النقاط التالية:

1. تضمنت الوثيقة مجموعة المقومات الأساسية للدولة، وبذلك دحضت كل الآراء القائلة بأن مجتمع المدينة المنورة لا يشكل إطارًا سياسيًا بالمعنى الحديث فمن حيث:

أ) **الشعب** / شكلت عملية المؤاخاة التي أقامها النبي بين المهاجرين والأنصار الخطوة المهمة في استحداث مفهوم جديد للسكان في المدينة المنورة قائم على أساس الرابطة العقيدية لا القبلية ألا وهو الأمة التي تعكس مفهوم المواطنة في العصر الحديث.

ب) **الإقليم** / وضحت الدراسة المفهوم الخاطئ في أذهان البعض حول موقف الشريعة الإسلامية من مسألة الإقليم، واستشهدت بأهمية الإقليم بما ثبت عن النبي ﷺ من تحديده

لتخوم المدينة المنورة مما يعكس الأهمية التي يوليها الفكر الإسلامي للنطاق المكاني الذي تهمين عليه أحكام الشريعة الإسلامية.

ج) **السلطة السياسية** / دحضت الدراسة من خلال الوثيقة النبوية الرأي القائل بأن الإسلام دين وليس دولة، وأن النبي ﷺ رسول وليس قائد، حيث أشارت الوثيقة صراحة تولي النبي ﷺ قيادة الجماعة السياسية في المدينة المنورة .

2. خلصت الدراسة في الجزء المتعلق بالمقومات الأساسية للدستور من خلال المقارنة بين ما هو سائد في الفقه الدستوري الحديث وبين ما جاءت به الوثيقة من مبادئ عامة تأسس لدستور من حيث :

أ) **نظام الحكم** / خلصت الدراسة إلى أن دولة المدينة المنورة لم تتخذ نمطاً معيناً من أنماط الحكم المعروفة إلا أن مبدأ الشورى الذي استقر عليه حكم النبي ﷺ بالإضافة إلى مبدأي العدل والمساواة شكلت الأسس الشرعية في السياسة والحكم.

ب) **تنظيم السلطات العامة** / أن السلطة التشريعية وفقا للمفهوم الإسلامي لا تكون إلا لله –سبحانه – ابتداءً، ثم إلى محمد رسول الله ﷺ، كما أن السلطة التنفيذية قد آلت إلى النبي ﷺ بموجب عقد البيعة، وعلى ما نصت عليه الوثيقة ومع ذلك فإن حكومته – إن صح التعبير – ضمت عدد لا بأس به من الموظفين – كالوزراء والكتاب وخازني بيت المال.

كما أن السلطة القضائية وإن – كان النبي ﷺ– قد باشرها في بعض الأحيان، إلا أنه قد شجع أصحابه على ممارسة التقاضي بين الناس كما أنه قد وضع جملة من المبادئ تعد ضمانًا لاستقلال القضاء ونزاهته.

وإن كانت تلك الفترة لم تعرف تمايزًا بين السلطات العامة في الدولة إلا أن هناك ضمانة أكبر من هذا المبدأ متمثلة في الوازع الديني.

ج) **تنظيم الحقوق والحريات العامة** / أن الوثيقة النبوية تعتبر رائدة في مجال الحقوق والحريات العامة، فهي لم تقف عند حد إقرار الحقوق التقليدية، بل ذهبت إلى أبعد من ذلك بكثير، فقررت حق كفالة المجتمع للفرد بداية من توفير العمل، لمن يقدر عليه وانتهاءً بتوفير كافة متطلبات المعيشة لمن يعجز عن العمل لهرمٍ أو لمرضٍ، بل أقرت بتسديد الديون لمن يعجز عن السداد وهي ما أصطُلح على تسميتها بالحقوق الاجتماعية التي لم يتم إقرارها إلا في فترة متأخرة من الزمن بينما كانت هذه الحقوق مثبتة ابتداءً منذ أربعة عشر قرنا وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أصالة وتقدمية النظام الإسلامي وشموله لكل مناحي الحياة.

التوصيات والمقترحات

لعل أهم الصعوبات التي واجهتني في هذه الدراسة هي ندرة ما كتب حول هذا الموضوع اللهم بعض الإشارات البسيطة في كتب الفكر السياسي الإسلامي، أو بعض الأوراق البحثية التي لم تتعدَ أصابع اليد الواحدة.

لذا أوصي الباحثين في هذا الميدان بأن تتوجه اهتماماتهم البحثية بالدراسة والتحليل لهذه الوثيقة التاريخية الحافلة بمواضيع بحثية كثيرة.

كما نهيب بالسادة القائمين على صياغة دستورنا الجديد أن ينهلوا من هذا النبع الصافي الذي لا ينضَب، وأنا على ثقة بأنهم سيجدوا فيه ضالتهم .

ولأن هذه الدراسة تناولت المبادئ الدستورية الواردة في الوثيقة على سبيل الإجمال لكونها أي "الدراسة" تقع ضمن الدراسات التي تؤصل لهذا الموضوع.

فإنني أقترح على كل من يتصدى لموضوع الوثيقة أن يتناول إحدى هذه المبادئ التي وردت فيها ضمن دراسة تحليلية مقارنة، فالحقوق والحريات الواردة في الوثيقة على سبيل المثال تصلح أن تكون موضوع بحث باعتبارها أي "الوثيقة" كانت رائدة في مجال الحقوق والحريات العامة كذلك تنظيم السلطات العامة يصلح أن يكون موضوع بحث مستقل قد يتصدى له باحث آخر يناقش فيه خصوصية النظام الإسلامي في هذا الميدان وتميزه عن التنظيم الدستوري.

تم بحمد الله وتوفيقه

المراجع

أولاً : الكتب

1. القرآن الكريم .
2. د. الأنصاري، عبدالحميد، نظام الحكم في الإسلام، دار قطري بن الفجاءة، قطر، 1985م.
3. أمين، أحمد محمد ، الدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الاولى، 2005 م.
4. ابن هشام، السيرة النبوية، الجزء الثاني، دار الفجر للتراث، الطبعة الثانية، 2004م.
5. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمة ابن خلدون، دار أحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، بدون تاريخ نشر .
6. ابن سلام، أبو عبيد القاسم، الأموال، تحقيق محمد خليل هراس، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، مصر، 1968م.
7. د. أقدورة، عبدالقادر، و د. بربوتي، حقي إسماعيل، القانون الدستوري، الجزء الأول، النظرية العامة للقانون الدستوري، منشورات جامعة بنغازي، 2002-2003م.
8. د. أبوخزام، إبراهيم، الوسيط في القانون الدستوري، دار الكتاب الجديد، الطبعة الثانية، 2002م.
9. د. الباز، داود، بناء الدولة، (المفهوم، الأركان، المشاكل)، في الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2006م.

10. د. البنا، محمود عاطف، الوجيز في القانون الدستوري، شركة مطابع، بدون تاريخ نشر ، بدون رقم طبعة.

11. البوطي، محمد سعيد، فقه السيرة، دار الفكر، القاهرة، الطبعة السابعة، 1978م.

12. الجرف، طعيمة، نظرية الدولة، المبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم، دار النهضة العربية، الطبعة الخامسة، 1978م.

13. د. الحلو، ماجد راغب، القانون الدستوري، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 1997م.

14. الحميدي، خالد بن صالح، نشوء الفكر السياسي الإسلامي من خلال صحيفة المدينة، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، 1994م.

15. الزاوي، الطاهر أحمد، مختار القاموس، الدار العربية للكتاب، 1981م.

16. الشريف، أحمد إبراهيم، الدولة الإسلامية الأولى، دار القلم، بدون تاريخ نشر .

17. د. الشريف، أحمد إبراهيم، دولة الرسول في المدينة، دار الفكر العربي، بدون تاريخ نشر.

18. د. الطماوي، سليمان، النظم السياسية والقانون الدستوري(دراسة مقارنة)، والفكر، 1988م.

19. د. العمري، أكرم ضياء، السيرة النبوية الصحيحة، (1-2) مكتبة أضواء البيان، الطبعة الخامسة، 2003م.

20. د. الغويل، سليمان صالح، الاستفتاء وأزمة الديمقراطية، جامعة قاريونس، الطبعة الأولى، 2003.

21. القاسمي، ظافر، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ، الجزء الأول، دار النفائس، ط الأولى، 1974م.

22. القرطبي، ابي عبدالله محمد أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، المسمى تفسير القرطبي، تحقيق د. مجدي محمد سرور، المجلد السابع، دار البيان العربي، طبعة الأولى، 1429ه – 2008م.

23. د. الكعبي، عبدالحكيم غنتاب، و د. أنديش، أحمد محمد، دراسات في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الشعب للطباعة والنشر، مصراتة، الطبعة الأولى.

24. د. المشهداني، محمد كاظم، القانون الدستوري، الدولة والحكومة والدستور، عصمت للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2000م.

25. د. المهذبي، ميلود، و د. أبوخزام، إبراهيم، الوجيز في القانون الدستوري، دراسة تحليلية في النظرية العامة لفلسفة القانون الدستوري، الكتاب الأول، مكتبة طرابلس العلمية العالمية، الطبعة الأولى، 1996م.

26. المودودي، أبو الأعلى، نظرية الإسلام في السياسة والقانون والدستور، دار الفكر، 1969م.

27. د. باطة، مسعود أحمد، دراسات في فقه النظم السياسية، منشورات جامعة الأزهر، 2007م.

28. د. باطة، مسعود أحمد، مدخل إلى القانون الدستوري، دراسة مقارنة ونقدية، لفقه الدستور، جامعة الأزهر، كلية الشريعة، بدون تاريخ نشر .

29. د. بدوي، ثروت، النظم السياسية، دار النهضة العربية، 1986م.

30. د. حركات، إبراهيم، السياسة والمجتمع في العصر النبوي، دار الآفاق الجديدة المغرب، بدون رقم طبعة أو تاريخ نشر .

31. د. حميد الله، محمد/ مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، دار الإرشاد، الطبعة الثالثة، 1969م.

32. د. رباط، أدمون، الوسيط في القانون الدستوري العام، الجزء الثاني، النظرية القانونية في الدولة وحكمها، دار العلم للملايين، بيروت، 1971م.

33. د. رعد، نزيه، القانون الدستوري العام، المؤسسة الحديثة للكتاب، الطبعة الثانية، 2008م.

34. شمس الدين، محمد مهدي، في الاجتماع السياسي الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية.

35. د. عالية، سمير، نظرية الدولة وآدابها في الإسلام، دراسة مقارنة، المؤسسة الجامعية للدراسات، النشر والتوزيع، ط الأولى، 1988م.

36. عبدالرازق، علي، الإسلام وأصول الحكم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1978م.

37. د. عبدالله، عبدالغني بسيوني، النظم السياسية، دار الجامعة الجديدة، 2006.

38. د. عمارة، محمد، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، دار الشروق، الطبعة الثانية، 2007م.

39. د. ليله، محمد كامل، النظم السياسية الدولة والحكومة، ملتزم بالنشر، دار الفكر العربي، بدون تاريخ نشر، ولا رقم طبعة.

40. د. هيكل، السيد خليل، الأنظمة السياسية التقليدية والنظام الإسلامي، مكتبة الآلات الحديثة أسيوط، بدون تاريخ نشر .

ثانيًا – الرسائل العلمية:

1. أحمد فؤاد حامد، نظرية الدولة في الفقه الإسلامي مع المقارنة بالتشريع، رسالة ماجستير، معهد البحوث والدراسات العربي، سنة 1971م.
2. عبده عطية حسين علبه، نظرية الدولة في الإسلام، رسالة دكتوراه مقدمة إلى جامعة الإسكندرية، غير منشورة.
3. منير حميد البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي الاسلامي، دراسة مقارنة، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الحقوق، 1976م.

ثالثا : الدوريات

1. د. جعفر عبد السلام علي، وثيقة إنشاء الدولة في المدينة، دراسة في ضوء أحكام القانون العام، مجلة الحقوق تصدرها كلية القانون، جامعة الإسكندرية، العدد الثاني، يونيه 1986م.
2. د. حماد محمد شطا، الشورى في الفكر الإسلامي في ضوء القرآن الكريم والسنة المطهرة والسياسة الشرعية، مؤتمر الشورى والديمقراطية، 23-1997/25م، المركز العالمي لأبحاث ودراسات الكتاب الأخضر، الجزء الرابع.
3. د. زهير عثمان علي نور، البيعة في السنة النبوية، مجلة الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، كلية القانون، السنة الحادية والعشرون، العدد ثلاثون، أبريل 2007م.

4. د. سليمان صالح الغويل، مبدأ الشورى في الإسلام، وآليات تطبيقه في التشريع الليبي، مؤتمر بين الشورى والديمقراطية، الجزء السادس.
5. د. عبدالمعطي محمد بيومي، الإسلام والدولة المدنية، مجلة كتاب الهلال، العدد 650، فبراير 2005م.
6. د. ماجد راغب الحلو، الشورى والديمقراطية الغربية، بحث مقدم، مؤتمر بين الشورى والديمقراطية تحت رعاية شيخ الأزهر، 22-1997/25م، المركز العالمي لأبحاث ودراسات الكتاب الأخضر، الجزء الرابع.

رابعًا : المواقع الإلكترونية

1. http://www.ahewar.org سمير إبراهيم حسن خليل، دستور دولة المدينة المنورة 2005/6/26م.
2. www.ahewar.org لطيف السماوي، الشكل الوفاقي لدولة الرسول وأثرها على الفيدرالية.
3. http://www.islamonline.net محمد مسعد ياقوت، مقال بعنوان (دستور المدينة مفخرة الحضارة الإسلامية، 2009/3/20م.

الملاحق

نص الوثيقة [1]

(بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد النبي ﷺ ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس، المهاجرين من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم، وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، كل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو الحارث على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى، وكل طائفة منهم تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وإن المؤمنين لا يتركون مفرحًا بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل).

قال ابن هشام : المفرح: المثقل بالدين والكثير العيال. قال الشاعر:

إذا أنت لم تبرح تؤدى أمانة وتحمل أخرى أفرحتك الودائع

([1])السيرة النبوية لابن كثير 321/2 .

"وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه، وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم، أو ابتغى دسيعة[1] ظلم، أو إثم، أو عدوان، أو فساد بين المؤمنين وإن أيديهم عليه جميعًا، ولو كان ولد أحدهم، ولا يقتل مؤمن مؤمنًا في كافر، ولا ينصر كافر على مؤمن، وإن ذمة الله واحدة يجبر عليهم أدناهم، وإن المؤمنين بعضهم موالى بعض دون الناس، وإنه من تبعنا من يهود، فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناظرين عليهم، وإن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم، وإن كل غازية عزت معنا يعقب بعضها بعضًا، وإن المؤمنين يبيء بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله، وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه، وإنه لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفسًا، ولا يحول دونه على مؤمن، وإنه من اعتبط[2] مؤمنا قتلا عن بينة، فإنه قود به إلا أن يرضى ولى المقتول، وإن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا قيام عليه، وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر، أن ينصر محدثًا ولا يؤويه، وإنه من نصره أو آواه، فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل، وغنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد ﷺ ، وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته، وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم، وإن لبني الشطيبة مثل ما ليهود بني عوف، وإن البر دون الإثم، وإن موالي ثعلبة كأنفسهم، وإن بطانة يهود كأنفسهم، وغنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد ﷺ ، وإنه لا ينحجز على ثأر جرح، وإنه من فتك فبنفسه فتك، وأهل بيته، إلا من ظلم، وإن الله على أبر هذا وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم

([1]) الدسيعة : العظيمة .

([2]) اعتبط : قتل بلا جناية .

النصح والنصيحة، والبر دون الإثم، وإنه لم يأثم امرؤ بحليفه، وإن النصر للمظلوم، وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وغن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة، وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم، وإنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها، وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو استجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد رسول الله ﷺ ، وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره، وإنه لا تجار قريش ولا من نصرها، وإن بينهم النصر على من دهم يثرب، وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه، فإنهم سيصالحونه ويلبسونه، وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك، فإنه لهم على المؤمنين، إلا من حارب في الدين، على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم، وإن يهود الأوس، مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة، مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة".

قال ابن إسحاق : "وإن البر دون الإثم، لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وابره، وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم، وإنه من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم أو أثم، وإن الله جار لمن بر واتقى، ومحمد رسول الله ﷺ "[1].

قال ابن هشام : يوتغ : يهلك، أو قال : يفسد.

([1]) أخرجه أحمد في المسند(271/1، 204/2).

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان[1]

الصادر في 10 من ديسمبر 1948

الديباجة

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 بجريمة القول والعقيدة، ويتحرر من الفزع والفاقة .

ولما كان من الضروري أن يتولى القانون حماية حقوق الإنسان، لكيلا يضطر المرء آخر الأمر إلى التمرد على الاستبداد والظلم.

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 الاجتماعي قدمًا، 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.

([1]) الكتاب السنوي للأمم المتحدة عام 1948.
- المجلة الشهرية للأمم المتحدة عدد ديسمبر 1948م.

ولما كان للإدراك العام لهذه الحقوق والحريات الأهمية الكبرى للوفاء التام بهذا التعهد:

فإن الجمعية العامة تنادي بهذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

على أنه المستوى الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم، حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع واضعين على الدوام هذا الإعلان نصب أعينهم، إلى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات، عن طريق التعليم والتربية، واتخاذ إجراءات مطردة قومية وعالمية لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعالة، بين الدول الأعضاء ذاتها، وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها.

المادة الأولى :

يولد جميع الناس أحرارا متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلاً وضميرا، وعليهم أن يعامل بعضهم بروح الإخاء.

المادة الثانية :

لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان، دون أي تمييز، كالتميز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون أية تفرقة بين الرجال والنساء.

وفضلاً عما تقدم فلن يكون هناك أي تمييز أساسه الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد أو البقعة التي ينتمي إليها الفرد، سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلاً أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي أو كانت سيادته خاضعة لأي قيد من القيود.

المادة الثالثة :

لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه .

المادة الرابعة :

لا يجوز استرقاق أو استعباد أي شخص، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعها.

المادة الخامسة :

لا يعرض أي إنسان للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة.

المادة السادسة :

لكل إنسان أينما وجد الحق في أن يعترف بشخصيته القانونية .

المادة السابعة :

كل الناس سواسية أمام القانون، ولهم الحق في التمتع بحماية متكافئة منه، دون أية تفرقة، كما لهم جميعًا الحق في حماية متساوية ضد أي تمييز يخل بهذا الإعلان وضد أي تحريض على تمييز كهذا .

المادة الثامنة :

لكل شخص الحق في أين يلجأ إلى المحاكم الوطنية لإنصافه من أعمال فيها اعتداء على الحقوق الأساسية التي يمنحها له القانون.

المادة التاسعة :

لا يجوز القبض على أي إنسان أو حجزه أو نفيه تعسفا .

المادة العاشرة :

لكل إنسان الحق، على قدم المساواة التامة مع الآخرين، في أن تنظر قضيته أمام محكمة مستقلة نزيهة، نظرًا عادلاً علنيًا، للفصل في حقوقه والتزاماته وأية تهمة جنائية توجه إليه.

المادة الحادية عشر :

1. كل شخص منهم بجريمة يعتبر بريئا إلى أن تثبت إدانته قانونا بمحاكمة علنية، تؤمن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه.
2. يحق لكل فرد أن يغادر أية بلاد، بما في ذلك بلده، كما يحق له العودة إليه.

المادة الرابعة عشرة :

1. لكل فرد الحق في أين يلجأ إلى بلاد أخرى، أو يحاول الالتجاء إليها، هرباً من الاضطهاد.
2. لا ينتفع بهذا الحق من قدم للمحاكمة في جرائم غير سياسية أو لأعمال تناقض أغراض الأمم المتحدة ومبادئها.

المادة الخامسة عشرة :

1. لكل فرد حق التمتع بجنسية ما.
2. لا يجوز حرمان شخص من جنسيته تعسفا، أو إنكار حقه في تغييرها.

المادة السادسة عشرة :

1. للرجل والمرأة، متى بلغا سن الزواج، حق التزوج وتأسيس أسرة، دون أي قيد بسبب الجنس أو الدين، ولهما حقوق متساوية عند الزواج، وأثناء قيامه، وعند انحلاله.
2. لا يبرم عقد الزواج إلا برضا الطرفين الراغبين في الزواج، رضا كاملاً، لا إكراه فيه.
3. الأسرة هي الوحدة الطبيعية الأساسية للمجتمع ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة.

المادة السابعة عشرة :

1. لكل شخص حق التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره.
2. لا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسفا.

المادة الثامنة عشرة :

لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها، سواء أكان ذلك سرًا أم مع الجماعة.

المادة التاسعة عشرة :

لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء، دون أي تدخل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها، بأية وسيلة كانت، دون تقيد بالحدود الجغرافية.

المادة العشرون :

1. لكل شخص الحق في حرية الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية.
2. لا يجوز إرغام أحد على الانضمام إلى جمعية ما.

المادة الحادية والعشرون :

1. لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده، إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون اختيار حرًا.
2. لكل شخص ذات الحق الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد.
3. 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.

المادة الثانية والعشرون :

لكل شخص، بصفته عضوا في المجتمع، الحق في الضمانة الاجتماعية، وفي أن تحقق بواسطة المجهود القومي والتعاون الدولي، وبما يتفق ونظم كل دولة ومواردها، الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والتربوية التي لا غنى عنها لكرامته وللنمو الحر لشخصيته.

المادة الثالثة والعشرون :

1. لكل شخص الحق في العمل، وله حرية اختياره بشروط عادلة مرضية، كما أن له حق الحماية من البطالة.
2. لكل فرد، دون أي تمييز، الحق في أجر متساو للعمل.

3. لكل فرد يقوم بعمل، الحق في أجر عادل مرض، يكفل له ولأسرته عيش لائقة بكرامة الإنسان، تضاف إليه، عند اللزوم، وسائل أخرى للحماية الاجتماعية.

4. لكل شخص الحق في أن ينشئ وأن ينضم إلى نقابات حماية لمصلحته.

المادة الرابعة والعشرون :

لكل شخص الحق في الراحة، وفي أوقات الفراغ، ولا سيما في تحديد معقول لساعات العمل وفي عطلات دورية بأجر.

المادة الخامسة والعشرون :

1. لكل شخص الحق في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته، ويتضمن ذلك التغذية والملبس والمسكن والعناية الطبية، وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة، وله الحق في تأمين معيشته في حالات البطالة والمرض والعجز والترمل والشيخوخة، وغير ذلك من فقدان وسائل العيش، نتيجة لظروف خارجة عن إرادته.
2. للأمومة والطفولة الحق في مساعدة ورعاية خاصتين، وينعم كل الأطفال بذات الحماية الاجتماعية، سواء أكانت ولادتهم ناتجة عن رباط شرعي أم بطريقة غير شرعية.

المادة السادسة والعشرون :

1. لكل شخص الحق في التعليم، ويجب أن يكون التعليم في مراحله الأولى والأساسية على الأقل بالمجان، وأن يكون التعليم الأولى إلزامياً، وينبغي أن يعمم التعليم الفني

والمهني، وأن ييسر القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع، وعلى أساس الكفاءة.

2. يجب أن تهدف التربية إلى إنماء شخصية الإنسان كاملاً، وإلى تعزيز احترام الإنسان والحريات الأساسية وتنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصرية أو الدينية، وإلى زيادة مجهود الأمم المتحدة لحفظ السلام.
3. للآباء الحق الأول في اختيار نوع تربية أولادهم.

المادة السابعة والعشرون :

1. لكل فرد الحق في أن يشترك اشتراكا حرا في حياة المجتمع الثقافية وفي الاستمتاع بالفنون والمساهمة في التقدم العلمي والاستفادة من نتائجه.
2. لكل فرد الحق في حماية المصالح الأدبية والمادية المترتبة على إنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني.

المادة الثامنة والعشرون :

لكل فرد الحق في التمتع بنظام اجتماعي دولي تتحقق بمقتضاه الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الإعلان تحقيقًا تاماً .

المادة التاسعة والعشرون :

1. على كل فرد واجبات نحو المجتمع الذي يتاح فيه وحدة الشخصية أن تنمو نمواً حرًا كاملاً .

2. يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التي يقررها القانون فقط، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها، ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي.
3. لا يصح بحال من الأحوال أن تمارس هذه الحقوق ممارسة تتناقض مع أغراض الأمم المتحدة ومبادئها.

المادة الثلاثون :

ليس في هذا الإعلان نص يجوز تأويله على أنه يخول لدولة أو جماعة أو فرد أي حق في القيام بنشاط أو تأدية عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحريات الواردة فيه.

الاتفاقية الدولية في شأن الحقوق المدنية والسياسية

الصادرة في 16 من ديسمبر سنة 1966

INTERNATIONAL CONVENANT ON CIVIL

AND POLITICAL RIGHTS

أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة هذه الاتفاقية الدولية، في شان الحقوق المدنية والسياسية، بقرارها رقم (2200)، أثناء اجتماعاتها في دور الانعقاد العادي الحادي والعشرين، بتاريخ 16 من ديسمبر عام 1966.

وتعتبر هذه الاتفاقية سارية المفعول، طبقًا لحكم المادة (49) منها، اعتبارا من 15 يوليو 1967.(*)

* الكتاب السنوي للأمم المتحدة عام (1966) .
- والمجلة الشهرية للأمم المتحدة عدد ديسمبر 1966.
- تقرير الأمين العام للأمم المتحدة عن أعمال الهيئة أثناء دور الانعقاد العادي الحادي والعشرين .

الاتفاقية الدولية بشأن الحقوق المدنية والسياسية

إن الدول الأطراف في هذه الاتفاقية :

إذ تعترف بالكرامة في جميع أعضاء الأسرة الدولية وبحقوقهم المتساوية، التي لا يمكن التصرف فيها، استنادا للمبادئ المعلنة في ميثاق الأمم المتحدة، تشكل أساس الحرية والعدالة والسلام في العالم.

وإذ تقرر بأن انبثاق هذه الحقوق من الكرامة المتأصلة في الإنسان

وإذ تقرر بأن مثل الكائنات الإنسانية الحرة المتمتعة بالحرية المدنية السياسية والمتحررة من الخوف والحاجة، إنما تتحقق فقط إذا قامت أوضاع يمكن معها لكل فرد أن يتمتع بحقوقه المدنية والسياسية وكذلك بحقوقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

وإذ ترى أن الدولة ملتزمة، بموجب ميثاق الأمم المتحدة، بتعزيز الاحترام العالمي لحقوق الإنسان وحرياته ومراعاتها.

وإذ تقرر مسؤولية الفرد، بما عليه من واجبات تجاه الأفراد الآخرين والمجتمع الذي ينتمي إليه، في الكفاح لتعزيز الحقوق المقررة في الاتفاقية الحالية ومراعاتها.

لتوافق على المواد التالية :

القسم الأول :

المادة (1)

1. للشعوب كافة حق تقرير المصير، ولها، استنادا لهذا الحق، أن تقرر بحرية كيانها السياسي، كما أن لها أن تواصل بحرية نموها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي.
2. ولجميع الشعوب، تحقيقا لغاياتها الخاصة، أن تتصرف بحرية في ثرواتها ومواردها الطبيعية، دون إخلال بأي من الالتزامات الناشئة عن التعاون الاقتصادي الدولي، القائم على مبادئ المنفعة المشتركة، والقانون الدولي. ولا يجوز بحال من الأحوال حرمان شعب ما من وسائله المعيشية الخاصة.
3. على جميع الدول الأطراف في هذه الاتفاقية، بما فيها الدول المسؤولية عن إدارة الأقاليم التي لا تحكم نفسها أو الموضوعة تحت الوصاية، أن تعمل من أجل تحقيق حق تقرير المصير، وأن تحترم ذلك الحق، تمشيًا مع نصوص ميثاق الأمم المتحدة.

القسم الثاني :

المادة (2)

1. تتعهد كل دولة طرف في الاتفاقية الحالية باحترام وتأمين الحقوق المقررة في هذه الاتفاقية لكافة الأفراد، ضمن إقليمها والخاضعين لولايتها، دون تمييز من أي نوع، سواء كان ذلك بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الديانة أو الرأي السياسي أو غيره أو الأصل القومي أو الاجتماعي أو الملكية أو صفة الولادة أو غيرها.

2. تتعهد كل دولة طرف في الاتفاقية الحالية، عند غياب النص في إجراءاتها التشريعية القائمة أو غيرها من الإجراءات، باتخاذ الخطوات اللازمة، طبقا لإجراءاتها الدستورية ولنصوص هذه الاتفاقية، لوضع الإجراءات التشريعية أو غيرها اللازمة لتحقيق الحقوق المقررة في هذه الاتفاقية.

3. تتعهد كل دولة طرف في الاتفاقية الحالية :

أ) أن تكفل لكل شخص التعويض المناسب، في حالة وقوع أي اعتداء على الحقوق والحريات المقررة له في هذه الاتفاقية، حتى لو ارتكب هذا الاعتداء من أشخاص يعملون بصفة رسمية.

ب) أن تكفل لكل من يطالب بمثل هذا التعويض الحصول عليه وتحديده عن طريق السلطات المختصة القضائية أو الإدارية أو التشريعية أو أية سلطة أخرى مختصة بموجب النظام القانوني للدولة التي عليها أن تطور إمكانيات الحل القضائي.

ج) أن تكفل قيام السلطات المختصة، عند تقرير التعويض، بتنفيذ ذلك.

المادة (3)

تتعهد الدول الأطراف في هذه الاتفاقية بضمان مساواة الرجل والمرأة في حق التمتع بجميع الحقوق المدنية والسياسية التي تضمنتها الاتفاقية الحالية.

المادة (4)

1. يجوز للدول الأطراف في هذه الاتفاقية، في حالة الطوارئ العامة، التي تهدد حياة الأمة، والتي يعلن عن وجودها رسميًا، أن تتخذ من الإجراءات ما يحلها من التزاماتها التي نصت عليها هذه الاتفاقية، تبعًا لما تقتضيه بدقة متطلبات الوضع، على أن لا تتنافى هذه الإجراءات مع التزاماتها الأخرى، طبقا للقانون الدولي، ودون أن تتضمن هذه الإجراءات تمييزًا معينا على أساس العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الديانة أو الأصل الاجتماعي فقط.
2. ومع ذلك لا يجوز التحلل من الالتزامات التي نصت عليها المواد 6 و 7 و 8 (الفقرة 1، 2) و 11 و 15 و 16 و 18.
3. تلتزم كل دولة طرف في هذه الاتفاقية، تستعمل حقها في التحلل من التزاماتها، بأن تبلغ فورًا الدول الأخرى الأطراف في هذه الاتفاقية، عن طريق الأمين العام للأمم المتحدة، بالنصوص التي تحللت منها، والأسباب التي دفعتها إلى ذلك، كما تلتزم هذه الدولة، وبالطريقة نفسها، بإبلاغ ذات الدول بتاريخ إنهائها لذلك التحلل.

المادة (5)

1. لا تتضمن هذه الاتفاقية ما يجيز لأية دولة جماعة أو فرد أي حق في الاشتراك بأي نشاط أو القيام بأي عمل يستهدف القضاء على أية من الحقوق أو الحريات المقررة في هذه الاتفاقية أو تقييدها، لدرجة أكبر مما هو منصوص عليه فيها.

2. لا يجوز تقييد أي حق من حقوق الإنسان الحقيقية المقررة أو القائمة في أية دولة طرف في هذه الاتفاقية، استنادا إلى القانون أو الثقافات أو اللوائح أو العرف، أو التحلل منها بحجة عدم إقرار الاتفاقية بهذه الحقوق أو إقرارها بها بدرجة أقل.

القسم الثالث :

المادة (6)

1. لكل إنسان الحق الطبيعي في الحياة. ويحمي القانون هذا الحق. ولا يجوز حرمان أي فرد من حياته بشكل تعسفي.
2. في البلاد التي لم تلغ فيها عقوبة الإعدام بعد، يجوز تنفيذ هذا الحكم بالنسبة لأكثر الجرائم خطورة فقط، وذلك طبقا لأحكام القانون المعمول به في وقت ارتكاب الجريمة، وليس خلافا لنصوص هذه الاتفاقية والاتفاق الخاص بالحماية من جريمة إبادة الجنس والعقاب عليها، ولا يجوز تنفيذ هذه العقوبة إلا بعد صدور حكم نهائي صادر من محكمة مختصة.
3. إذا كان الحرمان من الحياة يشكل جريمة إبادة الجنس، فإنه ليس في نص هذه المادة ما يخول أية دولة طرف في الاتفاقية الحالية التحلل، بأي حال من الأحوال، من أي التزام تفرضه نصوص الاتفاق الخاص بالحماية من جريمة إبادة الجنس والعقاب عليها.
4. لكل من صدر عليه حكم بالإعدام الحق في طلب العفو أو تخفيف الحكم، ويجوز منح العفو أو تخفيف حكم الإعدام في كافة الأحوال.

5. لا تصدر أحكام الإعدام على مرتكبي الجرائم ممن تقل أعمارهم عن ثمانية عشر عاما، كما لا يجوز تنفيذه على المرأة الحامل.
6. لا تنص هذه المادة على ما يمكن لأية دولة من الدول الأطراف في هذه الاتفاقية أن تستند إليه لتأجيل إلغاء عقوبة الإعدام أو الحيلولة دون ذلك الإلغاء.

المادة (7)

لا يجوز إخضاع أي فرد للتعذيب أو لعقوبة أو معاملة قاسية أو غير إنسانية أو مهنية. وعلى وجه الخصوص فإنه لا يجوز إخضاع أي فرد، دون رضائه التام والحر، للتجارب الطبية أو العلمية.

المادة (8)

1. لا يجوز استرقاق أحد. ويحرم الاسترقاق والاتجار بالرقيق في كافة أشكالها.
2. لا يجوز استعباد أحد.
3. (أ) لا يفرض على أحد ممارسة العمل بالقوة أو الجبر.

(ب) لا تحول الفقرة 3 (أ) دون تنفيذ الأشغال الشاقة، تطبيقا لحكم صادر من محكمة مختصة بهذه العقوبة، في البلاد التي يجوز فيها فرض الأشغال الشاقة كعقوبة لإحدى الجرائم.

(ج) لا يشمل تعبير العمل الجدي أو القهري الوارد في هذا النص :

1. أي عمل أو خدمة غير مشار إليها في الفقرة (ب)، مما يتطلب القيام به عادة من كل شخص موقوف، نتيجة لأمر قانوني صادر من القضاء، أو خلال الفترة التي يفرح عنه خلالها بشروط.
2. أية خدمة ذات صبغة عسكرية، وكذلك أية خدمة وطنية يستلزمها القانون من المعترض على الخدمة العسكرية، لأسباب تتعلق بالشعور، وذلك في البلاد التي يعترف فيها بمثل ذلك الاعتراض.
3. الخدمة المفروضة في حالة الطوارئ أو الكوارث التي تهدد حياة المجتمع ورخاءه.
4. أي عمل أو خدمة تشكل جزءًا من الالتزامات المدنية العادية.

المادة (9)

1. لكل فرد الحق في الحرية والسلامة الشخصية، ولا يجوز القبض على أحد أو إيقافه بشكل تعسفي، كما لا يجوز حرمان أحد من حريته على أساس من القانون، وطبقا للإجراءات المقررة فيه.
2. يجب إبلاغ كل من يقبض عليه بأسباب ذلك عند القبض عليه، كما يجب إبلاغه فورًا بأية تهمة توجه إليه.
3. يجب تقديم المقبوض عليه أو الموقوف بسبب تهمة جنائية فورًا أمام القاضي أو أي موظف آخر مخول قانونا بممارسة صلاحيات قضائية، ويكون من حق المقبوض عليه أو الموقوف أن يقدم إلى المحاكمة خلال فترة زمنية معقولة، وإلا أفرج عنه.

ولا يكون إيقاف الأشخاص رهن المحاكمة تحت الحراسة كقاعدة عامة، ولكن يمكن إخضاع الإفراج للضمانات التي تكفل المثول أمام المحاكمة في أية مرحلة أخرى من الإجراءات القضائية، وتنفيذ الحكم، إذا تطلب ذلك.

4. يحق لكل من يحرم من حريته، نتيجة إلقاء القبض أو الإيقاف، مباشرة الإجراءات اللازمة أمام القضاء، لكي تقرر المحكمة، دون إبطاء، مدى شرعية إيقافه، لتأمر بالإفراج عنه، إذ كان غير قانوني.
5. لكل من كان ضحية القبض عليه أو إيقافه، بشكل غير قانوني، الحق في تعويض قابل للتنفيذ.

المادة (10)

1. يعامل جميع الأشخاص المحرومين من حرياتهم معاملة إنسانية، مع احترام الكرامة المتأصلة في الإنسان.
2. (أ) يعزل الأشخاص المتهمون، إلا في حالات استثنائية، عن الأشخاص المحكوم عليهم، كما يعاملون معاملة خاصة، تتناسب مع مراكزهم كأشخاص غير محكوم عليهم.

(ب) يعزل المتهمون من الأحداق عن البالغين منهم، ويقدمون للقضاء بأسرع وقت ممكن.

3. يتضمن النظام الإصلاحي معاملة السجناء معاملة تستهدف أساسًا إصلاحهم وإعادة تأهيلهم اجتماعيًا. ويعزل المذنبون من الأحداث عن البالغين منهم، ويعاملون معاملة تتناسب مع أعمارهم ومراكزهم القانونية.

المادة (11)

لا يجوز سجن أحد على أساس عدم قدرته على الوفاء بالتزام تعاقدي فقط.

المادة (12)

1. لكل شخص مقيم بصفة شرعية على إقليم دولة ما الحق في حرية التنقل وفي حرية اختيار مكان إقامته على ذلك الإقليم.
2. لكل شخص حرية مغادرة أي قطر، بما في ذلك بلاده.
3. لا تخضع الحقوق المشار إليها أعلاه لأية قيود، عدا تلك المنصوص عليها في القانون، والتي تعتبر ضرورية لحماية الأمن الوطني أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق أو الحقوق وحريات الآخرين، وتتمشى كذلك مع الحقوق الأخرى المقررة في الاتفاقية الحالية.
4. لا يجوز حرمان أحد بشكل تعسفي من حقق الدخول إلى بلاده.

المادة (13)

يجوز إبعاد الأجنبي المقيم بصفة قانونية في إقليم دولة طرف في الاتفاقية الحالية، فقط استنادا إلى قرار صادر طبقا للقانون، ويسمح له، ما لم تتطلب أسباب اضطرارية تتعلق بالأمن الوطني غير ذلك، بتقديم أسبابه ضد هذا الإبعاد وفي أن يعاد النظر في قضيته بواسطة السلطة

المختصة أو أي شخص أو أشخاص معينين خصيصًا من السلطة المختصة، وفي أن يكون ممثلاً لهذا الغرض أمام تلك الجهة.

المادة (14)

1. جميع الأشخاص متساوون أمام القضاء. ولكل فرد الحق، عند النظر في أية تهمة جنائية ضده أو في حقوقه والتزاماته في إحدى القضايا القانونية، في محاكمة عادلة وطنية، بواسطة محكمة مختصة ومستقلة وحيادية، قائمة استنادا إلى القانون. ويجوز استبعاد الصحافة والجمهور من المحاكمة أو من جزء منها لأسباب تتعلق بالأخلاق أو النظام العام أو الأمن الوطني في مجتمع ديمقراطي، أو عندما يكون ذلك لمصلحة الحياة الخاصة لأطراف القضية أو إلى المدى الذي تراه المحكمة ضروريًا، فقط في ظروف خاصة، إذا كان من شأن العلنية أن تؤدي إلى الإضرار بصالح العدالة. على أنه يشترط صدور أي حكم في قضية جنائية أو مدنية علنا، إلا إذا اقتضت مصالح الأحداث أو الإجراءات الخاصة بالمنازعات الزوجية أو الوصاية على الأطفال غير ذلك.
2. لكل فرد متهم بتهم جنائية الحق في أن يعتبر بريئا ما لم تثبت إدانته، طبقا للقانون.
3. لكل فرد، عند النظر في أية تهمة جنائية ضده، الحق في الضمانات التالية، كحد أدنى، مع المساواة التامة :

أ) إبلاغه فورا وبالتفصيل وبلغة مفهومة لديه بطبيعة وسبب التهمة الموجهة إليه.

ب) الحصول على الوقت والتسهيلات الكافية لإعداد دفاعه والاتصال بمن يختاره من المحامين.

ج) أن تجري محاكمته دون تأخير زائد عن المعقول.

د) أن تجري محاكمته بحضوره، وأن يدافع عن نفسه بنفسه أو عن طريق مساعدة قانونية يختارها هو، وأن يبلغ عندما لا يكون لديه مساعدة قانونية، بحقه في ذلك، وفي أن تعين له مساعدة قانونية في أية حالة تستلزمها مصلحة العدالة، ودون أن يدفع مقابل ذلك، إذا لم تكن موارده كافية لهذا الغرض.

ه) أن يستجوب بنفسه أو عن طريق شهود الخصم ضده، وفي أن يضمن حضور شهوده واستجوابهم تحت ذات شروط شهود الخصم.

و) أن يوفر له مترجم يقدم له مساعدة مجانية إذا لم يكن قادرا على فهم اللغة المستعملة في المحكمة أو التحدث بها.

ز) أن لا يلزم بالشهادة ضد نفسه أو الاعتراف بأنه مذنب.

4. تكون الإجراءات، في حالة الأشخاص الأحداث، بحيث يؤخذ موضوع أعمارهم والرغبة في إعادة تشجيع تأهيلهم بعين الاعتبار.

5. لكل محكوم عليه بإحدى الجرائم الحق في إعادة النظر في الحكم والعقوبة أمام محكمة أعلى بمقتضى القانون.

6. لكل شخص صدرت عليه عقوبة بسبب حكم نهائي، صدر ضده في جريمة جنائية، الحق في التعويض، طبقا للقانون، إذا ألغي الحكم، أو صدر عنه العفو بعد ذلك، بسبب واقعة جديدة أو واقعة جرى اكتشافها حديثا، وكشفت بشكل قاطع إخفاقا في تحقيق العدالة، ما لم يثبت أن عدم الكشف عن الواقعة المجهولة في حينه يعود في أسبابه، كليًا أو جزئيًا، إلى هذا الشخص.

7. لا جوز محاكمة أحد أو معاقبة مرة ثانية عن جريمة سبق أن نال حكمًا نهائيًا عنها، أو أفرج عنه فيها، طبقا للقانون، والإجراءات الجنائية للبلد المختص.

المادة (15)

1. لا يجوز إدانة أحد بجريمة جنائية نتيجة عمل أو امتناع عن عمل، ما لم يشكل عند ارتكابه جريمة جنائية، بموجب القانون الوطني أو الدولي. كما لا يجوز توقيع عقوبة أشد من العقوبة واجبة التطبيق في وقت ارتكاب الجريمة. ويستفيد المتهم من أي نص قانوني يصدر بعد ارتكاب الجريمة، إذا جاء متضمناً عقوبة أخف.
2. ليس في هذه المادة ما يحول دون محاكمة أو معاقبة أي شخص عن عمل أو امتناع عن عمل، إذا كان ذلك يعتبر وقت ارتكابه جريمة طبقا للمبادئ العامة للقانون، المقررة في المجتمع الدولي.

المادة (16)

لكل فرد الحق في أن يعترف به كشخص أمام القانون.

المادة (17)

1. لا يجوز التدخل، بشكل تعسفي أو غير قانوني في المسائل الخاصة بأحد أو بعائلته أو بيته أو مراسلاته، كما لا يجوز التعرض بشكل غير قانوني، فيما يمس شرفه وسمعته.
2. لكل شخص الحق في حماية القانون ضد هذا التدخل أو التعرض.

المادة (18)

1. لكل فرد الحق في حرية الفكر والضمير والديانة. ويشمل هذا الحق حريته في الانتماء إلى أحد الأديان أو العقائد باختياره، وفي أن يعبر، منفردا أو مع آخرين، بشكل علني أو غير علني، عن ديانته أو عقيدته، سواء كان ذلك عن طريق العبادة أو التقييد أو الممارسة أو التعليم.
2. لا يجوز إخضاع أحد لإكراه من شأنه أن يعطل حريته في الانتماء إلى أحد الأديان أو العقائد التي يختارها.
3. تخضع حرية الفرد في التعبير عن ديانته أو معتقداته فقط للقيود المنصوص عليها في القانون والتي تستوجبها السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.
4. تتعهد الدول الأطراف في هذه الاتفاقية باحترام حرية الآباء والأمهات والأوصياء القانونيين، عند إمكانية تطبيق ذلك، في تأمين التعليم الديني أو الأخلاقي لأطفالهم، تمشيًا مع معتقداتهم الخاصة.

المادة (19)

1. لكل فرد الحق في اتخاذ الآراء، دون تدخل.
2. لكل فرد الحق في حرية التعبير. وهذا الحق يشمل حرية البحث عن المعلومات أو الأفكار من أي نوع، واستلامها ونقلها، بغض النظر عن الحدود، وذلك إما شفاهة أو كتابة أو طباعة، وسواء أكان ذلك في قالب فني أم بأية وسيلة أخرى يختارها.

3. ترتبط ممارس الحقوق المنصوص عليها في الفقرة (2) من هذه المادة بواجبات ومسؤوليات خاصة. وعلى ذلك فإنها قد تخضع لقيود معينة، ولكن فقط بالاستناد إلى نصوص القانون، على أن تكون لازمة وضرورية.

أ) لاحترام حقوق أو سمعة الآخرين.

ب) لحماية الأمن الوطني أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق.

المادة (20)

1. تمنع بحكم القانون كل دعاية من أجل الحرب.
2. تمنع بحكم القانون كل دعوة للكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية، من شأنها أن تشكل تحريضًا على التمييز أو المعاداة أو العنف.

المادة (21)

الحق في التجمع السلمي معترف به. ولا يجوز وضع قيود على ممارسة هذا الحق غير ما يفرض منها تمشيًا مع القانون ومع ما تتطلبه، في مجتمع ديمقراطي، مصلحة الأمن الوطني أو السلامة العامة أو النظام العام أو حماية الصحة العامة أو الأخلاق أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

المادة (22)

1. لكل شخص الحق في حرية المشاركة مع الآخرين، بما في ذلك حق تشكيل النقابات أو الانضمام إليها، لحماية مصالحه.

2. لا يجوز وضع القيود على ممارسة هذا الحق غير ما يفرض منها بقانون، وما تتطلبه، في مجتمع ديمقراطي، مصلحة الأمن الوطني أو السلامة العامة أو النظام العام 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.

3. لا تتضمن هذه المادة ما يخول الدول الأطراف في "اتفاق منظمة العمل الدولية لعام 1948 بشأن حرية المشاركة وحماية الحق في التنظيم" اتخاذ الإجراءات التشريعية التي من شأنها الإضرار بالضمانات المنصوص عليها في ذلك الاتفاق أو تطبيق القانون بشكل يؤدي إلى الإضرار بتلك الضمانات.

المادة (23)

1. العائلة هي الوحدة الاجتماعية الطبيعية والأساسية في المجتمع، ولها الحق في التمتع بحماية المجتمع والدولة.
2. يعترف بحق الرجال والنساء الذين في سن الزواج بالزواج وبتكوين أسرة.
3. لكل طفل الحق في أن تكون له جنسية.

المادة (25)

لكل مواطن الحق والفرصة، دون أي تمييز مما ورد في المادة (2)، ودون قيود غير معقولة في :

أ) أن يشارك في سير الحياة العامة، إما مباشرة، أو عن طريق ممثلين يختارون بحرية تامة.

ب) أن ينتخب وأن ينتخب في انتخابات دورية أصلية وعامة، وعلى أساس من المساواة، على أن تتم الانتخابات بطريق الاقتراع السري وأن تضمن التعبير الحر عن إرادة الناخبين.

ج) أن يكون له الحق في الحصول على الخدمة العامة في بلاده، على أسس عامة من المساواة.

المادة (26)

جميع الأشخاص متساوون أمام القانون، ومن حقهم التمتع، دون أي تمييز وبالتساوي بحمايته. ويحرم القانون في هذا المجال أي تمييز، ويكفل لجميع الأشخاص حماية متساوية وفعالة، ضد أي تمييز، سواء كان ذلك على أساس العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو غيره أو الأصل القومي أو الاجتماعي أو الملكية أو صفة الولادة أو غيرها.

لا يجوز إنكار حق الأشخاص الذين ينتمون إلى أقليات عنصرية أو دينية أو لغوية قائمة في دولة ما في الاشتراك مع الأعضاء الآخرين من جماعتهم، في التمتع بثقافتهم أو الإعلان عن ديانتهم وإتباع تعاليمها أو استعمال لغتهم.

القسم الرابع :

المادة (28)

1. تشكل لجنة لحقوق الإنسان" يشار إليها فيما بعد بهذه الاتفاقية باللجنة"، تضم ثمانية عشر عضوا، وتقوم بتنفيذ الأعمال المنصوص عليها فيما بعد.
2. تشكل اللجنة من بين مواطني الدول الأطراف في هذه الاتفاقية، من ذوي الصفات الأخلاقية العالية، والمشهود باختصاصهم في ميدان حقوق الإنسان. على أن يؤخذ في الاعتبار أهمية إشراك بعض الأشخاص من ذوي الخبرة القانونية.
3. ينتخب أعضاء اللجنة ويؤدون واجبهم بصفتهم الشخصية.

المادة (29)

1. ينتخب أعضاء اللجنة بطريق الاقتراع السري من قائمة بالأشخاص الحائزين على المؤهلات المنصوص عليها في المادة (28) والذين ترشحهم لهذا الغرض الدول الأطراف في هذه الاتفاقية.
2. يحق لكل دولة طرف في هذه الاتفاقية أن ترشح ما لا يزيد على شخصين على أن يكونا من بين مواطني الدولة التي قامت بترشيحهما.
3. يعتبر هؤلاء الأشخاص صالحين لإعادة ترشيحهم.

المادة (30)

1. تجري الانتخابات الأولى خلال مدة لا تزيد على ستة أشهر من تاريخ نفاذ مفعول هذه الاتفاقية.

2. يتولى الأمين العام للأمم المتحدة توجيه دعوة كتابية إلى الدول الأطراف في هذه الاتفاقية، قبل أربعة أشهر على الأقل من تاريخ أي انتخاب للجنة، عدا الانتخاب الخاص بشغل العضوية الشاغرة، التي يجري الإعلان عنها طبقا للمادة (34)، حتى تتقدم بمرشحيها لعضوية اللجنة خلال ثلاثة أشهر.

3. على الأمين العام للأمم المتحدة أن يعد قائمة مرتبة حسب الحروف الأبجدية بأسماء كافة المرشحين، طبقا لما سبق، مع بيان الدول الأطراف التي قامت بترشيحهم، وأن يعرض تلك القائمة على الدول الأطراف في هذه الاتفاقية، قبل شهر واحد على الأقل من تاريخ أي انتخاب.

Abstract

This research carried the title of "Prophet's Document" in Madinah Al-Munawwarah, the constituents of a state and a constitution. It represents an initial attempt to analyze the constitutional principles contained in the document, whether related to the state or constitution.

Therefore, the study dealt with this subject through a research plan consisting of a simple explanation of the most important terms in the research and then followed by two chapters of research.

The first chapter of this letter bears the title "The basic components of the state and its applicability to the city society".

The second chapter was entitled: "The basic components of the Constitution," and the research has concluded some important facts, including:

1. It is a forgery of the fact that some claim that Islam did not care about matters of governance and did not lay the foundations of the state This document clearly shows the interest that the Prophet gave to this subject.
2. The prophetic document was filled with many subjects that are concerned with modern constitutional jurisprudence.

And the conciliator ..

The Charter of Prophet Muhammad (peace be upon him) at Al Madina Al Monawara as constituents of the state and the constitution "

By
Rajab Ahmad Salama

Supervised
Professor Dr. Suliman Saleh Leghwail
This thesis is an update of the requirements for a master's degree in public law

University of Benghazi
Faculty of Law

October 2017