جـــــــــــامعة شـــــــــــندي

كلية الدراســـــــــات العليا

قسم القانون

رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في القانون العام بعنوان :

مبدأة السيادة و أثرها على حقوق الإنسان

"دراسة مقارنة"

إعداد الطالب:
محمود علي أوشيك محمد

إشراف بروفيسور :
شهاب سليمان عبدالله عثمان

صفر 1433هـ الموافق يناير 2012م

بسم الله الرحمن الرحيم

قال تعالي:

{وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً }

سورة الإسراء الآية (70)

إهداء

إلى جميع إخوانى و أصدقائي الأعزاء الذين
ما بخلوا علي بالرعاية والتشجيع و الي
جميع عشاق الحرية

شكر وتقدير

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أكرم خلق الله أجمعين وآله وصحبه وسلم.
الحمد و الشكر لله على جزيل نعمائه أن أعانني على إكمال هذا العمل و الشكر والإمتنان لجامعة شندي – كلية الدراسات العليا – منارة العلم الشامخة . ثم اتقدم بجزيل شكري وفائق تقديرى إلى أستاذى الفاضل بروفيسور/شهاب سليمان عبد الله لتفضله بقبول الإشراف على الرسالـــة ،و لما أولانيه من رعاية سابغه كلفته الكثير من جهده ووقتـــه ،كما اشكر كل أساتذة كلية القانون و العاملين بها و الشكر موصول لكل من أعاننى و شجعنى من الإخوان و الأصدقاء و أسأل الله العلى القدير أن يجزى الجميع خير الجزاءإنه سميع مجيب .

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمـة

الحمد لله رب العالمين ، خالق العالم ومبدع نظامه ، والصلاة والسلام على رسوله الصادق الأمين الهادي البشير صلى الله عليه وآله و صحبة وسلم وبعد .

و جد الإنسان نفسه منذ نشأة الخليقة مدفوعا الى الإرتباط بعلاقات مع غيره من بنى الإنسان، ذلك أنه إجتماعى بطبيعته وغريزته ،لا يستطيع أن يعتزل الناس ليعيش وحده و قد إنخرط فى صور مختلفه من الجماعات (أسرة ، قبلية ، مدنية ، دولة) ليجد في كنفها الأمن و الإستقرار ، و يحقق فى ظلها إشباع الحاجات و تحقيق الرغبات ، ويرجع الإهتمام بحقوق الإنسان الى أنها من أغلى القيم التى يحرص الفرد عليها و يسعى جاهداً لحمايتها و الذود عنها ، لأنها تمثل ثمرة كفاح البشرية خلال سنوات تأريخها ، و الأساس الحقيقى للمجتمعات المثالية.

أخذت حقوق الإنسان تشغل حيزاً هاماً حيث تضع الأمم المتحدة فى سلم أولوياتها العمل على إرساء القواعد القانونية الكفلية بضمان حقوق الإنسان و حمايتها ، وصولاً الى إلتزام الدول بمقتضاها على المستوى الدولى وفق معايير أعدتها أساساً لتلك الحقوق و آليات لضمان مستوى متقدم من تطبيق مواثيقها و الإلتزام بمعاييرها المتعلقة بحقوق الإنسان المختلفة ،و هى تهدف بذلك الى حفظ السلم و الأمن الدوليين و إنماء العلاقات الودية و تحقيق التعاون بين الدول .

تطورت منظمومة حقوق الإنسان مع تطور النظام العالمي نتيجة للحرب العالمية الأولى وظهور دول جديدة ونشأة عصبة الأمم المتحدة ، ثم الحرب العالمية الثانية و ظهور الأمم المتحدة و العالم متعدد الأقطاب . ثم حدثت الطفرة الكبرى فى حقوق الإنسان كنتاج للتقدم العلمى و التقنى الذى غيرت نتائجه العالم لينتقل من العصر الحديث الى عصر ما بعد الحداثه و ترك آثاره على مجال الديمقراطية و أصبحت منظومة حقوق

الإنسان معياراً للتحضر و الديمقراطية و لم يعد مقبولاً الإمتناع عن الإستجابة لإمتحانات هذا المعيار .

حقوق الإنسان فى عصرنا هذا لم تعد مجرد مبادئ فاضله تحض عليها الأخلاق القويمة من أجل قضية إنسانية لرفع الحيف و رد الإعتبار للكرامة الإنسانية،و من سمات هذه الحقوق أنها لا يمكن العدول عنها و لا إنتزاعها من الفرد ، كما أنها غير محدده على سبيل الحصر لأنه يمكن إضافة حقوق جديدة تشتق من الحقوق الأساسية ، وتنطلق منظومة حقوق الإنسان من الإعلانات الدولية التى تصدر عقب المؤتمرات الدولية و تسفر فى النهاية عن مبادئ قانوينة توضع فى صلب إتفاقيات دولية و تصبح جزءا من القانون الدولي لحقوق الإنسان و الذى تترتب عليه فكرة حق التدخل الإنسانى الذى إعتمدته الأمم المتحدة لمواجهة خروقات حقوق الإنسان فى أى بلد أو منطقة .

أما فكرة السيادة فقد بدأت فى الظهور بعد حرب الثلاثين عاماً و التى توجت بمعاهدة وستفاليا في العام 1648م وهى نقطة الإنطلاقه للسيادة حيث كانت أول إتفاق دولى بين الدول تتساوى فيه الدول جميعاً وأصبحت للدول سيادة على كامل إقليمها ، ولكن بعد إنهيار الإتحاد السوفيتي إنفردت الولايات المتحدة بقيادة العالم وأصبح العالم أحادى القطبية مما جعل فكرة السيادة تهتز ،و أصبح مفهوم حقوق الإنسان عرضةً للتهديد فقد أصبح حقاً مكفولا فى النصف الشمالى من الكرة الأرضية ،و حقاً مهدوراً فى النصف الجنوبى منها .

ولعل هذا هو مدار هذا البحث الذى سوف نحاول فيه معرفة أثرمبدأ السيادة على حقوق الإنسان فى الفصول القادمة إن شاء الله .

أهمية البحث :

تبرز اهمية البحث لكونها إستشراف لمستقبل تجاه قضية مهمة كقضية السيادة و أثرها على حقوق الإنسان الذي خلقه الله سبحانه وتعالى في أحسن تقويم ، وكرمه غاية التكريم ، وفضله على سائر المخلوقات ، وجعله خليفةً في الأرض لإعمارها ، لتأمين مصالحه كاملةً بجلب النفع له ودفع الضرر عنه ، وتأتي الأهمية خاصة في ظل التطورات التي يمر بها العالم اليوم و الذي تغيرت فيه الكثير من المفاهيم ، و إختلت فيه موازين القوى و آلت لآحادية القطب فضلا عن إذعان المنظمات الدولية غير الموضوعي للقطب الواحد ، وما يشهده العالم من تحديات متمثلة في إنتهاك سيادة الدول وهدر لحقوق الإنسان بدوافع سياسية .

أهداف البحث :

1. يهدف البحث من خلال التركيز على سيادة الدولة إبرازأثرها على حقوق الإنسان بأبعادها المختلفة.
2. التعريف بالسيادة و نشأتها و تطورها و إستشراف مستقبل السيادة.
3. توضيح أثر السيادة على حقوق الإنسان.
4. إظهار الملامح القانونية والسياسية لفكرة السيادة في الفقه الوضعى و الفقة الإسلامى .
1. بيان مضامين ومفاهيم حقوق الإنسان ومدى جدية الإلتزام بها من عدمه .

مشكلة البحث:

2. تتمثل مشكلة البحث فى معرفة آثار السيادة على حقوق الإنسان و السعى لتوضيح أبعادها المختلفة و تحديد مدى التأثر بها و التعرف علي مبدأ السيادة من حيث تعريفها وأهدافها وأنواعها وحدودها والتطورات القانونية والسياسية التي لحقت بها.

3. معرفة موقف الفقه الإسلامي من فكرة السيادة وإمكانية إعمال مبادئ السيادة الإسلامية في عالم اليوم.
4. التعرض للتدخل لأغراض إنسانية كأبرز وسائل إنتهاك مبدأ السيادة
5. توضيح دور المنظمات الدولية وبخاصة الأمم المتحدة (مجلس الأمن) في تعزيز المبادئ الخاصة بحقوق الإنسان.

منهج البحث

إتبعت المنهج التأريخى وذلك لحصر الأحداث و الإستفادة منها و المنهج الوصفى من خلال معرفة أهم الخصائص المميزة للسيادة و المنهج التحليلى وذلك لتحليل الظواهر المترتبة على السيادة و محاولة إستشراف الرؤية المستقبلية لتأثير السيادة على حقوق الإنسان.

صعوبات البحث

1. من المعلوم أن الجهود البشرية تجابه بالصعاب ولو كانت يسيره، ولم يكن هذا البحث يخلو من ذلك وكان أبرزها.
2. فقر المكتبة السودانية من المراجع ذات الصلة بموضوع الدراسة .
3 . قلة المراجع المتعلقة بالدراسة وتناثرها و تداخلها في جزئيات قليلة وصغيرة من هذه المراجع .

الدراسات السابقة :

لم يقف الباحث علي دراسة بذات العنوان .

خطة البحث :

يشمل البحث بالإضافة للمقدمة أربعة فصول و خاتمة على النحو التالى :

الفصل الأول :

وهو ذو طابع نظرى عن مبدأ السيادة فى الفقة الوضعى وقد خصصت المبحث الأول عن عناصر الدولة ثم بينت فى المبحث الثانى التعريف بالسيادة لغة و إصطلاحاً

اما المبحث الثالث فأتطرق فيه للتطور التأريخى لفكرة السيادة ثم يأتى المبحث الرابع لبيان خصائص السيادة و تصنيفاتها و علاقتها بالقانون الدستورى و القانون الدولي.

الفصل الثانى :

أتناول فيه السيادة فى الفقة الإسلامى فقد خصصت المبحث الأول لبيان السيادة فى عهد الرسول صلى الله عليه و سلم و الخلفاء الراشدين و المبحث الثانى يحوى فكرة السيادة فى الدولة الإسلامية أما المبحث الثالث فقد خصصته لمصادر السيادة فى الدولة الإسلامية و فى المبحث الرابع بينت جزاء الخروج على سيادة الشرع .

الفصل الثالث:

عن مبادئ حقوق الإنسان ففى المبحث الاول أبين ماهية حقوق الإنسان و المبحث الثانى يشمل بيان تصنيفات حقوق الإنسان أما المبحث الثالث و فيه نعرض لحقوق الإنسان الأساسية و المبحث الرابع يتناول موقف الدستور السودانى من حقوق الإنسان .

الفصل الرابع:

عن حماية حقوق الإنسان ففى المبحث الأول نبين مفهوم التدخل الدولى الإنسانى و مدى مشروعيته و فى المبحث الثانى نتناول التدخل الدولى فى السودان (دارفور نموذجاً).

الفصل الأول

ماهية السيادة في الفقه الوضعي

المبحث الأول : عناصر الدولة وأهدافها

المطلب الاول : تعريف الدولة

المطلب الثاني : عناصر الدولة

المطلب الثالث : أهداف الدولة

المبحث االثاني : تعريف السيادة

المطلب الاول : تعريف السيادة لغة

المطلب الثاني : تعريف السيادة إصطلاحًا

المبحث الثالث: التطور التأريخى لفكرة السيادة

المطلب الاول : نظرية جان بودان للسيادة

المطلب الثاني : نظرية جان جاك روسو (مبدأ السيادة القومية)

المطلب الثالث : نظرية جون أوستن

المطلب الرابع : النظريات القائله أن السيادة للقانون

المبحث الرابع: السيادة وحدودها

المطلب الأول : النتائج المترتبة على مبدأ سيادة الأمة ومبدأ سيادة الشعب

المطلب الثاني : حدود السيادة

المبحث الخامس: أبعاد السيادة وطبيعتها

المطلب الاول : تحليل فكرة السيادة وأبعادها

المطلب الثاني : طبيعة السيادة

المبحث السادس: خصائص السيادة وتصنيفاتها وعلاقتها بالقانون الدستورى و الدولى

المطلب الأول : خصائص السيادة

المطلب الثاني : تصنيفات السيادة

المطلب الثالث : صلة السيادة بالقانون الدستورى و القانون الدولي

ماهية السيادة فى الفقة الوضعى

تمهيد :

حاول كثير من الفقهاء وضع تعريف أو مفهوم محدد لفكرة السيادة، فقد أشار إليه الفلاسفة اليونانيون، و تناولها أرسطو في كتابه" السياسة " على أنها" سلطة عليا داخل الدولة "وأوحى بالطاعة المطلقة لقوانين الدولة بوصفها صاحبة السيادة العليا التي لا تعلوا عليها أية سلطة أخرى.

المبحث الأول

عناصر الدولة وأهدافها

المطلب الأول

تعريف الدولة

الدولة هي رابطة سياسية مع سيادة فعلية على منطقة جغرافية معينة. وهى سيطرة لمنظومة حكم (ملك أو رئيس) مع حاشيته وأعوانة على الحكم على رقعة من الأرض بما تحتوية من مقيمين وموجودات مادية وقيم معنوية لفترة زمنية قد تطول أو تقصر. وإشكالية الدولة هى توازن المصالح بين منظومة الحكم والرعية فإذا غلبت مصالح الأولى (المنظومة) عدت دولة إستبدادية وهو غالب الحال أما إذا غلبت مصالح الرعية ووجدت مرجعية (قانون أساسي) لخلق حالة الترجيح أو كحد أدنى التوازن وتكريس حفوق الرعية في مواجهة المنظومة فإن الدولة ستكون أقرب إلى الديموقراطية بالمفهوم الحديث. ومنظومة الحكم في الدولة الحديثة قد تكون أعقد مما ذكر حيث تتكون من مؤسسات وليس أفراد ومنها المؤسسات الأمنية والإقتصادية والسياسية .

الدولة هي الصورة المعاصرة للمجتمع وهي عبارة عن فكرة استقرت في الذهن ولا يمكن لأحد انكارها على الرغم من ان احدا لم يرها او يسمعها . ورغم ذلك ينسب اليها أشياءاً وأفعالاً كالإنسان تماما رغم أن الأشياء و الأعمال إنما يقوم بها القائمون على الحكم و المسئولون في المجتمع وهم بشر أدت بهم ظروف متعددة ومتداخلة إلى أن يتولوا زمام الأمور في المجتمع ، حتى أن الأشياء والأعمال التي يقومون بها بصفتهم حكاما ومسئولين لا تنسب اليهم باشخاصهم وذواتهم مثلما كان في الماضي في ظل حكم الفرد المطلق ، وقتئذ كانت الدولة تختلط في شخص الحاكم .. مثلما برز لويس الرابع عشر ملك فرنسا قائلا:(أن الدولة هي أنا)

أما في الوقت الراهن أصبحت هذه الأشياء والأفعال تنسب إلى الدولة ككيان مستقل وكشخصية قائمة بذاتها لها وجودها و إرادتها المتميزة عن أشخاص الأفراد الذين يمثلونها .

الدولة هي فكرة من ناحية وتعد ظاهرة من ناحية أخرى وهي ككيان قائم له وجود وسلطة. تتنوع أشكالها ، وتحمل على عاتقها العديد من الوظائف .

التعريف اللغوي:

الدولة في اللغة بتشديد الدال مع فتحها أو ضمها ، العاقبة في المال والحرب ، وقيل : بالضم في المال ، وبالفتح بالحرب ، وقيل : بالضم للآخرة وبالفتح للدنيا ، وتجمع على دول بضم الدال وفتح الواو ، ودول بكسر الدال وفتح الواو ، والإدالة الغلبة ، أديل لنا على أعدائنا أي نصرنا عليهم ، وكانت الدولة لنا .

ومن هذا المعنى جاء مصطلح الدولة نتيجة لغلبتها ، وإلا لما كانت دولة

، وقد ورد لفظ الدولة في القرآن الكريم في قوله تعالى : كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ [1].

وبضم الدال من(دولة) قرأ جميع قراء الأمصار، غير أنه حكي عن أبي عبد الرحمن الفتح فيها"([2]).

وقد إختلف أهل التفسير واللغة في معنى الدولة، في حال ضمت الدال أو فتحت، "فقال بعض الكوفيين: إذا فتحت الدولة تكون للجيش يهزم هذا هذا، ثم يهزم الهازم، فيقال: قد رجعت الدولة على هؤلاء؛ قال: والدولة برفع الدال في الملك والسنين التي تغير وتبدل على الدهر، فتلك الدولة والدول. وقال بعضهم: فرق ما بين الضم والفتح أن الدولة: هي اسم الشيء الذي يتداول بعينه، والدولة الفعل.

وقد إشتهر إستعمال مفهوم الدولة في اللغة للدلالة على معنيين متقاربين: قال الكسائي: "الدُّولة في المال يتداوله القوم بينهم، والدَّوْلة في الحرب، وقال عيسى بن عمر: يكونان جميعاً في المال والحرب سواء. وقال الجوهري "الدَوْلَةُ في الحرب: أن تُدالَ إحدى الفئتين على الأخرى. يقال: كانت لنا عليهم الدَوْلَةُ. والجمع الدُوَلُ. والدُولَةُ بالضم، في المال. يقال: صار الفَيْءُ دُولَةً بينهم يَتَداوَلونَهُ، يكون مرّةً لهذا ومرَّةً لهذا، والجمع دُولاتٌ ودُوَلٌ. وقال أبو عبيد: "الدولَةُ بالضم: اسمُ الشيء الذي يُتَداوَلُ به بعينه. والدَوْلَةُ بالفتح: الفعل. وقال بعضهم: الدُولَةُ والدَوْلَةُ لغتان بمعنىً. وأَدالَنا الله من عدوّنا من الدَوْلَةِ. والإدالَةُ: الغلبةُ. يقال: اللهم أَدِلْني على فلان وانصرني عليه. ودالَتِ الأيّامُ، أي دارت. والله يُداوِلُها بين الناس. وتَداوَلْتُهُ الأيدي، أي أخذَتْهُ هذه مرّةً وهذه مرَةً. وقولهم: دَوالَيْكَ، أي تَداوُلٌ بعد تَداوُلٍ". "وقد أَدَلْتُه وتَدَاوَلْنا الأَمْر أخذْناه بالدُّوَلِ.

---

[1] سورة الحشر – الآية (7)

[2] الطبري. جامع البيان في تأويل القرآن. مصدر سابق. ج23ص279.

وقيل"الدولة بفتح الدال المهملة: بمعنى الإدالة وهي الغلبة. وقال ابن منظور:"الدَّوْلة الانتقال من حال الشدَّة إلى الرَّخاء. ومنه حديث أَبي سُفْيان: وهِرَقْلَ نُدالُ عليه ويُدالُ علينا أَي نَغْلِبه مرة ويَغلبنا أُخرى. وقال "الحَجّاج: إِنّ الأرضَ ستُدالُ مِنّا كما أَدَلنا منها أي نكون في بَطْنها كما كُنّا على ظَهْرها". وقال أيضا: "يوشِك أَن تُدال الأَرضُ منا كما أُدِلْنا منها أَي يُجعل لها الكَرَّةُ والدَّوْلة علينا فتأْكل لحومَنا كما أَكلنا ثِمارها وتَشرب دماءنا كما شربنا مياهها. وتَداوَلْنا الأَمرَ أَخذناه بالدُّوَل".

يتضح من التعريفات اللغوية السابقة, أن كلمة دولة لا تخرج على احد معنيين. "المعنى الأول مرتبط بالاستخدام الذي ورد في القران الكريم, حيث إستخدمت كلمة دولة(بضم الدال) للإشارة إلى الهيمنة الإقتصادية لفئة على فئة أخرى, بينما يرتبط المعنى الثاني بالإستخدام الذي أصبح شائعا في فترة لاحقة عندما إستخدمت كلمة دولة(بفتح الدال) للإشارة إلى الهيمنة السياسية والعسكرية لفئة من فئات المجتمع على الفئات الأخرى. ويتضح الترابط بين المعنيين عند ملاحظة عدم إنفكاك الهيمنة الإقتصادية عن الهيمنة السياسية في الغالب".

"مصطلح الدولة لم يأخذ مفهومه السياسي المحدد في الأدبيات السياسية الإسلامية إلا بعد مرور قرون عديدة على قيام المجتمع الإسلامي الأول. فقد استخدم علماء المسلمين الأوائل مصطلح دار الإسلام أو الأمصار للإشارة إلى الأقاليم التابعة للسلطة الإسلامية: كما استخدموا مصطلحات الخلافة أوالإمامة أوالولاية للدلالة على الهيئات السياسية المركزية للأمة"

"دار الإسلام" هو المصطلح الشائع في كتابات المؤرخين قديما, كان يؤدي معنى الدولة الإسلامية بالمفهوم المعروف اليوم. و"دار الإسلام" هي :"الدار التي تجري عليها أحكام الإسلام ويأمن من فيها بأمان

المسلمين سواء كانوا مسلمين أم ذميين" . وقد استعمل مصطلح دار الإسلام في مقابل مصطلح دار الحرب و"هي الدار التي لا تجري فيها أحكام المسلمين".

ثم فيما بعد استبدل مصطلح "دار الإسلام" ومصطلح "دار الحرب" بمصطلح الدولة. وهذا هو السبب في كون "مفهوم الدولة لم يضبط انضباطا دقيقا حتى منتصف القرن الثامن الهجري عندما استطاع عبد الرحمن بن خلدون أن يطور مفهوم الدولة من خلال دراسة القاعدة الاجتماعية التي ترتكز عليها السلطة في المجتمعات السياسية المعاصرة له والمتقدمة عليه" وهذه القاعدة الاجتماعية, حسبه, هي العصبية

ويري الباحث ان تعريف الدولة تطور بشكل كبير في العصر الحديث. وتأثر بشكل بالغ بالتجربة الأوربية والتصور السياسي الغربي. ولما كان "يؤدي تبني هذا التعريف, المنبني على التصور والتجربة السياسيين الغربيين, إلى نتيجتين خطيرتين. الأولى, التسليم بشرعية التقسيم الحالي للمناطق الإسلامية, وبالتالي قبول الخريطة السياسية التي تكرس مركزية الغرب وتبعية المناطق الإسلاميةاجتهد المفكرون الإسلاميون في وضع تعاريف وحدود تميز الدولة الإسلامية عن غيرها من الدول.

إذا كانت السيادة عنصراً من عناصر ثلاثة تتكون منها الدولة ، فإنه لابد بدئياً من التعريف ببعض التكوينات الإجتماعية المتعلقة بهذا الشأن والتي يتدرج فيها الإنسان بدءاً من الأسرة حتى المجتمع العالمي :

أ- أولاً المجتمع الذي يمكن تعريفه بإيجاز أنه مجموعة من البشر يعيشون سوياً ويعملون معاً لإشباع حاجاتهم المشتركة ، والتي غالباً ما تبدو ذات طابع إقتصادي تتعلق بحياة الفرد المادية من غذاء ومسكن وملبس الخ ..... لكن وراء هذه الحاجات

الإقتصادية حاجات كثيرة أخرى للإنسان يمكن إشباعها عن طريق الغريزة الإجتماعية فقط بحاجات متنوعة وأمنية ومنزلية الخ ..[1]

وإذا كان من الممكن تسمية الأسرة أو العشيرة أو المدينة وحتى العالم بالمجتمع ، فإن الدولة تكون مجتمعاً أيضاً لكنه مجتمع متكامل أصبحت له سلطة قسرية تعلو على أي فرد أو جماعة . فالأساس كما يرى فلاسفة الأنوار – هو المجتمع أما الدولة تركيب إصطناعي يهدف إلى خدمة المجتمع [2]

ب– وإذا إنتقلنا من تعريف المجتمع إلى تعريف الدولة نجد أن هنالك خلافاً شديداً بين علماء السياسة حول تعريفها وحول المعايير المعتمدة في تمييزها عن المجتمعات السياسية الأخرى[3] فإضافة للتعريف السابق بأنها مجتمع متكامل وأصبحت له سلطة قسرية .. تطالعنا تعريفات أخرى يضيق النطاق عن ذكرها . فمنذ القديم قال عنها أوغسطين : أنها أصل البيئة الأولى لأن الإنسان الشرير بميوله ، في حاجة لأن يعيش في ظل سلطة تكبحه هذه ... ووصفها هيجل بأنها الله يسير على الأرض . وقال ترايزماخوس : أن الدولة ليست سوى حكم الأقوى . أما هربرت سبنسر فرأى أن الدولة شيء لم يكن في ايام الرجل البدائي . ويشاركه كارل ماركس هذا الرأي مع أمل عودة اليوم السعيد ... ويذهب دوغيه

([1]) عبد الهادي ابو طالب – القانون الدستوري و المؤسسات السياسية –دار الكتاب – الدار البيضاء – ص 79

([2]) د صوفي ابوطالب– مبادئ تاريخ القانون– طبعة 1967 –ص 167

([3]) المحامي عبد الهادي عباس– السيادة – دار الحصاد للنشر والتوزيع – دمشق – ص ب 4490 – الطبعة الأولى– 1994م ص5 .

إلى أن الدولة هي جماعة من الناس بينهم طبقة حاكمة وأخرى محكومة وهي في رأيه ظاهرة إجتماعية.

ومع وجود تعريفات أخرى كثيرة تندرج في المفهوم الفلسفي للدولة ، يمكن التأكيد على أن الدولة تتميز عن كل الأشكال الأخرى للجماعات الإنسانية بإمتلاكها السيادة ... ومن هنا كانت التعريفات الحقوقية وفيها : أن الدولة مجموعة من الأفراد بصفة دائمة في إقليم معين تسيطر عليهم هيئة حاكمة ذات سيادة . أو أنها عبارة عن مجموعة دائمة ومستقلة من الأفراد يملكون إقليماً معيناً وتربطهم رابطة سياسية في الخضوع لسلطة مركزية تكفل لكل فرد منهم التمتع بحرية ومباشرة حقه.

وقد أستعملت عبارة دولة أحياناً لوصف وحدات إقليمية ذات درجة محددة من إستقلال مثل (دولة محمية) والدول الأعضاء في إتحادات . إلا أن هذه العبارة بدون إلحاقها بنعت يحددها ، تدل عادة على دولة كاملة أو (ذات سيادة) أي أن لها سكان مستديمون وأرض محددة وحكومة فعلية وإستقلال ولا يهم مقدار سعة الأرض أو عدد السكان ، رغم أن بعض المؤلفين أثار الشك حول قدرة الدويلات الصغرى على إستيفاء المعيار الرابع – الإستقلال – في تعريف الدولة معتبراً أن الإفتقار إلى الحجم والموارد يرغم الدولة الصغيرة على التخلي عن جانب من إستقلالها يكفي ليجعلها غير جديرة بالعضوية الكاملة في الأمم المتحدة ، ولو أنها تكون أهلاً لمشاركة محددة – على سبيل المثال و(عضوية كاملة في الوكالات المتخصصة) ، ولكن هذا الرأي لم يطبق

حيث أن منظمة الأمم المتحدة تشتمل في عضويتها على عدد من هذه الدول الصغيرة[1] .

وإذا كانت التعريفات التي ذكرناها لا تجيب على كل التساؤلات حول ماهية الدولة ، وكان السؤال عن ماهية الدولة إنما يدور في الواقع حول هدفها ، فإنه يمكن القول أن مفاهيم المجتمع والدولة والفرد متداخلة بالتعريف وأي تساؤل عن الدولة هو تساؤل عن وظائفها ومهامها وقبل كل شيء عن عناصرها وطبيعتها ، فما هي هذه العناصر والأهداف ؟

[1] من هذه الدول على سبيل المثال : لوكسمبورج وعدد سكانها 335 الفا، وايسلندا وعدد سكانها 195 الفا، وكونغوديرازفيل وعدد سكانها 830 الفا، وقبرص وعدد سكانها 603 الفا وجابون وعدد سكانها 468 الفا، ... والكويت وعدد سكانها 491 الفا ومالطة وعدد سكانها 317 الفا وجزر مالديف وعدد سكانها 101 الفا، ... وهي أصغر عضو من حيث الحجم إذ تبلغ مساحتها 298 كم2 وقطر 100 الف نسمة والبحرين 236 الف نسمة وعمان 565 الف نسمة واتحاد الامارات العربية 430 الفا وجميع هذه الدول قبلت بدون اعتراض في الامم المتحدة ... وهنالك دول صغيرة قبلت في بعض المنظمات المتخصصة فقط .

المطلب الثاني
عناصر الدولة

مفهوم الدولة فى النظم القانونية الحديثة، هى أنها ، (جمع من الناس – من الجنسين معاً – يعيش على سبيل الإستقرار على إقليم معين محدود ، و يدين بالولاء لسلطة حاكمة ، لها السيادة على الإقليم و على أفراد هذا الجمع)([1])

ويوجد خلاف بين الدراسات والأبحاث على عناصر الدولة الأساسية فمعظمهم يركز على ثلاثة أركان أساسية لأي دولة وهي الشعب والاقليم والسلطة

وتكفى الإشارة إلى أن الملامح العامة التي يمكن في ضوئها تحليل مفهوم الدولة ترد في كل الدول وتؤكد كلها وتظهر أن الدولة تنظيم إجتماعي وبهذا تكون إصطناعية يتطلب وجودها توفر عناصر ثلاثة : مجموعة أفراد ، إقليم معين تقوم عليه هذه المجموعة ، بصفة دائمة ، وهيئة حاكمة ذات سيادة تتولى إدارة المجموعة وتسيطر على الإقليم ، ويضيف إليها بعضهم الإعتراف الدولي وهي :

أولا : السكان (الشعب) :

إن وجود الشعب في الدولة يعد ركن أساسيا لا غنى عنه لقيام أية دولة ، والشعب هو ركن أساسي من أركان الدولة . فلا يعقل وجود دولة بدون شعب لأن الشعب هو الذي أنشأ الدولة . ولا يشترط حد أدنى لهذا الشعب كشرط لقيام الدولة ، فهناك دول تضم مئات الملايين من السكان

(1) محمد كامل ليلة – المبادئ الدستورية العامة والنظم السياسية – دار الكتاب العربى – الطبعة الأولى – ص (223 – 225) و راجع تعريفات مشابهه للدولة – د. حامد سلطان ص (212)

ودول أخرى لا يتجاوز تعدادها عن المليون فلا شرط لقيام الدولة وجود عدد معين من السكان ولكن يجب أن يكون هناك عدد كاف من الأشخاص من أجل تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم في إطارها الذي يتجاوز إطار العائلة أو القبيلة.

سكان الدولة هم : يقسم السكان في أي دولة إلى ثلاثة أقسام رئيسية وهم :

1- المواطنون : وهم أفراد أو الجماعة داخل الدولة التي لها جميع الحقوق والواجبات ويمنحون ولائهم التام للدولة .

2- المقيمون : وهم الأشخاص الذين يقيمون في الدولة لسبب من الأسباب ، دون أن تكون لهم جميع حقوق المواطنين وخاص التصويت .

3- الأجانب : وهم رعايا الدول الأخرى ، وتكون إقامتهم لفترة محددة تتجدد دوريا إن تطلب الأمر ذلك . فان أقاموا في غايات العمل عليهم الحصول على إذن خاص .

وتظهر هذه العناصر أو الأركان بوضوح من تعريفها القانوني وتعتبر المعايير المستخدمة في الدولة عن الوحدات السياسية الأخرى وبخاصة المجتمع والأمة والحكومة أو التي يخلط بعض الدارسين بينها رغم الإختلاف الواضح . فوجه الإختلاف بين المجتمع مثلاً ، يبدو في أن كلا منهما يختلف من حيث الوظيفة إذ أن وظيفة الدولة تدعيم الإطار القانوني بهدف رئيسي هو المحافظة على القانون والنظام بينما يلاحظ أن المجتمع يمارس وظائف أخرى ليتمكن من إشباع المتطلبات العديدة للحياة الإجتماعية [1].

---

[1] المحامي عبدالهادي عباس- السيادة - مرجع سابق - ص7

لذلك فإن التفرقة بين الأمة والدولة قائمة في نقاط عدة ففي حين لا تعدو الدولة أكثر من وحدة سياسية قانونية تبدو الأمة أكثر تعقيداً حيث لا تفهم فحسب في ضوء العرقية والسلالية ولكنها كيان إجتماعي وأخلاقي تكون عن طريق وحدة الأصل والتأريخ والقيم المشتركة ... وما يتولد عن ذلك من وحدة في أسلوب الحياة أو بإسم القومية.

أما فيما يتعلق بالتفرقة بين الدولة والحكومة فمن الملاحظ أن بعض الباحثين من أمثال لاسكي ، وكول يتناولون الدولة والحكومة كما لو كانا مترادفين وفي هذا قال[1] : أن التفرقة بين الدولة والحكومة ذات أهمية نظرية أكثر منها عملية لأن كل ما يواجهه المواطن من الدولة إنما هو في حقيقته عمل حكومي . وإرادة تتجلى ولكن الحكومة هي التي تعطي لمضمون هذه القوانين كياناً وأثراً . وكلما تصرفت بطريقة ما فما ذلك إلا لأن الذين يعملون كحكومة لها قد قرروا – خطأ أو صواباً – أن يمارسوا سلطة سيادتها بتلك الطريقة .

يلاحظ كول أن الدولة لا تزيد عن كونها الجهاز السياسي الحكومي في المجتمع . هذا الترادف بين الدولة والحكومة يتجاهل حقيقة هامة . فبينما تمثل الحكومة هيئة لبعض المواطنين ، يقوم كيان الدولة على كافة المواطنين أعضاء المجتمع . فكأن الحكومة هي الجهاز الذي يستخدم الدولة لتحقيق أغراضها . ولهذا تفوض لها الدولة بعض السلطات ، فالحكومات تتعاقب في وجودها أو بقائها في الحكم لكن الدولة تظل محافظة لكيانها[2] .

---

(1)هارولد لاسكس– ترجمة أحمد غنيم وكامل الزهيري – الدولة في النظرية والتطبيق – دار الطليعة – بيروت – 1963 .

(2) للنظر في هذا الشأن – كتاب د. حسن صعب – علم السياسة – دار العلم للملايين 1985 – وكتاب الدولة ترجمة حسن صعب – دار العلم للملايين– 1984م .

المطلب الثالث

أهداف الدولة

إن أهداف الدولة سواء كانت محددة بدستور أو وثيقة معينة أو مبادئ معلنه الخ ... إنما هي تعبير عن مراحل تأريخية تمر بها الدولة عبر تطور المجتمع . ولذلك فإن التساؤل عن هدف الدولة بصرف النظر عن الظروف الزمنية والمكانية إنما هو بحث في المطلقات ، وإن الرجوع إلى آراء الفلاسفة والمفكرين الذين بحثوا في ماهية الدولة يوحي أن بحوثهم هذه تدور في واقع الأمر حول هدفها . وفي هذا تتراوح الآراء بين من يرى في أهدافها الأكثر سمواً الإعداد للسعادة في الحياة الأخرى لأن (الأصل أن الله خلق الأموال إعانة على عبادته لأنه خلق الخلق لعبادته)[1] وبين من يرى : (أن هدف التمدن الإنساني هو تحقيق ما في البشر من قوة كافية على تنمية الفكر). وقد تعددت في التأريخ أشكال التعبير عن هدف الدولة سواء أكانت الدولة الفاضلة أو الدولة الفاسدة .

وبصورة عامة يمكن القول أن الدولة في إستخدامها لسلطتها أما أن تكون دولة استبدادية ظالمة فاسدة مبنية على العنف والتعصب والعدوانية وتلك هي حالة غير طبيعية وليست سوى مؤامرة ضد الإنسانية ، وأما أن تكون طبيعية خيرة تخدم المجتمع وتنظم التعاون وتحافظ على كرامة المواطن وأمنه في الداخل وعلى السلم في الخارج وتلك هي الأهداف الرئيسية والأساسية لكل دولة[2].

ولكن كيف تحقق الدولة هذه الأهداف وما هي غاية الناس من تجمعهم في دولة ؟

---

(1) ابن تيمية – السياسة الشرعية –— ص 39 .

[2] ريموند كارفل كبتل– ترجمة د. فاضل زكى – العلوم السياسية – مكتبة النهضة – بغداد.

هل الأهداف ضمن التجمع القائم على الإكراه والقسر؟ وما هي الإلتزامات التي على عاتق أعضائه لتحقيق هذا الغرض ؟ كل هذا وغيره كان موضوع تساؤل وجدل في ماهيته ومداه وتبريره ... مع كل هذا بدا بوضوح للكثيرين أن القوة هي غاية الدولة أو هدفها .

إن هذا إذا كان قد حدث في القديم وفي فترات لاحقة في المجتمع الدولي فإن الوقت الحاضر أصبح يختلف إلى حد كبير عن مثيلتها في القديم ... ممارستها للقوة تقيد بقيود كثيرة ... فهنالك أولاً: عامل الكيان المعقد لنظام القوة الحديث . كذلك المؤسسات الدولية وقوة الرأي العام الدولي الخ .

فإن النظرة إلى الدولة الحديثة من داخلها توضح أنها أصبحت تخضع لقيود تختلف من دولة إلى أخرى لكنها تكاد تكون موجودة في كل مكان ومنها وجود هيئات منظمة ومصالح غير منظمة داخل كل دولة

بالإضافة إلى تأصل بعض القيادات والأحكام التي تحد من قوة الإكراه مهما كانت سيادة الدولة من الوجهة النظرية ... ومن هنا إذا نظرنا إلى الدولة نظرة أوسع وأكثر دقة من دراسة ما تقوم به الدولة فعلاً لابد لها أن تقنع أعضاءها إلى حد كبير بأنها تعمل على تحقيق ما يمكن أن يعتبروه في سبيل رفاهيتهم[1].**ويمكن تلخيص أهداف الدولة في:**

1 ـ إشاعة العدل بين الناس حتى لا يتعدى أحد على أحد.

2 ـ تهيئة الجو الملائم للناس للتقدم بهم إلى الأمام، في جميع جوانب الحياة

(1) أ د شهاب سليمان – غاية الدولة وارتباطها بفكرة حقوق الانسان – بحث منشور مجلة القشطاس – تصدر من معهد التدريب والاصلاح القانوني – العدد الثالث – 2001 ص 87

المبحث الثاني

تعريف السيادة

تشغل مفردة السيادة حيزاً واسعاً من مساحات البحث والنقاش والجدل في أوساط البحث القانونية والسياسية والفكرية والقضائية في شتى بقاع العالم إرتباطاً بالمتغيرات والتحولات الكبرى التي إجتاحت البشرية خلال العقدين الماضيين بحيث أفضت إلى بروز مفاهيم ومفردات جديدة من قبل النظام العالمي الجديد.

المطلب الاول

تعريف السيادة لغة

السيادة لغة :من سود، يقال : فلان سَيِّد قومه إذا أُريد به الحال، وسائِدُ إذا أُريد به الإستقبال، والجمع سَادَةٌ، ويقال: سادهم سُودًا سُؤدُدًا سِيادةً سَيْدُودة، إستادهم كسادهم وسوَّدهم هو المسُودُ الذي ساده غيره، فالمُسَوَّدُ السَّيّدُ.

والسَّيِّدُ يطلق على الرب والمالك والشريف والفاضل والكريم والحليم ومُحْتَمِل أَذى قومه والزوج والرئيس والمقدَّم، وأَصله من سادَ يَسُودُ فهو سَيْوِد، والزَّعامة السِّيادة والرياسةٌ وفي الحديث قال صلى الله عليه وسلم : »السيد الله تبارك وتعالى: وقال صلى الله عليه وسلم»: أَنَا سَيِّدُ الناس يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

وخلاصة المعنى اللغوي للسيادة أنها تدل على المُقدم على غيره جاهًا أو مكانة أو منزلة أو غلبة وقوة ورأيًا وأمرًا، والمعنى الإصطلاحي للسيادة فيه من هذه المعاني[1].

(1) المحامى عبد الهاى عباس – السيادة – مرجع سابق

وللسيادة في اللغة معانٍ كثيرة منها : ساد يسود سيادة والإسم السؤدد بتشديد وتخفيف الدال وهو المجد والشرف فهو سيد والأنثى سيده بالهاء ، ثم أطلق ذلك على الموالي لشرفهم على الخدم وإن لم يكن لهم في قومهم شرف فقيل سيد العبد وسيدته والجمع سادة وسادات ، وزوج المرأة يسمى سيدها ، وسيد القوم رئيسهم وأكرمهم[1] .

وعن الأصمعي أن العرب تقول السيد لكل مقهور مغمور بحلمه وقيل السيد الكريم[2] .

في الحديث : قالوا فما في أمتك سيد؟ قال : بل من آتاه الله مالاً ورزق سماحة فأدى شكره وقلت شكايته من الناس . وفي الحديث كذلك : كل بني آدم سيد فالرجل سيد أهل بيته والمرأة سيدة أهل بيتها .

وعن الفراء : السيد الملك والسيد السخي وسيد العبد مولاه وسيد المرأة زوجها وبذلك فسروا قول الله تعالى : ((وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ))[3] .

ومن هذا العرض يلاحظ أن استعمال مصطلح السيادة والسيد في اللغة العربية لم يقصد به إلا التعبير بأن سلطان رب الأسرة أو شيخ العشيرة مبسوطاً على أفراد العائلة أو أفراد العشيرة ، وذلك بحكم ما ترسب في ضمير الإنسان من أن الذي له الغلبة وبيده القوة التي تحسم كل نزاع هو الذي يملك السلطة ويتولى حق الأمر والنهي في العائلة والعشيرة ليضمن عن طريقها حفظ حياة الجماعة ، وهو وحده موضع وأساس

(1) أحمد بن محمد الفيومي –المصباح المنير – دار الكتب العلمية – ص347–348 . وأنظر مختار الصحاح ص 320 – لمحمد أبي بكر الرازي – طبعة دار الفكر .

(2) الزبيدي– تاج العروس – ج9 – ص225 .

(3) أنظر : تاج العروس– ج9 ، ص285 – سورة يوسف الآية (25) .

السلطة في العائلة أو العشيرة وهو صاحب حق السيادة الذي يلزم بإرادته كل التابعين له دون أن تخضع هذه الإرادة لقيد خارجي يحددها.

والسيادة بمفهومها المعاصر فكرة حديثة نسبياً مرت بظروف تاريخية، حيث كان السائد أن الملك أو الحاكم يملك حق السيادة بمفرده، ثم انتقلت إلى رجال الكنيسة فكانت سنداً ودعماً لمطامع البابا في السيطرة على السلطة، ثم انتقلت إلى الفرنسيين ليصوغوا منها نظرية السيادة في القرن الخامس عشر تقريباً أثناء الصراع بين الملكية الفرنسية في العصور الوسطى لتحقيق استقلالها الخارجي في مواجهة الإمبراطور والبابا, ولتحقيق تفوقها الداخلي على أمراء الإقطاع([1])

(1) انظر: الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، ص 23-55 .

المطلب الثاني
تعريف السيادة إصطلاحاً

مصطلح السيادة في أصله فكرة فرنسية حديثة نسبياً ، إذ ترجع في نشأتها إلى القرن الخامس عشر تقريباً وفي عصور الإقطاع ، وقد ولدت هذه الفكرة أثناء الصراع الذي خاضته الملكية الفرنسية في العصور الوسطى بقصد تحقيق إستقلالها الخارجي في مواجهة الأمبراطور والبابا وبقصد تفوقها الداخلي على أمراء الإقطاع[1]

و عرفت السيادة إصطلاحاً بأنها السلطة العليا التى لا تعرف فيما تنظم من علاقات سلطة عليا أخرى.

و عرفت أيضاً بأنها السلطة العليا المطلقة التى تفردت وحدها بالحق فى إنشاء الخطاب الملزم المتعلق بالحكم على الأشياء[2].

والتعريفات السابقة متقاربة ،و لعل أشملها لمفهوم السيادة هو التعريف الأخير ،لوصفه السيادة بأنها: سلطة عليا و مطلقة ، و إفرادها بالإلزام و شمولها بالحكم لكل الأمور و العلاقات سواءاً التى تجري داخل الدولة أو خارجها ، لكن تطور القانون الدولى المعاصر تخطي مفهوم السيادة المطلق بتقييدها بأحكام القانون الدولي المعاصر وذلك بإقرار مركز للدولة يحدد حقوقها و يفرض عليها إلتزامات بعينها .

---

(1) عبد الفتاح ساير– نظرية أعمال السيادة –ص13 وما بعدها ، مطبعة جامعة القاهرة 1955م . وانظر : الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي – فتحي عبد الكريم – مكتبة وهبة 1984م .

(2) د. عبد الحميد متولى – الوجيز فى النظريات و الأنظمة السياسية – القاهرة – دار المعارف– 1959م

وهناك تعريفات أخري للسيادة أبرزها:

"السلطة العليا التي لا تعرف فيما تنظم من علاقات سلطة عليا أخرى إلى جانبها[1]

وعرفت بأنها: "وصف للدولة الحديثة يعني أن يكون لها الكلمة العليا واليد الطولى على إقليمها وعلى ما يوجد فوقه أو فيه[2]

وعرفت أيضاً بأنها: "السلطة العليا المطلقة التي تفردت وحدها بالحق في إنشاء الخطاب الملزم المتعلق بالحكم على الأشياء والأفعال[3].

والتعريفات السابقة متقاربة, ولعل أشملها لمفهوم السيادة هو التعريف الأخير؛ لوصفه السيادة بأنها: سلطة عليا ومطلقة, وإفرادها بالإلزام وشمولها بالحكم لكل الأمور والعلاقات سواء التي تجري داخل الدولة أو خارجها .

---

[1] الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية، ص126

[2] معجم القانون، ص637: 'وهو من المبادئ الرئيسة التي يقوم عليها النظام الدولي المعاصر .'

[3] 1 قواعد نظام الحكم في الإسلام، ص24 .

المبحث الثالث

التطور التأريخي لفكرة السيادة

تشغل مفردة السيادة حيزاً واسعاً من مساحات البحث والنقاش والجدل في أوساط النخب القانونية والسياسية والفكرية والثقافية في شتى بقاع العالم إرتباطاً بالمتغيرات والتحولات الكبرى التى إجتاحت البشرية خلال العقدين الماضيين، بحيث أفضت إلى بروز مفاهيم ومفردات جديدة من قبيل النظام العالمي الجديد.

إختلفت آراء رجال القانون والحقوق في تحديد مفهوم السيادة فذهب بعضهم إلى أنها الملك، وقال آخر الشعب، وآخر البرلمان..

فارسطو يرى أنها (السلطة العليا) في الدولة، والمفكر الفرنسي جان بودان يفسرها بأنها السلطة العليا المعترف بها والمسيطرة على المواطنين والرعايا دون تقييد قانوني، ما عدا القيود التي تفرضها القوانين الطبيعية والشرائع السماوية .

أما المفكر الإنكليزي هوبز فيقول: بأن الإنسان مصلحي وذاتي التفكير ولا يحافظ على عهوده وعقوده ولا يطيع قوانين المجتمع إذا لم ينسجم ذلك مع مصالحه، ومن هنا فالصدام بين الفئات الإجتماعية ليس صدفة بل هو تهديد قائم الإحتمال بإستمرار، وبالتالي فقد نشأت الحاجة إلى سلطة عليا تستطيع أن تفرض النظام والسلم الإجتماعي على مجموعات قد لا تتجه نحو العيش بسلام وإنسجام مع بعضها البعض، وبالتالي فان سلطة الدولة وسيادتها ضرورية للبقاء، ولا يمكن نقض العقد الإجتماعي الأصيل الذي تضمن التنازل عن الحقوق الطبيعيــة لصالح الدولة، ولأن الحاجة

لمثل هذا التنازل ضرورة مستمرة لضمان السلم الإجتماعي والحياة الجيدة .

أما جون أوستن فقد إنطلق من ضرورة وجود السيادة، وبالتالي وجود جهه معينة تمتلكها غير مجزأة وغير مقيدة قانونيا لأنها مخولة بتشريع القوانين .

وخلاصة هذا الرأي أن السلطة المطلقة قدمت للحاكم على طبق من ذهب ليكون محور السيادة والكيان العام، وكل تعدي على هذه السيادة تعدي على هيبة الحاكم وقدسيته، أما الشعب فلا يعدو كونه خادما ومطيعا للحاكم ولجميع قراراته وان خالفت المجموع العام .

ولا يستبعد أن يكون هذا الرأي، الأساس الذي بنيت عليه مواثيق منظمة الأمم المتحدة حيث نصت الفقرة السابعة من المادة الثانية على ما يلي (ليس في هذا الميثاق ما يسوغ للأمم المتحدة أن تتدخل في الشؤون التي تكون من صميم السلطان الداخلي لدولة ما، وليس فيه ما يقتضي الأعضاء أن يعرفوا مثل هذه المسائل لأن تحل بحكم هذا الميثاق.
أما الرأي الآخر الذي يدعو إلى سيادة (الشعب) ويحّمل الحكام مسؤولية أي yنتهاك للحقوق، ويسمح للشعب بمقاومة حكامه عند ظهور بوادر إنحراف وإضطهاد، فقام على أكتاف جان جاك روسو واضع إصطلاح (السيادة الشعبية) الذي يدعو إلى توزيع السيادة بين جميع أفراد الشعب، على أساس المساواة بدون تفريق أو إستثناء، إلا ما يكون ناجما عن صغر السن أو فقدان الأهلية أو من جراء الأمراض العقلية أو الأحكام القضائية، بحيث تصبح السيادة في هذه الحالة، سيادة مجزأة بين العدد

الأكبر، وبعبارة أخرى فإن السيادة برأي روسو وأتباعه، جمع أصوات المواطنين كافة، لإستخراج الأكثرية منها، وإعطاء الأرجحية، ويقدم روسو مثالا عن هذا النوع من السيادة فيقول: إننا إذا إفترضنا أن شعب الدولة مؤلف من عشرة آلاف مواطن، فلا يكون في هذه الحالة لكل مواطن، سوى جزء واحد من عشرة آلاف جزء، التي تتألف منها السلطة السيدة، وهذا الإعتبار لا يعني بنظر روسو، أن السيادة مجزأة، إذ يقول: (بأنه لا يمكن النظر إلى السيد إلا بشكله الجماعي الجسمي، والسيد هنا هو الشعب). بل يرى أن الذين يتولون ممارسة سيادة هذا السيد . أي الشعب . إنما يتجزأون، في حق كل منهم بممارسة هذه السيادة. وعن هذا الرأي انبثقت نظرية سيادة العمال والفلاحين البروليتارية.

المطلب الأول
نظرية جان بودان للسيادة

جان بودان (1530 – 1596) [1]

ففي هذه النظرية يرى (بودان) أن في وجود السلطة ذات السيادة العلامة التي تميز الدولة عن جميع التجمعات الأخرى التي تشكلها الأسر . ومن ثم بدأ بتعريف المواطنة بأنها الخضوع لعاهل . والأفكار التي تعرف الدولة هي العاهل والرعية ، وهي فكرة تضع بصورة منطقية العلاقات الإجتماعية والأخلاقية والدينية خارج حدود النظرية السياسية . كما أكد بودان أنه تقوم علاقات أخرى لا حصر لها بين المواطنين خلاف الخضوع لعاهل مشترك ، لكن الخضوع هو الذي يجعلهم مواطنين . قد تكون لمجموعات شتى لهم قوانين خاصة أو أعراف محلية يبيحها لهم الملك . وقد يكون لأهل مدينة إمتيازات أو إعفاءات معترف بها ، وقد يسمح لهيئة إجتماعية أن تضع قواعدها وتنفذها لأغراض معينة ويطلق بودان على تجمع من هذا النوع حيث يتشابه القانون واللغة والدين والعرف إسم مدينة Cite وهو مصطلح يطابق تقريباً فكرة أمة ، على الأقل بمعنى أنه يوحي بإتحاد إجتماعي بدلاً من رابطة سياسية رسمية والمدينة ليست

---

[1] **جان بودان)** بالفرنسية (Jean Bodin :من مواليد (1530 في أنجر و توفى 1596) ، هو فيلسوف فرنسي يعتبر صاحب نظرية السيادة ومن فلاسفة المذهب التجاري .جان بودين (1530 - 1596)، ولد في آنجر، هو قانوني وفيلسوف سياسي فرنسي، عضو برلمان باريس، وأستاذ القانون في تولوز. واشتهر لنظريته عن السيادة. كان بودين من أنصار التسامح الديني، وكان مستشاراً لهنري الرابع ومن المعجبين به.

دولة والأخيرة لا توجد إلا حيث يخضع المواطنون لحكم ملك مشترك . والعلاقة واضحة بين هذا التصور ومشكلات عصر بودان السياسية في الواقع تنطلق أساساً من التفحص والتعميم للتطبيق الواقعي للدولة الفرنسية وعلاقاتها مع القوى المذكورة . وحتى لو وجدت أيضاً آثار لاهوتية في الطريقة التي مثلت وتنامت في إقامة الدليل يمكن القول مع ذلك أن بودان منظر ذو توجه علماني صرف ووضعي، ويأخذ الوقائع بدئياً بعين الإعتبار . وأنه على نهج السياسيين يؤكد أن الرابطة السياسية تكفي نفسها بنفسها حتى لو كانت الجماعة السياسية تقسمها فوارق الدين وإستمرار وجود الإعفاءات المحلية والعرقية والطبقية ، والعنصر الجوهري بالجماعة السياسية هو وجود عاهل مشترك . والسيادة بالنسبة له تعود إلى الحكومة التي عرضها بدئياً بشكل سلبي ، أي السلطة الأكثر رفعة والأكثر إستقلالاً في الداخل كما في الخارج ، أنها سلطة مطلقة ودائمة لا تعرف حدوداً ، أنها تأتي من الله وغير محدودة سوى بالقوانين الأخلاقية الإلهية [1]

وكان بودان أكثر واقعية من ماريانا وروسو في مناقشته لأصل الدولة. فليس ثمة لغو وهراء حول ميثاق أو عقد اجتماعي، فقد تنشأ الجماعات القروية على شيء من مثل هذا الاتفاق. أما الدولة. فقد نشأت بتغلب مجموعة من الأصوات على مجموعة أخرى، ثم أصبح زعيم الفريق المنتصر ملكاً. ولم ينبع إقرار القوانين من إرادة الشعب أو "سيادته" بل من القوة النظامية للحكومة،- ومن ثم فإن الملكية المطلقة أمر طبيعي، فإنها في الدولة، استمرار لسلطة الأب في الأسرة الأبوية. فلن تكون هناك سيادة لأية دولة إذا خضعت لغير قوانين الطبيعة وقوانين الله.

(1) د. جورج سباين – ترجمة جلال العروسي تطور الفكر السياسي- مرجع سابق- ص 556

وكما انتهى هوبز إلى هذه النتائج فراراً من الفوضى التي سببتها الحرب الأهلية في إنجلترا (1642– 1649)، فإن بودان رأي في الحكومة الاستبدادية المخرج الوحيد من الحروب الدينية وتمزيق فرنسا، مع ملاحظة أن كتابه نشر بعد أربع سنوات فقط من مذبحة سانت برتلميو، وربما كتب بالدم الذي كان يجري أنهار في شوارع باريس. وبدا لبودين أنه إذا كانت مهمة الدولة هي المحافظة على النظام، فإن هذا لن يتسنى لها إلا عن طريق سيادة مطلقة غير قابلة للتحويل أو التخلي عنها. وبناء على هذا تكون الملكية غير المقيدة، الوراثية، هي خير أنواع الحكومات: يجب أم تكون غير مقيدة حتى لا تنتهي إلى الفوضى، ووراثية تجنباً لشرور النزاع على العرش. فالملكية مثل السلطة الأبوية– سادت في معظم أنحاء الأرض، لأطول مدة من الزمن، ولقد أقرها التاريخ على حين أن الديمقراطيات لم تحكم الدول إلا لفترات قصيرة فحسب، ولكنها تنهار، بسبب تقلب الشعب، وعجز الموظفين الذين يختارهم، وفسادهم وقبولهم للرشوة

أن خطوة بودان الثانية بتعريفه للسيادة بأنها (سلطة عليا على المواطنين والرعايا لا يحد منها القانون) أفضت به أيضاً لتحليل السلطة العليا ، فهي أولاً تمييزا لها عن أية منحة للسلطة تكون مقصورة على فترة زمنية محددة . وهي لا تفوض أو تفوض بدون قيد أو شرط ولا يمكن التصرف فيها ولا تخضع للتقادم ولا يحد منها القانون لأن العاهل مصدر القانون ولا يستطيع الملك أن يربط نفسه أو خلفاءه ولا أن يكون مسؤولاً قانوناً أمام رعاياه بالرغم من أن بودان لم يشك في أن العاهل مسؤول أمام الله ويخضع لقانون الطبيعة . أن قانون البلد هو ببساطة أمر يصدر عن العاهل ، ومن ثم فإنه مقيد لسلطة إصدار الأمرو يجب أن يكون

خارجاً عن نطاق القانون، فالصفة الأصلية للسيادة هي سلطة وضع القوانين للمواطنين بصفتهم الجماعية أو لكل منهم على حدة، والصفات الأخرى سلطة إعلان الحرب وعقد معاهدات السلام وتعيين كبار الموظفين والقيام بدور محكمة آخر درجة ومنح الإعفاءات وسك العملة وفرض الضرائب ، هذه كل النتائج المترتبة على مركز العاهل بوصفه رئيس الدولة القانوني كما حرص بودان على إيضاحه. فهذا يعني ضمناً سيطرة الحاكم على القانون المألوف والذي يقره عن طريق السماح بوجوده، وفي رأي بودان أن القانون يمكن أن يغير العرف ولكن لا يمكن للعرف أن يغير القانون[1]

وقد طبق بودان هذا المبدأ عن رياسة قانونية موحدة بإعتبارها علامة تدل على دولة حقيقية طبقه بوضوح على النظرية القديمة في أشكال الحكم . ورأى بودان أن كل دولة على درجة من التنظيم يجب أن يكون فيها هذا المصدر للسلطة الذي لا يقبل الإنقسام . ولذلك لا توجد أشكال من الدولة وأن كان هناك أشكال من الحكم ، ففي الملكية تكمن السيادة في الملك وعلى ذلك تكون وظيفة مجالس الطبقات إستشارية فقط ومن الضروري مشاورة الحكام لمستشاريهم ولا يمكن أن يكون هذا تفويض ولا يمكن أن يلتزم الحاكم قانوناً بالمشورة التي تقدم إليه. فإذا تقيد الملك بقانون يصدره مجلس الطبقات ففي هذا الحالة تكمن السيادة الحقيقية وتكون الحكومة طبقة ارستقراطية ... وهكذا تبدو معالجة بودان لأشكال الحكم بأنها تنطوي على تفرقة واضحة بين الدولة والحكومة . فالدولة تنحصر في تملك السلطة ذات السيادة وتنحصر الحكومة في الجهاز الذي تجري ممارسة السلطة هذه عن طريقه . فقد يعهد العاهل بسلطته

(1) د. جورج سباين – ترجمة جلال العروسي– تطور الفكر السياسي – المرجع السابق – نفس الصفحة.

إلـى جهـات عـدة وبـذلك يحكـم حكمـاً شـعبياً بينمـا قـد تحكـم الديمقراطيـة حكماً إستبدادياً[1]

وقد أشار بودان للأجزاء التابعة للدولة وقال : فـي الملكيـة يجـب أن تكـون وظـائف البرلمـان إستشـارية وقـد يعهـد الحـاكم لكبـار المـوظفين بالسلطة التي يمارسونها ... الخ ... معتبراً أن جميع الهيئات الإجتماعية لا توجد إلا بإذن الحاكم وأن جميع السلطات مستمدة من رضاه ... وقد كان من أغراض بودان في كتابه (الجمهورية) تمثيل ملك فرنسا على أنه رئيس التنظيم السياسي بأسره . وكان غرضه أن يجعل موضع قدم لحقوق الملكية ضد جميع مخلفات العصر الإقطاعي ومما له مغزاه أنه عامل مجلس الطبقات كإحدى الجمعيات فحسب التي يسمح بها الحاكم هي والشركات التجارية والهيئات الكنسية [2].

لقد كانت السيادة عند بودان تعني على العموم حقاً دائماً في وضع القانون وتفسيره وتنفيذه لا يقيده الإنسان وغير مشروط . لكن ممارسة السلطة ذات السيادة والتي إعتبر أن لها ما يبررها لم تكن يقيناً مطلقة على النحو الذي تعنيه تعاريفه ، والنتيجة هي سلسلة من القيود تشيع قدراً كبيراً من الإضطراب في نظريته النهائية[3].

لـم يشـك بـودان فـي تقييـد الحـاكم بقـانون الـرب وقـانون الطبيعـة ، وبرغم تعريف القانون بأنه مجرد عمل ناشئ عن إرادة الحاكم لم يفترض بالحاكم خلق الحق بمجرد أن يقول له كن فيكون فقانون الطبيعة يقف

---

[1] ول ديورانت; أرييل ديورانت– ترجمة زكي نجيب محمود– . قصة الحضارة ص 234

[2] ول ديورانت; أرييل ديورانت – المرجع السابق ص 235

[3] ول ديورانت; أرييل ديورانت – مرجع سابق– نفس الصفحة

فوق قانون البشر، ويضع للحق مستويات لا يمكن أن تتغير، ومراعاة هذا القانون هي التي تميز الدولة الحقيقية عن مجرد العنف الحقيقي[1].

لقد إفترض بودان أن القانون هو إرادة الحاكم وتعبير عن العدل الخالد إلا أن الاثنين قد يتعارضان ، مثلاً ماذا سيكون واجب الموظف المسؤول إذا أمره الحاكم بشيء يتعارض مع القانون الطبيعي ؟؟ لم يشك بودان بوجود حالات هي من البشاعة بحيث ينبغي فيها عصيان الحاكم ، ففعل كل ما قدر عليه يهبط بمثل هذه الحالات لأدنى الحدود ومع ذلك بقى الإضطراب موجوداً في بحثه في هذه النقطة وبخاصة إعتباره لوجود قوانين مرتبطة حتما بممارسة السيادة نفسها لا يستطيع حتى الحاكم أن يغيرها وقد أطلق عليها قوانين الإمبراطورية ويقصد بها ما يظهر أن السيادة تزول بخرق هذه القوانين . والإضطراب هنا لا يخفي فالحاكم هو في آن واحد مصدر القوانين وخاضع لقوانين دستورية معينة لم يضعها ولا يستطيع أن يغيرها .

وإضافة إلى هذا الإضطراب في المظهرين المشار إليهما فإن في نظرية بودان في السيادة خلط ثالث أشد خطراً بصورة مباشرة من الإثنين اللذين سلف ذكرهما ، ويتعلق هذا بمعتقداته القوية في حرمة الملكية الخاصة . فهذا الحق يضمنه قانون للطبيعة ولكنه في رأيه يشكل أكثر من قيد أخلاقي على سلطة الحاكم . فالملكية هي من القدسية بحيث لا يستطيع الحاكم أن يمسها دون رضاء المالك لأن حقوق الملكية جوهرية بالنسبة إلى الأسرة ، وحقوق الأسرة لا يمكن نقضها والأسرة جوهرية بالنسبة للدولة ولذلك فإن فرض الضرائب يمس الملكية المقدسة التي لا يستطيع الحاكم أن يمس بها لأنه بفرضه للضرائب يمارس سلطة تدمير

---

[1] د. جورج سباين – تطور الفكر السياسي – مرجع سابق – ص 565

الأسرة ولا تستطيع الدولة أن تملك سلطة تدمير أعضائها . وهكذا فإن فرض الضرائب يجب معالجته كقيد فطري على السيادة شأنه شأن القوانين الإمبراطورية . وبهذا الخلط واجه النقاد نظرية السيادة عند بودان ورأوا فيها تناقضاً سافراً رغم أنها أول نظرية متماسكة في موضوع السيادة .[1]

أن مفهوم السيادة لدي بودان المعدل قليلاً ظل سائداً لزمن طويل وهو مع ما وجه إليه من نقد راجع حتى الآن عندما يتعلق الأمر بإجراءات لتحديد هذه الفكرة ومحتواه سلباً أو إيجاباً . غير أنه بعد زمن قصير برزت أفكار أخرى للسيادة وجدت أنصاراً لها حتى اليوم ، وكما بنى بودان نظريته على ما كان سائداً في نظام الحكم في زمنه في فرنسا ، فإن مؤلفات المنظرين الألمان وصفت الحالة الخاصة تماماً للحكام الألمان وأقامت نظرية محددة للسيادة تعبر عما كان عليه الواقع الألماني وبخاصة بعد معاهدة وستفاليا عام 1648م[2]

وقد تكونت هذه النظرية للتميز بين السيادة الداخلية والسيادة الخارجية ولتعترف بالخاصية ذات السيادة حتى السلطة لا تتمتع إلا بالسيادة الداخلية دون السيادة الخارجية . وهذه الحالة في ألمانيا ولدت فيما بعد الإتحاد الكونفدرالي ثم الإتحاد الفدرالي الجرمني وطرحت منذئذ مسألة السيادة وعلاقاتها مع سلطة الدولة ، أو أنه يمكن القبول بوجود دول غير ذات سيادة[3] .

فضلاً عن ذلك وبعد بودان كما قبله إستمر الجدال حول معرفة من تعود له السيادة ومن هو وكيل سلطة الدولة السيد ، وفي حين كان بودان

---

(1) د. جورج سباين– تطور الفكر السياسى – مرجع سابق – ص 557 .

(2) ايسمن – ترجمة محمد عادل زعيتر– أصول الحقوق الدستورية –ص 123

(3) جورج سباين – ترجمة جلال العروسي ورفقاه– تطور الفكر السياسي (3 أجزاء) ج–2– ص 71

يرى أنها تعود للملك أضفي (هويز) في كتابه (1615) آراء جديدة على بحوث السيادة ومما أكده برهان على قطعية سلطة الدولة الذي لا يمكن نقضه بناءاً على إتفاق أصيل وهو يقضي بتنازل الشعب عن حقوقه الطبيعية وإيداعها إلى الدولة [1].

أما منظروا الثورة الفرنسية فقد أطلقوا فكرة سيادة الشعب ، وكانت السيادة القومية هي أهم المبادئ التي أعلنتها الثورة وإذا إستثنينا دستور 1936 نرى دساتير فرنسا كلها إعترفت بالسيادة القومية وإتخذتها أساساً لها وقد إنتشر هذا المبدأ بالتدريج في أنحاء العالم ويمكن تلخيصه بالكلمة الآتية القائلة بأن الأمة موئل السيادة ولا تكون السيادة في غيرها ، ولما لفكرة سيادة الشعب من أهمية في تأريخ وتطور مبدأ السيادة فإننا نبحث بشيء من التفصيل هذا المبدأ الذي كان جان جاك روسو (1712-1778) أبرز منظريه .

[1] محمد كامل ليلة- النظم السياسية ، الدولة والحكومة - مرجع سابق- ص 235 وما بعدها .

المطلب الثاني

نظرية جان جاك روسو[1]

(مبدأ السيادة القومية)[2]:

كان رجال القرن الثامن عشر يرون ما يسوغ مبدأ السيادة القومية في نظرية العقد الإجتماعي التي عرضها روسو في كتابه الشهير الذي نشره في عام 1763م بهذا الإسم ، ولنظرية روسو حدان لازمان وهما[3]

أ- (الحالة الطبيعية) التي تقدمت تأسيس المجتمعات المدنية والتي كان يتمتع فيها كل رجل راشد بإستقلال مطلق من غير أن يهيمن أحد عليه .

ب- (العقد الإجتماعي) الصريح أو المضمر الذي قضى به الناس على الحالة الطبيعية بالإجماع وذلك بإحداثهم سلطة أعلى من عزائم الأفراد ، وقد طرح روسو كل مصدر للسيادة ما عدا العقد الإجتماعي فبين أنه لا يمكن للسلطة الإجتماعية أن يكون مصدرها المشروع في نظام الأسرة ولا في أفضلية بعض الطبقات على الأخرى ولا في خضوع إحدى الأمم بقوة الفتح أو الرق.

---

[1] **جان جاك روسو** (28) يونيو 1712 يوليو (1778 فيلسوف سويسري، كان أهم كاتب في عصر العقل. وهو فترة من التاريخ الأوروبي، امتدت من أواخر القرن السابع عشر إلى أواخر القرن الثامن عشر الميلاديين. ساعدت فلسفة روسو في تشكيل الأحداث السياسية، التي أدت إلى قيام الثورة الفرنسية. حيث أثرت أعماله في التعليم والأدب والسياسة.

[2] أنظر في هذا الشأن كتاب أصول الحقوق الدستورية – (أيسمن) مرجع سابق ص 162 وفيه يشير إلى أن مبدأ السيادة القومية يترجم أحياناً بنظرية سيادة الأمة كما أنه ينسب إلى روسو من خلال كتاباته الأخرى نظرية سيادة الشعب التي يمكن التمييز بينها وبين سيادة الأمة . هذا وقد نص الدستور الفرنسي في 1791 على أن السيادة ملك للأمة كذلك فإن وثيقة حقوق الإنسان لعام 1789 نصت على أن الأمة هي مصدر كل سيادة ... وقد سرى هذا المبدأ في كثير من الدساتير في دول العالم.

[3] د عارف ابو عيد- السيادة في الاسلام – مكتبة المنار – الأردن –الزرقاء – طبعة اولى- ص 61

ولم يكن العقد الإجتماعي عند روسو مصدراً للسيادة وحدها بل مصدر الأمة أيضاً، فالناس بحسب هذه النظرية كذرات حرة مختارة وهم لم يتألف المجتمع والأمة منهم إلا بقبولهم الإجتماعي ولم يكن هذا الرأي خاصاً بروسو وحده بل شاركه فيه أصحاب مذهب الحقوق الطبيعية كما أن لوك (1632–1704) أبرزه بقوة ووضوح ملفت للنظر[1].

لقد رأى روسو أن من شروط العقد الإجتماعي أن لا تكون السلطة العامة التي هي وليدة التضحية الفردية إلا في المجتمع كله (وولي الأمر الذي هو صاحبها مركب من الأفراد الذين يتألف منهم المجتمع) ... وإرادة المجتمع العامة عند روسو هي ناظمة المجتمع ويعبر عنها بالقانون أي أن روسو يرى أن السلطة الإشتراعية هي السيادة نفسها ثم أن هذه الإرادة العامة لا تعني عنده إرادة أبناء الوطن الإجتماعية بل إرادة أكثريتهم وأن الخضوع لقرار هذه الأكثرية من شروط العقد الإجتماعي الضرورية ، إذ القول بإجماع الكل حتى يكون الزامياً لدي الكل مما يقصد به القضاء على المجتمع بالوهن والإنحلال ، حتى أن روسو ذهب إلى الرأي الغريب القائل بأن الأكثرية تعبر بحكم الضرورة عن الإرادة العامة الحقيقية ومنها إرادة الذين إقترعوا ضدها[2]

وإذا كان روسو يتفق مع سابقيه من الكتاب في أن السيادة تكون قطيعة غير محدودة على الرغم من أن وضعها في إطار إرادة الشعب العامة ، ودون أن تكون للحاكم ، فإن مجمل منظري الثورة الفرنسية قدروا أن السيادة تعود للشعب منظوراً إليه بشكل منفصل عن الدولة . فالشعب في كليته مجموع كل المواطنين ، وهو السيد عندما يعبر عن إرادته

---

[1] ايسمن – ترجمة محمد عادل زعيتر – أصول الحقوق الدستورية –.مرجع سابق ص 123

[2] ايسمن – ترجمة محمد عادل زعيتر – أصول الحقوق الدستورية – مرجع سابق – ص 164 .

العامة والخاصة به ، والتي تأخذ شكل القوانين. والدولة (المعبر عنها بشكل مضمر بالأجهزة الحكومية وهيئات الدولة مدعوة لإصدار هذه القوانين ومضائها وهذه هي السيادة الشعبية في الأعمال ، وإنطلاقاً من هنا فهي خاضعة للشعب ذي السيادة ، هذا الشعب الذي لا يستطيع نقل أو تحويل سيادته لأي كان ولا يستطيع إقتسامها مع أحد لأن السلطة غير قابلة للقسمة ولا يمكن التنازل عنها أو التصرف بها) وهذا المفهوم للسيادة هو أيضاً في أصله حق الشعب بأن ينهض ضد السلطة أي بأن يقلب سلطة الدولة التي تحاول إنتهاك إرادته لتقيم بديلاً عنها[1] .

لقد كانت نظرية السيادة الشعبية إنعكاساً للبورجوازية المتقدمة والديمقراطية البرجوازية للدولة حيث لم تتحقق البرجوازية جذرياً إلا في فرنسا ، أو حيث تكن البورجوازية متقدمة كما هو الحال في المانيا ، لم يؤخذ بفكرة السيادة الشعبية من حيث المبدأ ، بل كانت فكرة سيادة الدولة القديمه هي التي تنامت . وقد فهمت الدولة كشخص معنوي وكصاحب حق خاص لها إرادتها الخاصة التي هي أعلى من الإرادات الأخرى التي هي سيدة وتمارس سلطة الدولة من قبل ، أجهزة الدولة (أشخاص طبيعيين) ، لكن السيادة لا تعود لهم أبداً ، أنها لا تعود إلا للدولة[2]. و فيمايلي ستأتي الفوارق بين النظرية التي تسند السيادة إلى الأمة والتي تسندها للشعب و يمكن القول هنا : أن السيادة إذا كانت هي المعبر الشرعي التام الوحيد عن إحدى الحوادث الإجتماعية اللازمة التي لا ريب فيها وأنها لا تقوم على العقل والحقوق الفردية فقط ، فإنها مهما كان المصدر الشرعي لها في الأمة ومهما تكن اليد التي تتسلمها لا تبقى أبداً

---

[1] جورج سباين – ترجمة جلال العروسي و رفقاه– تطور الفكر السياسي (3 أجزاء) – مرجع سابق ج1 – ص324

[2]1 انظر في هذا الشأن كتاب السياسية بين النظرية والتطبيق تأليف د. علي عبد المعطي محمد – ط– القاهرة – ص 315

ولا تمارس فعلاً إلا إذا أطاعها أبناء الوطن أو الرعية ، وهذه الإطاعة لا تتم إلا بأحد الوجهين : إستعمال القوة أو موافقة الرأي العام . ولكن القوة مهما كانت دعامة السيادة الشرعية فهي لا تستطيع البقاء على الدوام إلا في حالات إستثنائية كأن تفرض على شعب خانع من قبل شعب أرقى وأقوى منه ، ولكن هذا لا يقع إلا في أمة مستقلة رشيدة ، إذ لها قوة مادية تقدر على إبقاء سيد قابض على زمام الأمور على الرغم من إرادة أكثرية الشعب .[1]

ويري الباحث ان أفكار "جان جاك روسو" انطلقت في كتابه الأكثر شهرة "العقد الاجتماعي" (نشر عام 1762م) ثم جاءت الثورة الفرنسية فسعت لإنشاء تلك الدولة التي كانت تحلم بها أوربا .

ونعرف من التاريخ أن مبادئ الثورة الفرنسية قد حكمت حياة أوربا والغرب وشعوبا كثيرة في العالم رغم أزمات تلك الثورة وتعثرها، ورغم تغير الدساتير ونظم الحكم سياسيا واقتصاديا واجتماعيا فإن مفهوم الدولة في العالم توحد على ضرورة أن تتوافر لها وفيها العناصر الأساسية التي أكدتها تلك الثورة وكرست بها بزوغ الدولة القومية مع صلح "وستفاليا".

وتشمل هذه العناصر التي اتفق عليها فقهاء القانون وعلماء النظم السياسية "الشعب" و"الأرض" و"سلطة شاملة للشعب والأرض" أي الكيان المعنوي للدولة، ثم يضاف لذلك فكرة نظام الدولة أو العقد الاجتماعي الذي يقوم على الحرية والإخاء والمساواة والحكم الديمقراطي .

ولم يعد هذا المفهوم للسيادة الذي حققته الثورة الفرنسية والذي ركز على أن تكون السيادة فيها للشعب في مجموعه وأن تتولى الممارسة الفعلية

---

[1] ايسمن – أصول الحقوق الدستورية – مرجع سابق – ص 170 .

لتلك السيادة حكومة ملتزمة بحدود ترسمها قواعد عامة ومجردة، هو المتاح الآن بعد أن تم تدويل السيادة أي بعد أن تم توسيع أبعادها الخارجية وأصبح للعلاقات الدولية ظل واضح على مفهوم السيادة مع نمو عدد الفاعلين الدوليين وتكريس فكرة التنظيم والقانون الدولي.. فالقاعدة الأساسية التي يقوم عليها المجتمع الدولي وهي الاعتراف المتبادل بين دول لها سيادة اتسعت بصورة أدت إلى وضع شروط لممارسة الدولة حقوق السيادة، أهمها ألا تؤدي ممارسة تلك الحقوق إلى إحداث اضطراب في النظام العالمي. ومع تنامي التفاعلات على المستوى العالمي صار للبعد الخارجي للسيادة دورا مهما تفاعل مع البعد الداخلي بقوة وبشكل مركب، بل ومعقد جدا .

وما زال مفهوم السيادة في الداخل والخارج يتعرض للتغيير والتطوير، ولم تتوقف نظريات العلاقات الدولية والقانون الدولي عن الاجتهاد في معنى ودلالات هذا المفهوم. ولعل ذلك يرجع إلى أن موضوع السيادة داخل الدولة في ظل المد الديمقراطي يثير عدة اعتبارات أيديولوجية ودستورية من شأنها أن تمس سلطات الدولة المطلقة على مواطنيها. كما أن تطور المجتمعات البشرية وازدياد علاقات الدول وما يترتب على ذلك من التزامات قانونية قد ساهم بدوره في تغيير وتطوير هذا المفهوم وتقييد خيارات الدولة في سياساتها العامة واليومية؛ لذا كان من الأهمية بمكان أن نبحث في نشأة مبدأ السيادة ونتتبع تطور مضمونه التاريخي السياسي حتى يومنا هذا، ثم نستشرف مستقبل المفهوم مبدأ السيادة، وتطور الدولة.

المطلب الثالث

نظرية جون أوستن

يعتبر جون أوستن (1790–1859) من رواد النظرية الكلاسيكية في السيادة ومن أهم الكتاب الإنجليز في فلسفة القانون خلال القرن التاسع عشر ، ومؤسس المدرسة التحليلية التي كان لأفكارها تأثير بالغ على الفكر القانوني في إنكلترا وأمريكا [1].

جاءت نظرية أفعال الكلام للفيلسوف الإنجليزى جون أوستن لتجسد موقفا مضادا للإتجاه السائد بين فلاسفة المنطق الوضعى الذين دأبوا على تحليل معنى الجملة مجردة من سياق خطابها اللغوى المؤسساتى إضافة إلى ما وصفه أوستن بالإستحواذ أو التسلط المنطقى القائل بأن الجملة الخبرية هى الجملة المعيارية، وما عداها من أنماط مختلفة للجملة هى مجرد أشكال متفرعة عنها.

وقد قدم هذا الفقيه عرضاً واضحاً لنظرية السيادة القانونية أو الأحادية في كتابه (قراءات حول الإجتهاد) وهو وإن كان يأخذ بنفس إتجاه هوبز وبنتام إلا أنه على العكس من هوبز لم يعادل بين السيادة والقوة واعترف بأثر الأخلاق في السيادة[2] وحدد نظرية السيادة على أساس أن الدولة هي نظام قانوني توجد فيه سلطة عليا تتصرف بوصفها المصدر النهائي للقوة ، ومن ثم فليس الشعب ولا الإرادة العامة التي تعتبر شخصية يمكن أن يكتسبا السيادة . أن سلطة الدولة غير محدودة ، فصاحب السيادة يحصل على طاعة جميع الأفراد والقانون هو الأمر الذي يصدر عن صاحب السيادة وهو واجب الطاعة من قبل الأفراد وأي

(1) هارولد لاسكس : ترجمة أحمد غنيم ، د. كامل زهيري– الدولة في النظرية والتطبيق–مرجع سابق ص76 .

(2) انظر – السياسية بين النظرية والتطبيق – تأليف د. على عبد المعطى– القاهرة.

إنتهاك للقواعد القانونية يعرض الفرد للعقوبة ، وأخيراً أن السيادة عند (أوستن) غير قابلة للتجزئة ، ذلك أن تقسيم السيادة بين شخصين أو أكثر معناه فرض القيود عليها . وقد لاقت نظرية أوستن إنتقادات جمة ، حيث أكد بعضهم أنها تتنافى مع الديمقراطية ذلك أن العالم الذي تصوره (أوستن) هو عالم يتسم بالتدرج الهرمي يقف فوق قمته صاحب السيادة ثم تتلوه بقية طبقات الشعب على حين أن الديمقراطية تنظيم قانوني يستند إلى المساواة . هذا فضلاً عن أن (أوستن) تجاهل فكرة السيادة العامة التي تعد أساس النظام الديمقراطي ، كذلك فإن نظريته لم تأخذ في إعتبارها تلك القواعد التي إستقرت بحكم العادات والتقاليد وأصبحت تكتسب صفة القانون الملزمة على الأفراد والجماعات وهي قواعد تلقائية لم تخلقها إرادة مقصودة ، وعلى الرغم من هذه الإنتقادات فإن نظرية أوستن لا تزال تعتبر أساساً في فلسفة القانون الحديث [1] .

: الفكرة التي يقوم عليها مذهب أوستن

هي أن القانون هو إرادة أو مشيئة الحاكم ينفذها جبرا على الأفراد عند الإقتضاء , إذ هي ليست فكرة جديدة وإنما هي قديمة حيث كان فلاسفة اليونان يعتبرن أن أصل القانون هو إرادة الحاكم , وقد أخذ به في العصر الحديث فيلسوف انجليزي هو: هوبز . وهذا الأخير حاول تبرير سلطة الحاكم بنظرية العقد الاجتماعي , وهذه الأخيرة تقوم على أساس اتفاق الرعية على تعيين شخص يخضعون له فما يصدره من أوامر فيصبح حاكما بأمره وعلى ذلك فان أوستن لم يبتكر الفكرة التي أقام عليها مذهبه , ولكن يرجع إليه الفضل في صياغة الفكرة و تمهيدها في شكل نظرية عامة .فحدد معالمها وبين أحكامها وفصل نتائجها -. ولقد تأثر أوستن

(1) جورج سباين ، ترجمة جلال العروسي و رفقاه- تطور الفكر السياسي (3 أجزاء) -، ج2- مرجع سابق - ص62 .

عند وضع مذهبه بإرادة الفلاسفة و الفقهاء القدماء عندما اخذ هذه الآراء ومذهبها وأقام عليها مذهبا متكاملا أو نظرية عامة فكان لها الصدى الكبير لدى الكثير من الفقهاء.

وتتلخص هذه النظرية أن أساس القانون هو أمر توجهه هيئة حاكمة إلى المحكومين و ترفقه بجزاء , فأوستن يعرف القانون بأنه :« أمر أو نهي يصدره الحاكم استنادا إلى السلطة السياسية و يوجهه إلى المحكومين و يتبعه بجزاء.

-ومن خلال هذا التعريف لأوستن لكي يوجد القانون في نظره لابد من **توفر ثلاثة شروط ([1]):**

وجود حاكم سياسي:

لكي نكون بصدد قانون طبقا لمذهب أوستن يجب أن يوجد حاكم سياسي أي حاكم يخضع له جميع الناس و يتمتع إزاءها بالسيادة السياسية.

فالقانون لا يقوم إلا في مجتمع سياسي و يستند في تنظيمه إلى وجود طبقتين :

1- الطبقة الأولى :

طبقة حاكمة بيدها السلطة , و لها الحق الأمر و النهي و هنا قد يكون الحاكم فردا او هيئة (البرلمان) او نظام سياسي ديمقراطي او استبدادي ملكية او جمهورية مطلقة او مقيدة و هذه الهيئة هي التي تتولى تنظيم العلاقات في المجتمع من خلال قوانين تصدرها.

2- أما بالنسبة للطبقة الثانية:

فهي الطبقة المحكومة و يقتصر دورها على تطبيق الأوامر او النهي

1 منقول من http://www.echoroukonline.com/montada/forumdisplay.php?f=77

الصادر عن الهيئة الحاكمة التي تتولى أيضا توقيع الجزاء الدنيوي على من يخالفها نظرا لقدرتها و لما تملكه من قوة و أيضا المهتم وجود حاكم سياسي له السلطة السياسية و بيده زمام الحكم , و يسيطر على كل القوى داخل الجماعة و يدين له الجميع بالطاعة و الولاء.

وعلى ذلك لا يعتبر قانونياً ما يصدر من قرارات او أوامر من هيئات ليست السيادة السياسية كالنقابات و الجمعيات و الأحزاب فالقانون هو تعبير عن إرادة الطبقة الحاكمة التي لها السلطة و السيادة السياسية في المجتمع.

وجود أمر أو نهي:

ويقصد بالأمر أو النهي او التكليف : أن ما تريده الهيئة الحاكمة إنما يكون أمرا أو نهيا يصدر من الحاكم او المحكومين الذين يجب عليهم الطاعة . فالقانون ليس مجرد نصيحة تقدم للناس و تترك لهم حرية الطاعة , ولكن ينبغي أن يرتبط ذلك بجزاء دنيوي يوقع على من يخالفه .والذي يتولى توقيع الجزاء هو الهيئة الحاكمة نظرا لقدرتها في تحقيق ذلك من خلال القوة التي تملكها , فالقانون يمكن أن يصدر صريح او ضمنيا صريحا في أمرا أو نهي و ضمنيا عندما يكون الإكتفاء ببيان الحكم الواجب التطبيق متى توفرت شروط معينة.

أن من أهداف الفكر الوضعي هو توطيد استقلال القانون بإعتباره مبادئ و أحكام وضعية تستمد شرعيتها ضمن إطار النظام القانوني نفسه دون اللجوء إلى نظام أخد سواء كان الدين او الأخلاق , او غير ذلك و فكرة القانون الوضعي تستتبع فكرة حكم و ضعي من قبل مشرع بشري يمكن تعيينه.

وقد أنارت الطريقة فكرة وان كل دولة مستقلة دون حاجة للجوء إلى سلطة

خارجية . و قد تداول بالنقاش هذا الإتجاه الفكري الكثير مثل :
بودان – بنتام و لكن هذا الموضوع استوفى حقه و مفهومه على يد جون أوستن الذي هو تلميذ بينتام و قد أصبحت نظرية القانون الناهي و الوضعية القانونية مرتبطة باسمه أي بأوستن.

و هذا الأخير ليست مرتبطة بنظرية القواعد الآمر بالضرورة إذا كان من المؤكد أن الوضعية القانونية تؤكد على الشرعية القانونية متميزة عن النظام الأخلاقي على سبيل المثال : يمكن أن نتمسك بالمبدأ الأساسي للوضعية و نرفض في نفس الوقت النظرية الآمرة . و من هنا يمكن القول بأن الشريعة القانونية يمكن تحديدها بسهولة من جهة النظر كما يقول أوستن إذ يجب علينا أن نتعرف من هو الحاكم , و بهذا نجد أنفسنا أمام مشكلة مستعصية الحل.

ذلك انه إذا كانت السيادة مفهوما قانونيا فإنها يجب أن تكون محكومة بقواعد القانون و طبقا لذلك فان علينا الإسترشاد بالقواعد القانونية لتعريف من هو الحاكم.

إذ أن هذه الأخيرة هي التي تحدد مكان السيادة في الدولة المعنية و هذا مل به بنيام , إذ فسر السيادة بمعنى السلطة في الدولة التي تأمر و لا تتخلى عن الخضوع لها بأية سلطة أخرى أي تدين لها كل القوات الأخرى بالخضوع.

و عموما أوستن أمن بأن القانون أمر أو نهي او تكليف الهيئة الحاكمة (المحكومة) و ذلك بأن القانون هو القاعدة وضعتها الهيئة الحاكمة ليكون مطاعا و يكون المنتهك له عرضة لعقاب منصوص عليه ووصفها بالجزاء القانوني.

ويوقع هذا الجزاء من طرف سلطة عامة مختصة في المجتمع لا يتخذ

صورة واحدة بل تختلف صورة المكان وتتفاوت صورة بتفاوت الزمان و يتنوع بتنوع فروع القانون و مع ذلك تجتمع في معنى واحد صفة الجزاء الذي توقعه الهيئة الحاكمة التي وضعت القانون.

ضرورة التقيد بنية المشرع وقت وضع

ضرورة الرجوع إلى نية المشرع وقت وضع النص :

لأنه يعبر عن إرادة الحاكم في ذلك الفترة التي وضع فيها النص القانوني

نقد مذهب اوستون (تقييم) :

يمتاز مذهب اوستون بالبساطة و الوضوح إذ حسب هذا المذهب القانون هو عبارة عن إرادة الحاكم التي يوجهها إلى المحكومين عن طريق التشريع و قد جسد في المجتمعات الحديثة حيث نجد أن الدولة هي صاحبة السيادة من خلال احتكارها للتشريع و تعهد به إلى احد هيئاتها الذي غالبا هي السلطة التشريعية.

على الرغم من كل هذا نجد أن مذهبه لم يسلم من الانتقادات.

- جعل التشريع هو المصدر الوحيد للقواعد القانونية:

و هنا نجد أن أوستن قد اغفل المصادر الأخرى مثل العرف .الذي يلعب دورا هاما في إنشاء بعض القواعد القانونية مثل القانون التجاري و تجدر الإشارة أن أوستن هو انجليزي و عاش في انجلترا و هو البلد الذي يعد العرف مصدرا رئيسيا فيه.

- يعاب عليه إنكار فكرة القانون الدولي العام :

إذ أن أوستن اعتبر لا وجود لسلطة عليا فوق الدول و هو قول مردود عليه إذ أن هناك عنصر إلزام في القانون الدولي و هناك هيئة عليا تسهر لتطبيقه (الأمم المتحدة , محكمة العدل الدولية) و التاريخ يشهد بتدخل الأمم المتحدة في عدة نزاعات و تسويتها و محاكمة بعض

المسؤولين الموضوعيين بأنهم مجرمون حرب مثل محاكمة الزعيم الصربي : سلادوفان ميلوزوفيتش.

– و يعاب على أوستن إنكاره عن القانون الدستوري:

حيث نجد أن الحاكم ملزم بإتباع إحكام القانون الدستوري حيث نرى في العصر الحديث أن الأمة هي مصدر السلطة و بالتالي تكون أعلى من الحاكم . و بالتالي فإنها تثور ضده في حالة مخالفته للأحكام الدستورية.

– يعاب عليه التقيد بالتفسير الضيق (نية المشرع) للنص القانوني:

وبذلك فان القانون لا يتماشى و متغيرات الحياة.

– يعاب عليه الأخذ بالمظهر الخارجي للقواعد القانونية:

أي انه يرى ضرورة النظر إلى إرادة الحاكم للقواعد دون أن يهتم بالظروف و العوامل الاجتماعية التي تحيط بالمجتمع.

تكلمنا عن مذهب أوستن في هذا البحث و عرفنا الفكرة التي تقوم عليها و هي أن القانون هو إرادة الحاكم ينفذها جبرا على الأفراد و هو مذهب من المذاهب الشكلية و قد اهتم بالشكل دون الجوهر و بالحاكم دون المحكومين و هؤلاء لهم دور كبير في نشوء القانون و تطوره إذا القوانين تسن للشعوب فيلزم أن تكون محققة لرغباتهم و القانون الذي لا يستهدف ذلك يعتبر قانون باطل او فاشل و أيضا نجدد أوستن فكرته الأساسية تقوم على ساس أن القانون هو هيئة الحاكم بالعكس نجد و نلاحظ أن القانون هو مزيج العوامل الاجتماعية و الاقتصادية و الثقافية و السياسية و الدينية .... الخ.

المبحث الرابع

خصائص السيادة وتصنيفها وعلاقتها بالقانون الدستوري والدولي

المطلب الأول

خصائص السيادة

رغم أن عناصر خصائص السيادة قد ترد وتتداخل مع مضمون السيادة ومظاهرها ، إلا أن الباحثين غالباً ما يفردون لخصائص السيادة بحثاً متميزاً يربطه بعضهم بعناصر محددة لا تزيد عن ثلاثة في حين يتوسع البعض الآخر في تعداد هذه الخصائص وبصورة عامة ، يمكن القول أن هذه التي يعرضها الباحثون تتمحور فى الآتي[1] :

أ/ القطعية :

ويعني هذا أنه لا توجد قوة شرعية فوق قوة الدولة وسلطتها وأنه لا توجد حدود ثانوية لسلطة الدولة في سنها لقوانينها وبذلك تسمى أيضاً بأنها خاصية أصيلة أي أنها لا تستمد أصلها من سلطة أخرى بل أن الهيئات الأخرى في الدولة هي التي تنبع منها . وهذا ما تم عرضه سابقاً بتفصيل أكثر . فالسيادة هنا مطلقة لا مكان معها في الدولة لسلطة أخرى معارضة أو منافسة لها . مع ذلك يبدو أن وجهة النظر القانونية هذه لم تستوعب بعض الوقائع السياسية وقد لاحظ لاسكي : (أن القوة القانونية اللامحدودة تتحول في الممارسة إلى قوة مصدرها أسس معروفة لدي معظم الأجيال)[2] . وقد أشار سير (هنري منين) للعادات والتقاليد الإجتماعية بإعتبارها قيوداً هامة على قوة السيادة . وهذا يعني أن هنالك

---

[1] المحامي عبدالهادي عباس –السيادة – مرجع سابق ص 74

[2] هارولد لاسكس– الدولة في النظرية والتطبيق – مرجع سابق ص220 وما يليها .

قيوداً على سيادة الدولة المعاصرة أهمها مبدأ سيادة القانون الذي تحولت بموجبه الدول المعاصرة من دول إستبدادية إلى دول قانون .

ب/ الديمومة :

ومعناه أن تستمر سيادة الدولة بإستمرار وجودها ، وقد يحصل تغيير في الذين يمارسون سلطة الدولة أو تحصل تغييرات شاملة ومع ذلك تظل السيادة كما هي عليه ، ولا تزول إلا إذا زالت الدولة .

ج/ العمومية :

ويقصد بها سيادة تشمل كل فرد وكل منظمة داخل حدود الدولة ، والإستثناء المقرر للممثلين الدبلوماسيين لدولة أخرى هو في واقعه مجاملة من الدول لبعضها ومن الممكن رفعه في أي وقت ترى الدولة ضرورة لرفعه[1] .

د/ اللاتجزئة :

وهي تعني أن سيادة الدولة لا تقبل التجزئة أو التقسيم وبعبارات أخرى أنه في دولة واحدة ليس هنالك مجال سوى لسلطة عليا واحدة أيا كان شكل التنظيم الدستوري والإداري لهذه الدولة .

ويلاحظ أنه مهما تعددت الهيئات الحاكمة في الدولة ، فإن هذه الهيئات المتعددة داخل الدولة لا تتقاسم ولا تتنازع السلطة فيما بينها وإنما تتقاسم الإختصاصات التي تمارسها كل هيئة من هذه الهيئات .

وقد تكون الدولة إتحادية حين تتمتع كل ولاية داخلة في نطاقها بسيادة تشريعية محلية ، إلا أنها لا تزال مرتبطة بوحدة الدستور الإتحادي وكذلك التشريع الإتحادي ، ففي الدولة الواحدة لا يمكن أن توجد إلا سيادة واحدة ، إلا أن تقسيم السيادة يعني القضاء عليها . صحيح أنه يمكن تقسيم السيادة على الشعب ولكن الدولة تظل واحدة وسيادتها كذلك

---

[1] ريموند كارفيل كيشل– العلوم السياسية – مرجع سابق– ص46 .

فالسيادة والدول إذا متساوية العدد وما إصطلاح تجزئة السيادة إلا مغالطة لا أصل لها[1] .

لقد طرحت نظرية تجزئة السيادة في السنوات الأولى التي تلت إعداد الدستور الأميركي حيث تمسك الكثيرون من المفكرين الأمريكان بفكرة تجزئة السيادة وبهدف تفسير النظام الفدرالي الجديد وتجنب المشكلات الخاصة بمكان السيادة وهل تترك للدول السابقة ، أم يجب أن تنتقل إلى الإتحاد الجديد . وذهب أغلب الكتاب إلى إختيار السيادة المزدوجة ... حيث صوروا حكومة الولايات المتحدة الإتحادية بأنها صاحبة السيادة في جميع الأمور التي تتخلى عنها حكومات الأقاليم وأن حكومات الأقاليم هي السلطات السائدة في جميع الأمور التي لم تتخلى عنها . فالأمة بأسرها تكون صاحبة السيادة في الحدود المعينة لها كما أن المقاطعات تكون ممتلكة للسيادة في حدودها أيضاً . وقد أدخل العديد من الفقهاء التعديلات على هذه النظرية حيث إعتبروا أن ما هو مجزأ في النظام الفدرالي ليس السيادة التي تبقى واحدة للدولة ، ولكن التجزئة تشمل ممارسات جهات متعددة للسلطة توزع عليها بحسب القانون الأساسي الذي يعين واجبات كل جهة حكومية[2].

كذلك فإن بعض الباحثين قد رأى أن إمكانية وجود أكثر من سيادة في الدولة ، منكراً ذلك على الدولة أن تكون وحدها المالكة للسيادة بدليل

---

[1] من ذلك وعلى سبيل المثال: ((امارة موناكو)) التي تبلغ مساحتها 15 كلم2 مع عدد سكانها 25 ألف نسمة ، وقد اعترف لهذه الامارة بالاستقلال عن فرنسا في عام 1862 و1918 ولها قوانينها الخاصة وتمثيلها الدبلوماسي في جملة مواقع وتمثيل قنصلي ، وهي طرف في عدد من المعاهدات ومع ذلك فإن بعض موظفي الحكومة فيها تعينهم فرنسا ورئيس وزراء الامارة يختار من ثلاثة مرشحين فرنسيين . وقد وافقت الامارة على أن لا تعقد اتفاقيات مع دول أجنبية إلا بعد الحصول على موافقة فرنسا. وفي حال خلو الأسرة المالكة من وريث مباشر أو بواسطة التبني تصبح الامارة محمية فرنسية ومستقلة ذاتياً. ومع ذلك يرى عدد من الفقهاء أن موناكو مازالت دولة ذات سيادة، ويبدو هذا أنه رأى المنظمات الدولية أيضاً حيث قبلت في عدد منها ومنها اليونسكو . وبصورة عامة اعتبرت دول ذات سيادة ولو أنها من نوع خاص

[2] . بارودي – ترجمة د. مجد علاف المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر –مرجع سابق– ص 170

أن هناك أكثر من منظمة في الدولة كالمنظمات الدينية والإقتصادية التي تكون عادة صاحبة السيادة في حدود نشاطها ومسؤولياتها الخاصة . بيد أن هذا الرأي جوبه بمعارضة شديدة لأنه يؤدي إلى التقليل من شأن الدولة وينتج عنه في نهاية المطاف الفردية وسوء النظام والتدبير الذي ربما يؤدي إلى تنظيم جديد للسيادة ما دامت مثل هذه الحالة تستقر في جهة أخرى لا يشترط أن تكون الدولة[1].

[1] المحامي عبدالهادي عباس – السيادة – مرجع سابق– ص 76

المطلب الثاني

تصنيفات السيادة

هنالك أكثر من تصنيف للسيادة ذكرها الباحثون في بحوثهم وأبرز هذه التصنيفات التي كانت مجالاً للبحث والنقاش لدي الفقهاء هي التصنيفات التي سيرد ذكرها تباعاً بالآتي:

أ/ السيادة القانونية والسيادة السياسية :

ربما كان تصنيف السيادة ضمن هذين النوعين هو أهم تفرقة ، فالسيادة القانونية تتمثل في أنها السلطة العليا لتشريع القوانين وقد تم ذكر أنه في كل دولة يوجد شخص أو جماعة من الأشخاص يمتلكون السلطة العليا التي تمكنهم من إصدار الأوامر وتنفيذ القوانين ، وهؤلاء هم أصحاب السيادة القانونية ، وعلى كافة الأفراد أن يطيعوا هذه السيادة القانونية . بحيث أن أي إنتهاك لها تترتب عليه المساءلة التي تتراوح بين المساءلة الجزائية والمساءلة بالتعويض ، والسيادة القانونية توضح بطريقة قانونية سلطات الدولة . وهي غالباً ما تكون جزءاً من التنظيم الحكومي التابع للدولة ، والقوانين التي تشرعها الدولة هي القوانين التي تعترف بها المحاكم التابعة للدولة . ويوجد وراء الحكم الشرعي في الديمقراطيات الحديثة ناخبون تقع عليهم إلى درجة كبيرة مسؤولية إنتخاب هذا الحاكم والسيطرة على أعماله ، و تقف وراء هذا أيضاً عوامل غامضة وغير مقررة تخلق رأياً عاماً يراقب أعمال الحاكم ويخضعه لتأثيره وهذا ما يسمى بالسيادة السياسية ([1]).

([1]) جورج سباين – ترجمة جلال العروسي رفقاه– تطور الفكر السياسي– (3 أجزاء) – ج2– مرجع سابق– ص 49

وهكذا فإن السيادة السياسية تعني سيادة أولئك الذين لديهم حق الإنتخاب والتصويت أو القاعدة الشعبية التي بواسطتها يتم إختيار أصحاب السيادة القانونية، وهذه القاعدة الشعبية قد لا تشكل إلا جزءاً بسيطاً من السكان كما تدل على ذلك الإحصاءات العلمية في هذا الشأن ([1]).

والواقع أن مفهوم السيادة السياسية ما يزال غامضاً مبهماً ، فهو يستعبد أفراداً وجماعات قد لا يكون لهم حق التصويت ، ولكنهم لا يؤثرون على عملية وضع السياسة العامة ، وتعتبر الحكومة الصالحة هي تلك التي تطور علاقة وثيقة بين السيادة القانونية والسيادة السياسية . وفي العصر الحديث أصبح النظام الديمقراطي النيابي واسع الإنتشار وإكتسبت فيه العلاقة بين السيادة القانونية والسيادة السياسية أهمية خاصة ، الأخيرة أصبحت هي التي تختار الأولى وبذلك غدت السيادة القانونية الأداة التي تنفذ إرادة السيادة السياسية . ولكن السيادة القانونية والسيادة السياسية يجب أن تهدفا إلى شيء واحد هو إقامة الحكومة الصالحة والقوانين الصالحة . و من المؤكد أن السيادة القانونية هي السيادة العملية لأنها هي السيادة التي تمارسها الدولة ولا يمكن ممارسة السياسة بدون القوانين . ويبدو أنه من الأفضل حصر مصطلح السيادة بمعناها القانوني فقط.

ب/ السيادة الداخلية والسيادة الخارجية :

سبقت الإشارة إلى تقسيم هذين النوعين ومجال كل منهما ، و تم تخصيص القسم الأول للسيادة الداخلية ، وأن للسيادة الداخلية مفهوم

([1]) المحامي عبدالهادي عباس –السيادة –مرجع سابق– ص 77

سلبي وآخر إيجابي ، فالمفهوم السلبي لسيادة الدولة الداخلية يعني عدم خضوعها لسلطة أخرى ،و يعني المفهوم الإيجابي حق الدولة في وضع قوانينها وأنظمتها . وتشير السيادة الخارجية إلى تلك الحقوق المكفولة للدولة في المجال الخارجي وفقاً لقواعد القانون الدولي ، وهي في أساسها تقوم على فكرة إستقلال الدولة السياسي أي عدم تبعيتها لأي وحدات سياسية أخرى ([1]).

ج/ السيادة الإقليمية والسيادة الشخصية :

أن هذا النوع من التمييز الذي يقيمه الفقه ينطلق من واقع أركان الدولة التي هي : الشعب والإقليم والسلطة ، وقد تتحدد السلطة على أساس عنصر الشعب وبذلك تكون سيادة الدولة سيادة شخصية على رعاياها حيثما كانوا أقاموا . وقد تتحدد على أساس الإقليم فتشمل كل من يعيش على إقليمها ولو كان تابعاً لجنسية دولة أخرى . وفي الوقت الحاضر حيث تم فصل السيادة عن الأشخاص الحاكمين لتكون الدولة كشخص إعتباري قانوني متميز ، فقد بدأت تتطلب فكرة السيادة الإقليمية بمعنى تحديد سلطة الدولة العامة أساساً بنطاقها الإقليمي ... وتتعلق بهذا النوع من التمييز للسيادة موضوعات دولية كثيرة حصلت فيها الخلافات والآراء المتباينة فيما يسمى بقواعد القانون الدولي الخاص وتنازع القوانين وإختصاصات القضاء .

د/ السيادة التامة والسيادة الناقصة :[(2)]

وهذا التقسيم مرتبط بفكرة (اللاتجزئة) التى تم ذكر خصائص السيادة عنها ويرد هذا التقسيم للسيادة تبعاً لوضع الدولة وحدود إستقلالها

---

(1) جورج سباين – ترجمة جلال العروسي رفقاه. – تطور الفرد السياسي– (3 أجزاء) –ج2 –مرجع سابق –ص 48

(2) جورج سباين – ترجمة جلال العروسي رفقاه. – تطور الفرد السياسي– (3 أجزاء) –ج2 –مرجع سابق

، فالدولة التامة السيادة هي التي تتمتع بكافة مظاهر سيادتها في داخل إقليمها وفي المحيط الدولي دون أن يكون لدولة أخرى أي هيمنة على شؤونها وهذا هو الوضع الطبيعي الذي يجب أن تكون عليه الدولة أصلاً بحكم وجودها قانوناً ، وهو المركز الفعلي لأغلب الدول الأعضاء في المجموعة الدولية . أما الدولة ناقصة السيادة ، فهي التي ليس لها كامل الحرية في ممارسة سيادتها لإرتباطها بدولة أخرى أو خضوعها لها .

والسيادة الناقصة لا ترد هنا بالنسبة للأقاليم المكونة لإتحاد فعلى أو لدوله تعاهديه الخ ... الذي سبقت الإشارة إليه . وإنما يقصد بالدولة ناقصة السيادة هنا هي التي تتمتع بالشخصية الدولية بل وبسيادتها . وكل ما هنالك أنها مقيدة في ممارسة هذه السيادة أو محرومة من ممارستها . وقد جاءت الإشارة سابقاً إلى حالة سورية عندما كانت تحت الإنتداب الفرنسي وإلى صك الإنتداب . ويعرف في القانون الدولي ثلاثة أنواع من الدول ناقصة السيادة وهي: الدول المحمية ، والدول التابعة ، والدول المشمولة بالوصاية وقد عرف العالم هذه الأوضاع وخاصة بعد الحرب العالمية الأولى وتعرضت لها معظم الدول العربية التي إنشطرت عن الإمبراطورية العثمانية .

المطلب الثالث

صلة السيادة بالقانون الدستوري والقانون الدولي

1- سيادة الدولة وصلتها بالقانون الدستوري :

لاقت فكرة لا محدودية سيادة الدولة التي نادي بها الوضعيون إعتراضات عديدة على أساس أن القانون الدستوري هو السلطة العليا ومن ثم فهو يفرض بعض القيود على سلطة الدولة . وكان رد الوضعين دفاعاً عن مقولتهم ، طالما إن الدولة يمكنها في أي لحظة تعديل الدستور فإن سيادتها تكون غير مقيدة أو محدودة به . فالحكومة وحدها هي التي تعتبر مقيدة للدستور . حتى إن هذا الدستور لا يمكن أن يتمتع بأية مكانة عليا ولا يختلف عن غيره من القوانين إلا في الطبيعة والهدف وليس في المصداقية القانونية وإن شأنه شأن القوانين الأخرى يعد تعبيراً عن سيادة الدولة وليس قيداً مفروضاً عليها ([1]).

ولكن المعارضين لهذه الفكرة لم يقبلوا بهذا المنطق حيث إعتبروا أن في كل مجتمع اليوم دستوراً يكفل بعض الحقوق للمواطنين ويحدد بناء الحكومة ، ويضع القواعد الأساسية المتعلقة بالعلاقة بين الحكام والمحكومين ، وأن القانون الدستوري يختلف أساساً عن القانون العادي في طابعه وفي الجزاء الذي يعرضه ، فالأخير لا يحدد نظام الدولة بقدر ما يحدد نظام المجتمع وجزاؤه مستمد من الدولة ، لكن الأول يحدد بناء الدولة وجزاؤه مستمد من المجتمع نفسه ([2]).

ويكفي القول هنا أن فكرة القيد الدستوري مستمدة من تصور خاص لطبيعة الدولة التي هي – كما يقال – تجمع أو رابطة من نوع معين تهتم

([1]) ايسمن – ترجمة محمد عادل زعيتر– الحقوق الدستورية – مرجع السابق– ص 326

([2]) د. سعد عصفور– القانون الدستوري – القسم الأول – مقدمة القانون الدستوري – مرجع سابق– ص 121

بـأغراض محـددة وهكـذا فهـي خاضـعة للمجتمـع . والقـانون الدسـتوري يعكـس مجمـوع القـوى والآراء الإجتماعيـة السـائدة ولـهـذا فهـو يسـتند إلـى الإرادة العامة للمجتمع ككل والدولة بدورها تعتمد على هذه الإرادة[1] .

2- سيادة الدولة وصلتها بالقانون الدولي :

هنالك عدد من الكتاب يتمسكون بالرأي القائل أن سيادة الدولة . تخضـع لقواعد القانون الـدولي والمعاهدات والمؤتمرات الـخ ... وأن هذا التحديد نـوع مـن التحديـد الـذاتي ويمكـن هنـا القـول بشـيء مـن التوضـيح علاقة سيادة الدولة بالقانون الدولي أي القانون الذي يحدد علاقة الدول الأخرى .

ففي هذا الصدد يذهب الوضعيون أيضاً إلى القول بأن القانون لا يضـع أي قيود علـى سيادة الدولـة ، ذلك أن شرعية القانون الدولي ترجـع إلـى أن الـدول ذات السـيادة قـد أقرتـه وإعترفـت بـه . وفـي هـذا جـاء فـي نظريـة (أوسـتن) قولـه : طالمـا أن أعضـاء المجتمـع الـدولي هـي الـدول صـاحبة السيادة ، فإننـا لا نسـتطيع أن نقول إن القانون الدولي لـه سلطة تفوق سيادة الدولة ... وعلى العكس من هذا ذهب الفقيه الألماني (هانز كلسن) إلى القول : أن القانون الدولي متفوق قانونياً ، وأن سيادة الدولة محدودة بهذا القانون .

وكما يقول (لاسكي) : أن الظروف الدولية المعاصرة فرضت حقيقة لا يمكن الجدال فيها وهي تؤكد على العلاقات المتعادلة بين الدول في المجالات المختلفة بحيث أصبح المجتمع الدولي اليوم له شخصية قانونية ، وقد إنقضى عهد الفوضى فيما يتعلق بالعلاقات بين الدول ويقول أن

---

[1] المحامي عبد الهادي عباس –السياد ة – مرجع سابق – ص68 .

كل دولة في المجتمع الحديث ما هي في الواقع إلا واحدة بين عدد كبير من الدول ، ومن الضروري أن تنظم العلاقات بين الدول[1] .

فالقانون الدولي هو مجموعة القواعد التي تنظم الصلات المتبادلة بين الدول ومواطنيها . وهذه المجموعة من القواعد مفروضة على الأفراد الذين يعيشون في المجتمع بمقتضي الحقيقة التالية : وهي أننا بدون هذه القواعد سوف نواجه إذا ما إنتقلنا من خصائص الدول الداخلية إلى الخصائص الخارجية ، بحالة لا يمكن وصفها إلا بالفوضي ، ولو كان القانون الدولي غير ملزم للدولة، فلن تكون هناك قواعد فيما بين الدول اللهم إلا الإرادة التي عقدت كل دولة العزم على التصرف بمقتضاها .

ويؤكد (لاسكي) أن مفهوم الدولة بإعتبارها السلطة صاحبة السيادة ، قد إحتل المركز الرئيسي في تأريخ نظرية القانون الدولي ، وواضح أن الدولة ما دامت مؤسسة ذات سيادة فإنها لا يمكن أن تتقيد بإرادة غير إرادتها ولذلك فمشكلة وضع القواعد التي تحكم مجتمعاً دولياً لا يمكن أن يخضع أعضاؤه لأية قواعد ما لم يوافقوا عليها ، هي مشكلة عويصة ([2]).

أن جوهر العلاقات الداخلية في الدولة هو حقها بإعتبارها مؤسسة ذات سيادة في أن تفرض إرادتها على من يعيش على أرضها ، لكن منطق طبيعة الدولة يلزمنا بأن نفترض أن الحرب هي الطريقة الوحيدة لإلزام الدولة بما يخالف إرادتها ، وذلك عندما تطلب منها دولة أخرى ما تأبى الرضوخ له ويصبح الحكم الأخير في العلاقات الدولية ، نتيجة لنظرية السيادة ، هو النصر في ميدان القتال [3].

---

[1] هارولد لاسكي – مدخل الى علم السياسة – ص 92 – 93 وكتابه الدولة في النظرية والتطبيق – مرجع سابق – ص 226 .

[2] د. بارودي – ترجمة د. مجد علاف– المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر – مرجع سابق -ص 120

[3] جورج سباين – ترجمة جلال العروسي رفقاه– تطور الفكر السياسي (3 أجزاء) – ج -1مرجع سابق – ص 48

ويقول (هيجل)[1] أن حقوق الدول الأخرى لا تتحقق في قاعدة عامة تعلو فوق هذه الدول ولكن حقوقها تتحقق من خلال إرادتها الخاصة . وهو يرى أن الدولة تعلو على القواعد وما القانون الدولي إلا القانون المحلي مطبق من الخارج وتتبع قوته من إرادة الدولة أو إرادة الدول التي تكون على إستعداد لتدعيمها .

لقد كانت فكرة السيادة وعلاقتها بالقانون الدولي من أبرز الموضوعات التي جال فيها رجال الفكر والسياسة ، وكانت هذه الموضوعات موضوعاً ثراً لتعارض الآراء وتناقضها . و يكفى القول هنا أن كثيراً من المفكرين حاول التوفيق بين النظر إلى سيادة الدولة وبين أولوية القانون الدولي ، وقد لاحظوا أن ناحية القانون الدولي أنه مجرد قانون وطني ما دامت قوة نفاذه تتوقف على قبول الدولة له . ومن ناحية أخرى (أصروا) على أن القانون الدولي ما دام قانوناً نافذاً ساري المفعول فهو نظام كامل في حد ذاته . ومستقل عن إرادة كل دولة على حدة ، وليس له أي صلة بها . وقد رد بعضهم على وجهة النظر هذه بالقول إن قبول الدول لقواعد القانون الدولي ليس راجعاً إلى أنها إختارت هذه القواعد ، بل لأنها في الحقيقة لم يكن أمامها أن تفعل غير ذلك ، ولها فائدة من التمسك بنظرية القبول التي يغلب عليها الطابع الوهمي . فالهدف العام من القانون الدولي هو تنظيم سلوك المواطنين الذين يعيشون على وجه التحديد في دول ولا يمكن أن يتحقق هدفه إلا عن طريق تنفيذ إرادة الدول لغايته ، وليتم ذلك لامناص من تساميه الذاتي على تلك الإرادة . وفي

---

[1] في كتابه فلسفة الحق – ص 233 .

هذا لابد من التسليم بأن قانون الدولة مشتق من ذات الفروض التي يتطلبها القانون الدولي[1] .

خلاصة:

إن المتغيرات التي رافقت النظام الدولي الجديد قد أثرت في مفهوم السيادة الوطنية ونطاق تطبيقه في المجالين الداخلي والخارجي على حد سواء، حيث أثارت تلك المتغيرات تحديات طالت كل أنماط الدول وطرحت نفسها بأشكال مختلفة على تلك الأنماط، وكان لتلك التحديات مصادرها الداخلية والخارجية التي أثارت بدورها الحاجة إلى رصدها وتحليل مدى تأثيرهافي مفهوم السيادة، وبشكل عام يمكن القول : أن هناك علاقة ضرورية بين المتغيرات التي رافقت النظام الدولي وتقلص السيادة الوطنية وأن هناك علاقة طردية بين تأثير سيادة الدولة بمتغيرات النظام الدولي والتغير في مضمون الوظائف التي تقوم بها الدولة . فقد اتخذت عملية تدويل السيادة ، منحى توسيع أبعادها الخارجية، فالقاعدة الأساسية التي يقوم عليها المجتمع الدولي هي الإعتراف المتبادل بين دول لها سيادة، إلا أنها إتسعت بصور ة معينة أدت إلى وضع شروط لممارسة الدولة حقوق السيادة، وأهمها ألا يتسبب من جراء تلك الحقوق إحداث إضطراب في النظام العالمي. وفي كثير من الحالات التي حدث فيها ذلك، قد مارس مجلس الأمن السلطات المخولة له متجاوزاً الحقوق التقليدية للسيادة. فالسيادة الوطنية ستظل باقية ما بقيت الدولة القومية ذاتها، وأن أقصى ما يمكن لهذه المتغيرات الدولية المعاصرة أن تفعله هو أن تنال من طبيعة الوظائف أو الأدوار التي تضطلع بها الدولة بالمقارنة بما كان عليه الحال

---

[1] ريموندكارفلد– العلوم السياسية – مرجع سابق – ص 500 وما بعدها .

في ظل النظام الدولي التقليدي، و ما دامت الدولة باقية فستبقى معها رموزها الأساسية ومنها مبدأ السيادة ولكن بعد تطويعه بما يتناسب والأوضاع والظروف الدولية المستحدثة.

الفصل الثاني

ماهية السيادة في الفقه الإسلامي

المبحث الأول : السيادة في الدولة الإسلامية

المطلب الأول : السيادة في عهد الرسول صلي الله عليه وسلم

المطلب الثاني : السيادة في عهد الخلفاء الراشدين

المبحث الثاني : لمن السيادة في الإسلام

المبحث الثالث : مصدر السيادة في الدولة الإسلامية

السيادة مصدرها الله تعالى

المبحث الرابع : جزاء الخروج على مبدأ سيادة الشرع

المطلب الأول : الموقف من الخارجين على الشريعة

المطلب الثاني : الطاعة المطلقة للأمام و تحريم الثورة و الخروج عليه

المطلب الثالث : الموقف من أهل الجور والفسق

السيادة في الفقه الإسلامي

تمهيد:

إن فكرة االسيادة تبلورت بشكلها النهائي على يد رجال الثورة الفرنسية الذين عمدوا إلى نقل حق السيادة من الملوك إلى الأمة وجعلوها صاحبة السيادة.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو : هل عرف التشريع الإسلامي أو رجال الفقه الإسلامي شيئاً يسمى (مشكلة السيادة) أو (سند السيادة) أو (حق السيادة) أو ما شابه هذه المصطلحات التي دار حولها صراع طويل عبر التأريخ، ودارت حولها بحوث الفلاسفة منذ سقراط إلى يومنا هذا، وكانت مدار بحث رجال الفقه السياسي العالمي في تأريخه الطويل؟ وهل عانت الدولة الإسلامية من هذه المشكلة التي عانت منها أوربا قروناً طويلة من الزمن وإبتكرت من النظريات الكثير الكثير نتيجة الصراع الذي كان محتدماً بين الحكام والشعوب وبين الحكام ورجال الكنيسة ؟ وهل مرت فكرة السيادة في الإسلام بالمراحل الطويلة التي مرت بها نظرية السيادة عند الغربيين ؟ وهل لازمت فكرة السيادة عند المسلمين الظروف والملابسات التي لازمت ميلاد نظرية السيادة عند الأوربيين؟

هذا ما نحاول الإجابة عنه في هذا الفصل إن شاء الله .

المبحث الأول

السيادة فى الدولة الإسلامية:

بإعتبار القرآن الكريم هو دستور الدولة الإسلامية، فالسيادة في الإسلام بحسب المظهر الخارجي لها ليست مطلقة، بمعنى أن الدولة حرة في إدارة شؤونها الخارجية وتحديد علاقاتها بسائر الدول الأخرى، وإنما هي مقيدة بأحكام القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وإجماع أولي الحل والعقد في الأمة، وتقوم على أساس المساواة في السيادة مع الدول الأخرى، ومكانة الحكومة أو الرئاسة العليافي الدولة الإسلامية هي مكانة الرئاسة العليا في أية حكومة دستورية، وليس للحاكم أية صفة إلهية،أو يستمد سلطانه من قوة غيبية، وإنما هو فرد من المسلمين يتمتع بصفات تؤهله لمركزه .فلا تعلن الحرب في الإسلام إلا وفق قيود معينة، كالدفاع عن الدولة

والدين وصيانة الإستقلال وحفظ الكرامة،والسيادة مستمدة من الأمة، والتشريع الإسلامي يعكس الديمقراطية الحديثة التي تعلن الحرب من أجل سيادة شعب على غيره، وهي حق طبيعي تتمتع به كل جماعة من الناس، كما يتمتع به الآحاد . منهم.

وهنا يظهر مدى تقدم الإسلام، حيث نجد الدول المعاصرة تسعى للبحث عما يبرر وجودها على أساس غير أساس السياسة.

لعل من المفيد إستعراض الصورة التأريخية لوصول الإسلام إلى الحكم وبسط التشريع الإسلامي على كثير من نواحي المعمورة في الماضي لمعرفة كثير من القضايا المهمة، منها كيف نشأت السلطة العامة في نظام الحكم الإسلامي؟ وهل وجد ذلك الصراع بين الحكام والمحكومين والذي تولدت عنه نظرية السيادة في الغرب؟ وهل مرت نظرية السيادة في الإسلام بالمراحل التي مرت بها نظرية السيادة في القانون الوضعي[1] .

إن السيادة فى الإسلام للشارع و أن الأمة مفوضه فى ممارسة و تنفيذ السيادة بما يتلاءم و أحكام الشريعة الإسلامية إذ ليس لأحد من أفرادها أولها مجتمعةً أن تخالف نصاً من نصوصها و لا أن تنشئ أو تبتدع حكماً لهوى أو لمنفعة ذاتية و إنما لها أن تجتهد و تستنبط من الأحكام ما يتفق مع روح الشريعة و جوهرها[2].

وعليه فان رسالة الإسلام لم تكتف بوضع نظام الحكم المقيد؛ وإنَّما عنيت أيضاً بوضع ضمانات لهذا التقييد... ولقد رأينا من دراسة النظرية الإسلامية أنَّ هذه الضمانات على نوعين: يتمثل أولهما في الشورى، وما تمثله من ضرورة رجوع الحكّام إلى الأمَّة في الأمور الهامّة. ويتمثل الثاني في رقابة الأمّة نفسها على تصرفات الحكّام، وحقّها في عزلهم إن صدر منهم ما يُبرِّر ذلك قلت كما ورد في حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه: (دعانا رسول الله صلى الله

---

[1] د. عارف أبو عيد- السيادة في الإسلام –مرجع سابق – ص73 .

[2] د. ساجر ناصر حمد الجبوري – حقوق الإنسان السياسية فى الإسلام و النظم العالمية – دار الكتب العلمية – بيروت – 1971م – ص 273

عليه وسلم فبايعناه؛ فكان فيما أخذ علينا، أن بايعنا على السمع والطاعة، في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا، وأثرة علينا. وأن لا ننازع الأمر أهله. قال ((إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان)) ([1]).

ومن له معرفة بالنظام الإسلامي، لن يجد معاناة في تحديد حقيقة السيادة العليا في النظام الإسلامي كلِّه بما فيه النظام السياسي، فما هي إلا تلك التي يعبّر عنها العلماء والمفكرون المسلمون المعاصرون بتعبيرات من مثل:

مبدأ المشروعية العليا، و الحاكمية، و الشرعية العليا، والحكم بما أنزل الله؛ ونحوها من التعبيرات المألوفة لدى الشرعيين والمتخصصين، بل ولدى عموم المسلمين.

ومن هنا فلا غرابة في اتفاق العلماء والباحثين المعاصرين – ولا سيما من لهم عناية بالسياسة الشرعية – على أنَّ السيادة العليا في الإسلام للشريعة ممثلة في نصوص القرآن والسنة؛ لأنَّ هذه الحقيقة مما هو معلوم من دين الإسلام بالضرورة؛ فلا سيادة تعلو سيادة الكتاب والسنة وهيمنتهما على غيرهما من الكتب والشرائع السابقة {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ}([2]) فضلاً عن آراء عموم الناس وأقوالهم ونظرياتهم البشرية.

المطلب الأول

السيادة في عهد الرسول صلي الله عليه وسلم

لقد بعث الله تعالى محمداً صلي الله عليه وسلم نبياً في قومه ورسولاً إلى البشرية جميعاً ليحمل إليهم ديناً قومياً، ورسالة سمحة ليربي جيلاً، وينشئ أمة، ويقيم دولة وكان العالم ينوء بالمآسى والآثام، وقد تغير فيه كل شيء، وإضطربت فيه كل المعايير .

([1]) طرف حديث

(2) سورة المائدة- الاية (48)

إختار الله تعالى جزيرة العرب لتكون مهداً لرسالة الإسلام ، ولم تكن للعرب في هذه الجزيرة قبل الإسلام حكومة، ولم تكن لهم دولة تخضع لسلطانها القبائل العربية، وكانوا يعيشون في وحدات سياسية عرفت بالقبيلة والعشيرة وكان لرئيس العشيرة السلطة المطلقة التي لا تعرف الحدود والضوابط، فهو المستبد في حكمه ، الطاغي في تشريعه ، وكانت القوة دعامة هذا الحكم .

ولعل من وراء إختيار الجزيرة العربية مهداً لرسالة الإسلام حكمة كبيرة يستشفها من أمعن النظر في ذلك، وهو أن الجزيرة العربية في ذلك الوقت كانت لا تقع تحت سلطان أي دولة من الدول الكبرى في ذلك الوقت وهى دولتي الفرس والروم صاحبتي الأمر والنهي، والقوة والمنعة رغم كونهما على أطرافها، ورغم هذا البعد إلا أن الدعوة قد حوصرت فيها نظراً لما كان لقريش من سلطان واضح على مكة وما حولها من الأعراب ، فقد رأت في هذه الدعوة ما يهدد مصالحها ونفوذها مما دعا الرسول صلي الله عليه وسلم أن يبحث عن قاعدة آمنة تنطلق منها الدعوة الإسلامية .

ومن هنا خرج رسول الله صلي الله عليه وسلم يلتمس النصرة من القبائل من ذلك رحلته إلى الطائف ، ثم ما كان يفعله في المواسم من عرض نفسه على قبائل العرب، يدعوهم إلى الله ، ويخبرهم أنه نبي مرسل، ويسألهم أن يصدقوه ويمنعوه[1].

بدأ الرسول صلى الله عليه وسلم- لحل المعضلة- بفحص البنية الإجتماعية والدينية والسكانية للمدينة أولاً. فقام بإحصاء سكّاني في المدينة، وهو أمر كان غريباً تماماً بالنسبة للتقاليد والأعراف التي كانت سائدة آنذاك. وقد تبين نتيجة الإحصاء أن عدد سكّان المدينة يبلغ 10 آلاف شخص، منهم 1500 مسلم و 4000 يهودي و 4500 من المشركين العرب . ثم خطا رسولنا صلى الله عليه وسلم خطوة ثانية فقام بترسيم الحدود للمدينة المنورة ووضع علامات في زوايا الجهات الأربع لها، وهكذا عَيَّنَ حدود «دولة المدينة». وحسب المادة 39 من الوثيقة فإن المنطقة المحصورة في ضمن هذه الحدود

[1] ابن هشام – السيرة النبوية ، – دار الجيل– بيروت– ج2 – ص50 .

والواقعة في داخل وادي يثرب (الجوف) أصبحت منطقة الحرم. كان الرسول صلى الله عليه وسلم يحاول من جهةٍ إسكان المهاجرين وتأمين تكيّفهم مع بيئتهم الجديدة، ويحاول من جهة أخرى طَمأَنة اليهود والمشركين العرب، وكان يقول لهم بأن غايته هي تأمين جوّ آمن لمنتسبي الدين الجديد. والحقيقة أن المسلمين قد تبنَّوا مضمون الوحي الذي نزل أثناء وجودهم في مكة، والذي كان يقول ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [1]ولكن قريشًا رفضت هذا المشروع المتضمن للسماح بتعدد الأديان، وحاولت منع الرسول صلى الله عليه وسلم عن القيام بتبليغ دينه، وإختارت فتنة الراغبين في الدخول إلى الإسلام عن دينهم بالضغوط وفنون التعذيب.

ثم وجد الرسول صلي الله عليه وسلم بغيته في المدينة المنورة بعد بيعة العقبة الثانية التي عقدها مع الأنصار من الأوس والخزرج .

وهناك أسباب كثيرة سهلت للرسول صلي الله عليه وسلم دخول المدينة المنورة ، وإقامة الدولة الإسلامية فيها. على رأس هذه الأسباب أن المدينة المنورة كانت منقسمة على نفسها إنقساماً شديداً، فهناك اليهود من جهة والعرب من أوس وخزرج من جهة أخرى. وكانت الحروب الطاحنة بين الأوس والخزرج على قدم وساق، فالفوضى السياسية العارمة كانت شعار تلك الفترة في المدينة المنورة .

فلم يكن هناك تجمع بشري يقف في وجه الجماعة الإسلامية بقيادة الرسول صلي الله عليه وسلم لإقامة الدولة المبتغاة .

وأول ما فعله الرسول صلي الله عليه وسلم بعد وصوله إلى المدينة المنورة هو بناء مسجد للجماعة الإسلامية ليكون مركزاً للقيادة والدراسة والتشاور في الشئون العامة .

فكان هذا المسجد مقر الرياسة الجديدة لدولة المدينة. ثم عمد إلى المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، فجعل لكل مهاجر أخاً من الأنصار، وكان الغرض من هذا النظام تمكين المهاجرين من المعيشة في المدينة، وإشعار الأنصار بأن المهاجرين ليسوا أغراباً عنهم .

---

[1] سورة الكافرون - الآية (6)

تم وضع وثيقة المدينة لتنظيم الحياة التي كانت في حالة فوضى لا نظام لها، فأراد بهذه الوثيقة أو الكتاب أو الصحيفة كما يسميها المؤرخون تنظيم هذه الجماعة الإسلامية الأولى كأمة واحدة تسودها الوحدة والترابط. كذلك نظمت الصحيفة بين المسلمين وبينهم وبين يهود المدينة وهكذا إستطاع الرسول صلي الله عليه وسلم أن يحدد شكل الدولة الإسلامية وفق دستور مكتوب .

وقد أورد ابن اسحق في سيرته[1] نصاً طويلاً لتلك المعاهدة. والراجح أن هذه الوثيقة التي أوردها ابن اسحق في الأصل وثيقتان : الوثيقة الأولى بين المسلمين من مهاجرين وأنصار، والوثيقة الثانية بين المسلمين واليهود ثم جمع المؤرخون بينهما[2] .

فالوثيقة الأولى توضح التزامات المسلمين من مهاجرين وأنصار وحقوقهم وواجباتهم. والثانية موضوعها موادعة الرسول صلي الله عليه وسلم لليهود.

وسأكتفى بإيراد نص الوثيقة الأولى والتي توضح حقوق المسلمين وواجباتهم، وقد إعتمدت في إثبات ذلك على دراسة النص من جهة ومقارنته بغيره من جهة أخرى .

بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من محمد النبي صلي الله عليه وسلم بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم :

1- أنهم أمة واحدة من دون الناس .
2- وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه .
3- وأن المؤمنين المتقين على من ظلم منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أوفساد بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم.
4- ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ولا ينصر كافراً ً على مؤمن .
5- وأن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم .
6- وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس .

---

[1] ابن هشام- السيرة النبوية - ج2 - مرجع سابق- ص106 .

[2] الواقع أن ابن اسحق هو الذي جمع بينهما ، أما المؤرخون كالطبري مثلاً وتبعه ابن الأثير ففرقوا بينهما.

7- وأن سلم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم .

8- وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه .

9- وأنه لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفساً ولا يحول دونه على مؤمن .

10- وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثاً ولا يؤويه وأنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة. ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل .

11- وأنكم مهما إختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد صلي الله عليه وسلم [1].

بهذه الوثيقة أعلن الرسول صلي الله عليه وسلم قيام الدولة الإسلامية وأقام دعائمها في الجزيرة العربية . والذي يعنينا من نصوص هذه الوثيقة في بحثنا هذا الفقرة الأخيرة التي نصها : وإنكم مهما إختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد صلي الله عليه وسلم فهذا النبي صلي الله عليه وسلم يدل على أن مرد الأمر كله لرسول الله صلي الله عليه وسلم – رئيس الدولة – فهو الحاكم في جميع الشئون الداخلية منها والخارجية. فما من خلاف يحدث أو شجار يقع إلا ويرجع فيه إلى رسول الله محمد صلي الله عليه وسلم.

فالنبي صلي الله عليه وسلم ثبت له سلطانه وسيادته في المدينة المنورة على الجماعة الإسلامية، وهذه السيادة التي ثبتت للرسول صلي الله عليه وسلم ليست مستمدة من الجماعة الإسلامية أو من إرادة الرسول صلي الله عليه وسلم ولكن من حكم الله تعالى .

قال الله تعالى : {إِنِ الْحُكْمُ إِلا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ}[2]، وقال تعالى: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبِينًا}[3]، ويقول سبحانه: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ

---

[1] أنظر نص هذه الوثيقة في السيرة النبوية لابن هشام ، ج2 ، ص106 .

[2] سورة الأنعام– آية(57)

[3] سورة الأحزاب– آية(36)

إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلا}[1]، قالى تعالى ((مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّهَ))[2] . وقال الله تعالى : ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ))[3]. فطاعة الرسول صلي الله عليه وسلم كانت واجبة، لأن طاعته طاعة الله سبحانه وتعالى الذي أرسله وأنزل عليه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان .

وهذا المعنى يقرر في مواطن كثيرة من كتاب الله تعالى ومن هذه المواطن قول الله تعالى : ((فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً))[4] فهذه الآية تحدد شرط الإيمان وحد الإسلام كما قرره الله تعالى وأقسم عليه بذاته وهذا دليل على أن من لم يخضع للرسول صلي الله عليه وسلم ومن لم يرض بحكمه لا يكون مؤمناً .

فلا عبادة إلا لله. ولا طاعة إلا لله ولمن يعمل بأمره وشرعه، فيتلقى سلطانه من هذا المصدر الذي لا سلطان إلا منه. فالسيادة على ضمائر الناس وعلى سلوكهم لله وحده بحكم هذا الإيمان. ومن ثم فالتشريع وقواعد الخلق، ونظم الإجتماع والإاقتصاد لا تتلقى إلا من صاحب السيادة الواحد الأحد.. من الله.. فهذا هو معنى الإيمان بالله.. ومن ثم ينطلق الإنسان حراَ إزاء كل من عدا الله، طليقًا من كل قيد إلا من الحدود التي شرعها الله، عزيزًا على كل أحد إلا بسلطان من الله

ويمكن تحديد المنهج الذي سلكه الرسول صلي الله عليه وسلم للوصول إلى الحكم بما يلي:

أولاً : لقد بدأ الرسول صلي الله عليه وسلم بالدعوة إلى الإسلام سراً حتى أوجد جيلاً من الرجال تشربوا الدعوة الإسلامية وربوا بعيداً عن أعين الجاهلية،

---

[1] سورة النساء– آية(59)

[2] سورة النساء – الآية (80) .

[3] سورة النساء – الآية (59) .

[4] سورة النساء– الآية (65)

فكانوا القاعدة الصلبة التي قامت عليها دولة الإسلام فيما بعد وأداروا دفة الحكم الإسلامي بعد وفاته صلي الله عليه وسلم.

ثانياً : إن رسول الله صلي الله عليه وسلم لم يقبل الملك عندما عرض عليه من قبل الجاهلية بدليل ما قالوا له على لسان عتبة بن ربيعة[1]: وإن كنت تريد به شرفاً (الإسلام) سودناك علينا حتى لا نقطع أمراً دونك وإن كنت تريد به ملكاً ملكناك علينا[2].

ولكنه رفض ذلك، لأنه سيكون والياً من قبل الجاهلية ولن يكون له أي نفوذ عليهم لعدم وجود قاعدة مؤمنة يعتمد عليها في تنفيذ شريعة الله، ولن يسمحوا له بذلك بدليل رفضهم قول لا إله إلا الله ، لأنهم وجدوا فيها إسقاطاً لكل نفوذهم فقال قائلهم : يا محمد أما والله لا نتركك وما فعلت بنا حتى نهلكك أو تهلكنا[3] .

ثالثاً : إن الرسول صلي الله عليه وسلم لم يخض مع الجاهلية حرباً عسكرياً قبل قيام الدولة الإسلامية في المدينة المنورة وكان يقول لأصحابه في مكة المكرمة عندما كانوا يطلبوا منه قتال الكفار : كفوا أيديكم وأقيموا الصلاة. ولم يسجل التأريخ حادثة دافع فيها مسلم في مكة عن نفسه بالسيف مع كثرة الدواعي لذلك.

رابعاً : إن قيام الدولة الإسلامية في المدينة المنورة لم يكن عن طريق الإنقلاب العسكري ، ولا عن طريق الثورة الشعبية، ولا عن طريق الإنتخابات الديمقراطية، إنما كان قيامها من نوع فريد لم يسبق لمثله أن حدث ولم يحدث بعد ذلك ما يشبهه .

خامساً : لقد تم إنشاء الدولة الإسلامية في المدينة المنورة بهذه الطريقة وفي وضح النهار دون أراقة دم إنسان واحد وتكون المجتمع الإسلامي الوليد

---

[1] عتبة بن ربيعة بن عبد شمس أبو الوليد كبير قوس واحد سادتها في الجاهلية وأول ما عرف عنه توسطه للصلح في حرب الفجاء بين هوازن وكنانة ولقد رضي الفرياب بحكمه ، الاعلام لخير الدين الزركلي ، ص3

[2] ابن هشام – السيرة النبوية – ج1 – مرجع سابق – ص261

[3] ابن كثير– البداية والنهاية – الطبعة الأولى– ج3 – ص51

المؤلف من المهاجرين والأنصار والذي يعد أغرب مجتمع بشري حدث في التأريخ بهذه الصورة .

هذه هي الصورة التأريخية التي وصل بها الإسلام إلى الحكم ،إستمر هذا الحكم بصورة أو بأخرى ، وكان بين مد وجزر إلى أن دب الوهن في الدولة العثمانية، ووقعت فريسة سهلة للجمعيات السرية الماسونية واليهودية حتى حلت قاصمة الظهر وهزمت في الحرب العالمية الأولى ومزقت شر ممزق وزالت دولة الإسلام.[1]

تلك هي الصورة التي وصل بها الإسلام إلى الحكم أول مرة على يد الرسول صلي الله عليه وسلم ، وتلك هي الظروف التي نشأت فيها الدولة الإسلامية. فلم تعان هذه الدولة من مشكلة ما يعرف بالسيادة ولا مشكلة الصراع بين الحكام والمحكومين. فالطاعة في هذه الدولة كانت مطلقة للرسول صلي الله عليه وسلم ولم تكن هذه الطاعة ظاهراً من الخوف والإستبداد، ولكنها كانت طاعة ظاهراً وإنقياداً باطناً قربة يتقرب بها أفراد المجتمع الإسلامي إلى الله تعالى ويرجون عليها الأجر والثواب منه سبحانه وتعالى لأنهم يطيعون الرسول صلي الله عليه وسلم إمتثالاً لأمر الله تعالى. قال الله تعالى : ((مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّهَ))[2] . وقال الله تعالى : ((وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللّهِ))[3] وتظهر صورة هذا الإنقياد بشكل جلي في نص البيعة التي أخذها الرسول صلي الله عليه وسلم من الصحابة الكرام. أخرج الشيخان عن عبادة بن الصامت قال : بايعنا رسول الله صلي الله عليه وسلم على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن نرى كفراً بواحا عندكم فيه من الله برهان[4].

---

[1] د عارف ابو عبيد– السيادة في الاسلام – مرجع سابق

[2] سورة النساء الآية (80) .

[3] سورة النساء الآية (64) .

[4] متفق عليه أنظر نيل الأوطار للشوكاني ، ج7 ، ص196 .

وأوضح من ذلك ما حدث يوم بدر فقد أخرج مسلم وأحمد عن أنس أن النبي صلي الله عليه وسلم شاور الصحابة الكرام عندما أتاه الخبر عن قريش بمسيرهم ليمنعوا عيرهم، قال : تكلم أبوبكر فأعرض عنه ثم تكلم عمر فأعرض عنه فقام سعد بن عبادة[1] فقال : إيانا تريد يا رسول الله، والذي نفسي بيده لو أمرتنا أن نخيضها البحر لخضناها، ولو أمرتنا أن نضرب أكبادها إلى برك الغماد لفعلنا قال : فندب رسول الله صلي الله عليه وسلم الناس فانطلقوا حتى نزلوا بدراً[2]

وروى أبو هريرة رضي الله عنه قال : إن الحرث بن عمرو الغطفاني [3]رئيس غطفان قال للنبي صلي الله عليه وسلم : إن جعلت في شطر ثمار المدينة وإلا ملأتها عليك خيلاً ورجالاً . فقال النبي صلي الله عليه وسلم حتى أشاور السعدين. يعني سعد بن معاذ وسعد بن عبادة وأسعد بن زرارة فقالوا : إن كان هذا بأمر السماء فتسليم لأمر الله عز وجل وإن كان برأيك فرأينا تبع لرأيك، وإن لم يكن بأمر من السماء ولا برأيك فوالله ما كنا نعطيهم في الجاهلية تمرة إلا شراءاً أو قراءاً وكيف وقد أعزنا الله بك.[4]

وقال رسول الله صلي الله عليه وسلم بعد انصراف الأحزاب من حول المدينة : لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة وفي سيرة ابن هشام : من كان سامعاً مطيعاً فلا يصلين العصر إلا في بني قريظة[5] .

فأختلف الصحابة رضوان الله عليهم في فهم ذلك، فمنهم من فهم الإستعجال وصلى العصر في الطريق قبل فوات وقته، بينما فهم آخرون أنه صلي الله عليه وسلم قصد معنى الجملة فلم يصلوا العصر في وقتها وأخروها

---

(1) سعد بن عبادة الأنصاري الخزرجي أبو ثابت، وقيل أبو قيس. وكان زعيم الخزرج .صحابي أسلم مبكرا، وشهد بيعة العقبة، وعاش إلى جوار رسول الله .ولعلّ سعد بن عبادة ينفرد بين الأنصار جميعا بأنه حمل نصيبه من تعذيب قريش الذي كانت تنزله بالمسلمين في مكة.

(2) أخرجه مسلم أنظر صحيحه بشرح النووي ، ج2 ، ص124 ، طبعة المطبعة المصرية

(3) قُبة بن وهب بن كَلَدَة بن الجَعْد بن هلال بن الحارث بن عمرو بن عديّ بن جُشَم بن عوف بن بُهْثة بن عبد الله بن غَطَفَان بن قيس عيلان من مُضَر.)) الطبقات الكبير. ((عُقْبَةُ بن وَهْب بن كَلَدَة بن الجَعْد بن هِلال بن الحارث بن عمرو بن عَدِيّ بن جُشَم بن عوف بن بُهْثَة بن عبد الله بن غَطَفَان بن قَيْس بن عَيْلان الغَطَفَاني، حليف لبني سالم بن غَنْم بن عَوْف بن الخَزْرَج

(4) وأنظر المهذب للشيرازي ، ج2 ، ص260 ، طبعة عيسى الحلبي .

(5) متفق عليه أنظر صحيح البخاري بشرح فتح الباري - ج8 ، ص412 - وصحيح مسلم بشرح النووي - ج12- ص97 ، والسيرة النبوية لابن هشام- ج3 ، ص140 - دار الجيل بيروت

حتى وصلوا بني قريظة فصلوها هناك في وقت المغرب طاعة لأمر الرسول محمد صلي الله عليه وسلم.

فالرسول صلي الله عليه وسلم ثبت له سلطانه من حكم الله ووحي السماء والمفاهيم الكبرى في هذا التشريع السياسي الإسلامي لم تكن وليدة التطور ولا أثراً للصراع بين الطبقات، ولا صدى لطغيان الحكام وإستعبادهم لشعوبهم أو التنافس على السلطة بينهم وبين رجال الكنيسة، فكل ذلك لم تعرفه الدولة الإسلامية الأولى، ولم يكن لتلك الظروف ما يشبهها في واقع المجتمع الإسلامي.

وعلى هذا فلم تعان الدولة الإسلامية من مشكلة السيادة التي شغلت أذهان فلاسفة السياسة الوضعية ردحاً طويلاً من الزمن، ووضعوا لها نظريات عدة استند إليها ملوك أوربا لتبرير إستبدادهم وإرساء مبدأ الحق للقوة وأن الغاية تبرر الوسيلة وغير ذلك من النظريات التي ترجع البشرية إلى شريعة الغاب .

فمفهومُ السيادةِ في الإسلام..منبثقٌ من كون الأرض لله، ومفهومُها في الليبرالية..قائمٌ على أنّها للشعب "المواطنة"، وعدم تعلّق الفرق بين المستويين، خطأ..

مفهومُ السيادةِ وفقَ المنظور الإسلامي يتيحُ معقوليّةً واضحةً لتصرفات المالك للأرض هي وفقَ التصور الثاني –الليبرالي– دكتاتوريّةٌ واستبدادٌ ضربةَ لازِب فلا يستقيمُ في التنظيرِ –أبدًا– الجمعُ بين المفهوم الليبرالي في السيادة ومفاهيم مثل: الجهاد، الرِدّة، الجزية، الحِسبة، مادامت السماوات.

فالإسلامي الذي يتبنَّى المفهومَ الليبراليَّ في السيادة؛ عنده مشكلة مع هذه المفاهيم! إمّا أن يهدرَها، أو أن يكابرَ وينكرَ حقائقَها، أو أن يتقّيَ فيها.

علمًا بأنّ هذه المفاهيم تتّسق اتساقًا عقليًا واضحًا مع مفهوم السيادة الإسلامي الذي ذكرته – أنّ الأرضَ لله..يورثها من يشاء من عبادِه. يُشكل على المفهوم الإسلامي.

أنّ المخالفَ يلزمُ متبنّيه بأنّ مصيرَه إلى الثيوقراطية؛ لأنّ الأرض لله، والحاكم يحكم بهذا المقتضى.وهذا خطأ! من وجهين:.

الأول: أنّ هناك فرقا بين الثيوقراطية التي فيها الحاكم يحكم بالحق لإلهي..بمعنى

افتراض أنّ حكم الحاكم مرضي إلهيًّا.
بينما التصور الإسلامي معناه..سابقية الحق الإلهي على الحاكم؛ فالحاكم محكوم بالشرع، لا أنّ فعله يكون شرعًا لأنّه مرضيٌّ عنه سلفًا. فالملخّص أنّ
الثيوقراطية=السابقية لإرادة الحاكم في حقيقة الأمر ، والتبرير؛ إلهي
الإسلامية=السابقية للإرادة الإلهية "الشريعة"، وإرادة الحاكم؛ مسبوقةٌ بها..
الثاني: أنّ الشريعة نفسها تضمّنت أوجهَ الإنكار والاعتراض والخلع للحاكم؛ فالحق الإلهي يفرض له الطاعة، وينزعه من الحكم!.
بخلاف الثيوقراطية..

المطلب الثاني

السيادة في عهد الخلفاء الراشدين

ترك الرسول صلي الله صلي الله عليه وسلم الدولة قوية فتية في عهد الخلفاء الراشدين والتابعين من بعدهم، حيث اكتملت منها جميع عناصر 'الدولة القانونية' بالمفهوم العصري والتي تعتمد على وجود دستور وتدرج في القواعد.
وبدأت السيادة في ظل الدولة الإسلامية بصبغة دينية بإسم الخلافة، ثم إتجهت إتجاها زمنيا في عهد بني أمية، وعادت لتصطبغ بصبغة الحق الإلهي في العهد العباسي ومفهوم السيادة في النظرية الإسلامية حيث قامت الدولة على أسس ثابتة في القرآن الكريم والسنة. وقد إعترفت دولة الإسلام مبكرا بوجود إرادة عامة غير إرادة الأفراد، لكن بعض حكام المسلمين خاصة في عهد بني أمية إنحرفوا عن هذا المفهوم حيث تم تحويل الخلافة إلى ملك وراثي عضوض[1]

إنتقل الرسول صلي الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى ولم ينص نصاً صريحاً على الخليفة من بعده ودارت مشاورات بين الصحابة رضوان الله عليهم حول من يلي أمر المسلمين وقد إجتمع الأنصار وتبعهم المهاجرون في سقيفة بني ساعدة بالقرب من مسجد رسول الله محمد صلي الله عليه وسلم، ونترك للبخاري سرد ما دار من نقاش بين المسلمين فقد روى عن عمر بن الخطاب

---

[1] ttp://www.islamonline.net/arabic/mafaheem/2005/05/article01.shtml - -1#-1

قـــال : وإنه كان من خبرنا يوم السقيفة حين توفى الرسول صلي الله عليه وسلم أن الأنصار خالفونا و إجتمعوا بأسرهم في سقيفة بني ساعدة ... فقلت لأبي بكر يا أبابكر إنطلق بنا إلى إخواننا هؤلاء من الأنصار، فانطلقنا حتى أتيناهم في سقيفة بني ساعدة فلما جلسنا قليلاً تشهد خطيبهم فأثنى على الله بما هو أهله ثم قال : أما بعد فنحن أنصار الله وكتيبة الإسلام ... فلما سكت أردت أن أتكلم فقال ابوبكر على رسلك. فكرهت أن أغضبه فتكلم أبوبكر فكان هو أحلم مني وأوقر فقال : ما ذكرتم فيكم من خير فأنتم له أهل ، ولن يعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش ، هم أوسط العرب نسباً وداراً، وقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين فبايعوا أيهما شئتم، فأخذ بيدي وبيد أبي عبيدة بن الجراح وهو جالس بيننا ... فقال قائل من الأنصار أنا جذيلها المحكك وعذيقها الموجب ، منا أمير ومنكم أمير يا معشر قريش. فكثر اللغط و إرتفعت الأصوات حتى فرقت من الإختلاف فقلت أبسط يدك يا أبابكر فبسط يده فبايعناه وبايعه المهاجرون ثم بايعه الأنصار[1].

ونقل ابن اسحق في سيرته عن أنس بن مالك[2] قال : لما بويع أبوبكر في السقيفة وكان الغد ،جلس أبوبكر على المنبر فتكلم عمر ثم تكلم ابوبكر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : أيها الناس قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني ، وإن أسأت فقوموني . الصدق أمانة ، والكذب خيانة، والضعيف منكم قوي عندي حتى أرجع عليه حقه إن شاء الله ، والقوي فيكم ضعيف حتى آخذ الحق منه إن شاء الله. لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم الله بالذل. ولا تشيع الفاحشة في قوم قط إلا عمهم الله بالبلاء، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله،

---

[1] أخرجه البخاري- أنظر صحيحه بشرح فتح الباري – ج12 – ص145 .

والجذيل : عود ينصب للإبل الجرباء لتحتك به .

والمحكك : أراد أن يستشفي برأيه .

وفرقت : هو الخوف .

[2] أنس بن مالك بن النضر الخزروجي الأنصاري أبو ثمامة أو أبوحمزة صاحب رسول الله (ص) وخادمه وروي عنه رجال الحديث 2286 حديثاً مولده بالمدينة واسلم صفيراً وخدم النبي (ص) إلى أن قبض ، الاعلام لخير الدين الزركلي ، ص 24-25

فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم ،قال ابن كثير وهذا إسناد صحيح[1].

من خلال هذه النصوص نلمح أنه لم يحدث صراع مرير على السلطة بين المسلمين ولم يتطور النزاع بين المسلمين، بل إنتهى بإنتهاء المشاورات التي تمت في سقيفة بني ساعدة، وآلت السلطة إلى أبي بكر رضي الله عنه وخلف رسول الله صلي الله عليه وسلم في رئاسة الدولة الإسلامية .

مبادئ الحكم التي سار عليها نظام الحكم في عصر الخلفاء الراشدين [2]

1- سيادة القانون الإلهي: يعني خضوع الناس جميعاً لحكم الله تعالى، فلا حكم إلا لله.

2- العدل بين الناس: فهم متساوون في جميع أحكام الشرع من حيث : إقامة الحدود ، والفرائض ، والحلال والحرام.

3- المساواة بين المسلمين:لا فضل لعنصر، أو لون أو لغة على آخر، وتفاضلهم عند الله بالتقوى .

4- مسئولية الحكومة: وضع الرجل المناسب في المكان المناسب حفظاً للأمانات من السلطة والمال الذين هما لله.

5- الشورى: والتشاور يكون بين أهل الحل والعقد من أهل العلم والرأي سواء في تولية الحكم أو غيرها .

6- الطاعة في المعروف: أي أن أمر الحكومة واجب الطاعة ما دام في حدود المعروف، أما المنكر فلا .

7- طلب السلطة ممنوع: أي أنه لا يجوز لأي مسلم أن يطلب السلطة سواء أكانت الخلافة أو ما دونها للأدلة .

8- هدف وجود الدولة: إقامة نظام الحياة الإسلامي : ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾([3])

---

[1] أنظر البداية والنهاية لابن كثير – ج6 – ص301 – مكتبة المعارف بيروت– ط2 – وتاريخ الخلفاء للسيوطي – ص69 ، مطبعة السعادة بمصر – ط1 . وإتمام الوفاء في سيرة الخلفاء ، ص18 ، مكتبة دار الدعوة حلب سوريا .

[2] http://www.jameataleman.org/msah/delame/delame18.htm

(3) سورة الحج الآية (41)

9- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: أي أن يكون ذلك حقاً لكل فرد يمارسه في المجتمع لنشر الخير والدعوة إليه ومحاربة المنكر هذا النمط من الحكم هو الذي عرف عند المسلمين (بالخلافة الراشدة) ومعنى ذلك أنه لا يحق إطلاق مثل هذا الوصف على أي نوع من الحكم إلا إذا قام على هذه المبادئ، وإنه عندما ينحرف عنها ، فإنه لا يستحق هذه التسمية .

خصائص الخلافة الراشدة [1]:

1- خلافة انتخابية، ليست بالوراثة ولا بالقسر ولكن بالشورى .

2- حكومة شورى ، يشاور الحاكم أهل الشورى فيما طرأ عليه إن لم يجد له نصاً من كتاب أو سنة .

3- أمانة بيت المال، هو أن يأخذ الحاكم المال بوجهٍ شرعي، ثم لا يضعه إلا في حقه، فهو أمانة لله ولخلقه.

4- توضيح صورة الحكومة للناس عامة، أي بيان الهدف من قيام الحكومة ، وواجب الحاكم والوالي في الإسلام حتى لا يظلم أحد .

5- سيادة القانون، يستوي الحاكم وأدنى رجل في رعيته أمام القانون ، فلا محاباة، ولا مجاملة أمام القضاء .

6- حكومة بلا عصبية ، أي العمل على إذابة العصبية الجنسية والقومية والقبلية ونحوها ، والسلوك مسلك أبي بكر وعمر حيث لم يؤثر أحد من الخليفتين أحداً من أقاربه على غيرهم، كما لم يسلطا أقاربهما على رقاب الناس.

7- روح الديمقراطية: إعطاء الحرية الكاملة للنقد وإبداء الرأي، ومعاشرة، الخلفاء للناس في مناسبات عديدة دون تميز ولا إحتجاب .

أ . الحاكم يطلب من الرعية التقويم عند الخطأ، والعون عند الإصابة .

ب . الحاكم لا يحابي أحداً لشرفه أو جاهه في الحق .

ج . الطاعة في المعروف دون المعصية .

د . لا يحق للحاكم أخذ أموال الناس بدون حق ، وأن يصرف ما يأخذه بحقه في حقه.

---

(1) http://www.jameataleman.org/msah/delame/delame18.htm

هـ- وصية الحاكم للوالي بتقوى الله ومراقبته ، وأن يكون بالناس رحيماً ، وأن يقبل منهم الظاهر يوكل السرائر إلى الله سبحانه .

و . تحذير الحاكم للوالي من ظلم الناس، وأنَّ مهمته إقامة الصلاة بالناس، والقضاء بينهم بالحق، والقسم بينهم بالعدل .

ز . التحذير من الإحتجاب عن الناس.

ح . دعوة الرعية للإستفادة من العمال والولاة إن كانوا ظلموا أحداً منهم .

أما بالنسبة لموضوع السيادة فقد كان الأمر فيها واضحاً جلياً لا يحتاج إلى جدال ونقاش ولا أخذ ورد ولم يحدث بشأنها ما حدث من نزاع بشأن السلطة بين المهاجرين والأنصار ، فقد إنعقدت البيعة لأبي بكر ، وكان من شروط صحتها الإلتزام بكتاب الله وسنة رسوله . فهو ملزم بالحكم لما أنزل الله تعالى على رسوله الكريم، وأن يرعى شئون المسلمين بالأحكام الشرعية وهو فرض بمقتضى عقد البيعة ويؤخذ من النصوص التي نقلها العلماء عند كلامهم عن صفة بيعة أبي بكر أنها كانت على العمل بكتاب الله وسنة ورسوله ((بايعوني ما أطعت الله)) وفي رواية أخرى ((تبايعوني على السمع والطاعة لله وكتابه))[1] . وفي رواية ثالثة ((أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم))[2].

أورد ابن هشام خطبة أبي بكر قال : حمد الله وأثنى عليه بالذي هو أهله ثم قال : أيها الناس فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني ... أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم[3] .

---

[1] محمديوسف الكاندهلوي- حياة الصحابة - ج1 - دارالمعرفة للطباعة والنشر- ص238

[2] ابن كثير -البداية والنهاية - ج-6مرجع سابق ص301 و تاريخ الخلفاء للسيوطي - ص69 .

[3] أنظر السيرة النبوية -ج4 - ص228 " ما بويع أبو بكر بالخلافة بعد بيعة السقيفة تكلم أبو بكر، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : أما بعد أيها الناس فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى أريح عليه حقه إن شاء الله، والقوى فيكم ضعيف حتى آخذ الحق منه إن شاء الله، لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم الله بالذل، ولا تشيع الفاحشة في قوم قط إلا عمهم الله بالبلاء، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم."

وهكذا إنتقلت السلطة السياسية فكان من النبي صلي الله عليه وسلم إلى من ولته الأمة ذلك هو أبوبكر رضي الله عنه بعد مفاوضات بين المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة، ثم كانت البيعة العامة في المسجد النبوي .

وأما بالنسبة لموضوع السيادة فكان الأمر فيها جلياً واضحاً ولم يحدث نزاع عليها ولا على من يتولاها ولا عن مصدرها فلم تكن ملكية وراثية ولم تكن عشائرية ولم تكن قائمة على نظرية الحق الإلهي، ولم يكن النظام الطبقي عمادها، بل كانت للشرع ، للعمل بكتاب الله وسنة رسوله، وكان الخروج عن ذلك هو خروج على الدين الإسلامي. فنظام الحكم في الدولة الإسلامية قائم على الإلتزام بعقيدة وتشريع يجمعها كلها دين هو الإسلام .

وعندما آلت الخلافة إلى عمر بن الخطاب الخليفة الثاني لم يحدث صراع على السلطة بالمعنى الدقيق والعميق، ولكن حدث حولها جدل وتطلع إليها فريق من الصحابة الكرام فقد عهد أبوبكر بالخلافة إلى عمر بن الخطاب وكان ذلك برضا الصحابة وإقرارهم لهذا التصرف قال ابن الجوزي : لما ثقل أبوبكر وإستبان من نفسه جمع إليه الناس فقال : إنما نزل بي ما قد ترون ولا أظني إلا ميتاً لما بي ، وقد أطلق الله إيمانكم من بيعتي وحل عنكم عقدتي، ورد عليكم أمركم ، فأمروا عليكم من أحببتم فإنكم إن أمرتم في حياة مني كان أجدر ألا تختلفوا بعدي فقاموا في ذلك – أي في الإختيار – فلم تستقم لهم فرجعوا إليه فقالوا : رأينا يا خليفة رسول الله رأيك قال : فلعلكم تختلفون؟ قالوا : لا: قال : فعليكم عهد الله على الرضا؟ قالوا : نعم: قال : فأمهلوني حتى أنظر لله ولدينه ولعباده. فدعا أبوبكر عبد الرحمن بن عوف([1]) ثم دعا عثمان وشاور بعدهما سعد بن زيد وأسيد بن حضير وغيرهم من المهاجرين والأنصار[2] .

وقد تبين له بعد ذلك أن عمر بن الخطاب يتمتع بثقة الجميع في أهليته للخلافة، وتدبير شئون المسلمين من بعده، فعقد العزم على ترشيحه فأرسل إليه

---

(1) عبد الرحمن بن عوف بن عبد عوف بن عبد الحارث أبو محمد الزهري القرشي صحابي من أكابرهم وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة وأحد الستة أصحاب الشورى الذين جعل عمر الخلافة فيهم ، الاعلام لخير الدين الزركلي – ص 321

[2] أنظر سيرة عمر لابن الجوزي ، ص36 – والإمامة والسيادة لابن قتيبة – ج1 – ص 19–20

يطلب حضوره فلما حضر أخبره بما عقد العزم عليه فقال عمر : لا حاجة لي بها فقال أبوبكر : لكن بها إليك حاجة والله ما حبوتك بها ولكن حبوتها بك[1]. فأجابه عمر إلى ذلك بعد تمنع .

فدعا عثمان رضي الله عنه وأملى عليه : بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد به أبوبكر خليفة محمد صلي الله عليه وسلم عند آخر عهده بالدنيا وأول عهده بالآخرة في الحال التي يؤمن فيها الكافر ويوقن فيها الفاجر، إني إستخلفت عليكم عمر ابن الخطاب ولم آلكم خيراً، فإن صبر وعدل فذلك علمي به ورأيي فيه وإن جار وبدل فلا علم لي بالغيب ، والخير أردت، ولكل أمرئ ما اكتسب، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون .

ثم أمر بالعهد فقرئ على المسلمين وقد أطل عليهم فقال لهم : أترضون من إستخلفت عليكم فإني ما استخلفت عليكم ذا متربة وإني قد إستخلفت عليكم عمر فاسمعوا وأطيعوا فإني والله ما آلوت من جهد الرأي فقالوا : سمعنا وأطعنا[2]

وهكذا إنتقلت السلطة السياسية من أبي بكر رضي الله عنه[3] إلى عمر بن الخطاب دون حدوث أي جدل أو تردد كما حصل في السقيفة من قبل، وذلك نتيجة الإتفاق الحاصل بهذا الشأن بين الصحابة الكرام بعد زوال كل معارضة في حياة الخليفة السابق أبي بكر الصديق رضي الله عنه .

أما بالنسبة لمبدأ السيادة فلم يحدث حوله أي جدل لأن الأمر واضح بين فالسيادة للشرع متمثلة بكتاب الله وسنة رسوله الكريم ، وعلى هذا كانت بيعة المسلمين لعمر بن الخطاب فقد بايعوه على سنة الله وسنة رسوله الـــــكريم[1].

---

[1] أنظر إتمام الوفاء لمحمد الخضري ، ص56 – دار الدعوة حلب .وأنظر تولية الإمام بين النظرية والتطبيق – ص600 .

[2] أنظر تاريخ الأمم والملوك لأبن جرير الطبري– ج4– دار الفكر– ص51 .

[3] أبو بكر الصديق عبد الله بن أبي قحافة عثمان بن عامر الله كعب التيمي القرشي أبو بكر أول الخلفاء الراشدين وأول من أمن برسول الله (ص) من الرجال وأحد أعاظم العرب ولد بمكة ونشأ من سادات العرب قريش وغنياً وكانت مدة خلافته سنتان وثلاثة أشهر ونصف شهر وتوفي في المدينة له في كتب الحديث 142 حديثاً، الاعلام لخير الدين الزركلي ، ص 102 .

[1] أنظر حياة الصحابة للكاندهلوي – ج1 – ص (238–239) .

وإذا كانت السلطة قد إنتقلت إلى عثمان بن عفان بطريق غير الطريق التي إنتقلت بها إلى عمر بن الخطاب الخليفة السابق إلا أن الشيء الذي لم يتغير لا في بيعة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ولا في بيعة عثمان بن عفان رضي الله عنهما هو الإلتزام بكتاب الله وسنة رسوله ، أي العمل بمقتضاهما أو بمعنى آخر أن تكون السيادة لهما في الدولة .

أخرج البخاري عن المسور بن مخرمة [2]أن الرهط الذين ولاهم عمر إجتمعوا فتشاوروا فقال لهم عبد الرحمن بن عوف لست بالذي أنافسكم على هذا الأمر، ولكنكم إن شئتم إخترت لكم منكم فجعلوا ذلك إلى عبد الرحمن فلما ولوا عبد الرحمن أمرهم، فمال الناس على عبد الرحمن حتى ما رأى أحداً من الناس يتبع أولئك الرهط ولا يطاع عقبة، ومال الناس على عبد الرحمن يشاورونه تلك الليالي حتى إذا كانت الليلة التي أصبحنا منها فبايعنا عثمان قال المسور : طرقني عبد الرحمن بعد هجع من الليل فضرب الباب حتى إستيقظت فقال : أراك نائماً ، فوالله ما اكتحلت هذه الثلاث بكثير النوم، إنطلق فأدع الزبيروسعدا، فدعوتهما له فشاورهما، ثم دعاني فقال : أدع لي عليا فدعوته فناجاه حتى الليل ثم قام من عنده وهو على طمع ، وقد كان عبد الرحمن يخشى من علي شيئاً ثم قال : أدع لي عثمان فدعوته فناجاه حتى فرق بينهما المؤذن فلما صلى الناس الصبح ، وإجتمع أولئك الرهط عند المنبر، فأرسل إلى من كان حاضراً من المهاجرين والأنصار وأرسل إلى أمراء الأجناد وكانوا وافوا تلك الحجة مع عمر فلما اجتمعوا تشهد عبد الرحمن ثم قال : أما بعد يا علي إني قد نظرت في أمر الناس فلم أرهم يعدلون بعثمان فلا تجعلن على نفسك سبيلاً فقال : أبايعك على سنة الله ورسوله والخليفتين من بعده ، فبايعه عبد الرحمن وبايعه الناس المهاجرين والأنصار وأمراء الأجناد والمسلمون[1] .

---

[2] 4 بن نوفل بن أهيب بن عبد مناف بن زهرة بن قصي بن كلاب ، الإمام الجليل ، أبو عبد الرحمن ، وأبو عثمان ، القرشي الزهري . وأمه عاتكة أخت عبد الرحمن بن عوف زهرية أيضا له صحبة ورواية . وعداده في صغار الصحابة كالنعمان بن بشير ، وابن الزبير .

[1] أخرجه البخاري – أنظر صحيحه مع شرح فتح الباري– ج13 – ص163 . وإبهار الليل : أي أنتصف .

فهذه الرواية الصحيحة الصريحة تدل على أن البيعة وقعت لعثمان بن عفان رضي الله عنه بعد وفاة الخليفة الثاني على وجوب الإلتزام بالعمل بالكتاب والسنة مع أنه من السابقين في الإسلام وله من المنزلة في الدين والهجرة ما لم تكن لكثير من الصحابة، وله من رجاحه العقل والعلم والمعرفة بالأحكام الشرعية ما لم يكن لغيره، ولكن كان لابد من النص على ذلك ليتحصل منه وجوب الخضوع للكتاب والسنة وذلك بالإلتزام بأحكامهما . وأما ما ورد بشأن المطالبة بخصوص السير على سنة الخليفتين من قبله فالمراد ما يتعلق بالعدل ونحوه لا التقليد في الأحكام الشرعية .

وإستمرت خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه إلى أن توفى قتيلاً في الفتنة الكبرى المشهورة التي ذكرها المؤرخون[2] .

ومن خلال إستعراض أحداث الفتنة وما جرى فيها يتضح أن الخليفة عثمان بن عفان قد كان متمسكاً بالخلافة حتى قتل ولم يرو ما يدل على أن عثمان رضي الله عنه ناقش قضية من يتولى أمور المسلمين من بعده وذلك للظروف والملابسات التي أحاطت بتلك الفتنة التي كان لها ما بعدها في تأريخ الإسلام والمسلمين.

روى الطبري[3] أن عثمان بن عفان رضي الله عنه سأل الأشتر ماذا يريد الناس؟ قال : ثلاثاً ليس من إحداهن بد. قال : وما هن . قال : يخيرونك بين أن تخلع لهم أمرهم تقول هذا أمركم فاختاروا له من شئتم، وبين أن تقص نفسك فإن أبيت هاتين فإن القوم قاتلوك. فقال عثمان بن عفان رضي الله عنه : والله لئن أقدم فتضرب عنقي أحب إلي من أن أخلع قميصاً قمصنيه الله وأترك أمة محمد صلي الله عليه وسلم يعدو بعضها على بعض وأما أن أقص من نفسي فوالله لقد علمت أن صاحبي بين يدي قد كانا يعاقبان وما يقوم بدني بالقصاص لكبر سنه

---

[2] أنظر تاريخ الأمم والملوك لابن جرير – مرجع سابق – ج5 – ص113 –والبداية والنهاية لابن كثير ج7 مرجع سابق ص226.

[3] الطبري: الحسن أو الحسين بن قاسم الطبري أبو علي فقيه شافعي بحاث أصله طبرشان سكن بغداد وتوفي بها قال أنه كثير أحد الأئمة المحررين في الخلافة وله مؤلفات كثيرة منها العدة ، المحرر ، الاعلام لخير الدين الزركلي – ص 210

، وأما أن تقتلوني فوالله لئن قتلتموني لا تتحابون بعدي أبداً ولا تصلون جميعاً بعدي أبداً ولا تقاتلون بعدي عدواً جميعاً أبداً[1] .

وقال ابن خلدون في مقدمته : قيل لما رجع المصريون خرج إليهم محمد ابن مسلمة فأعطوه صحيفة قالوا وجدناها عند غلام عثمان بالبويب ((اسم مكان)) وهو على بعير من إبل الصدقة يأمر فيها بجلد عبد الرحمن بن عديس وعمرو بن الحمق ، وعروة بن البياع وحبسهم وحلق رؤوسهم ولحاهم وصلب بعضهم، فعاد المصريون ومعهم الكوفيون والبصريون وقالوا لعثمان لقينا هذا الكتاب وفيه أمرك لابن أبي سرح بجلدنا والمثلة لهم بنا وطول الحبس وهو بيد غلامك وعليه خاتمك، فحلف عثمان ما كتب ولا أمر ولا علم، قالوا : فكيف يجترأً عليك بمثل هذا فقد إستحقيت الخلع على التقديرين ولا يحل أن يولى الأمور من ينتهي إلى هذا الضعف فأخلع نفسك فقال : لا أنزع ما ألبسني الله ولكن أتوب وأرجع قالوا : رأيناك تتوب وتعود فلابد من خلعك أو قتلك ثم كثر اللغط وحاصروه وقتلوه رضي الله عنه[2] .

ولما قتل عثمان رضي الله عنه إجتمع طلحة والزبير والمهاجرون والأنصار وأتوا علياً يبايعونه فأبى وقال أكون وزيراً لكم خير من أن أكون أميراً ومن أخترتم رضيته. فألحوا عليه وقالوا: لا نعلم أحق منك ولا نختار غيرك حتى غلبوه في ذلك . فخرج إلى المسجد وبايعوه وأول من بايعه طلحة ثم الزبير ثم بايعه الناس وتأخر نفر من الصحابة الكرام عن بيعة على منهم ابن عمر وحسان بن ثابت[1] وكعب بن مالك ومسلمة بن مخلد وأبو سعيد الخدري ومحمد ابن

---

[1] بن جرير الطبري – تاريخ الأمم والملوك – ج5 مرجع سابق – ص118 .

[2] تاريخ عبد الرحمن ابن خلدون الثاني – الجزء الثاني– دار البيان – ص148 – والأسماء التي وردت في الكتاب هي لقادة الثوار الذين كانوا على رأس الخارجين من مصر .

[1] حسان بن ثابت: حسان بن ثابت بن المنذر الخزرجي الأنصاري أبو الوليد الصحابي شاعر النبي (ص) وأحد المخضرمين الذين أدركوا الجاهلية والاسلام عاش لستين سنة في الجاهلية ومثلها في الاسلام وكان من سكان المدينة ولم يشهد معه النبي (ص) شهراً لعلة أصابته ، الاعلام لخير الدين الزركلي ، ص 175

مسلمة والنعمان بن بشير وزيد بن ثابت وصهيب بن سنان وأسامة بن زيد والمغيرة بن شعبة[2] .

بهذه الطريقة آلت السلطة إلى علي بن أبي طالب وكانت بيعته من غالبية المهاجرين والأنصار ورأى أن بيعته بمن بايع فلزمت من لم يبايع .

وأما بالنسبة للسيادة فكان رضي الله عنه شديد الوضوح فيها، روى الطبري أنه لما خرجت الخوارج إلى الكوفة أتى علياً أصحابه وشيعته فبايعوه وقالوا : نحن أولياء من واليت وأعداء من عاديت فشرط لهم فيه سنة رسول الله صلي الله عليه وسلم فجاءه ربيعة بن أبي شداد الخثعمي فقال له : بايع على كتاب الله وسنة رسوله فقال ربيعة : على سنة أبي بكر وعمر فقال له علي : ويلك ، لو أن أبابكر وعمر عملاً بغير كتاب الله وسنة روسله لم يكونا على شيء من الحق[3] .

مكث علي رضي الله عنه في الخلافة أربع سنين وسبعة أشهر وكانت الفتن تموج في ديار المسلمين، فقد إمتنع معاوية عن بيعة علي وإحتج على خلافته، لأنه ظن فيه الهوادة في نصرة عثمان بن عفان على قاتليه، ومعاوية يرى لنفسه حقاً عظيماً في القصاص من قتلة عثمان، لأنه وليه ولم ير في الإمتناع عن البيعة خروجاً على الإمام ، لأنه رأى أن بيعة علي لم تنعقد حيث لم تكن بإجماع ذوي الحل والعقد كما قدمنا .

آل هذا الصراع بين علي بن أبي طالب ومعاوية إلى شقاق متتابع وخلاف مستعص، فكانت الطاحنة كالسيل العارم متتابعة متتالية إلى أن تم التحكيم في أعقاب وقعة صفين، ولكن جماعة من المسلمين رفضوا ذلك التحكيم وهم الذين عرفوا بالخوارج ثم أجمعوا رأيهم على قتل علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي

---

[2] أنظر تاريخ بن خلدون –ج2– مرجع سابق– ص118 – وأنظر تاريخ الأمم والملوك لابن جرير– ج5 – مرجع سابق – ص152

[3] المرجع السابق– نفس الصفحة .

سفيان وعمرو بن العاص . فقتل عبد الرحمن بن ملجم علي بن أبي طالب ونجا معاوية وعمرو بن العاص[1] من الموت .

ولما إستشهد علي رضي الله عنه بايع أهل الكوفة ابنه الحسن وأول من بايعه قيس بن سعد بن عبادة قال له : أبسط يدك أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله وقتال المحلين فقال الحسن [2]: على كتاب الله وسنة نبيه فإنهما يأتيان على كل شرط فبايعه الناس على ذلك[3] .

إن التزام الحكام بأحكام الكتاب والسنة كان من الأمور اللازمة لعقد البيعة، لأن الحكام ما أتى بهم إلى رئاسة الدولة الإسلامية إلا من أجل تسيير أمور الرعية وتدبير شئونها بما يوافق أحكامها ويعد الخروج عليهما إخلالاً بعقد البيعة .

وهذا ما كان يفهمه الصحابة رضوان الله عليهم فقد أخرج البخاري عن عبد الله بن دينار قال : لما بايع الناس عبد الملك[4] أمير المؤمنين كتب إليه عبد الله بن عمر : إلى عبد الملك أمير المؤمنين إني أقر بالسمع والطاعة لعبد الملك أمير المؤمنين على سنة الله وسنة رسوله فيما أستطعت[5] .

هذه هي المرحلة الأولى من مراحل الحكم في الإسلام فقد كانت هذه المرحلة تقوم على أساس ديني عقائدي، كان الولاء للعقيدة في المقام الأول دون روابط الجنس والأرض واللون واللغة والمصالح المشتركة. كانت دولة مفتوحة

---

[1] عمر بن العاص بن وائل السهمي القرشي أبوعبد الله فاتح مصر عظماء العرب ودهائهم واولي الرأي والحزم المكيدة وكان في الجاهلية من الاشداء على الاسلام وولاة النبي صلى الله عليه وسلم أمره الجيش وهو الذي صالح أهل حلب قولاه معاوية على مصر – الاعلام لهير الدين الزرلكي ، ص 79

[2] الحسن بن علي: الحسن بن علي بن أبي طالب الهاشمي القرشي أبو محمد خامس الخلفاء الراشدين وأخرهم وثاني الأئمة الأثني عشر عن الامامية ولد في المدينة المنورة وأمه فاطمة الزهراء بنت رسول الله (ص) وهو أكبر أولادها وأولهم كان عاقلاً فصيحاً ، الاعلام لخير الدين الزرلكي ، ص 199

[3] بن جرير الطبري– تاريخ الأمم والملوك ، ج–6مرجع سابق– ص91 . تاريخ ابن خلدون ، المجلد الثاني ، ج2–مرجع سابق –ص186 .

[4]) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد البسويني أبو المعالي ركن الدين الملقب بامام الحرمين له مؤلفات كثيرة منه البرهان ، الشامل ، الارشاد ، الاعلام لخير الدين الزرلكي ، ص 16

[5] صحيح البخاري بشرح فتح الباري – ج –13– مرجع سابق – ص193 .

لجميع الأجناس والأقوام والألوان وتخضع خضوعاً مطلقاً لأحكام الشريعة الإسلامية .

وهذه المرحلة إصطلح عليها العلماء بمرحلة، الخلافة الراشدة، ... يقول ابن خلدون واصفاً تلك المرحلة من تأريخ الدولة الإسلامية : ((إن الأمر كان في أوله خلافة ووازع كل أحد فيها من نفسه وهو الدين وكانوا يؤثرونه على أمور دنياهم، وإن أفضت إلى هلاكهم وحدهم دون الكافة، فهذا عثمان لما حضر في الدار جاءه الحسن والحسين وعبد الله بن عمر وابن جعفر[1] وأمثالهم يريدون المدافعة عنه أبى ومنع من سل السيوف بين المسلمين مخافة الفرقة وحفاظاً للألفة التي بها حفظ الكلمة مما أدى إلى هلاكه[2] .

يلاحظ في هذه المرحلة عدة مراحل تحولت فيها الخلافة شيئاً فشيئاً إلى ملك خالص خبت فيه معاني الخلافة، بل وطمست آثارها ولم يبق من معانيها إلا القشور ، وبرزت معاني الملك بأوضح صوره، ويقسم ابن خلدون الفترة التالية للخلافة الراشدة إلى ثلاث مراحل، فيجعل المرحلة الأولى تبدأ من عهد معاوية بن أبي سفيان إلى الصدر الأول من الخلافة العباسية فيقول : صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين، ومذاهبه والجرى على منهاج الحق ، ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم إنقلب عصبية وسيفاً، وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد وبعض ولده[3] .

ثم تأتي مرحلة أخرى تختلف عن المرحلة الأولى في أن معاني الخلافة قد ضعفت كثيراً من تحري أمر الدين ومذاهبه وغلبت معاني الملك، ويصف ابن خلدون هذه المرحلة فيقول : ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا إسمها وصار الأمر ملكاً بحتاً، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها وإستعملت في أغراضها من القهر والتغلب في الشهوات والملاذ وهكذا كان الأمر لولد عبد الملك ولمن جاء

---

[1] أبو جعفر المنصور ، جعفر بن عبد الله المنصور العباسي أمير كان يتولى إمارة الموصل وهو ابن الخليفة المنصور توفي بمدينة السلام (بغداد) وهو أول من دفن في مقابر قريش ، الاعلام لخير الدين الزركلي ، ص 125

[2] مقدمة ابن خلدون – دار البيان– ص207 .

[3] مقدمة ابن خلدون – المرجع السابق – ص207

بعد الرشيد من بني العباس واسم الخلافة باقياً فيهم لبقاء عصبية العرب والخلافة والملك في الطورين ملتبس بعضها ببعض[1] .

ثم يصف ابن خلدون المرحلة الثالثة من مراحل الدولة الإسلامية التي إندثرت فيها معاني الخلافة فلم يبق منها المعنى ولا الإسم، بل تحولت إلى ملك عضوض خالص فيقول في وصفها : ثم رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم وتلاشى أحوالهم وبقى الأمر ملكاً بحتاً كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق يدينون بطاعة الخليفة تبركاً والملك بجميع ألقابه ومناصبه لهم وليس للخليفة منه شيء. ولا يفوتنا في هذا المقام أن نقول : إن ابن خلدون قد أرخ للفترة التي امتدت من وفاة الرسول صلي الله عليه وسلم إلى عصره،[2] ولو إستعرضنا الفترة التالية لحياة ابن خلدون وكيف تقلب نظام الحكم فيها لوجدناها قد مرت بالمراحل نفسها التي وصفها في مقدمته[3] حيث أن الدولة العثمانية قد قامت على أساس ديني عقائدي ثم بدأت معاني الخلافة تخبو شيئاً فشيئاً إلى أن انقلبت في آخر أيامها إلى أبشع صورة من صور الملك فأذاقت البلاد والعباد البؤس والشقاء .

---

[1] د. عارف أبو عيد –السيادة في الإسلام — مرجع سابق – ص90 .

[2] فقد ولد في تونس سنة 732هـ التي توافق سنة 1332م

[3] هو كتاب ألفه ابن خلدون سنة1377 م كمقدمة لمؤلفه الضخم الموسوم كتاب العبر .وقد اعتبرت المقدمة لاحقا مؤلفا منفصلا ذا طابع موسوعي إذ يتناول فيه جميع ميادين المعرفة من الشريعة والتاريخ والجغرافيا والاقتصاد والعمران والاجتماع والسياسة والطب. وقد تناول فيه أحوال البشر واختلافات طبائعهم والبيئة وأثرها في الإنسان. كما تناول بالدراسة تطور الأمم والشعوب ونشوء الدولة وأسباب انهيارها مركزا في تفسير ذلك على مفهوم العصبية .بهذا الكتاب سبق ابن خلدون غيره من المفكرين إلى العديد من الآراء والأفكار، حتى اعتبر مؤسسا لعلم الاجتماع، سابقا بذلك الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت.

المبحث الثاني
لمن السيادة في الدولة الإسلامية؟

يعدُّ هذا السؤال من أشهر الأسئلة المثارة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ومنذ عشرات السنين ولا تزال الدراسات المعاصرة تجيب عن هذا السؤال، وبإمكان المستقرئ لهذه الدراسات أن يستخرج مادة علمية واسعة، وليس هذا كثيراً على هذه القضية، فهي من القضايا المركزية في الفكر السياسي، بل هي الأساس لمعرفة غاية النظام السياسي، وأساس المشروعية فيه، والقبلة التي تتجه إليها القوانين كافة في المجتمع.

لم يكن لهذا السؤال حضور في التراث الإسلامي بسبب أنه أثير بعد شيوع مفاهيم الفكر السياسي الغربي، حيث إن السيادة تعني السلطة العليا التي لها حق إصدار القوانين وإلزام الناس بها جميعاً من دون أن تكون مقيدة بشيء ولا أن تستمد مشروعيتها من أحد، فهي سلطة واحدة مطلقة مقدسة[1].

وقد نشأت فكرة السيادة نتيجة الصراع الذي جرى في القرن السادس عشر الميلادي في فرنسا بين الملوك من جهة، والإقطاعيين والباباوات من جهة أخرى، فكانت هذه النظرية سنداً فكرياً للملوك لفرض سيطرتهم الداخلية ضد الأمراء الإقطاعيين، ولفرض سيطرتهم الخارجية ضد الإمبراطور والبابا، وإذا كانت الكنيسة تتمتع بنظرية الحق الإلهي لشرعنة طاعتها وخضوع الناس لها، فإن الملوك اتخذوا نظرية السيادة سنداً شرعياً لفرض طاعتهم، حيث صار الانضواء تحت الملك في تلك الحقبة عند عدد من الفلاسفة طوق نجاة للخلاص من التشرذم والانقسام الذي أحدثته الحروب الدينية، ثم تحولت السيادة بعد ذلك فانتقلت من الملك إلى الأمة على يد الثورة الفرنسية[2].

---

(1) ا جان توشار – تاريخ الفكر السياسي – ص (232 و236)

(2) لفتحي عبد الكريم – الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي – ص (122–123) .(مرجع سابق)

لهذا؛ ذهب عدد من المعاصرين إلى عدم الحاجة إلى طرح هذا السؤال في الفكر السياسي الإسلامي، فهو نشأ في ظل ظرف تأريخي وإجتماعي مختلف، وبغرض تحقيق هدف معين، ولهذا فلا معنى لتكرار إعادة السؤال بعد إنتهاء الحاجة منه في ظل مجتمع إسلامي لا يعاني إشكالية الإقطاع ولا إشكالية السلطة الدينية التي كانت تسود التأريخ الأوروبي[1]، خصوصاً (أن النظرية الإسلامية لا تعرف مثل هذه السلطة المطلقة، وإنما السلطة طبقاً لها ترد عليها قيود مهمة).. فالشريعة إنما عرفت السلطة والسلطان، أما السيادة بهذا المعنى فـ (إن الاعتراف بالسيادة لأي جهة إنسانية فكرة بعيدة عن الإسلام)[2].

ومع دقة هذا الكلام وعمق نظرته، إلا أن أكثر المعاصرين فضلوا الإجابة عن هذا السؤال، والنظر في مضمونه وحقيقته، والبحث عن إجابةٍ شافيةٍ له؛ بحسب ما يعرفون من أصول الفكر السياسي الإسلامي وقواعده.

ومن خلال تتبّع أجوبة المعاصرين نجدها تنحصر في ثلاثة إتجاهات رئيسية: السيادة لله أو للشريعة، السيادة للأمة، والسيادة مزدوجة.

الاتجاه الأول:

أن السيادة في الدولة الإسلامية لله أو للشريعة الإسلامية.

وقد ذهب إلى هذه الرؤية عدد غفير من المعاصرين، فمن أقوالهم مثلاً:

قال د. **عبد الحكيم العيلي** في الحريات العامة ص 215: (ومضمون ذلك التفرقة بين السيادة وبين سلطة الحكم، فالسيادة بيد الله وحده، أما سلطة الحكم فهي مفوضة إلى الأمة تمارسها في حدود السيادة).

---

[1] فؤاد عبد المنعم - أصول نظام الحكم في الإسلام - ص (115)

[2] توفيق الشاوي– فقه الشورى والاستشارة – ص (574)

وقال د. فؤاد النادي في نظرية الدولة في الفقه السياسي الإسلامي ص 410: (ذلك يؤدي إلى عدم تردّدنا في نقض القول بأن الأمة الإسلامية هي صاحبة السيادة، وأنها منبع ومصدر السلطات في الدولة الإسلامية، ولا يخفف من هذه النتيجة – وهي رفض رأي أن الأمة صاحبة السيادة ومصدرها – القول بأن هذه السيادة ترتبط بما قرره الشارع، بحيث تعد القواعد الشرعية الحدود الطبيعية التي لا يجوز لها أن تتخطاها؛ ذلك أن مثل هذا القول ينفي عن الأمة بداهة أنها صاحبة السيادة طالما أنها لا تستطيع بمقتضى إرادتها العليا أن تضع قانوناً ملزماً أو تقرر أمراً يخرج عن نطاق ما رسمه الشارع).

وقال د. صبحي عبده سعيد في شرعية السلطة والنظام في حكم الإسلام ص 69: (لا محل ولا مجال في ظل الإسلام ونظام الحكم فيه، أن تثار مسألة السيادة لمن تكون في المجتمع؛ لأن هذه السيادة تنعقد لله وحده ولا يجترئ إنسان أن ينازعه هذا الإختصاص).

وقال الأستاذ محمد أسد في نظام الحكم في الإسلام ص 81: (أما الدولة الإسلامية ولو قامت كنتيجة لإرادة الشعب فظلت خاضعة لإشرافه؛ فإنما تستمد سيادتها من قبل الله، فإذا سادت وفق الشروط الشرعية فلها على رعاياها حق الطاعة والولاء).
وعدد غفير من الباحثين غيرهم[1].

الاتجاه الثاني:
أن السيادة أو مصدر السلطات هو للأمة، ومن أقوالهم هنا:

[1] أحمد محمد أمين– الدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة– ص (32؛) – وهبة الزحيلي– نظام الإسلام– ص (188)

قال د. محمد ضياء الدين الريس في الإسلام والخلافة في العصر الحديث ص 211: (فهي التي تقوم على الشورى في مبدئها في سيرها وقانونها، شرع الإسلام والحاكم ليس إلا منفذاً للشريعة، والأمة هي صاحبة السيادة ومصدر السلطات).

وقال د. قحطان الدوري في الشورى بين النظرية والتطبيق ص 102: (الأمة هي صاحبة السلطة العليا في البلاد، فهي الموجب الأول في العقد للإمام ولأعضاء مجلس الشورى، وهؤلاء هم الذي يمثلونها وينطقون باسمها، وهم الذين يسنون القوانين على ضوء ما جاءت به الشريعة، ويسوسون الناس بما يرضي الله ورسوله، والأمة مشرفة عليهم ومراقبة لأعمالهم تعدّل الزيغ وتقوّم المعوج).

وقال الشيخ محمد بخيت المطيعي في حقيقة الإسلام وأصول الحكم ص 24: (ومن هنا تعلم أن المسلمين بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ومبايعتهم أبا بكر على الوجه الذي حصل؛ كانوا أول من سنّ أن الأمة مصدر جميع السلطات، وأنها هي التي تختار من يحكمها بدين الإسلام، وشريعة الإسلام هي القانون الإلهي الذي وضع ذلك وجعله متبعاً في كل إمام وخليفة).
وغيرهم[1].

أما الاتجاه الثالث:

فهو محاولة للتوفيق بين الرأيين والجمع بين الاتجاهين، فجعل هناك سيادة لله وسيادة للأمة في الوقت نفسه[2].

حقيقة الخلاف بين هذه الإتجاهات:

لن تجد عناءً حين تفحص هذه الإتجاهات لتصل إلى نتيجة ترى أنها متفقة في المضمون وإن إختلفت في الصياغة، فليس ثم خلاف حقيقي بين هذه الإتجاهات،

---

[1] اعبد الكريم زيدان- الفرد والدولة في الإسلام – ص (28)

[2] محمد حمد الصمد – نظام الحكم في عهد الخلفاء الراشدين – ص (234.)

فهي تتفق جميعاً على أن للأمة سلطة في اختيار الحكومة التي تتولى أمرها، ولها سلطة على مراقبتها ومحاسبتها وخلعها، وليس لأحد أن يفرض على الأمة ما لا تريد، غير أن هذه السلطة والسيادة مقيدة بحدود الشريعة الإسلامية، فلا تستطيع أن تخالفها، ولا مشروعية لهذه المخالفة، فهذه السيادة محكومة قانوناً بسيادة وسلطة أعلى منها.

فهذه صورة المسألة عند الإتجاهات الثلاثة جميعاً، فمن قال السيادة لله قصد أن التشريع والطاعة المطلقة لله، وأما الأمة فلها السلطان والحكم فيما لا يعارض الشريعة. ومن قال إن السيادة للأمة فيعني أن لها الإختيار فيما لا يتعارض مع الشريعة، فالمضمون متفق عليه والخلاف بينهما في تحديد مصطلح السيادة على أي شيء يكون؟ فهو خلاف في تنزيل مصطلح السيادة لا غير.

فقد (تناول الفكر الإسلامي المعاصر هذه المسألة فظهرت ثلاث نظريات، الأولى وترى أن السيادة للتشريع الإلهي، والثانية ترى أن السيادة للأمة، والثالثة أطلق عليها نظرية ازدواج السلطة تقودنا جميعاً إلى سيادة للأمة الإسلامية مقيدة لصالح سيادة أسمى وأعلى منها مرتبة وهي سيادة التشريع المنزل من عند الله).

وقد نبه إلى كون الخلاف لفظياً عدد من الباحثين.

وما دام أن الخلاف إصطلاحي، فهو مما يتوسع فيه، لهذا فـ (إذا أراد علماؤنا أن يصطلحوا على مفهوم جديد للسيادة لا يعرف الإطلاق ولا الأصالة ولا التفرد... إلخ ما عرف من السيادة في الفكر الغربي، فلا مشاحة في الإصطلاح، ويقال سيادة مقيدة بأحكام الشرع أو سيادة محكومة بضوابط الشريعة)[1].

فما دام أن ثم اتفاقاً على المضمون، فإن من يقرر بأن السيادة للشريعة لا يعارض – في واقع الأمر – من يقول بأن السيادة للأمة، فهو يقول: (إذا كان لا بد من نسبة السيادة إلى جماعة أو هيئة من البشر فلا بد من التأكيد على أنها سيادة نسبية محدودة بحدود الشريعة الإلهية)[2].

([1]) صلاح الصاوي – نظرية السيادة– ص(67)

([2]) توفيق الشاوي – سيادة الشريعة الإسلامية في مصر –ص (84)

السيادة للشرع والسلطان للأمة:

وهذه صياغة معاصرة تجمع الإتجاهات جميعاً، فهي عبارة محكمة توضح أن السلطة والحكم بيد الأمة، لكنها مقيدة بالسيادة والتشريع الإلهي فلا تتعداه، فحق الأمة في السلطة لا في السيادة؛ لأنها محكومة، لهذا تجد الحديث عن الحكم والإختيار والسلطة والشورى والبيعة والنظام والحرية والرضا، يقرن عند المؤلفين المعاصرين بأنه تحت شرع الله.

(فلا تعتبر البيعة شرعاً إلا برضا المسلمين ومشورتهم إتفاق غالبيتهم؛ لأنها ابتداءً حق من حقوق الأمة الإسلامية ترك الشرع لها إختيار من تريد أن يحكمها بالشرع).

(ليس من شك في أن الأمة هي المكلفة برعاية ذلك وتنفيذه، ولهذا يجب أن يكون سلطانها مطلقاً وسيادتها على بنيها عامة غير مقيدة ولا محدودة إلا بما قيدها الله به وحدده لها)[1].

(السلطة في النظام الإسلامي تخضع لقانون هو شريعة عامة لا يملك الحكام مخالفتها ولا تملك الأمة ذاتها تعديلها أو تبديلها، وبذلك كانت الدولة الإسلامية التي أقيمت في القرن السابع الميلادي أول دولة قانونية دستورية بالمعنى الصحيح).

(وإنما السلطة للأمة تعطيها لجماعة بقيود، فليست سلطة مطلقة، وإنما مقيدة بقيود مهمة شرعية ورقابية وتأهيلية)[2].

(لا يستطيع الشعب تبديل وتعديل هذه القواعد؛ لأنها ليست من صنعه، وإن كان قد إرتضى الخضوع لها والإيمان بها).

فالأحكام الشرعية قيود قانونية لسلطة الأمة لا تملك الخروج عنها ولا تجاوزها؛ لأن سلطتها مقيدة بسلطة شرعية أعلى منها.

---

(1) أنور الجندي – مناهج الحكم والقيادة في الإسلام ص (27.)

(2) توفيق الواعي – الدولة الإسلامية بين التراث والمعاصرة ص (61–62)

حقيقة سيادة الأمة:

فحقيقة سيادة الأمة التي تتفق عليها الإتجاهات جميعاً، أنها سيادة تنفيذ للشرع، وليست سيادة تعلو عليها أو تنافسها أو تتخذ بديلة عنها:

(أساس حق الأمة في الإختيار يكمن في كونها هي المخاطبة أصلاً بتنفيذ الشرع، ولتعذر قيامها بهذا الواجب بصورتها الجماعية فإنها تنيب من يقوم بهذا التنفيذ نيابة عنها وتحت إشرافها ليقوم بتنفيذ ما هي مكلفة به شرعاً)[1].

(هذه المسؤولية الضخمة الملقاة على عاتق الجماعة تقتضي أن يكون السلطان من حق الجماعة نفسها لتستعين به على تنفيذ ما هي مسؤولة عنه، وهو تنفيذ أحكام الشرع وإدارة شؤونها وفق هذه الأحكام).

(رضاها أساس في صحة الولاية العامة، فمصدر سلطة الحاكم الأعلى في الدولة مستمدة من الشورى السياسية هذه أو الإنتخاب الحر، ونعني بالسلطة هنا سلطة تنفيذ شرع الله فيهم بما يستلزم ذلك من الإجتهاد التشريعي فيما لا نص فيه بالتفريع على مبادئه والمصالح الجدية الحقيقية المعتبرة).

ومن يملك سيادة التنفيذ يملك التفويض، فالسلطة عقد تفوض الأمة فيه من يحكمها بالشرع، فـ: (اختيار الخليفة من هذا الوجه يؤكد أن الخلافة ليست إلا عقد نيابة يتم بين الجماعة والخليفة، فتوكل الجماعة إلى الخليفة أن يقوم فيها بأمر الله وأن يدير شؤونها في حدود ما أنزل الله، ويقبل الخليفة أن يقوم بالأمر في الجماعة طبقاً لما أمر الله).

فهي المخاطبة بالشريعة: (إن أساس حق الأمة في إنتخاب الخليفة لأنها هي المخاطبة في القرآن لتنفيذ أحكام الشرع وإقامة المجتمع السليم ونشر الإسلام في الآفاق، فالأمة إذاً مطالبة بإختيار الحاكم من تحديد مسؤوليتها عن تنفيذ أحكام الإسلام، وهذه السلطة أوكلها إليها الشارع ثم كلفها أن تختار خليفة عنها ليقوم عنها بمباشرة السلطة في تنفيذ ما هي مكلفة به)

(إذا كان الله سبحانه وتعالى هو أساس السلطة ومنبعها، فإن السلطة لا تستبد بأمرها طبقة مخصوصة، بل هي بأيدي عامة المسلمين، وهم الذين يتولون أمرها

---

[1] منير البياتي – الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي– ص (463)

والقيام بشؤونها وفق ما تقتضيه أحكام الشريعة الإسلامية، فالإسلام يتيح حاكمية شعبية مقيدة تعمل في حدود السيادة الإلهية ونطاقها).

(الحاكم نائب عن الأمة في تنفيذ حكم الله سبحانه وتعالى الذي إختارته وهي التي تملك عزله، وهي التي وكل إليها تقويمه إذا حاد وتسديده إذا أخطأ).

(البيعة عقد، ثم إن هذا العقد وكالة، فالوكيل فيه هو الإمام؛ لأن الناس يفوضون إليه وظيفة رعاية شؤونهم والنظر فيها بما يحقق مصالحهم على وفق ما جاء به الشرع).

وهذا يعني أن سيادة الأمة سيادة مقيّدة:

(نادى القرآن بالحكم المقيد بأمر الله والمحكوم المنظوم بالشرعة الإجتماعية والأخلاقية، وأناط الرقابة على كل منهما لسلطة الأمة الشورية).

(والحاكمية ليست مقيدة لسلطة الدولة فقط، بل لسلطة الأغلبية في النظام الديمقراطي)[1].

(لأن الحاكم والمحكومين فيها مقيدون بفكرة معينة وبمجموعة من القيم الخلقية والتشريعية التي تكوّن إطاراً قانونياً ملزماً للجماعة بأسرها، ما جعلهم يطلقون عليها المبادئ فوق الدستورية).

(أما عن حدود سيادة الدولة أو سيادة مجموع الأفراد المكونين للدولة الإسلامية، فهي الحدود التي فرضتها الشريعة الإسلامية، وللأمة أن تضع أنظمتها وقوانينها في حدود هذه السيادة).

(السلطة في الدولة الإسلامية إن كانت تستمد مشروعيتها وأساس وجودها من رضا الشعب واختياره وتوكيله إياها بالسهر على شؤونه، إلا أنها مقيدة بأن تحكم بما أنزل الله).

(سياسة الدولة الإسلامية سياسة مقيدة بحكم الشريعة الإسلامية، ذلك التقييد الذي لا يؤدي إلى تعطيل نص أو الخروج عليه أو مجافاة قاعدة من القواعد الإسلامية).

---

[1] هشام جعفر – الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية ص (204).

(وأما حدود سيادة الأمة أو سيادة مجموع الأفراد المكونين للدولة الإسلامية، فهي القيود والحدود التي فرضتها الشريعة الإسلامية على ممارسة هذه السيادة، وليس للأمة مجتمعة أو متفرقة، متفقة مع رئيس الدولة أو مختلفة معه، ممثلة في هيئة تأسيسية أو غير ممثلة؛ أن تتصرف فيما جعله الله حقاً للأفراد أو واجباً على الأفراد أو الجماعات.. وللأمة الإسلامية أن تكيف نظمها وتضع القوانين والدساتير في حدود هذه السيادة)[1].

(جعل سبحانه وتعالى الأمة الإسلامية صاحبة السلطان في شؤونها ما دامت تستعمل ذلك السلطان في حدود الكتاب والسنة).

وإذا كانت سيادة مقيدة، فإن مخالفة الشريعة تفقد السيادة شرعيتها، فلا يكون لها اعتبار:

(وبذلك تكون سيادة الأمة مقيدة بهذا التشريع الإلهي، فإذا تجاوزته فقدت مشروعيتها، وفي التحليل النهائي فإننا نجد أنفسنا أمام سيادة للأمة الإسلامية مقيدة لصالح سيادة أسمى وأعلى منها مرتبة، وهي سيادة التشريع المنزل من عند الله).

(يعتبر الإلتزام بتحقيق ذلك الهدف في الدولة الإسلامية هو الحد الأدنى اللازم لوجوب طاعة القائم على السلطة)[2].

(فلا تستطيع السلطة الحاكمة تجاوز الحدود المقررة في كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا يستطيع الأفراد أن يتواطؤوا أو يمالئوا حاكماً على إهدار أحكام الشريعة).

(البيعة المرادة بالشرع إنتخاب حقيقي يعبر فيه الناس عن إختيارهم شخص الخليفة الذي سيتولى أمورهم، وطبيعي أن يلتزم المبايعون بالطاعة ما التزم الخليفة بأحكام الدين وتقيد بها).

(لا شرعية لتصرف يخالف كتاب الله أو سنته ولا ينسجم معهما).

---

[1] محمود حلمي – نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة – ص (40).

[2] عادل فتحي ثابت – شرعية السلطة في السلام – ص (294)

(لقد أدرك الصحابة رضي الله عنهم هذا الأصل، وهو مبدأ مشروعية ما يصدر عن الإمام من أوامر، وأنه لا بد لها أن تكون مشروعة غير مصادمة للكتاب والسنة، وإلا فقدت قيمتها ووجب رفضها وعدم تنفيذها)[1]

السيادة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي:

لقد كان الفكر السياسي المعاصر واعياً بالفرق الجذري بين مفهوم السيادة في الفكر الغربي ومفهومها في الفكر الإسلامي، فالقائلون بأن السيادة لله أو السيادة للأمة أو السيادة مزدوجة كانوا واعين بأن هذه السيادة – أياً كانت – تختلف جذرياً عن السيادة في الفكر الغربي؛ لأنها سيادة مقيدة ليست مطلقة، وسيادة تستمد شرعيتها من الشريعة وليست سامية ومستقلة عنها، لهذا عقدوا المقارنة بين مفهوم السيادة في الفكر الغربي ومفهومها في الفكر الإسلامي، فأظهروا الفروق الجذرية التي تكشف اختلاف السيادة في المنظومتين:

1– مصدر السيادة (فمصدر السيادة في العقيدة هو الله.. وفي النظريات الغربية فمردها إلى الإرادة العامة للأمة).

(الديمقراطية تصدر عن فكرة أن الشعب سيد نفسه ليحكم نفسه بالمنهج الذي يراه مناسباً، وهذا مغاير للإسلام رأساً؛ لأنه قائم على التسليم لله وحده بسلطة التشريع[2].

(السيادة في الديمقراطية الغربية تعني أن إرادة الشعب هي العليا، وأنها في أمور السياسة والحكم والتشريع تبرم ما تشاء وتنتقض ما تشاء، لا يحدها في ذلك حد.. أما السيادة في الفكر السياسي الإسلامي فإنها محدودة من جانب واحد ومطلقة من الجانب الآخر، ففي الجانب الأول يحدها القرآن والسنة اللذان يعتبران من القواعد فوق الدستورية التي تلتزم السلطة التأسيسية بإحترامها حين تضع الدستور).

---

[1] حاكم المطيري - الحرية أو الطوفان– ص(67)

[2] عبد الله الكيلاني– القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام – ص (79)

في (حين أن الحكام في الديمقراطية الغربية بإمكانهم أن يفعلوا باسم الأمة ما يشاؤون لأن إرادة الأمة لا تعلوها إرادة).

2- أن سلطة الأمة السياسية في الفكر الإسلامي تعمل في إطار الأحكام الإسلامية ولا إعتبار لها فيما خالف ذلك: (فالمبدأ الإسلامي يعمل في إطار الأحكام الإسلامية التي وردت بها النصوص الصحيحة الصريحة وما أجمعت عليه الأمة بحيث لا تتعارض مع ما يمكن أن يطلق عليه النظام العام للإسلام، ولو تعارض فهو مجرد رأي مبدد الأثر جملة وتفصيلاً)[1].

(ومن ثم، فإجتهاد المسلمين إنما هو داخل هذه المقاييس، ولكن الديمقراطية تترك للبشر حرية وضع هذه المقاييس).

بخلاف سلطة الأمة في الفكر الغربي، فإنها سلطة مطلقة لا يحدها شيء من خارجها: (فإذا كانت سلطة الأمة لا تملك الخروج عن هذه النصوص ولا التعديل أو التبديل فيها ولا الزيادة أو النقصان منها ولا نسخها؛ فإنها بذلك تختلف إختلافاً جوهرياً عن سلطة الأمة في الديمقراطيات الغربية، فسلطة الأمة في هذه الديمقراطيات مطلقة، فالقرارات التي يصدرها المجلس الممثل لها تصبح قانوناً واجب النفاذ وتجب له الطاعة حتى إن جاءت مخالفة للقانون الأخلاقي أو متعارضة مع المصالح الإنسانية العليا).

(منطلق الأساس الفكري لمصطلح الديمقراطية يعطي أفراد المجتمع السياسي سلطات شبه مطلقة في رسم مناهج حياة الشعب في مدلولها الاجتماعي بالصورة التي يرضونها وعلى الطريقة التي يرونها دون حدود أو قيود إلا حدود الدستور، وحتى هذا الأخير يكون قابلاً للتغيير والتعديل.. أما في ظل الأساس الشرعي لمصطلح الشورى، فإن الجماعة السياسية تكون مقيدة في ثبوتها وفي دلالتها بالكتاب والسنة بما يتلاءم مع متغيرات الزمان والمكان)[2].

وأقوال كثيرة عند المعاصرين تقرر هذا المعنى.

---

[1] حسن صبحي الدولة الإسلامية وسلطتها التشريعية – ص (241)

[2] لنزار عتيق – مبدأ الشورى قواعده وضماناته– ص (92)

3- صلاحية التشريع في النظم السياسية المعاصرة تتسع لكل شيء لا يعارض الدستور، بل لها تعديل الدستور نفسه: (في الزمن المعاصر فإن السلطة التشريعية بإمكانها أن تشرع ما تشاء من الأحكام فيما لا يتعارض مع الدستور، بل هي تملك عادة هذا التعديل في مواد الدستور طبقاً لإجراءات معينة، ولا يفوتنا في هذا المقام أن نذكر أن الهيئة التأسيسية في الأمة لها الحق في أن تضمّن الدستور ما تشاء من الأحكام، ومعنى هذا أن الدستور ذاته عرضة للتعديل جزئياً أثناء الحياة النيابية وكلياً عندما ترغب الأمة في إيقاف العمل بالدستور ليحل محله دستور جديد.

وفي المقابل فإن القرآن الكريم دستور الأمة الإسلامية إذا صح التعبير، وكذلك السنة النبوية الصحيحة؛ كلاهما ثابت لا تغيير فيهما ولا تبديل).

(ولكنه ليس كالنظام الديمقراطي الحديث في أن الشعب يملك التشريع وتعديل النظام كيف يشاء)[1].

(أما سلطة البرلمان فهي مشرعة الأبواب، فمن حقها التشريع المطلق في كافة المجالات، وكل نظام فهو قابل للتغيير والتبديل).

(أما سلطات المجلس النيابي في الديمقراطية المعاصرة فمطلقة، وإذا كان الدستور يقيدها، فإن الدستور نفسه قابل للتغيير، ولذلك يقال إن الأمة مصدر السلطات في الديمقراطية المعاصرة على الإطلاق، ولكن في الدولة الإسلامية فمصدر السلطات الكتاب والسنة النبوية، أي أن مصدر السلطة هو الشريعة الإسلامية، وإذا قلنا إن الأمة الإسلامية مصدر السلطات فنضيف إلى ذلك أنها مقيدة بنصوص الشريعة). وأقوال أخرى كثيرة.

4- أن الدولة في الفكر الغربي تنشأ أولاً ثم تضع ما تشاء من القوانين، وأما في الفكر الإسلامي فهي إنما نشأت طبقاً لمبادئ القانون الإسلامي، (فالدولة تنشأ

---

(1) مصطفى كمال وصفي - النظام الدستوري في الإسلام - ص (14).

أولاً ثم يدور البحث في تكييف ما يلائمها، أما الدولة في الإسلام فإنها نشأت طبقاً لمبادئ القانون الإسلامي).

(المفهوم الإسلامي يخالف الديمقراطية في أساس وجودها، فالتشريع في الإسلام سابق على الأمة وعلى الدولة، وهو يحكمها بتشريعه الإلهي ولا تحكمه هي بتشريعها الوضعي).

لهذا فسيادة الأمة في الفكر الغربي قائمة على تهميش الدين، بخلاف السيادة في الإسلام:

(تقوم الديمقراطية أساساً على مبدأ فصل الدين عن المجتمع، وولادتها جاءت بعد مفارقة الدين[1].

(كما أن هذه الديمقراطية تسعى لحكم الدنيا بقوانين وضعية على خلاف شرع الله، بمعنى أنها تسعى لتعديل حكم الله، أما نظام الحكم في الدولة الإسلامية فيسعى لحفظ الدين ونشره وحمايته وحكم الدنيا به)[2].

ف (معيار الصواب في ظل هذه الشرعية يتمثل في مدى تعبير المشرع عن إرادة الأمة ومدى تلبيته لأهوائها ورغائبها ومدى خضوعه لقاعدة دستورية القوانين).

الخلاصة:

هذه الإتجاهات والمواقف ترسم لنا معالم رؤية واضحة في فهم وإدراك (السيادة)، وأن عامة المؤلفين في الفكر السياسي الإسلامي كانوا يسيرون على جادة بيّنة ومتماسكة في التمييز بين السيادة في الفكر الغربي والفكر الإسلامي، غير أن ضغط المفاهيم الغربية قد شتت الرؤية عند بعض الإسلاميين، وأربك خطواتهم، فأصبحت تسير في طرق متناقضة، تسير على جادة الفكر الإسلامي حيناً، وتأخذ من الفكر العَلماني شيئاً آخر.

---

[1] إسماعيل الخطيب - في فقه السياسة – ص (139)

[2] حسن السيد بسيوني – الدولة ونظام الحكم في الإسلام – ص (102)

المبحث الثالث

مصدر السيادة في الدولة الإسلامية

من خلال إستعراض آراء المفكرين والإسلاميين المحدثين الذين تعرضوا لمبدأ السيادة فى الدولة الإسلامية ومن هو صاحبها ، نجد أنهم إتجهوا فى تحديد مصدرها الى إتجاهين ، إتجاه يقول أصحابه : إن مصدر السيادة فى الدولة الإسلامية وصاحبها هو الله عز وجل والإتجاه الآخر يقول أصحابه : إن السيادة فى الدولة الإسلامية تستند الى إرادة الأمة وفيما يلى نستعرض وجهة نظر الفريقين.

السيادة مصدرها الله تعالى

ذهب فريق من المفكرين الإسلاميين الى القول بأن صاحب السيادة فى الدولة الإسلامية ومصدرها هو الله عز وجل . فإليه يرجع الأمر ومشيئته عامة وشاملة لكل ما فى الوجود وليس الأمر مقصورا على أمر التشريع فحسب .

أول من تبنى هذا الرأى فى هذا العصر هو العالم الإسلامى أبو الأعلى المودودى مؤسس الجماعة الإسلامية فى باكستان حيث شرحه بوضوح فى كتابه تدوين الدستور الإسلامى . فإعتبر أن أول مسألة من مسائل الدستور الإسلامى هى لمن الحكم ؟ ألملك من الملوك ؟ أو لطبقة من الطبقات ؟ أو للأمة بأسرها أو لله تعالى[1] ثم أجاب عن ذلك بأن هذه المسألة قد أجاب عليها القرآن الكريم بجواب قاطع واضح كل الوضوح وهو أن الحاكمية بكل معنى من معانيها لله تعالى وحده فإنه الحاكم الحقيقي فى واقع الأمر ولا يستحق أن يكون الحاكم الأصلى إلا هو وحده [2] وأن القانون يسن بإرادة صاحب الحاكمية ويجب على الأفراد طاعته . وأما صاحب الحاكمية نفسه فما هناك من قانون يقيده ويوجب

---

[1] لأبو الأعلى المودودى – تدوين الدستور الاسلامى ضمن نظرية الاسلام وهديه – ص 248.

[2] المرجع السابق ص 250 وتطلق كلمة الحاكمية عنده على السلطة العليا المطلقة على ما يصطلح عليه اليوم فى علم السياسة ، وهى مرادفة لمصطلح السيادة فى القانون الوضعى .

عليه الطاعة لأحد فهو القادر المطلق فى ذاته ولا يجوز سؤاله فيما اصدر من أحكام عن الخير أو الشر ولا عن الصواب أو الخطأ فكل ما يفعله هو الخير فلابد أن يعترف له الجميع بكونه سبوحا قدوسا منزهاً عن الخطأ .

ثم بين موضع الأنبياء من هذه الحاكمية فيقول :" والنبي لا يتبع إلا ما يوحى إليه " أن اتبع إلا ما يوحى الى " وما وجب على الناس طاعة النبي إلا لأنه لا يأتيهم إلا بالإحكام الإلهية (وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللّهِ)[1] ويقول الله تعالى (مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَاداً لِّي مِن دُونِ اللّهِ وَلَكِن كُونُواْ رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ)[2] .

ونخلص – بعد سرد هذه الآيات – الى ثلاث حقائق : الأولى: أنه ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب نصيب من الحاكمية فإن الحاكم الحقيقي هو الله تعالى والسلطة الحقيقية مختصة بذاته ، والثانية : أنه ليس لأحد من دون الله شي من أمر التشريع والمسلمون جميعا ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا لا يستطيعون أن يشرعوا قانونا ولا يستطيعوا أن يغيروا شيئا مما شرع الله لهم . والثالثة أن الدولة الإسلامية لا يؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون المشرع الذى جاء به النبى صلى الله عليه وسلم من عند ربه مهما تغيرت الظروف والأحوال والحكومات .[3]

وجاء على خطى أبى الأعلى المودودى المفكر الاسلامى الكبير سيد قطب فحاول التركيز على معنى الحاكمية فى كثير من كتبه و جعل موضوع الحاكمية محور كتاباته . يقول عند تفسير قوله تعالى (قُلْ إِنِّيَ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ)[4] قضية واحدة محددة لا تقبل تميعا أما إفراد الله سبحانه بالتوجه والتلقي والطاعة والخضوع والقيادة والإستعانة والإقرار له

---

[1] سورة النساء الآية 64.

[2] سورة آل عمران الاية 79 وانظر نظرية الاسلام السياسية ضمن كتاب نظرية الاسلام وهديه لابى الاعلى المودودى –ص 31 ، 32 .

[3] المرجع السابق ص 33 .

[4] سورة الأنعام الآية (14)

وحده بالحاكمية فى كل أمر من هذه الأمور ورفض إشراك غيره معه فيها ،أما هذا كله فهو الإسلام ، وأما إشراك أحد من عباده فى شئ من هذا كله فهو الشرك الذى لا يجتمع فى قلب واحد مع الإسلام.[1]

ويقول فى موضع آخر من الظلال " وكذلك يجب أن يكون الله هو الحاكم فى حياة العباد، وألا يكون لغيره نهى ولا أمر ولا شرع حكم ولا تحليل ولا تحريم فهذا كله من خصائص الإلوهية ، ولا يجوز أن يزاوله فى حياة الناس أحد من دون الله "[2] وكثيراً ما نجده يربط ما بين العقيدة والحاكمية لله فلا تستقيم عقيدة مسلم إلا إذا أقر بالحاكمية لله فيجعل الحاكمية من أخص خصائص الألوهية ، ويقول فى ظلال القرآن :"فتوحيد الدينونة لله وحده وهو مفترق الطريق بين الفوضى والنظام فى عالم العقيدة وبين تحرير البشرية من عقال الوهم والخرافة والسلطان الزائف ، أو إستعبادها للأرباب المتفرقة ونزواتهم وللوسطاء عند الله من خلقه وللملوك والرؤساء والحكام الذين يغتصبون أخص خصائص الألوهيـــــة وهى الربوبية والقوامة والسلطان والحاكمية فيعبدون الناس لربوبيتهم الزائفة المغتصبة ". [3]

وقد أطال رحمه الله الحديث عن معنى الحاكمية فى سورة يوسف عند تفسير قوله تعالى ({مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَآؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ)[4] يقول رحمه الله " ومرة أخرى نجد أن منازعة الله الحكم تخرج المنازع من دين الله – حكما معلوماً من الدين بالضرورة – لأنها تخرجه من عبادة الله وحده وهذا هو الشرك الذي يخرج أصحابه من دين الله قطعا وكذلك الذين يقرون المنازع على إدعائه ، ويدينون له بالطاعة وقلوبهم غير منكرة لإغتصابه سلطان الله وخصائصه ، فكلهم سواء فى ميزان الله تعالى"[5] .

---

[1] ، سيد قطب – فى ظلال القرآن– ص 1054.

[2] سيد قطب – فى ظلال القرآن المرجع السابق ص 1017 .

[3] سيد قطب – فى ظلال القرآن– المرجع السابق ج 12 ص 1852.

[4] سورة يوسف الاية 40

[5] وانظر فى ظلال القرآن – ج 2 ص 1991.

وقد وجه جماعة من الباحثين بعض الإعتراضات على هذه النظرية فقالوا إن هذه النظرية لم توضح دور الأمة الإسلامية ، وهل تتمتع بنوع من التقدير فى بعض تصرفاتها أم ليس لها هذا الدور ؟ وما مشروعية تصرفاتها التى قال بها الفقه الإسلامى ؟ ثم قالوا إن هذه النظرية لم تحدد النطاق الذى يعمل فيه الخليفة وهل هو نائب عن الأمة أم لا ؟ وما هو الدور المسموح له به ؟ وما هى الإختصاصات التى يمارسها دون أن يصطدم بالحق الإلهى ؟.[1]

ومع إحترامى لمثل هذه الإنتقادات إلا أن أصحابها قد خلطوا بين مزاولة السلطة وبين مصدر السلطة . فالناس بجملتهم لا يملكون حق الحاكمية أو السيادة إنما يملكها الله تعالى ، وأما الناس أو الأمة فلها أن تزاول السلطة فهى التى تقيم الدولة وهى التى تنظمها وهى التى تختار أولياء الأمور فيها، أى الحكام، وهى التى تقدر مصالحها وتدرأ المفاسد عنها وهى مقيدة فى تصرفاتها جميعا بنصوص الكتاب والسنة وروح الشريعة الإسلامية .

وليس للأمة – مجتمعة أو متفرقة متفقة مع رئيس الدولة أو مختلفة معه ممثلة فى هيئة سياسية أو غير ممثلة – أن تتصرف فيما قرره الله تعالى وبينه، فسلطتها محددة بالنصوص الشرعية من القرآن والسنة وما يراه الفقهاء محققا لمصلحة الجماعة فى حدود الشريعة الإسلامية ومبادئها العامة .

وأما النطاق الذى يعمل فيه الخليفة وما هو الدور المسموح له به فيجاب عن ذلك بأن الخليفة نائب عن الأمة فهى التى تختاره . وهذا هو مذهب المعتزلة والخوارج والأشاعرة ومذهب أهل السنة . [2]وليس للحاكم فى الإسلام أى قدسية أو صفة من الصفات التى يتعالى بها على بقية أفراد المسلمين . يقول ابن خلدون " الخليفة لا يتميز عن سائر المسلمين إلا من حيث كونه منفذا للأحكام

---

[1] انظر القانون الدستورى . شمس مرغنى على – عالم الكتب – ص 260 . والدولة والسيادة فتحى عبد الكريم ص 213. ومبادى نظام الحكم فى الاسلام عبد الحميد متولى ص 168 . وقد اورد عدة اعتراضات تدل على نية غير سليمة بشان المطالبة باقامة حكومة اسلامية وكرر هذه المعانى فى اكثر من موضع يقول فى كتابه هذا ص 163 " نرى فى مقام الختام ان نوجه الانظار الى اننا اذا نظرنا الى ظروف البيئة فى هذا العصر الحديث فاننا نجد من الامور البينة التى يعوزها بيان ان قيام الخلافة يعد فى عصرنا هذا شانه شان الاجماع ضربا من ضروب المحال " إن قوله هذا مؤامرة على الاسلام .

[2] انظر كتاب وظيفة الحاكم فى الدولة الاسلامية ص 40 فصل الخليفة نائب عن الامة والفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادى ص 349. ونيل الاوطار للشوكانى ج 6 ص 51 .

وحارسا للدين ".[1] وهذا هو النطاق الذى يعمل فيه الخليفة أو الحاكم فى الدولة الإسلامية فهو منحصر فى أمرين لا ثالث لهما وهما حراسة الدين ، وسياسة الدنيا على الوجه المشروع بحيث لا يخالف نصا جاء فى الكتاب الكريم والسنة المطهرة .[2] ولها عزله من منصبه إذا أحدث ما يوجب عزله .

مضمون هذه النظرية أن السيادة فى الدولة الإسلامية تستند إلى إرادة الشعب ولا تكون هذه السيادة مشروعة إلا إذا كانت وليدة الإرادة الحرة للجماعة وهى تمارس هذه السيادة فى الحدود التى فرضتها الشريعة الإسلامية وليس الجماعة المسلمة – مجتمعة أو متفرقة ممثلة فى أهل الحل والعقد أو غير ممثلة – أن تخالف ما جاءت به الشريعة الإسلامية ، فإذا تجاوزت السيادة حدود الشريعة الإسلامية أولم تنسجم مع إرادة الأمة فإنها تكون قد فقدت مشروعيتها.(3)

ويستدل من ذهب الى أن الأمة صاحبة السيادة بعدة أدلة منها : أن خطاب الله تعالى موجه في الأمور العامة الى المؤمنين أي الى الجماعة الإسلامية كلها ، وما هذا إلا لأنها صاحبة الحق فى تنفيذ الأوامر والرقابة على القائمين بها وهذا كما يقولون بيقين مظهر السيادة والسلطان كما فى قوله تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ) (4)

---

[1] مقدمة ابن خلدون– مرجع سابق – ص 688

[2] راجع فى ذلك الاحكام السلطانية للماوردى ص 5 وغياث الامم للجوينى ص 22 . ومآثر الاناقة فى معالم الخلافة للقلقشندى ج 1 ص 8 . وبدائع السلك فى طبائع الملك لابن الازرق ج 1 ص 90 منشورات وزارة الاعلام العراقية . ومقدمة ابن خلدون ص 191 ، 210 ، 218 .وانظر كتاب وظيفة الحاكم فى الدولة الاسلامية ص 139 وما بعدها .

[3] وممن ذهب هذا المذهب الشيخ محمد بخيت المطيعى فى كتابه حقيقة الاسلام واصول الحكم وكذلك عبد الوهاب خلاف ورشيد رضا ومحمد يوسف موسى وغيرهم كثير .

[4] سورة المائدة الآية (1).

وقولـه تعالـى (يَـا أَيُّهَـا الَّـذِينَ آمَنُـواْ كُونُـواْ قَـوَّامِينَ لِلّهِ شُـهَدَاء بِالْقِسْـطِ وَلاَ يَجْـرِمَنَّكُمْ شَـنَآنُ قَـوْمٍ عَلَـى أَلاَّ تَعْـدِلُواْ اعْـدِلُواْ هُـوَ أَقْـرَبُ لِلتَّقْـوَى وَاتَّقُـواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيـرٌ بِمَـا تَعْمَلُـونَ) (1) وقولـه تعـالى (يَـا أَيُّهَـا الَّـذِينَ آمَنُـوا لَا تَتَّخِـذُوا عَـدُوِّي وَعَـدُوَّكُمْ أَوْلِيَـاء)(2) وقولـه تعـالى {يَـا أَيُّهَـا الَّـذِينَ آمَنُـواْ لاَ تَخُونُـواْ اللّهَ وَالرَّسُـولَ وَتَخُونُـواْ أَمَانَاتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ).(3)

ومعنى توجيه الخطاب فى تلك الآيات وغيرها الى الأمة جميعا دلالة بالغة على أن الأمة هى مصدر السيادة العليا لقاء ما تحمل من المسئولية الكبرى.(4)

ومن أبرز الأدلة التى إستند اليها هذا الفريق حديث " لا تجتمع أمتى على ضلالة " وقالوا : إن هذا الحديث يدل على أن الأمة الإسلامية متى إجتمعت على رأى كان هو الحق وكان واجبا الأخذ به .

ولعل المراد من هذا الحديث غير المعنى الذى فهمه هذا الفريق ، وإنما المقصود إنه يستحيل أن تجمع الأمة الإسلامية فى أي وقت على الضلال ، بل لا بد أن يكون بينهما أشخاص أو جماعات ترفض السير مع الفئة الضالة فيما ذهبت إليه ، وتصر على سلوك الطريق المستقيم . وإستدلوا كذلك بالآيات التى تأمر بطاعة أولى الأمر حيث قال الله تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ)(5). والمقصود بأولى الأمر أما العلماء وهم أهل الحل والعقد وأما الحكم . يقول الشوكانى :" وأولى الأمر هم الأئمة والسلاطين والقضاة وكل من كانت له ولاية شرعية لا ولاية طاغوتية والمراد طاعتهم فيما يأمرون به وينهون عنه ما لم تكن معصية " (6) فهولاء اذا إتفقوا على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا بشرط أن يكونوا من المسلمين لنص الآية " منكم" والا يخالفوا حكم الله وسنة رسوله .

---

(1) سورة المائدة الآية :8

(2) سورة الممتحنة الآية : 1

(3) سورة الانفال الآية : 27

(4) انظر ما كتبه الدكتور محمد يوسف موسى فى كتابه " نظام الحكم فى الاسلام " ص 76، 77، بل وزعم ان هذا هو مذهب جمهور الفقهاء والعلماء القدامى والمحدثين كما ذكر ذلك فى ص 75

(5) سورة النساء الاية 59 .

(6) الشوكانى– فتح القدير– الناشر محفوظ العلى – بيروت – ج 1 – ص 481

ومن أدلتهم أن الشريعة الإسلامية أوجبت على الحكام التزام مبدأ الشورى فى أمورهم وسياستهم وشئون الدولة الدينية ولا يكون ذلك إلا بالرجوع الى الأمة ، ومن الدلالات الدالة على ذلك قول الله تعالى (وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ)(1) وقوله تعالى (وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ).(2)

يقول ابن عطية :" والشورى من قواعد وعزائم الأحكام من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب(3) ويقول الجصاص :" وغير جائز أن يكون الأمر بالمشاورة على جهة تطييب نفوسهم ورفع أقدارهم ولتقتدي الأمة به فى مثله ، لأنه لو كان معلوما عندهم أنه اذا استفرغوا مجهودهم فى إستنباط ما شاوروا فيه ثم لم يكن ذلك معمولا عليه ولا ملتقى منه بالقبول بوجه لم يكن فى ذلك تطييب نفوسهم ولا رفع لأقدارهم وإعلامهم بأن آراءهم غير مقبولة ولا معول عليها فهذا تأويل ساقط لا معنى له "(4) . إن من ذهب هذا المذهب فجعل الأمة ممثلة فى أهل الحل والعقد مصدرا للسيادة فى الدولة الإسلامية أبدى تحفظا وهو أن لا يصدر عن أهل الحل والعقد رأى يعارض نصا محكما من كتاب الله أو سنة ثابتة عن الرسول صلى الله عليه وسلم كما أنهم مقيدون فيما لا نص فيه من أمور الدنيا والحكم والإدارة بإستلهام روح الدين ومقاصد الشريعة الإسلامية .(5)

ومما سبق إستعراضه يلاحظ أن كثيرا من المفكرين الإسلاميين قد ذهبوا الى أن الأمة فى الدولة الإسلامية هى صاحبة السيادة وهى مصدر السلطان وأن من حقها أن تمارس السيادة وتحميها وربما الذى دفعهم الى هذا القول الإضطهاد والعسف الذى عاناه المسلمون خلال زمن طويل على أيدى حكام ظلمة مستبدين

---

(1) سورة آل عمران الاية 159

(2) سورة الشورى الاية 38 .

(3) تفسير القرطبى- ج 4 – دار احياء التراث العربى –بيروت – ص 249

(4) الجصاص- احكام القرآن –ج 2- دار المصحف – مصر- ص 330

(5) هذا القيد ذكره كل من ذهب الى ان الامة هى صاحبة السيادة فى الدولة الاسلامية مثل محمد يوسف موسى فى كتابه " نظام الحكم فى الاسلام " ص 81 والدكتور محمود حلمى فى كتابه " نظام الحكم فى الاسلام " ص 81 . ومحمد رشيد رضا فى تفسير المنار ج 5ص 180 وفتحى عبد الكريم فى كتابه " الدولة والسيادة فى الفقه الاسلامى " ص 226 وكثير غيرهم .

، لم يراعوا حرمة الوطن ولا صيانة لحقوق مواطن ، ثم ما لاحظوه من السهولة التى إستسلم بها المسلمون لهؤلاء الحكام بسبب الرأى الذى ظهر فى أواخر القرن الثانى الهجرى ونسب زوراً وبهتاناً الى جمهور أهل السنة والذى يدعو الى وجوب طاعة الحكام الفسقة الظلمة ويحرم الخروج عليهم ويغلق أمام الأمة كل الأبواب لمقاومة الطغيان ، وإستندوا فى مذهبهم الى مجموعة نصوص تمنع الخروج على الحكام الظلمة المستبدين المتعسفين لما يترتب على ذلك من أخطار وأضرار وفتن وحروب بين المسلمين . ولكن المحقق عند العلماء أن الذى كان عليه جماهير الصحابة رضوان الله عليهم الذين تربوا على يدى الرسول الله صلى الله عليه وسلم وعلماء المسلمين فى القرنين الأول والثانى أنه لا يجوز الصبر على جور الحكام وظلمهم ويجب عزلهم ، فإن رفضوا ذلك فيجب على الرعية الخروج على طاعتهم ومقاومتهم إن أمكن ذلك (1).

ومع أن هؤلاء المفكرين قد ذهبوا الى أن الأمة هى صاحبة السيادة إلا أنهم رجعوا وقرروا أن الأمة مجتمعة أو متفرقة أو ممثلة بهيئة سياسية لا يكون لها إصدار قرار يعارض نصا شرعيا من الكتاب الكريم أو السنة النبوية وأن هذا معلوم من الدين بالضرورة كما أنهم مقيدون فيما لا نص فيه من أمور الدنيا والحكم والسياسية والإدارة بإستلهام روح الشريعة الإسلامية ومقاصدها السامية.

وبهذا القيد الذى ذكره أصحاب هذا المذهب تتقارب نظريتهم مع النظرية السابقة التى ذهب أصحابها الى أن صاحب السيادة فى الدولة الإسلامية ومصدرها هو الله عز وجل . ولا نجد فروقا جوهرية بين النظريتين فكلا الطرفين يصلان فى النهاية الى أن السيطرة الشاملة فى الدولة الإسلامية لتعاليم الإسلام وأحكامه وأن هذه السيطرة مطلقة غير مقيدة من قبل الحاكم والمحكومين، وأن هذه السيطرة تسرى على جميع أفراد المجتمع الإسلامى وعلى جميع أنشطة

---

(1) راجع كتاب " وظيفة الحاكم فى الدولة الاسلامية " فقد فصل القول فى ذلك وتم ذكر اقوال العلماء ومذاهبهم وادلتهم وبسط قضية الخروج وعدمه بكل صراحة ووضوح .

الأجهزة التى يتألف منها بنيان الدولة الإسلامية وأي خروج على الأحكام الشرعية يعد خروجا على الدين ذاته (1).

من خلال إستعراضنا لأقوال علماء المسلمين عن السيادة فى الإسلام ومن هو صاحبها رأينا أن هناك إتجاهين متعارضين ظاهرا ولكن لو نظرنا بعمق لوجدنا إنهما يلتقيان فى نقطة محددة وهى وجوب إلتزام المجتمع الإسلامى الأحكام الشرعية التى جاء بها الإسلام.

وأن هذه الأحكام فى أصلها من عند الله سبحانه وتعالى سواء كانت قرآنا أو سنة وأنه ليس للمجتمع الاسلامى إقرار أمر يعارض نصا محكما من كتاب الله أو سنة رسوله الكريم وأنهم مقيدون فيما لا نص فيه من أمور الدنيا بالمبادئ العامة والقواعد الكلية للشريعة الإسلامية .

وبناءاً على ما تقدم فإن صاحب السيادة فى الدولة الإسلامية هو الله تعالى ، لأن سلطة التشريع الأساسية له وحده سبحانه ، وأن هذه السيادة متمثلة فى شرعه الكريم الذى يقيد سلطة الحاكم والمحكوم فى الدولة الإسلامية ، بحيث تكون تصرفات جميع من فى الدولة وما يصدر عنهم موافقة لشريعة الله تعالى ، وتبعا لذلك فإن السيادة فى الدولة الإسلامية لله تعالى متمثلة فى شريعته .

---

(1) د. عارف ابو عيد – السيادة فى الإسلام – مرجع سابق

المبحث الرابع

جزاء الخروج على مبدأ سيادة الشرع

مـن الملاحـظ أن فقهـاء القـانون الدسـتوري الوضـعي يقـرون بمشـروعية إستعمال القوة من قبل الشعب صاحب السلطة الأساسية إذا أصدرت السلطة الحاكمة قراراً لا يستند الى أساس من القانون ويبررون ذلك بأن الإخلال بالقواعد الدستورية وعدم الإحتكام الى الشعب – صاحب سلطة التعديل أو التغيير عن طريق نوابه – يؤديان الى تعطيل أسباب الحياة الديمقراطية السليمة .(1)

فإذا قام رئيس الدولة بتجاوز حدود الدستور وإستبد بالسلطة ومارس أشكال الإرهاب المختلفة أو أطلق لأجهزته العنان لخنق الحريات العامة فيكون من حق الشعب مقاومة السلطة الحاكمة ، بل واللجوء الى الثورة على أساس أن السلطة الحاكمة خرجت عن العقد الذى أبرمته مع الشعب وللشعب أن يعبر عن إرادته ولو بالقوة لردع السلطة الحاكمة والعمل على تغييرها(2) .

وأما خروج السلطة على مبدأ سيادة الشرع فى الدولة الإسلامية فإنه ينظر اليه من جانبين ، أحدهما : أن الدولة الإسلامية دولة ذات طبيعة خاصة وشكل خاص وتتميز عن غيرها من الدول بخصوص إحتكامها الى أحكام شرعية إلهية لا تسطيع الخروج عليها أو إستبدالها والسلطة السياسية تقوم بتنفيذ هذه الأحكام وبالتالى فليس لها الحق فى إصدار قواعد وقوانين تخالف نصا من نصوص هذه الشريعة أو مبدأ عاما من مبادئها .

وأما الجانب الآخر : فهو أن الأمة هى صاحبة السلطة الحقيقية لما قدمنا وأن لها الحق فى مراقبة الحكم بوجه عام ، فهى التى منحته السلطة بموجب عقد البيعة . فإذا حاد عن الطريق أو فرط فى الأمانة أو أخل بواجباته أو عطل حكما من أحكام الشريعة أو جار وظلم أو فسق وبذر أموال الأمة فلها الحق أن تسأله، لأنه أخل بمقتضى عقد البيعة ولها الحق أن تسدى له النصيحة وتخرج على طاعته ، فإن أصر على غيه فلها الحق فى الثورة عليه وعزله والمتبع لأقوال

---

(1) انظر :النظام الدستورى فى الاسلام – طفى وصفى– مكتبة وهبة– ص155.

(2) د. عارف ابو عيد – السيادة فى الإسلام – مرجع سابق

الفقهاء والمتكلمين يجدها صريحة فى إقصاء الحاكم عن منصبه إذا لم يرع الأمانة التى حملته الأمة إياها ، وعمل على تعطيل الأحكام الشرعية الإسلامية أو جار وظلم وهذه طائفة من أقوالهم :

يقول عبد القادر البغدادي " ومتى زاغ – أى الإمام – عن ذلك كانت الأمة عيارا عليه فى العدول به من خطئه الى الصواب أو فى العدول عنه الى غيره " ..(1)

ويقول الجوينى :" الإسلام هو الأصل والعصام فلو فرض إنسلال الإمام عن الدين لم يحق إخلاعه وزوال منصبه وإنقطاعه ".(2)

ويقول الشهرستانى عند كلامه عن تغير حال الإمام :" وإن ظهر بعد ذلك جهل أو جور أو ضلال أو كفر إنخلع منها أو خلعناه ".(3)

ويقول الغزالى :" إن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته وهو إما معزول أو واجب العزل .. وهو على التحقيق ليس بسلطان ".(4)

ويقول عضد الدين الايجى " وللأمة خلع الإمام بسبب يوجبه ".(5)

ويقول ابن حجر العسقلانى(6) :" واذا وقع من السلطان الكفر الصريح فلا تجوز طاعته فى ذلك بل تجب مجاهدته لمن قدر عليها ".(7)

وفى موضع آخر يقول " إنه – أى الإمام – ينعزل بالكفر إجماعا فيجب على كل مسلم القيام فى ذلك فمن قوى على ذلك فله الثواب ومن راهن فعليه الإثم ومن عجز وجبت عليه الهجرة من تلك الأرض ".(8)

---

(1) عبد القادر البغدادى– أصول الدين– ص 278

(2) الجونى –الغياثى– ص 98 .

(3) محمد بن ابى بكر الشهرستانى– نهاية الاقدام فى علم الكلام – ص 496.

(4)الأمام الغزالى – احياء علوم الدين– المطبعة الأزهرية – ج 2 – ص 111 .

(5) المواقف فى علو الكلام لعضد الدين عبد الرحمن الايجى ص 400 طبعة ابراهيم الدسوقى عطية .

(6) ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي بن محمد الكتابي العسقلاني أبو الفصل شهاب الدين ابن حجر من أئمة العلم والتاريخ أصله من عسقلان بفلسطين مولده ووفاته بالقاهرة له مؤلفات كثيرة منها ، فتح الباري شرح صحيح البخاري ، ديوان خطب ، شهدين التهذيب، الاعلام لخير الدين الزركلي ص 178

(7) فتح البارى– شرح صحيح البخارى –ج 13– ص 7.

(8) المرجع السابق ج 13 ص 123 .

ومن أقوال الفقهاء واضح فيما يجب أن يكون إزاء الحاكم الذى خرج على مقتضيات عقد البيعة ولم يراع الأمانة التى حملته الأمة إياها ، ولكن تقدير ما اذا كان الحاكم كافرا أو فاسقا أو ظالما أو خارجا على أحكام الشريعة الإسلامية أو غير ذلك لا يترك لفرد فى المجتمع أو إلى مجموعة من الأفراد ، بل إن أهل الإختيار أو أهل الحل والعقد (1) هم الذين يباشرون العمل لعزل الحاكم إن لم يعد صالحا للقيام بوظيفته فهم الممثلون للأمة ويترك تقدير ذلك لهم دون غيرهم ، فإن قرروا عزله فيجب إبلاغ الأمة صاحبة السلطة الأصلية بهذا القرار وأن يعلنوا قرارهم على الجميع ، وبهذا يتم عزله طواعية دون ثورة أو إراقة دماء ، وينتهي الأمر بتعيين حاكم جديد سواء عن طريق الإنتخاب العام أو عن طريق أهل الحل والعقد الممثلين للأمة .

ولكن ما الموقف إذا لم يستجيب الحاكم الخارج على القانون الإسلامى لقرار أهل الحل والعقد ، وإستعان بأنصاره ومؤيديه وإستنفر أجهزة القمع والشر ورفض الإنصياع لقرار العزل الصادر بحقه من أهل الحل والعقد فهل يجوز للأمة صاحبة السلطة أساسا أن تلجأ الى القوة والثورة عليه من أجل تنفيذ قرار أهل الحل والعقد أو أنه ليس لها إستعمال القوة لإزاحته عن السلطة وعليها الصبر والإحتساب .

من الملاحظ أن فقهاء المسلمين قد فرقوا فى هذا المقام بين حالتين : حالة خروج الحاكم على نص قطعي الدلالة قطعي الثبوت ، أو العمل على إستبدال أحكام الشريعة الإسلامية بأحكام وضعية تتعارض مع الأحكام أو تخالف التشريع الإسلامى . والحالة الثانية هى مخالفة الحاكم لحكم ثبت بنص ظنى وخروج الحاكم على الأحكام الإجتهادية التى إنتهى إليها الفقهاء المسلمون أو جار فى حكمه فغصب أموال الناس وتناول نفوسهم المحرمة فعرضها للأذى ونحو ذلك من الأعمال التى تدل على تجاوز الحاكم لروح الشريعة الإسلامية فى

---

(1) هذه الفئة ترتيب دستورى ابتكره علماء السياسة الشرعية ولم يرد بشانه شئ من النصوص لا قى القرآن الكريم ولا فى السنة النبوية وهذا الابتكار بقى فى الحدود النظرية ونقله الخلف عن السلف ولم يكن له فى واقع الحياة السياسية الاسلامية اثر على الاطلاق .

تعامله مع الرعية .وكذلك إذا فسق بإرتكابه المحظورات وإقدامه على المنكرات وإنقياده للهوى والشهوة .

لقد فرق الفقهاء المسلمون بين الخروج الصريح على الأحكام الشرعية وعدم الإلتزام بما ورد فى القران الكريم والسنة النبوية وكذلك دعوة الناس للإلتزام بغير شريعة الله ونبذ المنهج الإسلامى وبين الذين يحكمون بالشريعة الإسلامية ويلتزمون بها عقيدة وشريعة ولكنهم يجورون فى حكمهم فيتجاوزون ما حدده الله لهم أو يفسقون ويتبعون الشهوات والملذات فى ذات أنفسهم .

المطلب الأول

الموقف من الخارجين على الشريعة

المراد بالخارجين علي الشريعة الانقلابيون في نظر الإسلام هو الانقلاب على النظام. وعلى الدولة التي تنفذ ذلك النظام. أما استبدال رجال الحكم برجال حكم آخرين فلا يسمى انقلابا مطلقا. وكذلك ثورة الأمة على رجال الحكم إذا أخلوا بالشرع ولم يحققوا سيادة

الشرع لا تسمى انقلابا، بل هي حركة تحريرية لتصحيح الأوضاع.

فالانقلاب هو استبدال نظام بنظام آخر. وهذا هو المهم في الانقلاب. وقد ضمن الإسلام في نظامه عدم حدوث الانقلاب. وذلك أن طبيعة النظام الإسلامي طبيعة بقاء واستمرار، وتحمل في صلبها الضمانات الكافية لصيانتها من الانقلاب.

وهي ليست في حاجة إلى القوة لضمان عدم وقوع الانقلاب، وإنما القوة أداة تنفيذية لمقابلة المادة بالمادة، كما تقتضيه طبيعة الكون والحياة والإنسان.

والضمانات الحقيقية من الانقلاب موجودة في أسس النظام وفي صلبه، ومركزة في طاقته وتشريعه. وهي ظاهرة ظهور الشمس من المسائل الآتية:

1. إن المبدأ الإسلامي يعمل من داخل النفس وخارجها، في الفرد، والجماعة، والدولة، بالتشريع والتوجيه، بالحرص على سيادة الشرع، ووجود تقوى الله معا في وقت واحد، سيادة تشمل الفرد والأمة والدولة. وهذا وحده كاف لصيانته من الانقلاب صيانة أبدية؛ لأن من يتخذ مبدأه رسالته، فيحيا من أجلها، ويستعد

للموت في سبيلها، لا يمكن أن تحدثه نفسه بالانقلاب على هذه الرسالة، ومن كان منافقا لهذه الرسالة في الدولة، أو كافرا بها، لا يمكن أن ينقلب عليها ما دامت قد ضمنت فيها سيادة الشرع، ليعيش في ظله، لأن سيادة القانون وحدها متى ضمنت في أمة كانت هذه السيادة خير ضمانة من الانقلاب إذا كان القانون عادلا، فكيف بها إذا ضمت إليها تقوى الله ؟

2. يجعل هذا المبدأ طبيعة عمل الدولة التي تنفذه، أنها خادمة للأمة، وليست سيدة عليها، ويتحتم عليها القيام بما يتطلبه الفرد من جميع الأشياء المعاشية، والعلمية، والصحية، وتأمين ما يهيء له إشباع نواحيه العاطفية، والغريزية، في حدود مصلحة الجماعة؛ ونفاذ أحكام الشرع يجعل الأمة تشعر أن بقاء هذا الحكم ألزم لها من كل شيء. وهل من الممكن أن يحاول فرد أو جماعة، الثورة ضد مبدأ يقول فيه رئيس الدولة لهم ما يقوله عمر بن الخطاب: " ولكم علي أيها الناس خصال أذكرها لكم، فخذوني بها، لكم علي ألا أجتبي شيئا من خراجكم ولا ما أفاء الله عليكم إلا من وجهه، ولكم علي إذا وقع في يدي ألا يخرج منه إلا في حقه، ولكم علي ألا أُلقيكم في المهالك، ولا أُجَمِّرَكم في ثغوركم وإذا غبتم في البعوث فأنا أبو العيال."

نعم أمير المؤمنين أبو العيال أذا غاب أبوهم عنهم ! ومثل هذه الدولة التي يضمن نظامها حياة أفرادها، ويوجب عليها القيام بهذه الضمانة، لا يمكن أن تجري محاولة إنقلابية فيها، لأن طبيعة عملها (وظيفتها) تجعل هذه المحاولة في حكم المستحيل.

3. إن السلطان في هذا المبدأ للأمة، وهي التي تنيب رئيس الدولة عنها، وهي التي تبقى رقيبا للدولة في قيامها بواجباتها.

وبذلك كان هذا النوع من الحكم ضمانة طبيعية من الانقلاب. فكل من تحدثه نفسه بإحداث أي انقلاب في الدولة لا تكون العقبة التي أمامه هي رجال الحكم فقط، بل تكون الأمة بأسرها في وجهه، فلا يقدم على ذلك

أما بالنسبة للحالة الأولى وهى خروج الحاكم الصريح على الإسلام وعدم إنصياعه لقرار أهل الحل والعقد بالعزل فإن من حق الأمة صاحبة السلطة

الحقيقية أن تثور عليه وهذا أمر مجمع عليه عند علماء المسلمين ولم أجد أحداً منهم خالف فى ذلك .يقول القاضى عياض :"أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر وتغير للشرع خرج عن حكم الولاية وسقطت طاعته ووجب على المسلمين القيام عليه وخلعه ونصب إمام عادل إن أمكنهم ذلك فإن لم يقع إلا لطائفةً وجب عليهم القيام بخلع الكافر".[1]

وقال ابن حجر العسقلانى :" أنه – أي الحاكم – ينعزل بالكفر إجماعا فيجب على كل مسلم القيام فى ذلك فمن قوى على ذلك فله الثواب ، ومن داهن فعليه الإثم ، ومن عجز وجبت عليه الهجرة من تلك الأرض ".[2]

ويقول الشوكانى :" وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه وأن طاعته خير من الخروج عليه لما فى ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء ولم يستثنوا من ذلك إلا إذا وقع من السلطان الكفر الصريح فلا يجوز طاعته بل تجب مجاهدته لمن قدر عليها ".[3]

فهذا غير واحد من العلماء قد نقل الإجماع المنعقد على مقاومة الحاكم بالقوة إذا خرج خروجا صريحا على الإسلام ولم تفلح معه الوسائل التى لجأ إليها أهل الحل والعقد من أجل عزله حتى لا تستشري الفتنة وتعم الفوضى فى بلاد المسلمين.

ومستند هذا الإجماع الذى أشار اليه غير واحد من علماء المسلمين هو النصوص الكريمة من الكتاب والسنة التى دلت على عدم طاعة الحكام ووجوب الثورة عليهم للجرم العظيم الذى إرتكبوه بإرتدادهم عن الإسلام أو دعوة الناس نبذ

---

[1] ذكر ذلك النووى فى شرحه لصحيح مسلم – ج 12– ص 229.

[2] انظر: فتح البارى شرح صحيح البخارى– ج 13– ص 123 .

[3] الشوكانى– نيل الاوطار –ج 7 ص –198– 199.

شريعة الإسلام وتحكيم قوانين من وضع البشر ومن هذه النصوص قول الله تعالى : (وَلَن يَجْعَلَ اللّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً)[1] .

فإذا كان الله تعالى لن يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا فكذلك يجب على المؤمنين رفض تسلط هؤلاء الذين إرتدوا عن دينهم وعدم تمكينهم من السلطان ومقاومتهم بالقوة .

ولعل نصوص السنة النبوية الآمرة بمقاومة الحكام الكفرة الذين خرجوا على قواعد الإسلام ونبذوا شريعة الله ودعوا الناس لنبذها أكثر صراحة من النص القرآني وهى كثيرة . منها الحديث المتفق عليه عن عبادة بن الصامت قال "دعانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فبايعناه فكان فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة فى منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثره علينا وأن لا ننازع الأمر أهله قال : إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان " [2] والحديث صريح فى منازعة الحكام عند رؤية الكفر البواح والخروج عليهم وقتالهم لرد الأمر الى نصابه .

وعن عوف بن مالك الاشجعى قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :" خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم ، وتصلون عليهم ويصلون عليكم ، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم " .

---

[1] سورة النساء الاية 141.

[2] انظر صحيح مسلم بشرح النووى ج 12 ص 226.

قال : قلنا يا رسول الله أفلا ننابذهم عند ذلك ؟ قال : " لا ، ما أقاموا فيكم الصلاة "[1] وعن عكرمة قال : إن عليا رضى الله عنه حرق قوما فبلغ ذلك ابن عباس فقال : لو كنت أنا لم أحرقهم لأن النبى صلى الله عليه وسلم قال " لا تعذبوا بعذاب الله " ولقتلتهم كما قال النبى صلى اله عليه وسلم " من بدل دينيه فاقتلوه "[2] وأي ردة أعظم من ردة الحاكم الذى ولته الأمة السلطة فيها على أن يقودها بكتاب الله وسنة رسوله ، والحديث صريح الدلالة على أن الرعية يجب عليها الخروج على الحاكم بالقوة حتى يسقط ، وتقيم حاكما عادلا يقودها بكتاب الله وسنة رسوله .

يقول الشهيد عبد القادر عودة :" ولا خلاف بين الفقهاء والعلماء فى أن كل تشريع مخالف للشريعة الإسلامية باطل لا تجب له طاعة وأن كل ما يخالف الشريعة محرم على المسلمين ولو أمرت به أو أباحته السلطة الحاكمة أياً كانت".

وعن عبد الله بن عمر أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : " على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولاطاعة "[3] ورب معترض يعترض فيقول : وماذا نفعل بالأحاديث التى تأمر بالصبر على أهل الجور والظلم فنقول الفرق واضح بين هذه الحالة وحالة الحاكم إذا كان يحكم بالإسلام ولكنه جار فى حكمه أو فسق وهى قضية مختلف فيها بين العلماء كما سأبين ذلك قريباً، أما هذه الحالة وهى خروج الحاكم على شرع الله خروجاً واضحاً وصريحاً فالإجماع منعقد على وجوب مقاومته والخروج عليه كما نقل الإجماع على ذلك كل من القاضي عياض وابن حجر العسقلانى والشوكانى كما ذكرناه سابقا .

---

[1] اخرجه مسلم انظر صحيحه بشرح النووى والبخارى ج 9 ص 85. وعبارة ما اقاموا الصلاة لا تعنى مجرد اقامة الصلاة امام الناس فى المناسبات او اداء الفريضة نفسها ، وانما هى كتابة عن استكمال اسباب الايمان الكامل ومنها تطبيق شريعة الله .

[2] اخرجه البخارى انظر صحيحه بشرح فتح البارى ج 6 ص 149 .

[3] اخرجه مسلم انظر صحيحه بشرح النووى ج 13 ص 226. وانظر التشريع الجنائى فى الاسلام لعبد القادر عوده ج 2 ص 709 عند كلامه عن اركان الردة .دار الكتاب العربى بيروت .

المطلب الثانى

الطاعة المطلقة للإمام، وتحريم الثورة والخروج عليه

بعد تبني الفكر السياسي السني لنظرية السلطة المطلقة، كان لابد أن يتبنى الوجه الآخر لها وهي الطاعة المطلقة من قبل الأمة للإمام بغض النظر عن التزام الإمام بالشريعة الإسلامية أو وفائه بشروط عقد الإمامة، وخاصة بعد القبول بطريقة الإستيلاء على السلطة بالقوة والقهر والغلبة. وكان ذلك –كما قلنا – بناءاً على تفسير مطلق لآية الطاعة :"يا أيها الذين أمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"[1]

وشكل هذا الموقف السني انقلابا على الموقف الإسلامي الأول الرافض للطاعة المطلقة، والقائل بجواز الثورة والخروج عند انحراف الحاكم، وجاء معتمدا على أحاديث ضعيفة تخالف العقل والقرآن والأحاديث الصحيحة الثابتة. ولذلك فقد تمسك بعض فقهاء أهل السنة بالموقف النسبي، ورفضوا الطاعة المطلقة للحاكم الظالم الفاسق، ولكن موقفهم تضاءل أمام التيار العام الذي دعا للإستسلام للطغاة.

أ- الطاعة النسبية

يحفل التراث السني بروايات تنسجم مع الموقف الإسلامي الأول القاضي بالطاعة النسبية للحاكم كالحديث الذي أخرجه البخاري عن نافع عن عبد الله بن عمر عن النبي (ص) انه قال: "السمع والطاعة على المرء فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة"[2]. والحديث الذي رواه الإمام أحمد بسنده إلى عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله:" انه سيلي أمركم

---

[1] سورة النساء – الآية (59)

[2] البخاري كتاب الجهاد، وفتح الباري بشرح البخاري ج16 ص 240 كتاب الأحكام باب 4

من بعدي رجال يطفئون السنة ويحدثون البدعة، ويؤخرون الصلاة عن مواقيتها، قال مسعود: كيف بي إذا أدركتهم؟ قال: ليس يا ابن أم عبد طاعة لمن عصى الله. قالها ثلاث مرات".[1] ونحوه ما رواه عبادة بن الصامت قال:" سيليكم أمراء بعدي، يعرفونكم ما تنكرون، وينكرون عليكم ما تعرفون، فمن أدرك ذلك منكم فلا طاعة لمن عصى الله".وهي روايات تؤكد موضوع الطاعة النسبية، وحق الأمة بخلع الإمام إذا ما إنحرف عن العدل أو الإلتزام بالشريعة الإسلامية. وقد بنى أبو يعلى الفراء موقفه على أساس تلك الأحاديث وألغى حق الطاعة للإمام إذا أخل بحقوق الأمة وخرج عن شروط الإمامة، بحيث أدى الى جرح عدالته. وأجاز الإمام الرازي للرعية عزل الإمام، وليس العلماء فحسب، إذا أقدم على المحظور وأوجب ابن حزم قيام الأمة بعزل الإمام بالقوة، وعدم جواز طاعته إذا ما خالف الشرع. وعدَّ الأئمة الثلاثة أبا حنيفة ومالكا والشافعي بأنهم ممن يرى سل السيوف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وإنكار منكرات الأئمة الظلمة. وقال الحافظ ابن حجر:"إن الخروج بالسيف على أئمة الجور مذهب للسلف قديم". وذهب أبو بكر الجصاص والقاضي البيضاوي الى إشتراط التزام الأئمة بالعدل والصلاح، وعدم صلاحية الفاسق للإمامة.[2]

وفي الحقيقة إن كثيرا من الفقهاء السنة كانوا يؤمنون بضرورة الطاعة النسبية للإمام، ويقولون بوجوب عزل الإمام المنحرف، ولكنهم لم يكونوا يملكون الآلية السليمة لتنفيذ هذا القرار، ولذلك كانوا يضطرون للتراجع عن رأيهم الأول أمام ضغط الواقع والخوف من الفتنة. كما فعل ابن حزم الأندلسي الذي نصح بالتريث وعدم المبادرة إلى خلع الإمام الظالم الفاسق بسرعة قبل التمكن من إزالة ظلمه، وإقامة الحد عليه. وكما فعل القاضي عبد الرحمن الإيجي الذي أعطى للأمة حق خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه، كما كان لهم نصبه وإقامته، ولكنه دعا لإحتمال أدنى المضرتين، إذا تسبب الخلع في فتنة.

---

(1) مسند أحمد ، حديث رقم 390

[2] رشيد رضا- الخلافة أو الإمامة الكبرى - ص 49

وكان إمام الحرمين الجويني يشترط العدالة والتقوى والورع في الإمام[1] ويؤكد حق الأمة في خلع الإمام الفاسق وإنخلاعه. ولكنه يقف عاجزا أمام تعنت الإمام الفاسق، فيقترح استبداله إذا كان في ذلك مصلحة وعليه قدرة. حيث يعترف بواقع فسق كثير من الأئمة وعدم القدرة أو المصلحة على إستبدالهم كل يوم و"إستحالة إستمرار مقاصد الإمامة مع المصير إلى أن الفسق يوجب إنخلاع الإمام على الإطلاق" ويتأرجح بين التمسك بقرار العزل الذي قد يكلف كثيرا من الدماء، وبين التسليم للأمر الواقع الذي يناقض الهدف من دور الإمام وهو خلافة الله في الأرض وإقامة الشرع والحق والعدل، فيحاول القياس والترجيح ببعض المرجحات، ويفرق بين إشتراط العدالة في بدء تعيين الإمام، وبين إنحرافه في المستقبل. كما يفرق بين الذنوب الشخصية والأخطاء السياسية الكبرى وكذلك يفرق بين إرتكاب الإمام للهنات والصغائر ، وبين التمادي في الفسوق والعصيان والعدوان وظهور الفساد وتعطل الحقوق والحدود، ووضوح الخيانة وتداعى الخلل والخطل إلى عظائم الأمور ، وتعطيل الثغور، وما الى ذلك، فيوجب الخلع والإنخلاع في الحالة الثانية فقط. ويستعين ببعض الأخبار التي تؤيد التسامح مع الأئمة الفساق.

ونظراً لغياب دور أهل الحل والعقد أو المؤسسات الدستورية والقضائية التي تقوم بالتغيير ، يقترح الجويني تعيين إمام جديد في مقابل الإمام الظالم الفاسق، إذا أمكن تجنب الدماء.

ورغم تحدث الماوردي عن إشتراط الطاعة للإمام بقيامه بحقوق الأمة، وعدم تغير حاله بالفسق الذي يمنع من إنعقاد الإمامة ومن إستدامتها، وقوله بخروج الفاسق من الإمامة وعدم عودته اليها إذا تاب إلا بعقد جديد. [2] فانه يَعتبِر "وليَ الأمر الإمامَ المتآمر مفوضاً إليه من الشرع، ومفروضاً من الله، سواء كان براً أو فاجراً".

---

[1] الجويني، غياث الأمم ، ص 96 (مرجع سابق)

[2] الماوردي- الأحكام السلطانية - ص 19 – 20

ب – الطاعة المطلقة

لقد تغير الموقف الإسلامي الأول، الذي كان يلتزم به الصحابة والتابعون والسلف الأول، مع تفشي الأحاديث (الضعيفة أو الموضوعة) التي تدعو الى طاعة الإمام بصورة مطلقة، إلا في حالة كفر الإمام البواح. وهذه بعضها :

– عن أبي هريرة عن رسول الله (ص) أنه قال:" من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات فميتته جاهلية ومن خرج من أمتي يضرب برها وفاجرها لا يتحاشى من مؤمنها ولا يفي لذي عهدها فليس من أمتي".

– وعن أبى هريرة عن النبي (ص) انه قال:"إن بني إسرائيل كانت تسوسهم الأنبياء وكلما هلك نبي خلفه نبي، وانه لا نبي بعدي، وانه سيكون خلفاء فتكثر ، قالوا: فما تأمرنا؟ قال: فُوا لهم ببيعة الأول فالأول وأعطوهم حقهم الذي جعل الله لهم ، فان الله سائلهم عما استرعاهم".[1]

– وعن أبى هريرة: أن رسول الله (ص) قال:" الجهاد واجب مع كل أمير براً كان أو فاجراً".

– وعن أبي أمامة، قال: سمعت رسول الله (ص) يقول:"تفرقت بنو إسرائيل على سبعين فرقة، فواحدة في الجنة وسايرها في النار. فقلت ولتزيد هذه الأمة عليهم واحدة، فواحدة في الجنة وسايرها في النار، فقلت: فما تأمرني؟ قال: عليك بالسواد الأعظم، قال فقلت: في السواد الأعظم ما قد ترى، قال:السمع والطاعة خير من الفرقة والمعصية".

– وعن عبادة بن الصامت: قال بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، على السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره، وعلى أثرة علينا، وعلى أن لا ننازع الأمر أهله.

---

[1] رواه أحمد في أول كتاب المسند حول (ما يبتدأ به من طاعة الإمام وترك الخروج عليه وغير ذلك). وقد قال أبو عبد الله: ما أحسن هذا الحديث. كأنه أعجبه. الخلال أبو بكر، السنة، ج 1، ص 78

– وعن عبد الله بن عمر عن النبي انه قال: "على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة".

– وعن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله (ص):"إنها ستكون بعدي أثرة، وأمور تنكرونها، قالوا: يا رسول الله كيف تأمر من أدرك منا ذلك؟ قال: تؤدون الحق الذي عليكم، وتسألون الله الذي لكم".

– وعنه (ص) : انه سيكون عليكم أئمة تعرفون وتنكرون، فمن أنكر فقد بريء، ومن كره فد سلم، ولكن من رضي وتابع، فقيل : يا رسول الله أفلا نقاتلهم؟ قال: لا ما صلوا.

– وعن حذيفة اليمان: قال قلت: يا رسول الله، إنا كنا بشرٍ فجاء الله بخير، فنحن فيه، فهل من وراء هذا الخير شر؟قال : نعم، قلت: هل من وراء ذلك الشر خير؟ قال: نعم، قلت : هل وراء ذلك الخير شر؟ قال نعم، قلت: كيف؟ قال: يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهداي، ولا يستنون بسنتي وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان انس. قلت: كيف اصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال: تسمع وتطيع للأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع.

– وعن عوف بن مالك الأشجعي، قال: سمعت النبي (ص) يقول: خياركم أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم، قال: قلنا: يا رسول الله أفلا ننابذهم عند ذلك؟ قال: لا ما أقاموا فيكم الصلاة، ألا من ولي عليه وال فرآه يأتي شيئا من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية الله تعالى ولا ينزعن يدا من طاعة.

– وعن وائل بن حجر قال: سأل سلمة بن يزيد الجعفي رسول الله فقال: يا رسول الله إن قامت علينا أمراء يسألوننا حقهم ، ويمنعونا حقنا، فما تأمرنا؟ فأعرض عنه، ثم سأله فأعرض، ثم سأله في الثانية أو الثالثة ، فقال :"اسمعوا وأطيعوا ، فإنما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم".[1]

[1] ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ج 35 باب الخلافة والملك، ص 8 – 9

وقد روى الكثير من هذه الأحاديث البخاري ومسلم وأحمد بن حنبل والترمذي وابن ماجة وأبو داود. وبناءً عليها قال الإمام أحمد بوجوب السمع والطاعة لـ"أمير المؤمنين البر والفاجر ومن ولي الخلافة، وإجتمع الناس عليه ورضوا به، ومن تغلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسُمِّي أميرُ المؤمنين" واعتبر ذلك ركناً من أركان "السنة والجماعة". وقال:"من خرج على إمام من أئمة المسلمين وقد كان الناس إجتمعوا عليه وأقروا له بالخلاقة، بأي وجه كان بالرضا أو بالغلبة، فقد شق هذا الخارج عصا المسلمين، وخالف الآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن مات الخارج عليه مات ميتة جاهلية. ولا يحل قتال السلطان ولا الخروج عليه لأجد من الناس. فمن فعل ذلك فهو مبتدع على غير السنة والطريق".[1]

وقد رفض الإمام أحمد الخروج على الخلفاء العباسيين المعتزلة (المأمون والمعتصم والواثق) الذين كانوا يضطهدون أهل الحديث، ويقولون بخلق القرآن ، مما كان يعده أحمد كفراً. وأوصى فقهاء بغداد، الذين إجتمعوا اليه وشكوا تفاقم الحال من القتل والتعذيب، بعدم الخروج أو شق عصا المسلمين، والإكتفاء بالإستنكار بالقلب. [2]

وكان أحمد قد ورث ذلك الموقف السياسي من عدد من أئمة أهل الحديث السابقين كسفيان الثوري. وشيخه علي بن المديني.

ولم يكتفِ أئمة أهل السنة بإتخاذ موقف الطاعة المطلقة من الحكام الظلمة، وإنما أضفوا عليه ثوبا شرعيا، ورفعوه الى مستوى المسائل العقدية، الفارقة بين السنة والبدعة، وقد تبعهم في ذلك فقهاء آخرون. منهم الإمام أبو الحسن الأشعري (260–324هـ) بعد تخليه عن الإعتزال وإقترابه من السنة (أهل الحديث) حيث وقف في طليعة المتكلمين القائلين بالطاعة المطلقة، وأعلن يوم تحوله في مسجد البصرة:"نرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والإقرار بإمامتهم،

---

[1]) أحمد بن حنبل، أصول السنة، الأصل 28 و33 و34

[2] حلمي، مصطفى- نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، ص 346

وتضليل من رأى الخروج عليهم إذا ظهر منهم ترك الإستقامة، وندين بإنكار الخروج بالسيف وترك القتال في الفتنة".

ومنهم الإمام أبو جعفر الطحاوي (239–321هـ) الحنفي الذي إقترب من المذهب السني (الحنبلي) ، ثم أضفى على مسألة الطاعة المطلقة طابع العقيدة ، بقوله:"لا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمرنا، وإن جاروا، ولا ننزع يدا من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عز وجل فريضة". ومع أنه إستثنى من ذلك الأمر بالمعصية فقط، إلا أنه أضاف:"وندعو لهم بالصلاح والمعافاة ... فهذا ديننا وإعتقادنا ظاهراً وباطناً، ونحن برءاء إلى الله من كل من خالف الذي ذكرناه وبيناه... ونتبع السنة والجماعة، ونتجنب الشذوذ والخلاف والفرقة، والحج والجهاد ماضيان مع أولي الأمر برهم وفاجرهم إلى قيام الساعة لا يبطلهما شيء ولا ينقضهما".

وقد إعتبر الطحاوي الخروج على الحاكم الظالم، نوعا من مخالفة الجماعة، و"من خالف الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه". ثم جاء ابن أبي العز الحنفي وشرح "العقيدة الطحاوية" وعززها بمزيد من الروايات التي توجب "السمع والطاعة على المرء المسلم، فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فلا سمع ولا طاعة".[1] رغم أن الطاعة في المعروف للحاكم الظالم تعزز من سيطرته وتؤدي الى مزيد من الظلم.

ومع مرور الزمن وإنتشار المذهب السني تكرس هذا الإتجاه السلبي ، فقال أبو بكر احمد بن إبراهيم الإسماعيلي (277– 361): إن أئمة أهل الحديث لا يرون الخروج على أئمة الجور بالسيف ولا قتال الفتنة، ويرون الدعاء لهم بالإصلاح والعطف إلى العدل.[2] وإتخذ أبو زرعة عبد الله بن عبد الكريم ، وأبو حاتم محمد بن إدريس بن المنذر ، وأبو بكر الخلال موقفا مماثلاً وقالوا:"لا نرى الخروج على الأئمة ولا القتال في الفتنة، ونسمع ونطيع لمن ولاه الله عز وجل أمرنا، ولا ننزع

---

[1] الحنفي ، ابن أبى العز، شرح العقيدة الطحاوية، ص 248

[2] الإسماعيلي، اعتقاد أئمة الحديث، ج1 ص 75

يداً من طاعة، ونتبع السنة والجماعة ونجتنب الشذوذ والخلاف والفرقة". وقال إمام أهل السنة في القرن الرابع، البربهاري:"ليس في السنة قتال السلطان، فإن فيه فساد الدنيا والدين، ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين فهو خارجي، وقد شق عصا المسلمين، وخالف الآثار ، وميتته ميتة جاهلية". وقال القاضي عياض :إن رأي "جمهور أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين أن الإمام لا ينعزل بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق ولا يخلع ولا يجوز الخروج عليه بذلك بل يجب وعظه وتخويفه".

وقد إعتبر البربهاري مجرد الدعاء على السلطان الظالم خروجاً عن السنة. وقال:" أُمرنا أن ندعو لهم بالصلاح ، ولم نؤمر أن ندعو عليهم وإن ظلموا وجاروا، لأن جورهم وظلمهم على أنفسهم ، وصلاحهم لأنفسهم وللمسلمين".

وكان ابن زمنين الأندلسي يعتبر "السلطان ظل الله في الأرض" ويقول:إن السمع والطاعة لولاة الأمر واجب، سواء كانوا بررة أو فجرة، وعليهم ما حملوا وعلى رعاياهم ما حملوا من السمع والطاعة لهم.

وقام الإمام أبو حامد الغزالي بتبرير موقف الطاعة المطلقة للأئمة الفاسقين الظلمة، فقال:"لا يظن ظان أنا نشترط في الإمامة العصمة فإن العلماء اختلفوا في حصولها للأنبياء، والأكثرون على أنهم لم يعصموا من الصغائر. ولو اعتبرت العصمة من كل زلة لتعذرت الولايات وإنعزلت القضاة، وبطلت الإمامة...وإن ذلك غير قادح في أصل الإمامة بحال من الأحوال"[1].

وقال النسفي:إن الحاكم لا ينعزل بالفسق. ثم جاء التفتازاني ليبرر قوله هذا بإنتشار الفسق والجور من الأئمة والأمراء بعد الخلفاء الراشدين. ويدعي إنقياد السلف لهم، وعدم الخروج عليهم، و"لأن العصمة ليست بشرط للإمامة إبتداء فبقاء أولى".[2]

وبعد قول "أهل السنة" بوجوب الطاعة للحاكم الظالم أو الفاسق، فيما عدا الأمر بالمعصية، بغض النظر عن كيفية إستيلائه على السلطة ، بالطرق

---

[1] الغزالي، فضائح الباطنية، ص 190

[2] أبو فارس، محمد عبد القادر، النظام السياسي في الإسلام، ص266 و (شرح العقائد النسفية، التفتازاني، ص 448)

الشرعية أم بغيرها، أغلقوا الباب أمام تغيير الحاكم المنحرف، وقال الباقلاني في التمهيد: "قال الجمهور من أهل الإثبات وأصحاب الحديث: لا ينخلع الإمام بفسقه وظلمه بغصب الأموال، وضرب الأبشار، وتناول النفوس المحرمة، وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود، ولا يجب الخروج عليه، بل يجب وعظه وتخويفه وترك طاعته في شيء مما يدعو إليه من معاصي الله. واحتجوا في ذلك بأخبار كثيرة متظافرة عن النبي (ص) وعن الصحابة في وجوب طاعة الأئمة وإن جاروا وإستأثروا بالأموال". وقال :" إن حدوث الفسق في الإمام بعد العقد له لا يوجب خلعه، وإن كان مما لو حدث عند إبتداء العقد لبطل العقد له".

وإدعى النووي الإجماع على وجوب الطاعة المطلقة للحكام، وحرمة قتالهم والخروج عليهم، وإن كانوا فسقة ظالمين.[1]

وقد التزم ابن تيمية بالموقف السني العام القائل بوجوب الطاعة للحاكم الفاسق الظالم، ما عدا الأمر بمعصية الله. ولم يجز مقاتلته بالسيف "كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة المستفيضة عن النبي (ص) لأن الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولا فتنة، فيدفع أعظم الفسادين بالتزام الأدنى". ورغم أن ابن تيمية كان يعتقد بأن "الولاة نواب الله على عباده، ووكلاء العباد على نفوسهم" ويطالبهم بالإلتزام بالأمانة والعدل. إلا أنه كان يطالب الناس بدفع الحقوق للسلاطين وإن كانوا ظالمين. ويوجب الطاعة للحكام الذين يأخذون البيعة كرها وقسراً. "لأن ما كان واجباً بدون اليمين فاليمين تقويه، لا تضعفه، ولو قد أن صاحبها أكره عليها".

ومن هنا إتخذ ابن تيمية موقفا سلبيا من ثورة أهل المدينة ضد يزيد بن معاوية، والتي إعتبرها خروجا عن طاعة ولي الأمر، ونقضا لبيعته، ولم يتوقف عند فسق يزيد ولا الدماء الزاكية التي أسالها في كربلاء أو في واقعة الحرة.[2]

وقد حاول ابن القيم الجوزية، أن يبرر موقفه الرافض للثورة والخروج، بالفتن التي أعقبت الثورات في التأريخ، ودعا الى "الإصطبار ، والقيام بأضعف مراتب

---

[1] شرح صحيح مسلم للنووي، 8: 34، المطبوع بهامش إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري.
[2] مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ج 35 باب الخلافة والملك، ص 12 (مرجع سابق)

الإنكار".[50] كما أوصى أحمد بن عبد الله القلقشندي (ت 821 هـ) الرعية "بلزوم الطاعة للخليفة ، ما لم يخالف أمر الشرع، سواء كان عادلا أو جائرا"..

بينما حاول بعض الفقهاء تبرير الظلم بالعقاب من الله، ودعوا الى الصبر على الحاكم الظالم، طمعا في الأجر والثواب والمغفرة من الله – كما قال ابن الأزرق (في بدائع السلك)– "فإن الله تعالى ما سلطهم علينا إلا لفساد أعمالنا، والجزاء من جنس العمل، فعلينا الإجتهاد في الإستغفار والتوبة وإصلاح العمل". وذلك في موقف مشابه لبابوات الكنيسة الذين كانوا يوصون رعاياهم بالصبر والصلاة إنتظاراً للفرج من عند الله، في مقابل ظلم الأمراء.[1]

وقد إستمر ذلك الموقف السني السلبي من الثورة ضد الحاكم الجائر الفاسق إلى هذا اليوم. حيث ورد في كتاب التوحيد الذي يدرس في كلية أصول الدين في جامعة الأزهر: أنه " لا يجوز عزل الإمام بسبب الفسق والجور.. لأنه قد ظهر الفسق وإنتشر الجور من الأئمة والأمراء بعد الخلفاء الراشدين وكان السلف ينقادون لهم ويقيمون الجمع والأعياد بإذنهم، ولا يرون الخروج عليهم".

وحسبما يقول الشيخ محمد أبو زهرة:"المشهور عن مذهب أهل السنة أنهم لا يرون الخروج على الأئمة وقتالهم بالسيف، وإن كان فيهم ظلم، كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة المستفيضة عن النبي (ص) لأن الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولا فتنة، فيدفع أعظم الفسادين بإلتزام الأدنى".[2] ولذلك"لم ينظر جمهور الفقهاء إلى الثورات التي تقوم، ولو كان الحكام ظالمين، نظرة راضية". وحاول أبو زهرة تبرير هذا الموقف السني العام بحجة المحافظة على الوحدة الإسلامية .

إن هذا الموقف يقوم على رفض الخروج خشية الفتنة، ولكنه يستبدل الموقف التكتيكي بالموقف المبدئي، ويحوِّل مسألة الطاعة المطلقة للظالم إلى موقف دائم، رغم أنه يشكل عاملا رئيسيا من عوامل الفتنة والصراع الداخلي، ويقوم على أحاديث منتقاة ضعيفة أو موضوعة، ويغض النظر عن أحاديث أخرى صحيحة،

---

[1] الخطيب، أنور، النظم السياسية، ص 144

[2] محمد أبو زهرة، الوحدة الإسلامية، ص 158

ويشكل مخالفة لإجماع الصحابة والتابعين الذين ثاروا على يزيد بن معاوية في الكوفة ومكة والمدينة، ومن بعدهم فقهاء العراق الذين ثاروا مع ابن الأشعث على الحجاج وعبد الملك بن مروان.

المطلب الثالث

الموقف من أهل الجور والفسق

وأما بالنسبة للحكام الذين يلتزمون بالأحكام الشرعية ظاهرا ولكنهم يظلمون الرعية فيضيقون على الناس فى أرزاقهم ويضيعون الحقوق ويتحدون الناس من غير وجه مشروع أو تظهر عليهم مظاهر الفسق وتتبع الشهوات فقد وقع خلاف بين الفقهاء فيما يجب من عمل تجاهم هل يخرج عليهم عند القدرة وأمن الفتنة أو أنه لا يجوز الخروج عليهم ، بل يجب الصبر على جورهم وفسقهم[1] .

قبل إستعراض مذاهب العلماء وأدلتهم فى هذه المسالة يجب أن نقرر أن هذه المسألة من المسائل الشائكة التى جعلت كثيرا من العلماء يعرضون عن البحث فيها والخوض فى أحكامها لما لها من خطر عظيم فى حياة الأمة الإسلامية سابقا ولاحقا .

ويقول الجونى فى غياثه : " والذى غمض عن العلماء مدركه وإعتاص على المحققين مسلكه طريان ما يوجه التفسيق على الامام فلينعم طالب التحصيل فى ذلك نظرة ، وليعظم فى نفسه خطره وليجمع له فكره ، فإنه من معاصات الكلام فى الكتاب والمستعان رب الأرباب .[2]

ومع هذا التحذير الشديد من إمام الحرمين الجوينى فإننا سنخوض غمار الكلام فى هذا الموضوع فنعرض لأقوال الفقهاء ومذاهبهم وأدلتهم ومذاهب المتأخرين وما رجحوه ، وذلك لأن سكوت العلماء على جور الجائرين وفسق الفاسقين وخوفهم من الفتنة وما يترتب عليها من سفك الدماء وإنتهاك المحارم وغير ذلك من المفاسد جراء أهل الشر فتغلبوا على أمور المسلمين وساموهم سوء العذاب وتبروا ما علوا تتبيرا يقول أبو بكر الجصاص عند إستعراضه لمذهب أبى حنيفة فى الخروج على أئمة الجور وإنكار البعض لهذا المذهب :" إنما أنكره عليه

---

[1] د. عارف أبو عيد- السيادة في الإسلام — مرجع سابق – ص203 .

[2] الجونى- الغياثى- مرجع سابق –ص 99 .

أغمار أصحاب الحديث الذين بهم فقد الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر حتى تغلب الظالمون على أمور المسلمين " .[1]

بعد هذه المقدمة نقول : إن فقهاء المسلمين إتجهوا إلى إتجاهين فى أمر هؤلاء الذين يتحاكمون الى الشريعة ظاهرا ولكن يظهر منهم الفسق والجور والعسف فى حق الأمة . فجمهور الصحابة والفقهاء ذهبوا الى وجوب عزلهم عند القدرة وأمن الفتنة منهم على بن ابى طالب ومن قاتلوا معه والزبير وطلحة وعبد الله بن الزبير ومالك وسعيد بن جبير والحسن البصري والشعبي وأبو حنيفة والشافعي في القديم ومحمد بن الحسن وداود الظاهرى[2] وابن حزم وذهب الى هذا القول جميع الخوارج وهو مذهب المعتزلة .[3]

والى هذا الرأى ذهب كثير من المحدثين وذهب فريق آخر الى منع الخروج على أهل الفسق والجور مطلقا ما دام هؤلاء يتحاكمون فى الظاهر الى شريعة الله ونسب هذا المذهب الى بعض الصحابة الذين إعتزلوا الفتنة التى وقعت بين على بن ابى طالب ومعاوية منهم سعد بن أبى وقاص وأسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وهذا هو المشهور من مذهب الأمام احمد بن حنبل[4] وهو مذهب أهل الحديث وهو مذهب النووى والقاضى عياض .[5]

---

[1] الجصاص –احكام القرآن –ج 1– ص 87 واغمار الرجال اى الذين لم يجروا الامور كما ينبغى لها .

[2] داود الظاهري: داود بن علي بن خلف الاصبهاني أبو سليمان الملقب بالظاهري أحد الأئمة المجتهدين في الاسلام نسبت إليه الطائفة الظاهرية وسميت بذلك لأخذها بظاهر الكتاب والسنة ، الاعلام لخير الدين الزركلي ص 333

[3] انظر الفصل فى الملل والاهواء والنحل– لابن حزم– ج4 ص 171 والمحلى ج 10 ص 507 والفرق بين الفرق ص 73 . والمعنى فى ابواب التوحيد والعدل ج 10 ص 58 والجامع لاحكام القرآن للجصاص– ج1 ص 271 وماثر الاناقة ج1 ص 72 والاحكام السلطانية ص7 . واتحاف السادة المتقين شرح احياء علوم الدين– ج –2 ص 233ونهاية الاقدام فى علم الكلام للشهرستانى– ص 496 .

[4] أحمد بن حنبل : أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني الوائل أمام المذهب الحنبلي وأحد الأئمة الأربعة أصله من مرو وكان أبوه والي سرفس وولد بغداد وله مؤلفات كثيرة ، الناسخ والمنسوخ ، المسند ، سجن المعقم ، أحمد بن ثمانية وعشرين شهراً، الاعلام لخير الدين الزركلي– ص 203

[5] انظر الفصل فى الملل والاهواء والنحل لابن حزم ج 4 – ص 171مجموع الفتاوى ج 4 ص 444 والاحكام السلطانية لابى يعلى ص 4–5 وشرح النووى على صحيح مسلم ج 12 ص 229 والبداية والنهاية ج 8 ص 217 واحكام القرآن للجصاص ج1 ص 87وشرح السعد على العقائد للتفتازانى ص240 ومقالات الاسلاميين واختلاف المصلين للاشعرى ج2 ص 135–145.

قال النووى :" وإن كان المتولى ظالما عسوفا فيعطى حقه من الطاعة ولا يخرج عليه ولا يخلع ، بل يتضرع الى الله فى كشف أذاه ودفع شره وإصطلاحه "..[1]

الفرع الأول : مذهب أهل السيف

إحتج الفريق الأول على مذهبه بظاهر القرآن الكريم والسنة النبوية .

قال الله تعالى (وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ).[2]

قالوا : ولا شك أن فسوق الحاكم وجوره وعدوانه ثم السكوت عليه من التعاون على الإثم والعدوان المنهي عنه وهذا حرام بنص الآية[3] .

كذلك إستدلوا بالآيات الدالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

قال الشوكانى :" وإستدل القائلون بوجوب الخروج على الظلمة ومنابذتهم بالسيف ومكافحتهم بالقتال بعمومات من الكتاب والسنة فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر "[4]

ومن هذه الآيات قول الله تعالى :({وَلاَ تَرْكَنُواْ إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللّهِ مِنْ أَوْلِيَاء ثُمَّ لاَ تُنصَرُونَ)[5] وقول الله تعالى (فَخَلَفَ مِن بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيّاً)[6] وقول الله تعالى ({الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ)[7]

---

[1] شرح النووى على صحيح مسلم ج 12 ص 233.

[2] سورة المائدة الاية 2 .

[3] د.عارف أبو عيد – السيادة فى الإسلام – مرجع سابق – ص 206

[4] الشوكانى – نيل الاوطار– ج 7– ص 199.

[5] سورة هود الاية 113

[6] سورة مريم الاية 59 . وانظر الكشاف للزمخشرى ج 2 ص 296 دار المعرفة

[7] سورة الحج الاية 41

وقول الله تعالى: (وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)[1] ... وقوله تعالى : (وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَـئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) [2].

وإستدلوا بالسنة من ذلك ما رواه قيس بن أبى حازم عن أبى بكر رضى الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول:" ان الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه " [3] .

وعن عمرو بن عوف عن هيثم قال :سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :" ما من قوم يعمل فيهم بالمعاصى ثم يقدرون على ان يغيروا ثم لم يغيروا الا يوشك ان يعمهم الله منه بعقاب " [4] .

وعن عبد الله بن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " إن أول ما دخل النقص على بنى إسرائيل كان يلقى الرجل الرجل فيقول : يا هذا إتق الله ودع ما تصنع فإنه لا يحل لك ، ثم يلقاه من الغد فلا يمنعه ذلك أن يكون أكيله وشريبه وقعيده ، فلما فعلوا ذلك ضرب الله على قلوب بعضهم ببعض ثم قال : (لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ)[5] ثم قال : كلا والله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على يدى الظالم ولتأطرنه على الحق أطرا ولتقصرنه على الحق قصرا.[6]

والحديث صريح الدلالة على عدم جواز السكوت على الحاكم الظالم ولابد من الأخذ على يديه ولو بالقوة لرده عن غيه .

---

[1] سورة آل عمران الاية 104 وانظر المحلى لابن حزم ج 10 ص 506 .

[2] سورة التوبة الاية 71 وانظر احكام القران للجصاص ج 2 ص 315 .

[3] اخرجه الترمزى فى كتاب الفتن ج 4 ص 468 واخرجه ابو داود فى سنته كتاب الملاحم ج 4 ص 122 وقال الترمزى :" وهذا حديث صحيح ط وعنون له فقال " باب فى نزول العذاب اذا لم يغير المنكر"..

[4] اخرجه ابو داود فى سنته كتاب الملاحم ج4 ص 122.

[5] سورة المائدة الآية 78

[6] اخرجه ابو داود فى سنته ج 4 ص 121

وعن جرير قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :" ما من رجل يكون فى قوم يعمل فيهم بالمعاصى يقدرون على أن يغيروا عليه فلا يغيروا إلا أصابهم الله بعذاب من قبل أن يموتوا ".[1]

وأخرج مسلم عن عد الله بن مسعود أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال:" ما من نبى بعثه الله فى أمة قبلى إلا كان له فى أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره ، ثم أنها تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون ، ويفعلون ما لا يؤمرون ، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل".[2]

والحديث يدل على وجوب جهاد المبطلين الظالمين باليد وهى المرتبة الأولى التى يلجأ إليها القادر لرد هؤلاء عن غيهم وظلمهم .

وعن الحسين بن على رضى الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم" من رأى سلطانا جائرا مستحلا لحرم الله ناكثا لعهد الله مخالفا لسنة رسول الله يعمل فى عباد الله بالإثم والعدوان فلم يغير بقول ولا فعل كان حقا على الله أن يدخله مدخله"[3] والحديث الصريح فى أنه لابد أن يقال للظالم يا ظالم وللمفسد يامفسد ولا بد من تغيير ذلك عند القدرة ، وإلا كان المسلم شريكا لهؤلاء فى جرائمهم وضلالهم ورحم الله إمامنا أبا حنيفة فقد كان يقول فى الخليفة المنصور وأشياعه " لو أرادوا بناء مسجد وأرادونى على عد آجرّه لما فعلت ".[4] فكيف لو شاهد ما نحن عليه من ذل وهوان ماذا سيقول .

---

[1] اخرجه ابو داود فى سنته كتاب الملاحم ج 4 ص 122 .

[2] اخرجه مسلم انظر صحيحه بشرح النووى ج 2 ص 27 وانظر المحلى لابن حزم ج 10 ص 506 .

[3] رواه الطبرى فى التاريخ وبن الاثير فى الكامل وغيرهما . ومن اراد التفصيل فى هذا الموضوع فليراجع كتاب وظيفة الحاكم فى الدولة الاسلامية . ص 303 .

[4] الزمخشرى- تفسير الكشاف- ج -12 مرجع سابق -ص 309

الفرع الثاني : مذهب أهل الصبر :

إحتج أصحاب المذهب الثاني الذين ذهبوا الى منع الخروج على الحكام الذين يحكمون بالإسلام ولكنهم يجورون في حكمهم أو تظهر عليهم علامات الفسق بالسنة ومن ذلك ما أخرجه مسلم عن حذيفة بن اليمان قال : قلت يا رسول الله إنا كنا بشر فجاء الله بخير فنحن فيه فهل من وراء هذه الخير من شر؟ قال نعم . قلت : وهل من وراء هذا الشر خير ؟ قال : نعم . قلت : فهل من وراء هذا الخير من شر ؟.قال : نعم قلت كيف ؟ قال : يكون بعدى أئمة لا يهتدون بهديي ولا يستنون بسنتي وسيقوم فيكم رجال قلوبهم قلوب الشياطين فى جثمان إنس قلت : كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك قال : " تسمع وتطيع وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع " .[1]

وفى رواية البخارى عن حذيفة :" قلت فهل بعد ذلك الخير من شر قال نعم دعاة على أبواب جهنم من أجابهم إليها قذفوه . قلت : يا رسول الله صفهم لنا . قال هم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتا .قلت : فما تأمرنى إن أدركت ذلك قال:" تلزم جماعة المسلمين وإمامهم .قلت : فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام قال فاعتزل تلك الفرق كلها ولو أن تعض بأصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك ".[2]

وروى مسلم عن عوف بن مالك الأشجعى قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :" خياركم ائمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم ، وتصلون عليهم ويصلون عليكم ،وشراركم أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم ، وتلعنونهم ويلعنونكم قال : قلنا : يا رسول الله أفلا ننابذهم عند ذلك ؟قال : لا ما أقاموا فيكم الصلاة ألا من ولى عليه والى فرآه يأتى شيئا من معصية الله فليكره ما يأتى من معصية الله ولا ينزعن يداً من طاعة . [3]

---

[1] اخرجه مسلم انظر صحيحه بشرح النووى ج 12 ص 237 .

[2] اخرجه البخارى انظر صحيحه ج 9 ص 65 .

[3] اخرجه مسلم انظر صحيحه بشرح النووى ج 12 ص 244

وعن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :" انها ستكون بعدي أثرة وأمور تكرهونها قالوا : كيف يا رسول الله تأمر من أدرك منا ذلك ؟ قال : تؤدون الحق الذى عليكم وتسألون الذى لكم " [1]

وعن أم سلمة زوج النبى صلى الله عليه وسلم أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : إنه يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون فمن كره فقد برئ ومن أنكر فقد سلم ولكن من رضى وتابع ". قالوا : يا رسول الله ألا نقاتلهم ؟قال :"لا ما صلوا". [2]

وعن عبد الله بن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :" من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر فإنه من فارق الجماعة شبرا فمات مات ميتة جاهلية ".[3]

هذه جملة الأحاديث التى إستدل بها من منع الثورة على أهل الجور والفسق ولكن ابن حزم قال :" الأحاديث الآمرة بالخروج ناسخة للأخبار التى فيها خلاف هذا ، لأن تلك موافقة لما عليه الدين قبل الأمر بالقتال ولأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر باق مفترض لم ينسخ فهو الناسخ لخلافه بلا شك.[4]

ومع هذا القول فى الصبر على حكم أئمة الجور إلا أن هذا الفريق من العلماء يقررون وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. فليس معنى الصبرأن يترك للحكام الظلمة والفسقة الحبل على الغارب، بل لابد أن تظل الأمة مهيمنة ولابد أن يدعى الى الخير ويصد عن الظلم ،ويوعظ وينهى عن المنكر بكل الطرق الممكنة دون قتال .

يقول ابن حزم الظاهرى: " إن الأمة على إتفاق فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ولكنهم يختلفون فى طرق القيام بهذا الواجب

---

[1] اخرجه مسلم انظر صحيحه بشرح النووى ج 12 ص 233.

[2] اخرجه مسلم فى صحيحه انظر صحيحه بشرح النووى ج 12 ص 243 .

[3] اخرجه البخارى انظر صحيحه ج 9 ص 63 .

[4] انظر المحلى لابن حزم ج 10 ص 508 .

الدينى ، فذهب أكثر أهل السنة وهو رأى الإمام أحمد وبعض الفقهاء الى هذا لا يكون باليد ولا بسل السيوف أصلا وإنما يكون بالنصح والتوجيه والصبر .

وذهب بعض من أهل السنة والمعتزلة والخوارج والزيدية الى أن سل السيوف واجب إذا لم يدفع المنكر إلا بذلك . [1]

هذا وتأريخ المسلمين زاخر بأخبار مواعظ العلماء والصالحين للخلفاء والأمراء . وكان فى ذلك تعريض لأنفسهم للهلاك ومن ذلك ما ذكر أن سليمان ابن عبد الله الملك حين قدم المدينة وهو يريد مكة أرسل الى أحد العلماء وهو أبوحازم فلما دخل عليه قال سليمان يا ابا حازم : ما لنا نكره الموت ؟ فقال لأنكم خربتم آخرتكم وعمرتم دنياكم فكرهتم أن تنتقلوا من العمران الى الخراب وما زال يعظه حتى بكى .

ومن ذلك ما يذكر عن هشام بن عبد الملك من أنه حين قدم حاجا الى مكة فلما دخلها قال :ائتونى برجل من الصحابة فقيل يا أمير المؤمنين قد تفانوا .فقال: من التابعين ، فأتى طاوس اليمانى . فلما دخل عليه لم يسلم عليه بإمرة المؤمنين ،ولكن قال : السلام عليك يا هشام فغضب هشام غضباً شديداً ، حتى هم بقتله. ثم دار بينهما حديث . فكان مما قاله له طاوس ، راداً على إعتراضاته:" وأما قولك لم تسلم علي بأمرة المؤمنين ، فليس كل الناس راضين بأمرتك ،فكرهت أن أكذب ". وقد عقب الغزالى بقوله:" فهكذا كانوا يدخلون على السلاطين ، إذا ألزموا ، وكانوا يغررون بأرواحهم للإنتقام لله من ظلمهم "[2]

ومن أروع ما نسوقه فى هذا المقام – مقام ما يذكره التاريخ الإسلامى للعلماء والصالحين الذين عرفوا بالشجاعة والجرأة على الحاكم ، وتذكيره بالعذاب فى الآخرة إذا هو حاد عن الطريق السوى– ما يذكر عن عمرو بن عبيد من أنه دخل على أبى جعفر المنصور فقال له : يا أمير المؤمنين إن الله عز وجل سوف يوقفك أمامه ويسألك عن مثقال ذرة من الخير والشر وإن الأمة خصماؤك يوم القيامة ، وأن الله عز وجل لا يرضى منك إلا بما ترضاه لنفسك إن كنت لا

---

[1] ابن حزم الظاهرى– الفصل فى الملل والاهواء والنحل– ج 4– مرجع سابق – ص 171 .

[2] الامام الغزالى– احياء علوم الدين – مرجع سابق– ص 116–118

ترضى لنفسك إلا العدل ، فإن الله عز وجل لا يرضى منك إلا بأن تعدل فى الرعية . يا أمير المؤمنين إن وراء بابك المغلق نيرانا تتأجج من الظلم ، ووالله ما يحكم وراء بابك بكتاب الله ،ولا بسنة نبيه صلى الله عليه وسلم.

ومن هذا القبيل ما كتبه أبو يوسف للرشيد قال : " وإذا نظرت الى أمرين أحدهما للآخرة والآخر للدنيا ، فاختر أمر الآخرة على أمر الدنيا ، فإن الآخرة تبقى والدنيا تفنى . وكن من خشية الله على حذر . واجعل الناس عندك فى أمر الله سواء: القريب والبعيد ، واتق الله وأعمل لأجل مفضوض ، وسبيل مسلوك وعمل محفوظ ومنهل مورود . فإن ذلك المورد الحق والموقف الأعظم ، الذى تطير فيه القلوب ،وتنقطع فيه الحجج، لعزة ملك قهرهم جبروته ، والخلق له داخرون بين يديه ينتظرون قضاءه ويخافون عقوبته ، وكأن ذلك قد كان ، فيالها من عثرة لا تقال ، ويا لها من ندامة لا تنفع " .

ثم قال : " فلا تلق الله غدا ، وأنت سالك سبيل المعتدين . فإن ديان يوم الدين إنما يدين العباد بأعمالهم ، ولا يدينهم بمنازلهم ".

وقد حذرك الله فاحذر ، فإنك لم تخلق عبثا ، ولن تترك سدى . وإن الله سائلك عما أنت فيه ، وعما عملت به . فانظر ما الجواب ؟" .[1]

خلاصة:

ختاماً نستخلص بمقارنة السيادة فى المنهج الغربي، والسيادة في الشرع الإسلامي الآتى : الفرق الأول: مصدر السيادة في الفقه الإسلامي هو الله عز وجل الذي يقضي فلا راد لقضائه، ويحكم فلا معقب لحكمه قال تعالى:(لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ)[2] الدين ما أوجبه، والشرع ما شرعه، والحلال ما أحله، والحرام ما حرمه، كما تفرد بالخلق فلم يشاركه فيه أحد تفرد بالأمر فلا يشرك في حكمه أحداً. أما السيادة في النظريات الغربية فمردها إلى الإرادة العامة للأمة سواء بإعتبارها شخصية معنوية، أو بإعتبارها مكونة من عدد من الأفراد، وهذه

---

[1] أنظر الخراج لابى يوسف " المقدمة " وانظر كتاب الاستاذ عبد العزيز البدرى " الاسلام بين العلماء والحكام " فقد ذكر كثيرا من هذه المواقف العظيمة

[2] سورة الأنبياء الآية 23

الإرادة المطلقة لا تلتزم بقانون؛ لأن التعبير عنها هو القانون، ولا تقيدها جهة؛ لأنها أعلى من كل جهة، ولم تكتسب سلطانها من أحد؛ لأنه لا يماثلها ولا يساميها أحد.

المبحث الأول

ماهية حقوق الإنسان

المطلب الأول

تعريف الحق لغة :

(الحق) ضد الباطل والحق أيضاً واحد (الحقوق)[1] . وأيضاً الحقوق جمع حق والحق مصدر، حق الشيء يحق إذا ثبت ووجب، فالحق نقيض الباطل والحق من أسماء الله عز وجل، وقيل من صفاته، والحق أيضاً بمعنى اليقين بعد الشك، والحق بمعنى الملك[2] .

الحق هو النصيب الوافر للفرد والجماعة ، والجمع حقوق . وحق الله يجب علينا صونه منها حقوق الدار ومرافقها .

ويتضح أن لفظ الحق في اللغة له معاني كثيرة ، وحق الأمر يحق حقوقاً صار حق، ويستفاد من تعريفات أهل اللغة بأن الحق هو نقيض الباطل والحق ما ثبت ووجب .

تعريف الحق إصطلاحاً :

إن الحق في القانون كان مثار جدل بين فقهاء القانون فمنهم من نظر إلى الحق من ناحية "صاحب" ومنهم من نظر إلى "الغاية" ومنهم من إتجه إلى إتجاه وسط نظر فيه إلى الإثنين معاً صاحب الحق والحق منه[3] .

أما فقهاء القانون الحديث فقد عرفوا الحق بتعاريف مختلفة ، فمنهم من عرفه بأنه "المصلحة الثابتة للشخص على سبيل الإختصاص والإستئثار بحيث يقدرها المشرع الحكم"[4] .

---

[1] محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي – مختار الصحاح للإمام – دار الكتب العلمية – بيروت لبنان – ص 68 .

[2] ابن منظور– لسان العرب – دار المعارف الاسكندرية – ص 939 .

[3] قطب محمد قطب – الإسلام وحقوق الإنسان– لبنان– 1984 – ص 2

[4] السيد محمد السيد عمران–الأصول العامة للقانون– دار الكتب العلمية – 2000م– ص 205 .

وعرف مصطفى الزرقا الحق بأنه "إختصاص يقدر به الشرع سلطة تكليفاً"[1].

وعرفه آخرون بأنه "سلطة أو قدرة إدارية يخولها لشخص لتمكينه من القيام بأعمال معينة تحقيقاً لمصلحة له يعترف بها القانون[2] .

الحق هو عبارة عن سلطة إدارية يحميها القانون لشخص من الأشخاص في نطاق معلوم وهذا التعريف لم يسلم من النقد حيث أنه يستلزم وجود إدارة مع إكتساب الحق، مع أن القانون يقدر الحقوق لبعض الأشخاص بغض النظر عما إذا كانت تتوافر لديهم الإرادة[3] .

ومما سبق يتضح أن التعريف الأشمل والأعم هو أن الحق سلطة أو قدرة إدارة يخولها لشخص لتمكينه من القيام بأعمال معينة تحقيقاً لمصلحة له يعترف بها القانون .

المطلب الثانى : تعريف الإنسان لغة :

الأنس البشر والواحد " أنس" بالكسر وسكون النون (أنس) بفتحتين والجمع (أناسى) ويقال أيضاً للمرأة (إنسان ولا يقال إنسانة)[4] .

تعريف حقوق الإنسان في الإصطلاح:

عرف رينيه كاسان حقوق الإنسان بأنها (فرع من فروع العلوم الإجتماعية ، يختص بدراسة العلاقات بين الناس ، إستناداً إلى كرامة الإنسان ، بتحديد الحقوق والرخص الضرورية لإزدهار شخصية كل كائن إنساني)[5].

وقد عرفها زابو (بأنها فكرة من أفكار القانون الدستوري والقانون الدولي تستهدف حماية حقوق شخصية الإنسان بطريقة منظمة ضد تجاوزات سلطة الدولة

---

[1] محمد الصادق – المجتمع الإسلامي وحقوق الإنسان – إدارة الصحافة برابطة العالم الإسلامي – العدد 162– السنة السادسة – يناير 1987م – ص 16 .

[2] مصطفى الزرقا أحمد – نظرية الالتزام في الفقه الإسلامي – ص 16 .

[3] دمرقس سليمان – المدخل للعلوم القانونية – دار النهضة القاهرة – 1999م – ص 19 .

[4] الامام محمد أبي بكر عبد القادر الرازي – مختار الصحاح– مرجع سابق – ص 19 .

[5] علي رضا عبد الرحمن – مبدأ الاختصاص الداخلي – ص327 .

التي ترتكب من جانب أجهزتها ، وأن تنمي في ذات الوقت ظروف الحياة الإنسانية والجوانب المختلفة للشخصية الإنسانية)[1].

فوفقاً لهذا التعريف فإن حقوق الإنسان من مكونات القانون الدستوري الوطني والقانون الدولي، هدفها حماية الإنسان ضد تسلط الدولة وأجهزتها ، وقد عرفها قاموس مصطلحات القانون الدولي بأنها (مصطلح أدرج ضمن نطاق النظام الدولي في العصر الحديث بإعتباره معادلاً لإصطلاح الحقوق الأساسية للإنسان والتي يراد تشجيع أو ترقية إحترامها خدمة لصالح الجميع)[2].

وتعددت تعريفات حقوق الإنسان[3] بإختلاف الزاوية التي يتم النظر إليها ، ولكننى أري بصورة مختصرة أن حقوق الإنسان هي مجموعة الحقوق الواجبة الحماية التي يجب أن يتمتع بها الإنسان بوصفه إنساناً إستناداً إلى كرامته ما لم تتعارض مع الدين .

ومع إختلاف تعريف حقوق الإنسان تعددت مصادرها ، ويتسم الجانب الأكبر منها من قواعده بطابع الإتفاقية ، وتطورت هذه الإتفاقات الى عامة وأخرى خاصة ، فالعامة تهتم بالمعنى الواسع المعبر عن حقوق الإنسان في عبارات عامة إجمالية ، وتكون في شكل إتفاقيات دولية عامة أو إعلانات عامة أو قرارات صادرة من المنظمات الدولية أو الإقليمية . أما الخاصة فهي تهتم بموضوعات محددة أو خاصة ببعض حقوق الإنسان وتقوم بها التنظيمات الدولية التي تعمل في مجالات خاصة

---

[1] علي رضا عبد الرحمن – مبدأ الاختصاص الداخلي – المرجع السابق –ص327 .

[2] علي رضا عبد الرحمن – مبدأ الاختصاص الداخلي – مرجع سابق –ص328

[3] أنظر خالد حسين محمد – القانون الدولي لحقوق الإنسان واستخدامه ضد دول العالم الثالث – بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في القانون العام – جامعة أم درمان الإسلامية 2004م – ص4 – 5 .

ومعينة تستهدف تعريف أوضح وضمانات مفصلة في حالة بعض حقوق الإنسان ، كحماية اللاجئين أو التمييز العنصري أو حماية النساء أو الأطفال أو غيرها[1] .

ومن المصادر العامة التي تمثل الأساس الذي يربط به باقي الإتفاقيات ، ميثاق منظمة الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في 1948/12/10[2] . وعهدي حقوق الإنسان عام 1966م الخاصين بالحقوق المدنية والسياسية ،و كذلك الحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية والبروتوكول الإختياري الملحق بعهد الحقوق المدنية والسياسية[3] .

وبجانب ذلك يمثل القانون الدولي العرفي والمبادئ العامة للقانون والقرارات الصادرة من المنظمات الدولية ، السياسية منها والقضائية مصادر أساسية لحقوق الإنسان .

وفي مجال حقوق الإنسان فإن الدول لا تلتزم فقط بما وقعته وصدقت عليه من إتفاقات وإعلانات ، بل تلتزم أيضاً بقواعد العرف الدولي المتعلقة بحقوق الإنسان ، فضلاً عن أن معظم إتفاقات حقوق الإنسان وإعلاناته تعتبر مفسراً لميثاق الأمم المتحدة والذي هو ملزم للجميع دولاً وأشخاصاً طبيعيين[4] . ومن هناك تأتي خطورة حقوق الإنسان وتأثيرها في السيادة .

وكما تعددت المصادر تتعدد طرق الحماية على الصعيد العالمي والإقليمي . وتشمل الحماية من حيث طبيعتها أجهزة سياسية وأجهزة شبه قضائية وأجهزة قضائية . وتتكون الأجهزة السياسية عادة من ممثلي الدول ، وتعكس قراراتهم مصالح الدول ، وتلعب دوراً مهماً في تطوير القانون الدولي لحقوق الإنسان . أما الأجهزة شبه

---

[1] لمزيد من التفصيل أنظر خالد حسين محمد – القانون الدولي لحقوق الإنسان– مرجع سابق– ص12–25 .

[2] ذهبت الجمعية العامة لحقوق الإنسان غير الرسمية المنعقدة في مونتريال 1968 ، إلى أن هذا الإعلان يمثل التفسير الرسمي لميثاق الأمم المتحدة فيما يتعلق بحقوق الإنسان ، ونفس المعنى ذهب إليه المؤتمر الرسمي لحقوق الإنسان المنعقد في طهران في أبريل 1968 . وذكر السكرتير العام للمنظمة في تقريره السنوي 1971 (A/cn.41245,at196) ، أن هذا الإعلان قد ترك بصماته على العديد من الأدوات الدولية التي إتخذته قاعدة لها ، وأن قيمته فاقت تلك القيمة الأصلية الممنوحة له .

[3] علي رضا عبد الرحمن – مبدأ الاختصاص الداخلي – مرجع سابق – ص329–330 .

[4] المادة الخامس من عهد الحقوق المدنية والسياسية ، حيث نصت على أنه لا يسمح بأي عمل أو نشاط ، سواء من جانب دولة أو جماعة أو فرد ، يكون من شأنه هدم الحقوق والحريات الواردة بهذه العهد أو القيود الواردة فيه

القضائية فقراراتها في الغالب غير ملزمة ، وغالباً ما تكون وظيفتها البحث والتقصي وذلك بقصد جعل حقوق الإنسان محلاً للإحترام والحماية . أما الأجهزة القضائية فهي لا تلعب إلا دوراً محدوداً ، وقد يزداد هذا الدور بإنشاء المحكمة الجنائية الدولية ، إذا قدر لها الحماية من أهواء السياسة[1].

المطلب الثالثً

حقوق الإنسان عبر العصور القديمة :

إن حقوق الإنسان قديمة قدم الإنسان ، فمنذ وجود الإنسان على هذه الأرض وجدت حقوقه معه ، و هى حقوق أصيلة ، نشأت معه وتطورت مع تطور الحضارات ، فعندما كان الإنسان الأول يعيش بمفرده لم يكن يخشى على نفسه وحقوقه سوى الحيوانات المفترسة والطبيعة ، إلا أنه وبسبب طبيعة الإنسان الإجتماعية عجز عن مواجهة مطالب الحياة منفرداً حيث راح ومنذ القدم ينشد الحياة الجماعية لإشباع حاجاته في ظل حماية الجماعة ، وبذلك تكونت المجتمعات البشرية الأولى .

فمنذ ذلك الوقت بدأ الاعتداء على حقوق الإنسان حيث بدأ الإنسان يعتدي على أخيه الإنسان ، كما أن زعماء القبائل أخذوا يفرضون بعض القيود على الأفراد المنتمين إلى قبائلهم [2].

أ) حقوق الإنسان في الحضارة اليونانية :

تعد الحضارة اليونانية المهد الأول للديمقراطية المباشرة ، حيث كان الحكم من الوطنيين ، أي أنه كان يحق لهم الإشتراك فى الحكم ولهذا نجد أنها قد إعترفت بالحقوق السياسية للمواطنين ، إلا أنها لم تعرف المساواة كمبدأ إنساني ، فهي لم تعترف بهذه الحقوق السياسية إلا لطبقة معينة من الناس . فالمجتمع اليوناني كان

---

[1] لمزيد من التفصيل أنظر ، خالد حسين محمد – القانون الدولي لحقوق الإنسان– مرجع سابق – ص83–107

[2] د. أحمد العمران – الشرطة المعاصرة وحقوق الإنسان– 1998م –دار الكتب ط1 – ص 16 .

مبنياً على السلطة والقوة والعنف ، وكان الرق شائعاً وحقوق الإنسان منتهكة وكان السكان منقسمين إلى ثلاث طبقات هي[1]:

1. طبقة الأشراف : ومنهم الحكام والقضاة و الكهنة و أركان الجيش و الفرسان.
2. طبقة أصحاب المهن والتجار .
3. طبقة الفلاحين و الفقراء : و هى الطبقة المحرومة التى تعمل غالباً بالأرض و معرضة لإستغلال طبقة الأشراف و الطبقه الوسطى.

فلقد برر أرسطو إنتشار ظاهرة الرق في الحضارة اليونانية بأن الغاية من إجتماع الناس هي الحياة الهانئة الآمنة المستقرة ولكن المعضلة الكبرى في فكر أرسطو هي أن الحياة التي ينشدها ليست لكافة أفراد المجتمع بل للمواطنين اليونانيين فقط .

بل أن أرسطو إعتبر نظام الرق أمراً طبيعياً وأوجد له مبرراً بأنه يعود بالنفع على المجتمع ويمكن الأفراد من الإنصراف لمهام السياسة والنفوذ ويعفيهم من الأعمال اليدوية[2] .

ب) حقوق الإنسان في الحضارة الرومانية :

عند ذكر الحضارة الرومانية يتبادر الى الذهن تلك الإمبراطورية المترامية الأطراف التى قامت على التوسع و العسكرية و أنشأت نظاماً خاصاً بها شمل مناطق شتى من العالم و على الرغم من عظمة روما و إتساع أرجائها إلا أنها لم تستطع أن تطبق مبادئ العدالة و هى مقسمه بين طبقة حاكمة مستغلة و أخري فقيرة تعانى من الفاقة[3] .

وقد عرفت الحضارة الرومانية الرق وكان العبيد عنصراً أساسياً في إقتصاد الدولة والأسرة المالكة للعبد ، وقد إنحطت مكانة العبيد في ظل الحضارة الرومانية إلى درجة الحيوان ليقوم السيد بإستغلاله بالطريقة التي تناسبه فالعبيد يعملون نهاراً في الإقطاعيات ويكبلون ليلاً بالسلاسل وعقوباتهم كانت تتراوح بين الجلد والصلب وبذلك

---

[1] د. عيسي بيرم – الحريات العامة وحقوق الأنسان بين النص و الواقع – دار المنهل – بيروت – 1998م – ص 74

[2] د. محمد محمد ظاهر – حقوق الإنسان– دار حراء – سوريا – 2001م – ص 83 .

[3] د. احمد جمال ظاهر – حقوق الأنسان – مركز النهضة للخدمات – عمان – 1988م – ص 85

لم يكن للرقيق الحق في مال ولا ذمة وليس من حقهم أن يتقاضوا أو يشكوا بل كان للسيد عليهم حق الملكية من الإستعمال والإنتفاع والتصرف والإعدام[1] .

[1] د. فيصل شنطاوي – حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني– 1999م – ص 12 .

المطلب الرابع

حقوق الإنسان في الإسلام :

نجد أن حقوق الإنسان قد شهدت في ظل الحضارة الإسلامية تطوراً كبيراً بل أنها تعتبر العصر الذهبي لحقوق الإنسان فحقوق الإنسان في الإسلام لم تأتي نتيجة ضغوط وطنية أو إقليمية أو عالمية ولم يأتي إقرارها نتيجة لمطالبات ومظاهرات وعذابات وتضحيات وإنما هي حقوق شرعها الله وبينها الرسول صلى الله عليه وسلم، ولهذا فإن حقوق الإنسان في الإسلام هي حقوق شمولية تشمل البشرية جمعاء ولا تميز بين جنس الفرد أو عمره أو قوميته أو تبنى على فكر بشري يتسم دوماً بالقصور وعدم الكمال بل هي تشريع إلهي يتسم بالكمال والديمومة وصلاحية التطبيق في كل زمان ومكان .

تكاملت الصيغة النهائية بنزول الدساتير الإلهية التى أولت تلك الحقوق إهتماماً عظيما إنطلاقا من مبدأ تكريم الإنسان – خليفة الله فى الأرض – لإنسانيته الحقه التى لا تتكامل إلا بعد أن تحق له الحقوق الموجبه لإنسانيته و لفطرته الإنسانية فحقه فى الحياة و فى حرية التفكير و التعبير إكراماً له، وطلب المساواة و السلام و عدم الإعتداء و حب الفضيله و إزدراء كل ما من شأنه التقليل من كرامته حق مشروع له مكفول بما شرعه الله تعالى له و يجب أن تكفله له أيضاً القوانين الوضعية[1] ، ولما كانت حقوق الإنسان تقوم على ركنين أساسين هما المساواة والحرية ، فإن الإسلام كان أول من قررالمبادئ الخاصة لحقوق الإنسان في أكمل صورة وأوسع نطاق وأن الأمة الإسلامية في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين من بعده كانت أسبق الأمم في السير على حماية حقوق الإنسان الأساسية[2] .

---

[1] عبد الرازق رحيم صلال– تقديم د.سعدوك محمود الساموك – حقوق الإنسان فى الأديان السماوية – دار المناهج – عمان – الاردن –2002م – ص155

[2] د. محمد الغزالي – حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة – ط2 – 2006م – ص 6 .

المطلب الخامس

حقوق الإنسان في العصر الحديث :

إن حقوق الإنسان فى العصر الحديث لم تتحول الى شرعة دولية إلا عقب الحرب العالمية الثانية ، و بعد إنشاء الأمم المتحدة ،فى عام 1948م (حيث صدر الإعلان العالمى لحقوق الإنسان)و فى عام 1966م ألحق به ما سمى ((العهد الدولى بشأن حقوق الإنسان المدنية (القانونية و السياسة) كما صدر فى عام 1966م ما سمي (العهد الدولى بشأن حقوق الإنسان الإقتصادية و الثقافية و الإجتماعية) غير أنها ظلت شرعه دولية فقط و لم يبدأ العمل لجعلها شرعه عالمية إلا عام 1993م حيث إنعقد فى فينا مؤتمر للمنظمات غير الحكومية لحقوق الإنسان الذى أوصت مجموعة العمل فيه بالتأكيد على عالمية حقوق الإنسان وتطبيقها بالتساوي على مختلف الأنماط الثقافية و القانونية[1].

إن عصبة الأمم لم تتضمن نصوص دولية لحماية حقوق الإنسان حيث أن ميثاق الأمم المتحدة الوثيقة الدولية الأولى ذات الطابع العالمي التي تضمنت النص على مبدأ حقوق الإنسان وجاءت نصوص الميثاق واضحة الدلالة على حقوق الإنسان فقد بينت مادتها الأولى أهداف الأمم المتحدة فقد جعلت من بين هذه الأهداف تحقيق التعاون الدولي على حل المسائل الدولية ذات الصبغة الإقتصادية والإجتماعية والثقافية والإنسانية وعلى تعزيزإحترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية للناس جميعاً والتشجيع على ذلك إطلاقاً بلا تمييز ولا تفريق بين الرجال والنساء .

فلقد نص ميثاق الأمم المتحدة عام 1945م على إنشاء عدد من الأجهزة الرئيسية منها الجمعية العمومية والمجلس الإقتصادي والإجتماعي الذي يرتبط موضوعهما على حماية حقوق الإنسان ، حيث تقوم الجمعية العمومية على تحقيق حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس كافة بلا تمييز بينهم في الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفرق بين الرجال والنساء .

---

[1] محمد سعيد بن سهو ابو زعزرور – حقوق الإنسان فى ميزان الإسلام – دار الوضاح – عمان – 2004م – ص 21

أما المجلس الإقتصادي فقد أنيط به مهمة تشكيل لجان لتعزيز حقوق الإنسان ومهمة تقديم التوصيات المتعلقة بإحترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية .

وأيضاً قد نص الميثاق على إنشاء لجان تعمل وتختص بحقوق الإنسان منها "لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان والحريات" ومهمتها العمل على تعزيز الإشراف لحقوق الإنسان وضمان إحترامها ووضع التوصيات الدولية ومشروعات الإتفاقيات الدولية اللازمة لتحقيق هذا الهدف ، ولها صلاحيات واسعة في كل ما يتعلق بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية[1] ، وكذلك لجنة مركز المرأة ومن مهامها تحقيق المساواة بين الرجال والنساء وعدم التمييز بينهم لأي سبب.

[1] د. غسان الجندي– القانون الدولي لحقوق الإنسان– سوريا 2005م – ص 14 .

المبحث الثاني

تصنيفات حقوق الإنسان

تطورت حقوق الإنسان وأصبحت شأناً دولياً عابراً للحدود بصدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، وإستند في حيثياته على مفهوم مشترك لهذه الحقوق والحريات ، ودعا إلى هدف مشترك يجب أن تبلغه جميع الشعوب والأمم ، وقضى بتأمين الإعتراف بهذه الحقوق والتطبيق الشامل والعملي لها ، عن طريق إجراءات تدريجية وطنية ودولية ، ففي يناير 1976 بدأ تنفيذ الميثاق الخاص بالحقوق الإقتصادية والإجتماعية . وفي عام 1978 بدأ تنفيذ الميثاق الدولي بالحقوق المدنية والسياسية . وتم إنشاء لجنة لحقوق الإنسان بموجب هذا الميثاق تتلقى التقارير من الدول حول إنفاذ بنود الميثاق ، بل تطلب من جميع الدول تفسيراً لمخالفاتها . كما تم الإتفاق بواسطة بروتوكول تكميلي لمنح الأفراد الحق في إبلاغ اللجنة بالإنتهاكات التي تمت لحقوقهم. وفي ديسمبر 1993 تم إنشاء مفوضية عليا لحقوق الإنسان تابعة للأمم المتحدة . وعلى المستوى الإقليمي تم إنشاء الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، وميثاق حقوق الإنسان والشعوب الذي أقرته منظمة الوحدة الأفريقية . والإتفاقية الأوربية لحقوق الإنسان . وإذا كانت كل هذه التدابير تراعي السيادة إلا أنها بلا جدال كانت تتجه نحو إشاعة فكرة تقاسم المسئولية في الحقوق السيادية في مجال الحقوق الأساسية[1] .

وقد مرت حقوق الإنسان بعدة مراحل في تطورها وكان الإهتمام والتأثير في السيادة مرتبطاً بهذه المراحل . فكان الجيل الأول لحقوق الإنسان والذي يشمل الحقوق السياسية والمدنية ، ثم الجيل الثاني والذي يشمل مجموعة الحقوق الإقتصادية والإجتماعية ، وقد ركزت هذه المجموعة على حاجات الإنسان الأساسية كالمأكل والملبس والرعاية الصحية والتعليم . ثم الجيل الثالث والذي يشمل مجموعة الحقوق الخاصة بالشعوب مثل حق تقرير المصير وحق الشعوب في إختيار الأنظمة السياسية

---

[1] برتران بادي ترجمة لطيف فرج – عالم بلا سيادة – الدول بين المراوغة والمسئولية – مكتبة الشروق – القاهرة – ص256 .

والإقتصادية والإجتماعية التي تلائم ثقافتها وحضارتها وحقها في السيطرة على مواردها الطبيعية وحقها في التنمية . والجيل الرابع والذي يشمل مجموعة الحقوق التي تنسب إلى مجموع الإنسان الذي يواجه مصيراً واحداً ، من أهمها الحق في السلام والحق في بيئة نظيفة والحق في نصيب متوازن في غمار العلم ، وقد ساهمت في بلورة هذه الحقوق والمضامين حركات سياسية وإجتماعية أبرزها حركة الخضر[1] .

وقد صاحب هذا التطور في مجال حقوق الإنسان نشاط من الأمم المتحدة في محاور مختلفة منها نشاط عملي وميداني . إزالة المعوقات الإنسانية المباشرة لفئات معينة حرمت من حقوقها الأساسية لأسباب سياسية أو إقتصادية أو إجتماعية أو طبيعية . ونشاط معياري وتقني ركز على بلورة مفاهيم ومضامين حقوق الإنسان وترجمة القواسم المشتركة إلى قواعد ومبادئ عامة تتم صياغتها في شكل إعلانات أو مواثيق أو معاهدات دولية . ونشاط إعلامي ودعائي يهدف إلى نشر الوعي بحقوق الإنسان ممثلاً في وسائل النشر والمعرفة أو برامج خاصة بتدريس حقوق الإنسان في الجامعات والمدارس أو بتدريب العاملين في هذا الحقل . ونشاط يهدف إلى حماية حقوق الإنسان مثل خلق آليات لتلقي شكاوي وفحصها وتكوين لجان تحقيق خاصة أو مقررين[2] .

الجيل الأول لحقوق الإنسان :

بدأت حقوق الإنسان بما يسمى بالجيل الأول لحقوق الإنسان والذي تمثل في الحقوق المدنية والسياسية والتي ظهرت في بداية الإهتمام بحقوق الإنسان . وتجسدت هذه الحقوق في إعلان فيرجينيا للحقوق في أمريكا الشمالية في عام 1776 ، والذي إنعكس بعد ذلك على الإعلان الأمريكي للإستقلال في نفس العام ، وتأكدت بإعلان حقوق الإنسان التي أعلنتها الثورة الفرنسية 1789 وضمنتها الدساتير الوطنية للدول

---

[1] محمد شوقي عبد العال– التنظيم الدولي – ص394–395 .

[2]) محمد شوقي عبد العال– التنظيم الدولي – المرجع السابق – ص 396–397 .

خلال القرن التاسع عشر ، وهي تمثل حقوق المواطنين للممارسة السياسية وتكون ضمن سيادة الدولة[1] .

الجيل الثاني لحقوق الإنسان :

ظهر هذا الجيل من الحقوق عقب الحرب العالمية الثانية والذي يشمل الحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية ، وقد إزداد الإهتمام بهذه الحقوق وزادت الحماية لها وأصبحت تعرف بالحقوق الإيجابية وذلك لأن إشباعها يعطي الأفراد قدرات معينة تلتزم الدولة بتمكينهم منها وتقتضي من الدول قدراً من الأموال لإشباعها . وذلك بخلاف الجيل الأول والذي يعرف بالحقوق السياسية لأنها تتضمن إعتراف الدولة بهذه الحقوق والإقتصار على الحيلولة بينها وبين التدخل في ممارستها أو الإنتقاص منها[2] .

الجيل الثالث والرابع لحقوق الإنسان :

ويعبر عن هذا الجيل الثالث بحقوق التضامن ، ومن أهمها الحق في السلام والحق في التنمية والحق في بيئة نظيفة ، وقد خلت الوثائق الدولية من الإشارة لهذه الحقوق على الرغم من ظهورها في بعض الوثائق الإقليمية كالميثاق الأفريقى لحقوق الإنسان و الشعوب[3] . ويدق الخيط الفاصل بين الجيلين الثالث والرابع وتختلف الإشارة لها من فقيه لآخر .ولكنها تمثل التطور الحقيقي في مفهوم حقوق الإنسان وتأثيرها في سيادة الدول ، لذلك سوف أتناول أمثلة لهذه الحقوق بصورة مفصلة لهذا التطور والتأثير .

---

[1] أحمد فتحي سرور – العالم الجديد بين الإقتصاد و السياسية و القانون – دار الشروق – القاهرة 2005م ص317 .

[2] أحمد فتحي سرور–العالم الجديد – المرجع سابق ، ص318 .

[3] الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب يوليو 1979م.

أولاً : الديمقراطية كحق من حقوق الإنسان :

على الرغم من أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قد أشار إلى مجموعة من الحقوق التي تمثل جوهر الديمقراطية ، كالمشاركة في حكومة البلد وحق الإنتخاب[1] ، وأن العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية عام 1966م قد أشار إلى مطلوبات المجتمع الديمقراطي[2] إلا أن كليهما لم يشر صراحة إلى كلمة (الديمقراطية) إلى أن جاء إعلان فينا عن المؤتمر الدولي لحقوق الإنسان 1993 الذي أكد على أن التنمية والديمقراطية وإحترام حقوق الإنسان والحريات يعتمد كل منها على الآخر ويعززه، إلى أن أصدر الإتحاد البرلماني الدولي في 1997/9/16م الإعلان العالمي للديمقراطية الذي أكد في المادة (7) منه على أن الديمقراطية تقوم على سيادة القانون ومباشرة حقوق الإنسان ، وأن لا يعلو أحد فوق القانون وأن الجميع متساوون أمامه[3] .

وأصبحت الديمقراطية الشكل الوحيد المعترف به لنظام الحكم ، وأصدرت لجنة حقوق الإنسان في العام 1999 قراراً أكد المبادئ الأساسية للحكم الديمقراطي وإرتباط حقوق الإنسان بالديمقراطية وأن الديمقراطية تعني التحقيق الكامل لحقوق الإنسان . وفي عام 2000 وسعت حقوق الإنسان في معدلات القرار السابق ليشمل جميع حقوق الإنسان التي يتمتع بها المواطنون في الدولة ذات النظام الديمقراطي . وفي ديسمبر 2000 أجازت الجمعية العامة في دورتها 55 ، قرار لجنة حقوق الإنسان مع بعض التعديلات الطفيفة[4] .

وبإعتبار أن الديمقراطية حق من حقوق الإنسان أصبحت الدول التي لا تحكم بالنظام الديمقراطي عرضة للتدخل لحماية حقوق الإنسان وإعادة الديمقراطية مما يهدد سيادة كثير من الدول التي كانت تعتقد بأن نظام الحكم ونظامه السياسي من

---

[1] المادة 21 من ميثاق الأمم المتحدة 1945م .

[2] المواد 14 ، 21 ، 22 ، 25 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية 1966م .

[3] أحمد فتحي سرور – العالم الجديد – مرجع سابق – 321 .

[4] أحمد فتحي سرور – العالم الجديد – مرجع سابق – ص (321)

الإختصاص الداخلي للدولة ، هذا المفهوم للإختصاص الداخلي مكانه متحف تأريخ القانون الدولي .

ثانياً الحكم الرشيد :

تعددت حقوق الإنسان في مفاهيمها لتشمل كافة الحقوق التي يفترض أن يتمتع بها الإنسان في كافة المجالات الإقتصادية والإجتماعية والسياسية وغيرها ، ولم يقف التطور عند الحقوق وحمايتها بل إمتد إلى أبعد مدى وذلك بالتركيز على كيفية الممارسة الفعلية لحقوق الإنسان وتمتع الكافة بها ملاحظة ذلك في سلوك المنظمات الدولية وخاصة العاملة في مجال السياسة النقدية. فقد قامت هذه المؤسسات بلعب دور فعال في الدفاع عن المصالح العامة . فقام البنك الدولي في عام 1989 بوضع سياسة (فقه الحكم الرشيد) الذي يتضمن إجراءات تتسم بالشفافية ومحاسبة الحكومات على أعمالها ، وطلب من الحكومات أن تكيف برامجها وقوانينها وممارساتها وفقاً لمطلوبات الحكم الرشيد . ويتضمن ذلك حق اللجان الفنية التابعة للبنك الدولي لمراقبة تلك السياسات والإطلاع على كافة المستندات المالية للدولة للتأكد من صحة السياسات والممارسات .

كما إتخذ بنك التنمية الأفريقي سياسة الحكم الرشيد التي تعتمد على الشفافية والمحاسبة ومحاربة الفساد والمشاركة السياسية للمواطنين والإصلاح القانوني والقضائي الذي يضمن تنفيذ تلك السياسات ، وإلغاء أو تعديل أي تشريع يمكن أن يقف حجر عثرة في وجه تنفيذ سياسات الحكم الرشيد . وذلك ليتم تنفيذ تلك السياسات وفقاً لقانون ورضاء الحكومات[1] .

هذا القبول والرضا هو رضا المجبر فليس لدي الحكومات خيار غير الإذعان والقبول بهذه التوجيهات والسياسات والتي تمثل إنتهاكاً لسيادة الدول ، وذلك بالمساس بمناطق كانت إلى وقت قريب تعتبر من المناطق المحرمة في فقه السيادة ولا يحق ولا يجوز التدخل فيها من أي جهة كانت .

---

[1] أحمد فتحي سرور – العالم الجديد – مرجع سابق – ص321–322 .

ثالثاً : الأمن الإنساني :

لم يقف تطور حقوق الإنسان عند حد معين بل تطور وإمتد إلى أن وصلت الأفكار إلى (فكرة الأمن) والتي كانت تعود لعقود خلت تنصرف إلى الأمن العسكري ، إلى أن ظهرت فكرة (الأمن الإنساني) في برنامج الأمم المتحدة للتنمية عام 1993م والذي أكد على أن أمن الفرد يجب أن يتخذ موقعه داخل مركز الإهتمامات الدولية وقد أعطى البرنامج لمفهوم (الأمن الإنساني) في عام 1994م سبعة أبعاد هي : الأمن الإقتصادي (التحرر من الفقر) ، الأمن الغذائي ، الأمن الصحي (توفير الرعاية الصحية والحماية من المرض) ، والأمن البيئي (الحماية من التلوث) ، الأمن الإجتماعي (إحياء الثقافات التقليدية) ، الأمن السياسي (التحرر من القهر السياسي) .

كل هذه الحقوق تظل موضع رعاية وحماية من المجتمع الدولي . وبموجب أي من هذه الحقوق يمكن أن يتم التدخل في سيادة الدول . وقد تم بالفعل تدخلاً وإن كان ليس بالاسم المباشر (الأمن الإنساني) ولكن المعنى يظل موجوداً فقد تمت إزاحة النظام العراقي بدعوى أسلحة الدمار الشامل ، وتمت التدخلات في يوغسلافيا وتقسيمها باسم الأمن الإجتماعي ، ضمناً ، وإحياء الثقافات التقليدية . وليس بمستبعد أن يتم التدخل لتحرير الإنسان من الفقر وحمايته من المرض وتوفير الرعاية الصحية . وبما أن هذه المواضيع غير محددة وهلامية ، فالخوف يأتي من توظيفها سياسياً وإنتقائياً .

رابعاً : الحق في بيئة نظيفة :

كانت لحركة الخضر أثر كبير في جعل الحق في بيئة نظيفة حق من حقوق الإنسان ، ويشمل ذلك كل مكونات البيئة من هواء وتربة ومصادر الثروة الطبيعية داخل الأرض وخارجها . وعقدت الإتفاقات الدولية الملزمة في هذا الجانب ، والتي تنص على مبادئ تسمح بالتدخل في مساحات كانت تعتبر من الإختصاص الداخلي للدول .

وقد إستقرت عدد من المبادئ التي تحكم العلاقات بين الدول في قضايا البيئة منها مبدأ (الملوث يدفع الثمن (P.P.P(Polluter Pays Principle) . والذي يعني

أن الذي يحدث التلوث يدفع قيمة ما يسببه من أضرار للغير حتى وإن كان عمله مشروعاً وداخل النطاق الداخلي للدولة . والمبدأ الثاني هو مبدأ (المسئولية المشتركة) وهذه المسئولية وعلى الرغم من أنها مشتركة إلا أنها متفاوتة ، فعلى الرغم من التدمير الذي تسببه دول الشمال الغني ، تريد بما تملك من قوة أن دول الجنوب هي التي تدفع الثمن[1] . وإن الإتفاقية التي وقعت في وستفاليا عام 1648 كان المبدأ الأساسي فيها أن ما يجري في داخل الدول وشأنها الخاص لا يجوز لأحد أن يتدخل فيه ، والذي يعني مفهوم السيادة الكاملة للدولة على أراضيها وما يحدث فيها . ومع بداية القرن العشرين بدأ مفهوم حقوق الإنسان في تطور حتى شمل مصادر الثروة الطبيعية عبر حدود الدول وعبر القارات ، حتى أصبحت الإتفاقيات الدولية ملزمة في تلك المجالات و تنص على ما يمكن إعتباره قدراً من تدخل كل دولة في شئون الآخرين[2] .

لقد تطور مفهوم حقوق الإنسان وإتسع نطاقه وإتسعت حمايته لتصبح حماية فعالة للمبادئ والقيم الإنسانية . فالحدود الجغرافية يجب ألا تشكل عقبة أمام حماية حقوق الإنسان[3] ، وأن هذه الحماية تشكل شرطاً أساسياً للحفاظ على السلام والأمن الدولي والتنمية الإجتماعية والسلطة الأدبية للقانون الدولي[4] . فأي نظام داخلي يجب عليه أن يلتزم ويخضع لمقتضيات إنسانية ، الحفاظ على السلم العالمي. فالقانون الدولي يفرض على كل نظام سياسي حدوداً مستوحاة من حقوق الإنسان . ومن ثم لكي تتمتع الدولة بالسيادة فلابد أن تقوم بإحترام حقوق الشخص الآدمي والتي تسمو على حقوق الدول وإلا فإنها سوف تكون عرضة للتدخل لحماية حقوق الإنسان .

---

[1] مصطفى كمال طلبه – العالم وحماية البيئة – مجلة السياسة الدولية – العدد 161 ، يوليو 2005م ، ص 33

[2] مصطفى كمال طلبه – العالم وحماية البيئة – مجلة السياسة الدولية –المرجع السابق – ص 33.

[3] Riesman. M, and Macdougal, : Humanitarian intervention to protect the Ibos, 1974, p 168.

[4] Lauter Pacht, H. international law , vol, 3 , the law of peace, London 1977 , p497 .

ويمكن أن يصل التدخل لحماية حقوق الإنسان إلى فكرة المفهوم المطلق للتدخل ، فيمكن أن يمارسه جميع أشخاص القانون الدولي ، كما يمكن أن تكون أي من حقوق الإنسان محلاً للحماية[1] .

وبما أن مفهوم حقوق الإنسان أصبح شبه مطلق وكذلك التدخل لحمايته ، ففي تقديري لم يبق شيء من حرم السيادة الذي كان واسعاً ، أي موطئ يمكن أن تدعي دولة بأنها حرة فيه .

(1) Blou Nile, I. , Thoughts on Rind – Hearted Gunman, in humanitarian intervention and The United Nation, Baltimore and London, Noaphins press, 1978, p 217 .

المبحث الثالث

حقوق الإنسان الأساسية

أولاً : الحقوق المدنية :

الحق في الحياة :

حياة الإنسان مقدسة لا يجوز لأحد أن يعتدى عليها. قال تعالى : (مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً)[1] و يقول الرسول صلى الله عليه وسلم (لزوال الدنيا أهون على من قتل رجلاً مسلم[2] و المسلم وغير المسلم فى نظر الإسلام سواء فى حرمه الدم و الإستحقاق الحياة .

الحق في الحياة[3] أغلى ما يملكه الإنسان وهو أصل معظم حقوق الإنسان الأخرى ، حق الحياة حق ملازم ومن أخطر حالات الاعتداء على الحق في الحياة والمنتشرة على مستوى العالم حالات الإعدام خارج نطاق القانون والإعدام دون محاكمة والإغتيالات السياسية والوفاة الناتجة من حالات الإختفاء القسري والوفاة الناتجة من التعذيب والمعاملة السيئة في السجون أو في مراكز الإحتجاز وحالات الإعدام دون إتباع قواعد الإجراءات القانونية.

وإعتبره العهد الدولى للحقوق المدنية و السياسية 1966م من أول الحقوق التي ينبغي أن تحمى ، ولذلك نادي بحمايته والملاحظ أن الإتفاقية لم تنادي بإلزامية إلغاء عقوبة الإعدام ، وإنما وضعت بعض الضوابط التي تراعي حقوق الإنسان المعرض للإعدام وهي :

1- أن توقع عقوبة الإعدام المنصوص عليها في القانون الجنائي للدولة وفقاً لمبدأ الشرعية الجنائية ،فى الجرائم الأشد خطورة على أمن وسلامة المجتمع .

---

[1] سورة المائدة ، الآية (32) .

[2] الترمزي /16/4 رقم 1395

[3] المادة (6) من العهد الدولى الخاص بالحقوق المدنية و السياسية.

2- إستنفاد كافة طرق التظلم القضائي للمدان ، بما فيها حقه في التماس العفو وإبدال الإعدام بأي عقوبة أخرى بواسطة الجهات المختصة .

3-منع توقيع العقوبة على الأطفال دون الثامنة عشر من العمر ، وأولات الأحمال حتى يضعن حملهن .

ثانياً : الحق في حماية الحياة الخاصة :

حماية الحياة الخاصة للإنسان هي السياج الذي يحقق الأمان والطمأنينة والكرامة الإنسانية وممارسة الحرية الإنسانية في أدق مجالاتها وبدونها يستباح كيان الإنسان المادي والمعنوي ويفقد إستقلاله الذاتي ولذلك تضمن قانون حقوق الإنسان حمايتها[1] .

ولقد نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948م في م1/17(لا يعرض أحد لتدخل تعسفي في حياته الخاصة أو أسرته أو مسكنه أو مراسلاته، أو لحملات على شرفه وسمعته ، ولكل شخص الحق في حماية القانون من مثل هذا التدخل أو تلك الحملات)[2] .

كما نص العهد الدولى للحقوق المدنية و السياسية فى م 17(لا يجوز تعريض أى شخص على نحو تعسفى أو غير قانونى فى المسائل الخاصة.[3]

ولقد نص في الدستور وقانون الإجراءات الجنائية والقانون الجنائي على حماية الحياة الخاصة والمراسلات وتحريم إستراق السمع أو التسجيل أو نقل المحادثات عن طريق الأجهزة أوالهاتف أو التصوير أو غيره من وسائل إفشاء الأسرار .

---

[1] أ د. شهاب سليمان - قانون حقوق الإنسان- جامعة شندى - 2005م - ص 276 .

[2] الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948م (م12) .

[3] العهد الدولى للحقوق المدنية و السياسية 1966م المادة 1/17

ثالثاً : حرية الفكر والضمير والدين :

لكل شخص الحق في أن يدين بأي دين أو معتقد ما ، مع ضمان حقه في إظهاره في العلن بالتعبد وإقامة الشعائر ، والتعليم الفردي والجماعي الديني العلني ، ولا يكره لإعتناق دين ما أو عقيدة ما ، ولا على تركها إلا طواعية ، كما من حق الآباء والأوصياء تعليم أبنائهم وتربيتهم التربية الدينية والأخلاقية المناسبة لهم ، بشرط أن لا يمس ذلك النظام العام في الإقليم[1] .

ولقد نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في م18 (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 سراً أم مع جماعة)[2] .

ولقد نص العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية على أنه : لكل فرد الحق في حرية الفكر والضمير والديانة ، ويشمل هذا الحق حريته في الإنتماء إلى أحد الأديان أو العقائد بإختياره ، وأن يعبر منفرداً أو مع الآخرين بشكل علني أو غير علني عن ديانته أو عقيدته ، سواء كان ذلك عن طريق العبادة أو التقيد أو الممارسة أو التعليم .

كما لا يجوز إخضاع أحد لإكراه من شأنه أن يعطل حريته في الإنتماء إلى أحد الأديان أو العقائد التي يختارها . وتخضع حرية الفرد للتعبير عن ديانته أو معتقداته فقط للقيود المنصوص عليها في القانون والتي تستوجبها السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو حقوق الآحرين وحرياتهم الأساسية ، كما تتعهد الدول الأطراف في العهد الحالي بإحترام حرية الآباء والأمهات والأوصياء القانونيين عن إمكانية تطبيق ذلك في تأمين التعليم الديني الأخلاقي لأطفالهم تمشياً مع معتقداتهم الخاصة[3].

---

[1] أ د. شهاب سليمان – قانون حقوق الإنسان – مرجع سابق – ص 278

[2] الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948م (م18) .

[3] د. الشافعى محمد بشير– قانون حقوق الإنسان –دار النهضة العربية – ص 114 .

ثانياً : الحقوق السياسية :

أولاً : حق المشاركة في سير الحياة العامة :

تعد المشاركة في الحياة العامة في المجتمع وكفالتها بحرية ومساواة ودون ضغوط هي المرآة الحقيقية للكشف عن المجتمعات الديمقراطية كما أنها الوسيلة الأساسية لممارسة الشعوب لحق تقرير مصيرها داخلياً لذلك حرص قانون حقوق الإنسان على كفالة هذا الحق ، ولقد نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على هذا الحق في المادة 1/21 لكل شخص حق المشاركة في إدارة الشئون العامة لبلده إما مباشرة و إما بواسطة ممثلين يختارون فى حرية . وجاء في 3/21 إرادة الشعب هي مناط سلطة الحكم ، ويجب أن تتجلى هذه الإرادة من خلال إنتخابات نزيهة تجري دورياً بالإقتراع العام وعلى قدم المساواة بين الناخبين وبالتصويت السري أو بإجراء مكافئ من حيث ضمان حرية التصويت[1] .

كما نص العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية على هذا الحق في م1/25 لكل مواطن الحق والفرصة دون أي تمييز أن يشارك في سير الحياة العامة أما مباشرة أو عن طريق ممثلين مختارين بحرية ، وجاء في م2/25 أن ينتخب في إنتخابات دوريه أصلية وعامة وعلى أساس من المساواة، على أن تتم الإنتخابات بطريق الإقتراع السري وأن تضمن التعبير الحر عن إرادة الناخبين . وجاء أيضاً في م3/25 أن يكون له الحق في الحصول على الخدمة العامة في بلاده على أسس عامة من المساواة وهكذا حدد القانون إحدى وسيلتين لضمان حق مشاركة الإنسان في سير وإدارة الحياة العامة لبلده :

أولاً : المشاركة المباشرة وهذه لا تحقق إلا بتطبيق أسلوب الديمقراطية المباشرة في إدارة سير الحياة العامة .

ثانياً : المشاركة الغير مباشرة عن طريق الإنتخابات الدورية الأصلية والعامة وحتى تكون انتخابات حقيقية لابد أن تتوفر بعض الصفات :

---

[1] الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948المادة 3/1/21 .

1. أن ينتخب و ينتخب فى إنتخابات نزيهه تجرى تدورياً بالإقتراع العام و على قدم المساواة بين الناخبين و التصويت السرى ، تضمن التعبير الحر عن إرادة الناخبين[1] .
2. عدم وضع قيود مبالغ فيها تعوق حرية التعبير والتصويت والإقتراع
3. توفير الدعاية والإعلام للجميع وعلى قدم المساواة .
4. وضع نظام إداري للإنتخابات وتحديد الدوائر بأسلوب يحقق العدالة والمساواة والديمقراطية[2] .

ثالثاً : حق تكوين الجمعيات والأحزاب : لقد نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على هذا الحق م1/20 لكل شخص الحق في حرية الإشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية ولا يجوز إرغام أحد على الإنضمام إلى جمعية ما[3].

كما نص العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية على هذا الحق في م1/22 لكل فرد الحق في حرية المشاركة مع الآخرين بما في ذلك حق تشكيل النقابات أو الإنضمام إليها حماية لمصالحه . وجاء في م2/22 لا يجوز وضع القيود على ممارسة هذا الحق غير تلك المنصوص عليها في القانون والتي تستوجبها في مجتمع ديمقراطي لمصالح الأمن الوطني أو السلام العام والنظام العام والصحة العامة ولا تحول هذه المادة دون فرض القيود القانونية على أعضاء القوات المسلحة والشرطة في ممارسة هذا الحق[4] .

يجب على الدول كفالة تكوين الجمعيات والأحزاب ، ويجب على الدول أن لا تضع قيوداً على ممارسة هذا الحق إلا للضرورة والذي يفرض إستناداً إلى القانون

---

[1] العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية – 1966م (م25/ب) .

[2] طارق عزت رخا – قانون حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق فى الفكر الوضعى و الشريعة – دار النهضة العربية – ص 123

[3] الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948م (م1/20) .

[4] العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية 1966م (م2/22) .

لحماية الأمن الوطني وللصحة العامة والسلامة العامة والنظام العام وحماية حقوق الآخرين وحرياتهم بمفهوم وأسلوب المجتمع الديمقراطي[1] .

ثالثاً : الحق في التجمع السلمي :

الإنسان كائن إجتماعي بطبعه ، وتظهر الحاجة إلى تمتعه بالحق التجمع السلمي في أوقات فرحه أو حزنه ، ولاسيما التجمع في المناسبات الوطنية والقومية والدولية التي يلتقي فيها أصحاب الفكر والقيادة والرأي مع الجماهير للتفاعل والتعبير الذي لا غنى عنه لتحقيق التواصل الفكري داخل المجتمعات .

لقد نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في م20 (لكل شخص الحق في حرية الإشترا ك في الإجتماعات والجمعيات السلمية)[2] .

كما نص العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية في م21 (يعترف بالحق في التجمع السلمي ، ولا يجوز وضع القيود على ممارسة هذا الحق غير ما يفرض منها تمشياً مع القانون والتي تستوجبها في مجتمع ديمقراطي مصلحة الأمن الوطني أو السلامة العامة أو النظام العام أو حماية الصحة العامة أو الأخلاق أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم)[3].

وهكذا أقرت النصوص الحق في التجمع السلمي ، إلا أنه حتى لا ينقلب هذا التجمع السلمي إلى ممارسات تهدد الأمن الوطني والسلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق أو حقوق الآخرين بحرياتهم. فقد أجازت النصوص وضع قيود قانونية تكفل ممارسة الحق وتحقيق السلامة وتأمن التهديد من المخاطر[4] .

---

[1] أ. د. شهاب سليمان–قانون حقوق الإنسان – مرجع سابق– ص 121 .

[2] الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، 1948م (م20) .

[3] العهد الدولي بالحقوق المدنية والسياسية ، 1966م (م21) .

[4]) أ. د. شهاب سليمان – قانون حقوق الإنسان ، مرجع سابق ، ص 120 .

الحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية :

أولاً : الحقوق الإقتصادية :

لقد نص العهد الخاص بحماية الحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية الصادر في 1966/12/26م والذي بدأ نفاذه في 1967/31م والذي صادق عليه السودان والذي تعهدت به الدول الأطراف على تهيئة الظروف الضرورية اللازمة لتمكين كل إنسان من التمتع بالحقوق التي جاءت في العهد ، بما في ذلك إعتماد تدابير تشريعية وإدارية لذلك .

كذلك إهتم العهد بمبدأ المساواة بين الرجال والنساء في التمتع بالحقوق وقد أشار إلى عدم التعويل عليه لإهدار أي حق أو التقليل منه ، أو فرض قيود بناءاً على هذا العهد وقد إشتمل هذا العهد على بعض الحقوق الهامة وهي :

أولاً : الحق في العمل :

تلتزم الدول بتوفير فرص عمل مناسبة للفرد يؤمن بها دخلاً يكفي معيشته ويقوم بإختياره على أن تتوافر في هذه الفرص المساواة والأجور العادلة والظروف والإحتياطات التي تحقق الأمان للعامل وتحافظ على صحته الجسدية ولقد نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على كفالة الحق في العمل وذلك في م1/23 (لكل شخص الحق في العمل وله حرية اختياره بشروط عادلة مرضية كما أن له حق الحماية من البطالة ولكل فرد دون تمييز الحق في أجر متساوٍ للعمل ولكل فرد يقوم بعمل الحق في أجر عادل مرض يكفل له ولأسرته عيشة لائقة بكرامة الإنسان ، تضاف إليه عند اللزوم وسائل الحماية الإجتماعية[1] .

ثم جاء العهد الدولي للحقوق الإقتصادية والإجتماعية وفي نص م1/6 (تقر الدول الأطراف في الإتفاقية الحالية بالحق في العمل الذي يتضمن حق كل فرد في أن تكون أمامه فرصة كسب معيشية عن طريق العمل الذي يختاره أو يقبله بحرية وتتخذ هذه الدول الخطوات المناسبة لتأمين هذا الحق) وجاء في م2/6 (تشمل الخطوات التي

---

[1] الإعلان العالمي لحقوق الإنسان – 1948م – (م1/23) .

تتخذها أي من الدول الأطراف في الإتفاقية للوصول إلى تحقيق كامل لهذا الحق برامج ووسائل للإرشاد والتدريب الفني والمهني من أجل تحقيق نمو إقتصادي وإجتماعي وثقافي في ظل شروط تؤمن للفرد حياته السياسية والإقتصادية[1] .

ثانياً : الحق في الإضراب :

نصت الإتفاقيات الدولية على كفالة هذا الحق وممارسته وفقاً للقانون في مجتمع ديمقراطي ويتضح ذلك من نص العهد الدولي للحقوق الإقتصادية والإجتماعية في م8 كفالة هذا الحق على أن يمارس طبقاً لقوانين كل دولة ويمكن للدولة فرض القيود لممارسة هذا الحق فيما يتعلق بالقوات المسلحة والشرطة أو الإدارة الحكومية إستناداً إلى قانون وما يتطلبه إقرار الأمن والنظام العام وحقوق الآخرين في مجتمع ديمقراطي[2].

ثانياً : الحقوق الإجتماعية :

أولاً : الحق في تكوين أسرة وحمايتها :

الأسرة هي الخلية الأولى في المجتمع وحمايتها هي حماية للمجتمع الداخلي والدولي ونص العهد الخاص بالحقوق المدنية و السياسية 1966م على كفالة الحق في تكوين الأسرة بداية بإقراره الحق في الزواج وحماية الأسرة وحماية الأم الحامل ورعايتها ثم حماية الطفل المولود ثم الطفل الصغير من الإستغلال الإقتصادي والإجتماعي ولقد نص الإعلان العالمي لحقوق الطفل على الحق في تكوين الأسرة بداية من الحق في الزواج وإختيار الزوج بحرية وبالرضاء بين الزوجين ثم حماية الأسرة التي تكونت ويتضح ذلك في م1/16 (للرجل والمرأة متى ما بلغا سن الزواج حق التزوج وتأسيس أسرة دون أي قيد بسبب الجنس أو الدين ولهما حقوق متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند إنحلاله ولا يبرم عقد الزواج إلا برضى الطرفين الراغبين

---

[1] العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية 1966م (م2/1/6) .

[2] العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية 1966م (م8) .

في الزواج رضاءاً كاملاً لا إكراه فيه والأسرة هي الوحدة الطبيعية الأساسية للمجتمع ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة)[1] .

ولقد نص العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية فأكد على هذا الحق وألزم الدولة بكفالته وحمايته وهذا ما جاء في نص م23 (العائلة هي الوحدة الإجتماعية الطبيعية والسياسية في المجتمع ولها الحق في التمتع بحماية المجتمع والدولة ويعترف بحق الرجال والنساء الذين في سن الزواج بتكوين أسرة ولا يتم زواج بدون الرضاء الكامل والحر للأطراف المقبلة عليه وعلى الدول الأطراف في الإتفاقية الحالية إتخاذ الخطوات المناسبة لتأمين المساواة في الحقوق والمسئوليات عند الزواج وأثناء قيامه وعند فسخه ويجب النص في حالة الفسخ على الحماية اللازمة للأطفال)[2].

ثانياً : الحق في المستوى المعيشي الكافي والمناسب

يكفل القانون للفرد والعائلة هذا الحق ويوجب على الدول كفالته للإنسان وأسرته ويشمل هذا المستوى المعيشي ما يلزم الإنسان من مأكل وملبس ومأوى وفي تحسين هذا المستوى بإستمرار ليواكب الحياة المتطورة للإنسان[3] .

ولقد نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على هذا الحق في م1/254 (لكل شخص الحق في مستوى من المعيشة كافي للمحافظة على الصحة والرفاعية له ولأسرته ويتضمن ذلك التغذية والملبس والمسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات الإجتماعية اللازمة وله الحق في تأمين معيشته في حالات البطالة والمرض والعجز والترمل والشيخوخة وغير ذلك من فقدان وسائل العيش نتيجة لظروف خارجة عن إرادته[4] .

ثم جاء العهد الدولي للحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية 1966م ليلزم الدول الأطراف بكفالة هذا الحق بمظاهره المختلفة ويتضح ذلك من م11 (تقر الدول

---

[1] الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948م (م1/16) .

[2] العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية 1966م (م23) .

[3] طارق عزت رخا – قانون حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق – مرجع سابق – ص 160 .

[4] الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948م (م1/25) .

الأطراف في الإتفاقية الحالية بحق كل فرد في مستوى معيشي مناسب لنفسه ولعائلته بما في ذلك الغذاء المناسب والملبس والمسكن وكذلك تحسين أحواله بصفة مستمرة وتقوم الدول الأطراف بإتخاذ الخطوات المناسبة لضمان تحقيق هذا الحق مع الإقرار بالأهمية الخاصة للتعاون الدولي القائم على الرضاء الحر في هذا الشأن[1].

[1] العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية 1966م (م11) .

ثالثاً : الحق في المستوى الصحي

من حق كل شخص أن يتمتع بأعلى مستوى صحي سواءً بدنياً أو نفسياً وإتخاذ التدابير المناسبة من خفض معدلات موت الرضع وتأمين نمو الأطفال صحياً وتحسين جوانب الصحة البيئية ومكافحة الأمراض المتوطنة والوبائية ومعالجة المرضى[1] .

ولقد نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في م1/25 (أن يشمل هذا المستوى المعيشي مستواً صحياً مناسباً للإنسان وأسرته بما في ذلك العناية الطبية والتأمين ضد الأمراض[2] .

ثم جاء العهد الخاص بالحقوق الإقتصادية والإجتماعية فتضمن إقرار الدول الأطراف أعلى مستوى صحي وبدني وعقلي ويتضح ذلك من م12 (تقر الدول الأطراف في الإتفاقية الحالية بحق كل فرد في المجتمع بأعلى مستوى ممكن من الصحة البدنية والعقلية وتشمل الخطوات التي تتخذها الدول الأطراف في الإتفاقية الحالية للوصول إلى تحقيق هذا لابد من خفض نسبة الوفيات في المواليد وتحسين شتى الجوانب الصحية والوقائية من الأمراض المعدية والمتفشية ومعالجتها وخلق ظروف من شأنها أن تؤمن الخدمات الطبية والعناية من المرض[3] .

---

[1] أ. د. شهاب سليمان– قانون حقوق الإنسان – مرجع سابق –– ص 281 .

[2] الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948م (م1/25) .

[3] العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية1966م (م12) .

ثالثاً : الحقوق الثقافية

أولاً : الحق في التربية والتعليم

لقد أشار العهد إلى أن التربية والتعليم من حقوق الفرد ليجعل كل إنسان مساهماً في المجتمع الحر ولدعم الأنشطة التي تقوم بها الأمم المتحدة لصيانة السلم ودعم بين الأمم والفئات السلالية والدينية من خلال :

1. جعل التعليم الإبتدائي إلزامياً ومتاحاً للجميع .
2. تعميم التعليم الثانوي بمختلف أنواعه ومجانية التعليم .
3. تعميم التعليم الجامعي على قدم المساواة تبعاً للكفاءة .
4. تشجيع برامج محو الأمية لأبعد مدى ممكن[1] .

ولقد نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في م26 (لكل شخص الحق في التعليم ويجب أن يكون التعليم في مراحله الأولى والأساسية على الأقل بالمجان وأن يكون التعليم في مراحله الأولى إلزامياً وينبغي أن يعمم التعليم الفني والمهني وأن ييسر القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة . ويجب أن تهدف التربية إلى إنماء شخصية الإنسان إنماءً كاملاً وإلى تعزيز إحترام الإنسان وتنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصرية والدينية وإلى زيادة مجهود الأمم المتحدة إلى حفظ السلام وللآباء الحق في إختيار نوع تربية أولادهم[2] .

كما أكد العهد الخاص بالحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية على الحق في التربية والتعليم ويتضح ذلك من م1/13 (تعد الدول الأطراف في الإتفاقية الحالية بحق كل فرد في الثقافة وتقر الدول الأطراف في الإتفاقية الحالية إلى تحقيق هذا ووجوب التعليم الابتدائي إلزامياً ومتاحاً بالمجان وجعل التعليم الثانوي في أشكاله المختلفة بما في ذلك الثانوي الفني والمهني متاحاً وميسوراً للجميع بكل الوسائل المناسبة.

---

[1] أ. د. شهاب سليمان – قانون حقوق الإنسان – مرجع سابق – ص 282 .

[2] طارق عزت رخا – قانون حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق –مرجع سابق– ص 162 .

ثانياً : الحق في الثقافة

لقد نص قانون حقوق الإنسان على توفير وكفالة وحماية الحق في الثقافة ، حيث يقتضي التعاون الدولي والتعارف والتعايش السلمي توفير هذا الحق حتى يتمكن الإنسان من التداخل والتبادل الثقافي مع باقي إخوانه في الإنسانية بهدف الإرتقاء بالإنسانية جمعاء ، ويشمل هذا الحق وجوب توفير كافة منابع الثقافة العالمية للإنسان وكافة وسائلها من إنتاج علمي وأدبي وفني بكافة أنواعه وكافة وسائل تلقيه وتشجيع النشاط الإبداعي وتشجيع التعاون الدولي في كافة ميادين الثقافة بهدف التنمية الشاملة للشخصية الإنسانية[1] .

وقد ورد هذا الحق في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في م2/1/27 (لكل فرد الحق في أن يشترك إشتراكاً حراً في حياة المجتمع الثقافي وفي الإستمتاع بالفنون بالمساهمة في التقدم العلمي والإستفادة من نتائجه ولكل فرد الحق في حماية المصالح الأدبية والمادية المترتبة على إنتاجه العلمي والأدبي أو الفني) .

كما نص العهد الدولي الخاص بالحقوق الإقتصادية والإجتماعية 1966م على وجوب كفالة وتوفير هذا وتوجيهه للتنمية الشاملة لشخصية الإنسان وإدراكه لحقوقه الإنسانية وذلك في م13 .

تقر الدول الأطراف في الإتفاقية الحالية بحق كل فرد في الثقافة وهي تتفق على أن توجه الثقافة نحو التنمية الشاملة للشخصية الإنسانية وللإحساس بكرامته وأن تزيد من قوة الإحترام لحقوق الإنسان والحريات الأساسية كما تتفق على أن تمكن الثقافة جميع الأشخاص من الإشتراك بشكل فعال في مجتمع حر وأن تعزز التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الأمم والأجناس والجماعات العنصرية أو الدينية وأن تدعم نشاط الأمم المتحدة في حفظ السلام[2] .

---

[1] د. عبد الواحد محمد الفار – قانون حقوق الإنسان في القانون الدولي والشرعية الإسلامية– ط2– 2004م / ص 281 .

[2] الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948م (م2/1/27) .

المبحث الرابع

حقوق الإنسان في الدستور السوداني

الأصل في حقوق الإنسان هى أنها ذات منشأ وطني أو داخلي بالأساس والدستور هو القانون الأعلى في الدولة بوصفه تعبيراً عن جماعة سياسية معينة ، لذا من المناسب أن نعرض لدور الدستور أو التشريع الوطني كمصدر داخلي لحقوق الإنسان في السودان ، و قد إتبع المشرع السودانى منهجاً مميزاً لحماية حقوق الإنسان بأن أورد النصوص الأساسية الضامنه للحقوق فى التشريع الأساسى وهو الدستور، والمحكمة الدستورية حارسة هذا الدستور و تعتبر أحكامها نهائية و ملزمه .

الحقوق الشخصية :

سوف أستعرض هذه الحقوق في الدستور الإنتقالي السوداني 2005م والدساتير السابقة إن وجدت .

ففي حق الحياة ورد في الدستور السودانى الإنتقالى 2005 فى المادة(28) الآتي : (لكل إنسان حق أصيل في الحياة والكرامة والسلامة الشخصية و يحمي القانون هذا الحق ولا يجوز حرمان أي إنسان من الحياة تعسفاً)[1] يعتبر حق الحياة من أوائل الحقوق التي نص عليها في الدستور جاء في الدستور السوداني 1998م حق الحياة ورد في المادة (20) الاتي : (لكل إنسان الحق في الحياة والحرية وفى الأمان على شخصه وكرامة عرضه إلا بالحق وفق القانون و هو حرُ يحظر إسترقاقه أو تسخيره أو إذلاله او تعذيبه)[2] .

مما سبق ذكره يتضح أن حق الحياة من الحقوق الأساسية التي لابد من إنزالها على أرض الواقع. جاء في الدستور السوداني الملغي لسنة 1973م تقرير حماية جزء لهذا الحق وذلك بحظر توقيع عقوبة الإعدام على الحوامل والمرضعات إلا بعض عامين من الرضاعة وعلى الأشخاص غير البالغين ،أيضاً وردت تلك الحماية الجزئية

---

[1] الدستور الانتقالي السوداني لسنة 2005م (م28) .

[2] الدستور السوداني الملغي لسنة 1998م (م20) .

في الدستور السودانى الإنتقالي لسنة 2005م لكن لم تصدر تلك الحماية في دستور 1998م .

إذاً حق الحياة هو من الحقوق الأساسية طالما ورد في الدساتيرو تتم حمايته لأن الدستور يعتبر أعلى قانون في الدولة وهو الذي تنبثق منه باقي القوانين العادية[1] .

أولاً : الحرية الشخصية:

لكل شخص حق الحرية والأمان وعدم القبض أو الحبس أو حرمانه من الحرية لأي سبب من الأسباب إلا وفق القانون ، لقد تطرق دستور السودان الإنتقالي لسنة 2005م في المادة (29) بالآتي : (لكل شخص الحق في الحرية والأمان ولا يجوز إخضاع أحد للقبض أو الحبس ولا يجوز حرمانه من حريته أو تقييدها إلا لأسباب ووفقاً لإجراءات يحددها القانون)[2] .

لابد من إعادة النظر في عبارة "وفقاً للقانون" أو "وفقاً لما يحدده القانون" وغيره من العبارات التي وردت في حقوق الإنسان في الدستور السودانى الإنتقالي 2005م لحماية الحقوق الدستورية من التقييد بما يرد في التشريعين وضمان أن تنحصر تلك التعابير على تنظيم ممارسة الحق وليس للإنتقال من أصله .

فلابد من توفير الأمن بطريقة أوسع لأنه يعتبر من الحقوق الأساسية.

ثانياً : الحق في التنقل والإقامة

ورد في الدستور السوداني الإنتقالي لسنة 2005م حق التنقل والإقامة، أتى في نص المادة (1/42) (لكل مواطن الحق في حرية التنقل وحرية إختيار مكان إقامته إلا لأسباب تقتضيها الصحة العامة أو السلامة وفقاً لما ينظمه القانون. في المادة (2/42) ورد الآتي : (لكل مواطن الحق في مغادرة البلاد وفقاً لما ينظمه القانون وله الحق في العودة)[3] .

---

[1] الدستور السوداني الملغي لسنة 1973م .

[2] الدستور الانتقالي السوداني لسنة 2005م ، (م29) .

[3] الدستور الانتقالي السوداني لسنة 2005م ، م(1/42) .

يقابله في دستور 1998م نص في المادة (23) (لكل مواطن الحق في حرية التنقل والإقامة في البلاد والخروج منها والدخول إليها ولا يجوز تقييد حريته إلا بضوابط القانون[1].

نجد بعض القيود الواردة في حق التنقل مثل (حفاظاً على الصحة العامة ، وهي لا تشكل خطراً على الحريات ولكن هنالك قيود سياسية تؤدي إلى إعتقالات سياسية بحجة حفظ الأمن وهنا يكون نقص للحريات .

الحقوق الفكرية :

أولاً : حرية العقيدة والعبادة:

أن الدستور الإنتقالي السوداني لسنة 2005م نص عليها في المادة (38) (لكل إنسان الحق في حرية العقيدة الدينية والعبادة وله الحق في إعلان دينه أو عقيدته أو التعبير عنهما عن طريق العبادة والتعليم والممارسة أو أداء الشعائر أوالإحتفالات، وذلك وفقاً لما يتطلبه القانون والنظام العام، ولا يكره أحد على إعتناق دين لا يؤمن به أو ممارسة طقوس أو شعائر لا يقبل بها طواعية)[2] .

كما جاء في الدستور السوداني الملغي لسنة 1998م في المادة (24) بالآتي: (لكل إنسان الحق في حرية الوجدان والعقيدة الدينية وله حق إظهار دينه أو معتقده ونشره عن طريق التعبد أو التعلم أو الممارسة، أو أداء الشعائر أو الطقوس، ولا يكره أحد على عقيدة لا يؤمن بها أو شعائر أو عبادات لا يرضاها طوعاً ، وذلك دون إضرار بحرية الإختيار للدين أو إيذاءاً لمشاعر الآخرين أو النظام العام ، وذلك كما يفصله القانون[3] .

كما ورد في دستور السودان الملغي لسنة 1973م فى المادة (47) مشروطاً بعدم الإخلال بالنظام العام والآداب العامة .

---

[1] الدستور الانتقالي السوداني الملغي لسنة 1998م ، م(23) .

[2] الدستور الانتقالي السوداني لسنة 2005م / م(38) .

[3] الدستور الانتقالي السوداني الملغي لسنة 1998م / م(24) .

و أن الدستور كفل للجميع الحقوق المدنية والسياسية بالآتي : (لكل إنسان الحق في حرية الفكر والوجدان والدين)[1] فقد كفل الدستور للجميع حرية العقيدة الدينية (له الحق في إعلان دينه) كما ورد فى المادة (38) من الدستور السودانى الإنتقالي 2005م.

ثانياً : حرية التعبير والإعلام

هذا الحق منصوص عليه في المادة (1/39) من الدستور الإنتقالي لسنة 2005م حيث نص على الآتي : (لكل مواطن حق لا يقيد فى حرية التعبير وتلقي ونشر المعلومات والمطبوعات والوصول إلى الصحافة دون مساس بالنظام والسلامة والأخلاق العامة،وذلك وفقاً لما يحدده القانون ، وجاء في نفس المادة الفقرة (2) تكفل الدولة حرية الصحافة ووسائل الإعلام الأخرى وفقاً لما ينظمه القانون في مجتمع ديمقراطي[2] .

لقد كفلت المادة (25) من الدستور السوداني الملغي لسنة 1998م للمواطنين حرية إلتماس أي علم أو إعتناق أي مذهب في الرأي و الفكر دون إكراه بالسلطة، وتكفل لهم حرية التعبير، وتلقى المعلومات والنشر والصحافة دون أن يترتب عليه إضرار بالأمن أو النظام أو السلامة و الآداب العامة، وفق ما يفصله القانون)[3] .

حق التعبير هو حق ديمقراطي لكل الأفراد وحق التعبير عن الرأي في التجمعات لا يقيد إلا بتدابير ضرورية يفرضها القانون في نظام ديمقراطي أو المحافظة على النظام العام كما هو معروف عن الصحافة والإعلام في نزاهة التعبيرالسليم الذي يصيب مصلحة المجتمع لا يحق للسلطة تقييد هذا الحق .

إن مشكلة عبارة (وفقاً للقانون) التي وردت في الدستور في عدد من الحقوق منها حرية العقيدة م(38) حرية التعبير م(39) حق الاقتراع م(41) حق التملك م(42) هذه الإشكالية أثيرت عند إعداد دستور 1998م الذي شمل في مسودة أولى عدد من

---

[1] الدستور الانتقالي السوداني الملغي لسنة 1973م ، م(47) .

[2] دستور السودان الانتقالي لسنة 2005م ، م(25) .

[3] الدستور السوداني الملغي لسنة 1998م ، م(24) .

تلك النصوص، إعترضت آنذاك اللجنة القومية للدستور بإعتبار أن تلك النصوص تضع القانون فوق الدستور وإقترحت اللجنة أن تستبدل تلك التعابير بعد إقرار الحق الدستوري بصفة عامة بتعبير (وفقاً للإجراءات السليمة ، هذا لا يمس القانون ولا يمس الحق الدستوري)[1].

ثالثاً : الحق فى التعليم :

هو من الحقوق المهمة التي تنمي المجتمع وقد ورد النص عليها في المادة (1/44) في الدستور السودانى الإنتقالي لسنة 2005م (التعليم حق لكل مواطن وعلى الدولة أن تكفل الحصول عليه دون تمييز على أساس الدين أو العنصر أو العرق أو النوع أو الإعاقة ، وجاء في الفقرة (2) (التعليم في المستوى الأساسي إلزامي وعلى الدولة توفيره مجاناً)[2] .

كما جاء في دستور السودان الملغي لسنة 1998م في المادة(14) (ترعى الدولة النشيء والشباب وتحميهم من الإستغلال والإهمال الجسماني والروحي وتوظف سياسات التعليم والرعاية الخلقية والتربية الوطنية والتزكية الدينية لإخراج جيل صالح)[3] .

وقد ورد حق التعليم في العهد الخاص بالحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية لسنة 1966م نص فى المادة 14 (تتعهد كل دولة طرف فى هذا العهد، لم تكن بعد وهى تصبح طرفاً فيه قد تمكنت من كفالة إلزامية ومجانية التعليم الإبتدائي فى بلدها ذاته أو فى أقاليم أخرى تحت ولايتها ،القيام ،فى غضون سنتين ،بوضع و إعتماد خطة عمل مفصله للتنفيذ الفعلي و التدريجى لمبدأ إلزامية التعليم و مجانيتة للجميع ، خلال عدد معقول من السنين يحدد فى الخطة) [4] .

---

[1] الدستور السوداني الملغي لسنة 1973م م(48) .

[2] الدستور السوداني الانتقالي لسنة 2005م م(44) .

[3] الدستور السوداني الملغي لسنة 1998م م(14) .

[4] أ. د. شهاب سليمان– قانون حقوق الإنسان –مرجع سابق – ص 28 .

وقد نصت المادة (44) من الدستور السودانى الإنتقالى 2005م على حق التعلم لكل مواطن في الدولة ويكون الحصول عليه دون أي تمييز رغم أن الدستور نص على مجانية التعليم في مرحلة الأساس ، لكن ما زالت هنالك رسوم في هذا المستوى وبذلك يصعب على بعض الأفراد إلحاق أبنائهم بالتعليم.

الحقوق الإجتماعية:

الرعاية الصحية العامة

نص عليها الدستور السودانى الإنتقالي لسنة 2005م المادة (46) (تتطلع الدولة بتوفير الصحة العامة وإنشاء وتطوير وتأهيل المؤسسات العلاجية والتشخيصية الأساسية وعليها توفير الرعاية الصحية الأولية وخدمات الطوارئ مجاناً لكل المواطنين)[1] .

كما جاء في دستور السودان الملغي لسنة 1998م في المادة (13) (تعمل الدولة على ترقية صحة المجتمع ورعاية الرياضة وعلى حماية البيئة وطهرها وتوازنها الطبيعي تحقيقاً للسلامة والتنمية المستدامة لصالح الأجيال)[2] .

---

[1] الدستور السوداني الانتقالي لسنة 2005م / م(46) .

[2] الدستور السوداني الملغي لسنة 1998م ، م(13) .

الحقوق السياسية

أولاً : حرية التجمع والتنظيم

نص الدستور السودانى الإنتقالي لسنة 2005م في المادة (1/40) (يكفل الحق في التجمع السلمي، لكل فرد الحق في حرية التنظيم مع آخرين بما في ذلك الحق في تكوين الأحزاب السياسية والجمعيات والنقابات والإتحادات المهنية أو الإنضمام إليها حماية لمصالحه) كما جاء في نفس المادة في الفقرة (2) ينظم القانون تكوين وتسجيل الأحزاب السياسية والجمعيات والنقابات والإتحادات المهنية وفقاً لما يتطلبه المجتمع الديمقراطي.[1]

أيضاً وردت في نصوص الدستور السوداني الملغي لسنة 1998م المادة (1/26) الآتي(للمواطنين حق التوالي والتنظيم لأغراض ثقافية أو إجتماعية أو إقتصادية أو مهنية أو نقابية ولا تقيد إلا وفق القانون)[2] .

ثانياً : حق الإقتراع :

إن هذا الحق يتصدر الحقوق السياسية وهو يجعل لكافة المؤهلين حرية الترشيح والمشاركة في الشئون العامة من خلال التصويت لكل مواطن بلغ السن التي حددها القانون أن ينتخب وينتخب كما في دستور السودان الإنتقالي لسنة 2005م . في المادة (41) ورد الآتي : (لكل مواطن الحق في المشاركة في الشئون العامة من خلال التصويت حسبما يحدده القانون) في الفقرة الثانية من نفس المادة ورد الآتي (لكل مواطن بلغ السن التي يحددها هذا الدستور أو القانون الحق في أن ينتخب وينتخب في إنتخابات دورية تكفل التعبير الحر عن إرادة الناخبين وتجري وفق إقتراع سري عام[3] .

وقد ورد في دستور السودان الملغي لسنة 1998م في المادة (38) (يجوز لكل ناخب ترشيح من يراه لرئاسة الجمهورية على أن يزكي المرشح وفق القانون) . وورد

---

[1] الدستور السوداني الانتقالي لسنة 2005م / م(2/1/40) .

[2] الدستور السوداني الملغي لسنة 1998م ، م(26) .

[3] الدستور السوداني الانتقالي لسنة 2005م ، م(41) .

في الفقرة الثانية (المرشح الفائز لتولى منصب الرئيس هو الحائز على أكثر من خمسين بالمائة من جملة أصوات الناخبين المقترعين ، وفي الفقرة الثالثة (إذ لم تحرز النسبة المذكورة في البند (2) يعاد الإقتراع بين المرشحين الإثنين اللذين نالا أصواتاً أعلى)[1] .

وعليه فإن حق الإنتخاب والترشيح مكفول بنص الدستور وعلى كل فرد في الدولة أن يبدي رأيه عبر صناديق الإقتراع في ترشيح من يراه مناسباً لذلك لابد من إرتباط هذا الحق في إنتخابات دورية تكفل التعبير الحر وهو الوسيلة الأساسية لإسناد السلطة في الديمقراطية المعاصرة وأيضاً لابد من أهمية سرية الإقتراع مع عموميتها .

المساواة أمام القانون:

ورد في نص الدستور الإنتقالي السوداني لسنة 2005م في المادة (31) (الناس سواسية أمام القانون ولهم الحق في التمتع بحماية القانون دون تمييز بينهم بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو العقيدة الدينية أو الرأي السياسي أو الأصل العرقي)[2] .

كما جاء في الدستور السوداني 1998م في المادة (21) (جميع الناس متساوون أمام القضاء ،والسودانيون متساوون في الحقوق والواجبات في وظائف الحياة العامة ، ولا يجوز التمييز فقط بسبب العنصر أو الجنس أو الملة الدينية ، وهم متساوون في الأهلية للوظيفة والولاية العامة ولا يتمايزون بالمال[3] .

---

[1] الدستور السوداني الملغي لسنة 1998م ، م(3/2/1/38) .

[2] الدستور السوداني الانتقالي لسنة 2005م / م(31) .

[3] الدستور السوداني الملغي لسنة 1998م ، م(21) .

المحاكمة العادلة:

يكفل الدستور لكل مواطن الحق في محاكمة عادلة وهو من الحقوق الأساسية الهامة كما ورد في نص المادة (34) من الدستور الإنتقالي السوداني لسنة 2005م الآتي :

1- المتهم برئ حتى تثبت إدانته وفقاً للقانون .

2- يخطر أي شخص عند القبض عليه بأسباب القبض ويبلغ دون تأخير بالتهمة الموجهة ضده .

3- يكون لأي شخص تتخذ ضده إجراءات مدنية أو جنائية الحق سماع عادل وعلنى أمام محكمة عادية مختصة وفقاً للإجراءات التي يحددها القانون .

4- لا يجوز توجيه الإتهام ضد أي شخص بسبب فعل أو إمتناع عن فعل ما لم يشكل ذلك الفعل أو الإمتناع جريمة عند وقوعه .

5- يكون لكل شخص الحق في أن يحاكم حضورياً بدون إبطاء غير مبرر في أي تهمة جنائية وينظم القانون المحاكمة الغيابية .

6- يكون للمتهم الحق في الدفاع عن نفسه شخصياً أو بواسطة محامي يختاره وله الحق في أن توفر له الدولة المساعدة القانونية عندما يكون غير قادر على الدفاع عن نفسه في الجرائم بالغة الخطورة[1] .

كما جاء في العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية 1966م المادة 14 بالآتي (إعلان المتهم سريعاً بالتهمة وطبيعتها ويكون له حق الدفاع عن نفسه شخصياً أو توكيل محامي له ، السرعة في تقديمه للمحاكمة مع مراعاة البراءة هي الأصل والحق في الحصول على مترجم مجاني إذا لم يفهم لغة المحاكمة ولا يكره على الإقرار لنفسه ولا على الغير ، لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص . وله الحق في عدم المحاكمة مرتين وأيضاً حق الطعن والإستئناف في قرار المحكمة[2] .

---

[1] الدستور السوداني الانتقالي لسنة 2005م / م(34) .

[2] أ. د. شهاب سليمان – قانون حقوق الإنسان – مرجع سابق / ص278 .

إن الدستور السودانى الإنتقالي 2005م أوكل مهمة حماية الحقوق والحريات إلى المحكمة الدستورية في الباب الخامس الذي نص على تكوينها وأكد إستقلالها عن السلطتين التشريعية والتنفيذية ، وفصلها عن السلطة القضائية القومية ، وترك للقانون مهمة تفصيل إجراءاتها وكيفية تنفيذ أحكامها كما فرض على قضاتها تطبيق القانون دون خشية أو محاباة .

الحق في التقاضي:

ورد في نص الدستورالسودانى الإنتقالي لسنة 2005م في المادتين (35،36) أولاً المادة (35) بالآتي : (يكفل الحق في التقاضي ولا يجوز منع أحد من حقه في اللجوء إلى العدالة)[1] .

تقييد عقوبة الإعدام:

جاء في الدستور السوداني الإنتقالي لسنة 2005م مقيداً لعقوبة الإعدام ،والقيود المفروضة على الإعدام هي ، لا يجوز تنفيذ الإعدام على من لم يبلغ الثامنة عشر عام ، أيضاً يمنع الإعدام على الحوامل والمرضعات إلا بعد عامين من الرضاعة ، توقع عقوبة الإعدام على الجرائم البالغة الخطورة بموجب القانون[2] .

ولقد نص في الدستور السودانى الإنتقالي لسنة 2005م في المادة (1/36) (لا يجوز توقيع عقوبة الإعدام إلا قصاصاً أو حداً أو جزاءاً على الجرائم بالغة الخطورة ، بموجب القانون م2/36 (ولا يجوز توقيع عقوبة الإعدام على من لم يبلغ الثامنة عشر من عمره أو من بلغ السبعين من عمره في غير القصاص والحدود) ، م3/36 (لا يجوز تنفيذ عقوبة الإعدام على الحوامل والمرضعات إلا بعد عامين من الرضاعة) .

هذه القيود وردت في الشريعة الإسلامية ، وأيضاً في الدساتير الوطنية ، كما جاء في المواثيق الدولية متمثلة في حقوق المرأة و الطفل. يصب في قالب الإنسانية وقد كفله الدستور السودانى الإنتقالي2005م

حقوق المرأة والطفل:

---

[1] الدستور السوداني الانتقالي لسنة 2005م / م(35) .

[2] الدستور السوداني الانتقالي لسنة 2005م / م(3/2/1/36) .

جاء في الدستور السوداني الإنتقالي لسنة 2005م بشأن حقوق المرأة والطفل تحت المادة (1/32) الآتي (تكفل الدولة للرجال والنساء الحق المتساوي في التمتع بكل الحقوق المدنية والسياسية والإجتماعية والثقافية والإقتصادية بما فيها الحق في الأجر المتساوي للعمل المتساوي والمزايا الوظيفية الأخرى)[1] .

المادة (2/32) (تعزز الدولة حقوق المرأة من خلال التمييز الإيجابي) والمادة (3/32) (تعمل الدولة على محاربة العادات والتقاليد الضارة التي تقلل من كرامة المرأة ووضعيتها) والمادة (4/32) (توفر الدولة الرعاية الصحية للأمومة والطفولة والحوامل) والمادة (5/32) (تحمي الدولة الطفل كما وردت في الإتفاقيات الدولية والإقليمية التي صادق عليها السودان .

ولقد جاء هذا في إتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة عام 1979م .

الحرمة من الرق والسخرة :

لقد جاء في الإتفاقيات الدولية القضاء على كافة أشكال التمييز العنصري وقد عرفته الإتفاقية بأنه التفرقة والإستعباد والتضليل وأيضاً يقوم على أساس أي من أسباب العرق أو الدين أو اللغة أو الأصل القومي أو الإجتماعي وفي الأساس أن جميع الأشخاص متساوون في جميع الحقوق والحريات والتمتع بها وممارستها كما جاء في الإتفاقية . على الدول الأطراف عدم أتيان أي ممارسة عنصرية ضد أي شخص وعدم تشجيع أو حماية أو تأييد أي تمييز عنصري وتتعهد الدول بمنع وحظر واستئصال كل ممارسات التمييز[2] .

وقد جاء في الدستور السوداني الإنتقالي لسنة 2005م في نص المادة (1/30) (يحظر الرق والإتجار بالرقيق بجميع أشكاله، ولا يجوز إسترقاق أحد أو إخضاعه

---

[1] الدستور السوداني الانتقالي لسنة 2005م- م(5/4/3/2/1/32) .

[2] د. شهاب سليمان – قانون حقوق الإنسان – مرجع سابق / ص 286 .

للسخرة) أيضاً في المادة (2/30) (لا يجوز إرغام أحد على أداء عمل قسراً إلا كعقوبة تترتب على الإدانة بواسطة محكمة مختصة)[1] .

كما ورد في دستور السودان الملغي 1998م في المادة (20) (لكل إنسان الحق في الحياة والحرية ، وفي الأمان على شخصه وكرامة عرضه إلا بالحق وفق القانون ، وهو حر يحظر إسترقاقه أو تسخيره إو إذلاله أو تعذيبه)[2] .

وقد نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان1948م و إتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييزضد المرأة 1979م وأيضاً الشريعة الإسلامية قبل أكثر من أربعة عشر قرناً جاءت بالمساواة وعدم الإسترقاق .

ولقد نص أيضاً الدستور السودانى الإنتقالي في المادة (2/30) عدم إرغام أحد على عمل قسري إلا في حالة العقوبة ويكون الشخص قد أدين من محكمة مختصة[3] .

الحرمة من التعذيب:

جاء تعريف التعذيب في إتفاقية مناهضة التعذيب على النحو التالي : بأنه أي عمل ينتج عنه ألم أو عذاب شديد جسدياً كان أو عقلياً يلحق عمداً بشخص ، بقصد الحصول من هذا الشخص أو من شخص آخر على معلومات أو على اعتراف أو إرغامه هو أو أي شخص آخر[4] .

كما ورد في الدستورالسودانى الإنتقالي لسنة 2005م في المادة (33) (لا يجوز إخضاع أحد للتعذيب أو محاولته على نحو قاس أو لا إنساني أو مهين)[5] .

أيضاً جاء في الدستور السوداني لسنة 1998م في المادة (20) (يحظر استرقاقه أو سخريته أو إذلاله أو تعذيبه)[6] .

---

[1] الدستور السوداني الانتقالي لسنة 2005م / م(2/1/30) .

[2] الدستور السوداني الملغي لسنة 1998م ، م(20) .

[3] الدستور السوداني الانتقالي لسنة 2005م ، م(2/30) .

[4] د. شهاب سليمان / قانون حقوق الإنسان / مرجع سابق / ص 298 .

[5] الدستور السوداني الانتقالي لسنة 2005م / م(33) .

[6] الدستور السوداني الملغي لسنة 1998م ، م(20) .

الخصوصية :

كفل الدستور عدم جواز إنتهاك خصوصية أي شخص وعدم التدخل في الحياة الخاصة للناس ممثلة في الحياة الأسرية ومسكنه أو مراسلاته فقد تطرق له الدستور الإنتقالي لسنة 2005م في المادة (37) (لا يجوز إنتهاك خصوصية أي شخص ، ولا يجوز التدخل في الحياة الخاصة أو الأسرية لأي شخص في مسكنه أو في مراسلاته، إلا وفقاً للقانون)[1] .

كما جاء في دستور السودان الملغي لسنة 1998م في المادة (1/29) (تكفل للمواطنين حرية الإتصال والمراسلة وسريتها، ولا يجوز مراقبتها أو الإطلاع عليها إلا بضوابط القانون) وجاء في المادة (2/29) (كل خصوصيات الإنسان في مسكنه ومحياه ومتاعه وأسرته هي حرمات لا يجوز الإطلاع عليها إلا بإذن أو بقانون)[2]

خلاصة:

إستقرت الدولة العصرية على إخضاع نفسها لعدد من القواعد القانونية التى سنتها أو صادقت عليها ، ضمن مبدأ سيادة القانون ،بحيث يقف النظام الدستورى للدولة ليحمى الفرد من جهه و ليحدد من سلطة الحكام من جهة أخرى ، و تحاط الحقوق التى تقوم عليها الحرية بسياج من الحماية الجنائية يكفل إحترامها وعدم تعرضها للإعتداء من أى جهة كانت . لما كانت حقوق الإنسان هى الأساس فى النظام القانونى ، فإنه يجب أن تبرز حرية الفرد كأصل عام لا يجوز التفريط فيه إلا فى حالات إستثنائية ينص عليها القانون و يبينها بوضوح ، ويجب علي المجتمع أن يحمى الحريات الفردية و يصونها من كل جور و من كل إعتداء ما لم تتعارض مع حقوق الأخرين أو القانون .

---

[1] الدستور السوداني الانتقالي لسنة 2005م ، م(37) .

[2] الدستور السوداني الملغي لسنة 1998م ، م(2/1/29) .

حماية حقوق الإنسان من خلال إعمال مبدأ :
(التدخل الدولي الإنساني)

لقد أفرزت حقبة ما بعد الحرب الباردة، تفوق وتوسع الفكر اللبرالي،الذي مهد إلى العديد من المفاهيم

و الأفكار التي تشكل أدوات تساهم في صياغة العلاقات الدولية بما يتناسب ومصالح هذا التصور في مرحلته التدولية.

و إذا توقفنا أمام تلك المفاهيم فسنرى أنها تتشكل من مستويين:

مستوى يتمثل في إعادة صياغة المفاهيم التي أنتجتها مرحلة المعسكرين . السيادة الوطنية، عدم التدخل في الشؤون الداخلية . منع استخدام القوة في النزاعات الدولية...الخ.

ومستوى آخر يتجسد في إشاعة مفاهيم جديدة تعبر في الحقيقة عن تصورات الفكر الليبرالي في العلاقات الدولية ومن بين هذه المفاهيم (مبدأ التدخل الإنساني) الذي يثير إشكاليات عديدة، كونه يمس بإحدى أركان الاستقرار في النظام الدولي.

إذن: هل يمكن الاعتماد على القيم وحقوق الإنسان في تفسير التدخلات الخارجية، أم أنها لا تعدو أن تكون تبريرات سياسات ومصالح الدول الكبرى؟.

وإلى أي مدى تمكنت التشريعات الدولية من التوفيق بين واقع التناقض الذي يعيشه النظام الدولي و بين مبادئ موروثة– تكفل الدولة حق السيادة وبين حق التدخل الإنساني لمصلحة مفهوم المحاسبية الدولية–.

ولهذا نفترض بأنه إذا كانت نهاية الحرب الباردة أفرزت معالم نظام دولي جديد عكس تفوق المعسكر الغربي،فإن –مبدأ التدخل الإنساني– وغيره من المفاهيم الأخرى، ماهي إلا آليات جديدة لتطويع قواعد القانون الدولي لتتوافق مع واقع توزيع القدرات في النظام الدولي الجديد.

التدخل الدولي الإنساني International Humanitarian Intervention

لم يشع إستخدام مفهوم التدخل الدولي الإنساني بشكل ملحوظ إلا حديثا خاصة مع بداية عقد التسعينيات، إلا أنه يعد مفهوما قديما نسبيا؛ حيث وجد هذا المبدأ تطبيقات عديدة له في العمل الدولي منذ منتصف القرن التاسع عشر، كما أن بعض مصادر مرجعيته تعود إلى مذاهب الفكر الديني والفلسفي الأوروبي. فقد ظهر المبدأ مرتبطا في جانب منه بما إصطلح على تسميته في الفكر القانوني والسياسي الغربي بالحرب العادلة أو المشروعة. إلا أنه إرتبط بعد الحرب العالمية الثانية بمبدأ حماية الأقليات، حيث جرى النظر إلى هذا التدخل بإعتباره البديل الذي ينبغي اللجوء إليه في حالة إخفاق الأساليب الأخرى المتعارف عليها وقتذاك، أي قاعدة الحد الأدنى في معاملة الأجانب، ونظام الإمتيازات الأجنبية، ومبدأ الحماية الدبلوماسية. مؤدى هذا أن التدخل إنما كان يستهدف توفير الحماية لرعايا الدولة أو الدول المتدخلة، ولم يكن مقصودا منه أبدا حماية مواطني الدولة أو الدول نفسها التي تنتهك فيها حقوق الإنسان وحرياته.

ومع نهايات القرن العشرون وسقوط الدب الروس (الاتحاد السوفيتي) وهيمنة الولايات المتحدة علي ساحة السياسية الدولية ، شهدت تلك الفترة العديد من التدخلات باسم الانسانية في العديد من الدول سيما دول العالم الثالث في اسيا وافريقيا عبر منظمة الامم المتحدة تحت مختلف الذرائع ولكنها تتفق جميعا في انها تدخلات باسم الانسانية ، وقد استمدت شرعيتها من قرارات مجلس الامن الدولي غير أنه مع نهاية الحرب العالمية الثانية وقيام منظمة الأمم المتحدة أمست الحماية الدولية لحقوق الإنسان تمثل إحدى المبادئ الرئيسية الحاكمة للتنظيم الدولي. لكن على الرغم من وجود الضمانات الدولية لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية التي قررتها المواثيق والإتفاقيات الدولية ذات الصلة، ومنها الضمانة المتمثلة في إمكان تدخل المجتمع الدولي لكفالة الإحترام الواجب لهذه الحقوق وتلك الحريات إلا أنها كمبدأ عام ظلت بعيدة عن التطبيق الفعلي خلال العقود الأربعة الأولى من حياة الأمم المتحدة، ثم تكرر اللجوء إليها في عقد التسعينيات بشكل إنتقائي. وتحكم مبدأ التدخل الإنساني في الغالب الأعم إعتبارات المصالح السياسية المباشرة للجهة ذات المصلحة في

التدخل، وإن كان عادة ما يجرى تبرير هذا الإجراء بفكرة الواجب الأخلاقي بحيث يعدو هذا التدخل تدخلا أخلاقياً.

المبحث الأول

التدخل لأغراض إنسانية

المطلب الأول

تعريف مفهوم (التدخل الدولي الإنساني)

تعريف التدخل في اللغة : في اللغة العربية يعرف التدخل بأنه :- " تدخل بمعنى دخل قليلاً والدخل ضد الخرج ، والدخل أيضاً العيب والريبه ويقال هذا الأمر دخل ، ولذا قال تعالى " ولا تتخذوا أيمانكم دخلاً بينكم " أى مكروهاً وخديعة (1). أما في اللغة الأنجليزية فقد ورد "Intervention " بمعنى :- " يتدخل لتسوية نزاع أو التدخل بالقوة أو التهديد بالقوة في الشئون الداخلية للدول الأخرى (2)

تعريف التدخل في الفقه إن ما يقصده الباحث بالتدخل هو التدخل الدولي ، أي ذلك الذي يتم من قبل دولة في شؤون دولة أخرى ، وقد عرف أحد كبار فقهاء القانون الدولي، الألماني شتروب " بان التدخل هو تعرض دولة للشؤون الداخلية أو الخارجية لدولة أخرى دون أن يكون لهذا التعرض سند قانوني ، بغرض الزام الدولة المتدخل في أمرها على إتباع ماتمليها عليها في شأن من شؤنها الخاصة الدولة أو الدول المتدخلة " (3) . ويرى شارل روسوالفرنسي " ان التدخل هو عبارة عن قيام دولة بتصرف ، بمقتضاه تتدخل الدولة في الشؤون الداخلية والخارجية لدولة أخرى، بغرض اجبارها على تنفيذ أو عدم تنفيذ عمل ما، ويضيف بان الدولة المتدخلة تتصرف في هذه الحالة كسلطة وتحاول فرض ارادتها بممارسة الضغط بمختلف الاشكال ، كالضغط السياسي والاقتصادي والنفسي والعسكري (4). أما الفقيه Oppenheim فقد عرفه بأنه " كل تدخل دكتاتورى لدولة في شئون دولة أخرى ، بهدف المحافظة على

---

(1) نظر : الشيخ / محمد أبى بكر عبدالقادر الرازى (المختار الصحاح) ، دار التنوير العربى ، بيروت لبنان ، ص200 ، مشار إليه د/ عاطف على على الصالحى (مشروعية التدخل الدولى وفقاً لقواعد القانون الدولى العام) ، رسالة دكتوراة ، جامعة الزقازيق 2008 ، ص38

(2) انظر : منير البعلبكى (المورد) ، دار العلم للملايين ، ط22 ، 1994 ، 477 ،مشار إليه د/ عاطف على على الصالحى (مشروعية التدخل الدولى وفقاً لقواعد القانون الدولى العام) ، رسالة دكتوراة ، جامعة الزقازيق 2008 ، ص38

(3) أنظر : د/ على صادق أبو هيف (القانون الدولي العام) ، الطبعة 9 ، منشأة المعارف الاسكندرية 1971 ، ص216،217 مشار إليه أ/ موسى سليمان موسى (التدخل الدولي الانساني ومشروعية التدخل السوري في لبنان) ، رسالة ماجستير ، كلية القانون والسياسة ، الأكاديمية العربية المفتوحة في الدنمارك ، 2007 ، ص38

(4) موسى سليمان موسى (التدخل الدولي الانساني ومشروعية التدخل السوري في لبنان) ، رسالة ماجستير ، كلية القانون والسياسة ، الأكاديمية العربية المفتوحة في الدنمارك ، 2007 ، ص39

الأوضاع القائمة أو تغييرها في تلك الدولة (1)" وعرف الفقيه Hall التدخل بأنه " قيام دولة أو مجموعة من الدول بالتدخل في علاقة قائمة بين دولتين دون موافقتهما أو موافقة أحدهما ، أو أن تتدخل في الشئون الداخلية لدولة أخرى دون موافقتها " (2). ويعرفه الدكتور محمد طلعت الغنيمي من الفقه المصري " بانه تعرض دولة لشؤون دولة أخرى بطريقة استبدادية وذلك بقصد الابقاء على الامور الراهنة للأشياء أو تغييرها "

المقصود بالتدخل هو" التدخل الدولى ،أى ذلك الذى يتم من قبل دولة فى شئون دولة أخرى ، دون أن يكون لهذا التدخل سند قانونى ،بغرض إجبارها على تنفيذ أو عدم تنفيذ عمل ما ".

تجدر الإشارة إلي حقيقة أن مفهوم (التدخل الدولي الإنساني) أو (التدخل الدولي لأغراض إنسانية) , الذي شاع إستخدامه في الفترة الأخيرة , ومنذ بداية عقد التسعينات من القرن العشرين تحديداً , هو مفهوم قديم وحديث في آن واحد .

الواقع أنه إذا كان ليس هنا مقام التفصيل في ظروف نشأة هذا المفهوم وتطوره في نطاق العمل الدولي , إلا أنه قد يكون من المهم أن نذكر في هذا الخصوص بحقيقة أن الحديث عن التدخل الإنساني في العلاقات الدولية المعاصرة قد إرتبط بالأساس بما عرف – وخصوصاً بعد الحرب العالمية الأولي – بمبدأ حماية الأقليات(3) .

وقد نظر أول الأمر إلي هذا التدخل بإعتباره البديل الذي ينبغي اللجوء إليه في حالة إخفاق الأساليب الأخرى المتعارف عليها في ذلك الوقت ونعني بها قاعدة أو مبدأ الحد الأدنى في معاملة الأجانب Minimum treatment of aliens ونظام الإمتيازات الأجنبية ومبدأ الحماية الدبلوماسية ومؤدي ذلك أن التدخل بالقوى المسلحة أو من خلال اللجوء إلي إجراءات قسرية معينة ولأغراض إنسانية إنما كان المقصود

---

(1) أنظر Oppenheim . l. & lauterpact ,h. : international law .vol .h , Longmans and green co.,7th ed , London , 1952 : ، مشار إليه د/ عاطف على على الصالحى (مشروعية التدخل الدولى وفقاً لقواعد القانون الدولى العام) ، رسالة دكتوراة ، جامعة الزقازيق 2008 ، ص38

(2) نظر Hall , we . : a treatiseon international law , 8th ed , oxford , 1942 , p.337 : مشار إليه د/ عاطف على على الصالحى (مشروعية التدخل الدولى وفقاً لقواعد القانون الدولى العام) ، رسالة دكتوراة ، جامعة الزقازيق 2008 ، ص39

(3) راجع في هذا الشأن وعليسبيل المثال : د. عز الدين فودة الضمانات الدولية لحقوق الإنسان المجلة المصرية للقانون الدولي والمجلد رقم 20, 1964م , ص 95 ـ 121 . د. عبد العزيز سرحان , الاتفاقية الأوربية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية , القاهرة : دار النهضة العربية , 1966م , ص 10 ـ22

منه في الماضي وحتى عهد قريب توفير الحماية لرعايا الدولة أو الدول المتدخلة ولم يكن مقصوداً منه أبداً حماية مواطني الدولة أو الدولة ذاتها التي تنتهك فيها بشكل صارخ حقوق الإنسان وحرياته الأساسية(1) .

ومن جهة أخري فإنه على الرغم من أن فكرة (التدخل الإنساني) هذه قد وجدت تطبيقات عديدة لها في العمل الدولي وخاصةً منذ منتصف القرن التاسع عشر إلا أننا لا نكاد نجد إتفاقاً بين جمهور الباحثين حول بيان المقصود بهذا التدخل الدولي (الإنساني) بل وحتى فيما يتعلق بمفهوم (التدخل الدولي) علي وجه العموم .

ويمكننا في هذا الخصوص أن نميز بين أكثر من إتجاه سواء فيما يتعلق بمفهوم (التدخل الدولي) عموماً أو فيما يتعلق بمفهوم (التدخل الإنساني) تحديداً([2]).

أولاً : ففيما يتعلق بمفهوم التدخل عموماً في نطاق العلاقات الدولية , درج الباحثون علي التمييز بين ثلاثة إتجاهات رئيسية علي الأقل في هذا الخصوص(3) .

إتجاه أول : وهو الذي يميل أنصاره إلي التوسع كثيراً في المفهوم يصل إلي حد إعتباره مرادفاً لكل أشكال سلوك الدولة في علاقاتها الخارجية حتى ولو كان هذا السلوك سلبياً كحالة عدم التدخل في حالات معينة . وعليه فإنه يندرج ضمن نطاق أشكال السلوك هذه : الأعمال القسرية التي تتخذها دولة ما ضد دولة أخري سواء أخذت هذه الأعمال ، صورة عسكرية أو أي صورة أخري من صور الأعمال القسرية التي تتخذ صورة التصريحات والحملات الدبلوماسية المساعدات الإقتصادية والعسكرية وهناك أيضاً ما يسميه البعض (التدخل المعلوماتي) والذي يتيح للدولة أو الدول الأكثر تقدماً من الناحية التكنولوجية فرصة المساهمة بدرجة أكبر في تشكيل وصياغة النظام القيمي للطرف الآخر أو الأطراف الأخرى .

---

(1) راجع في إشارة إلي ذلك مثلاً : د. أحمد الرشيدي المنظمات الدولية الأقليمية والدور الجديد للأمم المتحدة في النظام الدولي في : جميل مطر د. علي الدين هلال (محرران) الأمم المتحدة : ضرورة الإصلاح بعد نصف قرن ـ وجهة نظر عربية , بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية 1996م ص 242 وراجع أيضاً Greenwood,c.,isthere arght of Humanitarian intervention? world today feb 1993, pp 34 – 40

(2) د/ محمد مصطفى يونس (النظرية العامة لعدم التدخل في شئون الدولة) ، دراسة فقهية تطبيقية في ضوء مبادئ القانون الدولى المعاصر ، رسالة دكتوراة مقدمة إلى كلية الحقوق جامعة الزقازيق 1985

(3) راجع الدراسة المتميزة التي أعدتها الباحثة عبير بسيوني عرفة بعنوان : التدخل الخارجي في الصراعات الداخلية : حالة التدخل في العراق (مارس 1991م ـ سبتمبر 1996م) , كلية الإقتصاد والعلوم السياسية ـ جامعة القاهرة 1997م ص 2 ـ 12 .

وإلـي جانـب هـذا الإتجـاه الواسـع فـي التحديـد بـالمفهوم يوجـد ثمـة إتجـاه ثـان يـتحمس أنصـاره فـي المقابـل إلـي التضـييق مـن نطـاق هـذا المفهـوم وإلـي حـد جعلـه مقصوراً فقط علي صورة التدخل العسكري وحدها ودون سواها من الصور الأخرى التي قال بها أنصار الإتجاه الأول . وعلي ذلك فإن التدخل الخارجي أو الدولي وفقاً لرأي أنصار الإتجاه الثاني سالف الذكر إنما ينصرف إلي إستخدام الإجبار بصورة منتظمة من جانب دولة ما أو منظمة دولية أو من جانب عدة دول ضد دولة أخري لحملها علي إحداث تغيير معين أو لمنع حدوث تغيير معين في النظام السياسي لهذه الدولة وسواءاً كان ذلك يتعلق بسياستها الداخلية أم بسياستها الخارجية .

وأما الإتجاه الثالث فينطلق أنصاره من مقولة أساسية مؤداها أن (التدخل) أياً كان شكله وأياً كانت دوافعه لا يعدو في التحليل الأخير إلا أن يكون عملاً خارجاً علي قواعد الشرعية ولذلك فقد يكون من الأفضل عدم تضييع الجهد والوقت في البحث عن تعريف محدد له والتوكيد بدلاً من ذلك علي رفضه وإدانته بشدة في إطار العلاقات المتبادلة بين أعضاء الجماعة الدولية .

من خلال التعاريف المذكورة ، يبدو ان أغلب الفقهاء يجمعون على ان التدخل يكون من طرف دولة في شؤن دولة أخرى، ولكن الباحثيرى ان التدخل لا يشتمل فقط على الدول بل يشمل شخوص القانون الدولي كالمنظمات الدولية والاقليمية والاشخاص، أي يتعدى الدول وممارساتها اللانسانية، بغرض التأثير على الدولة المتدخل في امرها بإتيان أو الامتناع عن عمل من شأنه الابقاء أو التغيير في أحد الاوضاع الراهنة في الدولة . وهناك إشارات عند الفقهاء من خلال تصديهم لمفهوم التدخل بانه استبداد لا يستند على أساس قانوني ، بل تعتمد على قوة الدولة في ممارسة الضغط بأشكاله المختلفة

ثانياً . وأما فيما يتعلق بمفهوم (التدخل الإنساني) تحديداً ,فهنا أيضاً نستطيع أن نميز بين عدة إتجاهات تسود الفقه(1) ومن جهة , هناك إتجاه أول ينطلق مساره فمن

(1) عاطف على على الصالحى (مشروعية التدخل الدولى وفقاً لقواعد القانون الدولى العام) ، رسالة دكتوراة ، جامعة الزقازيق 2008 ، ص38

تعريفهم للتدخل الإنساني من الإقتناع بلزومية هذا التدخل في حالات معينة(1) . ووفقاً لرأيهم عرف التدخل الإنساني بأنه (مساعدة بإستخدام القوة بهدف توفير الحماية لمواطني دولة ما إزاء المعاملة التعسفية والمتجاوزة للحد والتي لم تراع ، أي هذه الدولة ، أن سيادتها يفترض أن تبني علي أسس من العدالة والحكمة) .

كما عرفه البعض الآخر ومنذ بداية القرن العشرين بأنه (حق دولة ما في أن تمارس سيطرة أو ضبطاً دولياً علي تصرفات دول أخري في نطاق سيادتها الداخلية وذلك متى تعارضت أي هذه التصرفات مع قوانين الإنسانية)(2) .

وأما الإتجاه الثاني , فقد أكتفي أنصاره برفض فكرة التدخل الإنساني أو التدخل لأغراض إنسانية وشددوا علي وجوب التمسك بعدم جواز إستخدام القوة ضد دولة أخري أياً كانت المبررات فيما عدا حالة الدفاع الشرعي عن النفس(3) غير أن جانباً من أصحاب هذا الرأي ذهب إلي القول بضرورة التمييز بين التدخل في الشئون الداخلية لدولة ما حتى ولو كان ذلك مدفوعاً بإعتبارات إنسانية وبين ما سماه أي هذه الفريق من الباحثين (مهام إنقاذ) قد تضطر دولة من الدول إلي القيام بها سواءاً لإنقاذ مواطنيها هي أو للإفراج عن رهائن ينتمون بجنسياتهم إلي دولة أو دول أخري . وفي كل الأحوال فإن الأولوية ينبغي أن تعطى للمنظمات الدولية العالمية والإقليمية ذات الصلة وليس لدولة بذاتها أو لمجموعة من الدول لذواتها للقيام بمثل هذه المهام الإنقاذية ومتى كانت إعتبارات الملاءمة في كل حالة تسوغ ذلك(4) .

وهناك من ناحية أخري إتجاه ثالث ذهب مؤيدوه إلي تعريف التدخل (الإنساني) بأنه رد فعل ملازم للإنتهاك الصارخ لحقوق الإنسان ومن ثم فقد أجاز هذا الفريق من الباحثين الحق في شن الحرب أو إستخدام القوة المسلحة دفاعاً عن حقوق الإنسان والحريات الأساسية التي قد تتعرض لإنتهاكات جسيمة كما في حالة التطهير العرقي وإبادة الجنس البشري أو القتل الجماعي .

---

(1) أنظر مثلاً Teson, f, Humaniearian intervention; An, lnqury into law and morality new york; transnational publisher lnc.,1988 p.5

(2) عبير بسيوني –التدخل الخارجى فى الصراعات الداخلية – مرجع سابق – ص 40 . 43 .

(3) د. أحمد الرشيدي حقوق الإنسان دراسة مقارنة في النظرية والتطبيق – مرجع سابق – ص 250 .

(4) Donnelly J .Donnelly.J.Human rights humanitarian intervention and American Foreign plicy; law amd Cit op p.314

فكأن التدخل (الإنساني) المبرر علي سبيل الإستثناء من وجهة نظر بعض مؤيدي الإتجاه الأخير هو ذلك الذي يتعين أن تتوافر فيه شروط عدة منها(1)

1. أنتوجد ثمة حالة تهديد فعلية لحقوق الإنسان وعلي نطاق واسع
2. وأن يكون الهدف من وراء التدخل الحاصل محدوداً بحماية الحقوق والحريات الأساسية للإنسان
3. وألا يهدف هذا التدخل إلي خلق دولة جديدة أو كيان سياسي جديد وإنما يستهدف فقط حماية حقوق الإنسان المنتهكة داخل الدولة محل الإعتبار
4. وألا يكون العمل القسري الذي يتخذه هذا التدخل قد تم بناءً علي طلب من جانب الحكومة الشرعية للدولة المستهدفة أو حتي بقبول صريح منها إلا إذا ثبت عجزها فعلاً عن وقف الإنتهاكات الحاصلة
5. وأن يكون اللجوء إلي مثل هذا العمل (القسري) بمثابة البديل الآخر الذي يعول عليه لحمل الدولة المخالفة على العودة إلي جادة الصواب والإلتزام بكفالة الإحترام الواجب لحقوق الأفراد والجماعات الذين يعيشون علي إقليمها.

(1) أنظر في عرض مفصل لموقف الفقه القانوني الدولي , فيما يتعلق بشروط التدخل (الإنساني) المقبول عبير بسيوني , مرجع سابق ص 43 وما بعدها وراجع أيضاً : د. أحمد الرشيدي بعض الإشكاليات النظرية لمفهوم التدخل الإنساني , مجلة قضايا حقوق الإنسان , الإصدار الثاني 1997م (إصدارات المنظمة العربية لحقوق الإنسان) ص 23 وما بعدها.

المطلب الثانى
مدى مشروعية التدخل الدولى الإنسانى

إنقسم الفقه القانوني الدولي العام في موقفه من مدى مشروعية التدخل الإنساني أو التدخل لأغراض إنسانية إلى: فريق موافق وآخر معترض، يتوسطهما فريق يعلق المبدأ على عدة شروط أهمها([1]):

1. وقوع إنتهاكات جسيمة وبشكل منتظم لحقوق الإنسان الأساسية
2. وإستنفاد كافة محاولات وقف مثل هذه الإنتهاكات سواءاً بشكل صريح أو بشكل ضمني،
3. إمعان السلطات المعنية في الدولة في عدم بذل أي جهد لتغيير الأوضاع نحو الأفضل، والإلتزام بالمعايير الدولية المستقرة في شأن إحترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية،
4. ألا يكون من أهداف هذا التدخل بشكل خاص السعي إلى إحداث أي تغيير في هيكل السلطة في المجتمع،
5. ألا يكون إنتقائيا بل يقع حيثما تتأكد موجبات وقوعه، وأن يتم بإرادة جماعية بناءاً على قرار صحيح صادر عن الأمم المتحدة أو عن إحدى المنظمات الأخرى ذات الصلة ولا تضطلع بمسئوليته دولة (أو دولتان) أيا يكن وضعهما في إطار النظام الدولي، وألا يكون من شأن هذا التدخل إحداث أضرار تتجاوز الهدف المتوخى منه.

يمثل مفهوم (التدخل الإنساني) أو التدخل الدولي لأغراض إنسانية جدلاً كبيراً بين فقهاء القانون نظراً لما يطرحه من إشكاليات فقهية ولما أثارته تطبيقاته في بعض المناطق دون أخرى من ازدواج في المعايير من جهة ، ومن خروقات لحقوق الإنسان ذاتها من جهة أخرى .

([1]) د علي صادق ابو هيف – القانون الدولي العام – ص 523

إن التدخل الدولي لأسباب إنسانية له أنصاره الذين يدافعون عنه ليس لغايته، بل يرونها وسيلة لحماية الإنسان ، وبرأيهم لم تعد علاقة الدولة مع مواطنيها أمراً داخلياً يمنع على الدول الأخرى من التدخل في أمرها بشأن القضايا المتعلقة بالأوضاع الإنسانية. وتختلف الأوضاع الإنسانية المزرية من دولة الى أخرى – رغم عدم جوازها – ففي بعضها تصل تلك الأوضاع الى حد الكوارث تمتد بآثارها الى دول أخرى، لذلك لم يعد الأمر في هذه الأوضاع يخص الدولة المعنية ، الأمر الذي يكون من الواجب التدخل لوضع حد لتلك الإنتهاكات الكارثية كالجرائم ضد الإنسانية وإبادة الجنس البشري .

وقد عبر الدكتور بطرس بطرس غالي الأمين السابق للأمم المتحدة في كلمته الإفتتاحية أمام المؤتمر العالمي حول حقوق الأنسان المنعقد في فيينا عام 1993 بقوله "إن المجتمع الدولي يوكل الى الدولة مهمة تأكيد حماية الأفراد ، ولكنه حال خرق هذه الدول للمبادئ الأساسية التي وضعها الميثاق، فان ذلك يوجب على المجتمع الدولي أن يعمل محل الدولة حال فشل الأخيرة في التزاماتها"[1] .

ويري الباحث انهما سبق أن علاقة الدولة مع مواطنيها لم تعد أمراً داخلياً، خاصة إذا ما أدى سلوك الدولة نحو مواطنيها الى كوارث إنسانية تمتد بآثارها الى دول أخرى ، ولهذا يبرر أنصار التدخل الدولي لأسباب إنسانية مشروعية التدخل ، ويرون أن قدسية المفهوم التقليدي للسيادة الوطنية الذي كان يشكل عائقاً أمام التدخل الدولي لحماية الإنسان قد بدأ يتراجع أمام إهتمام المجتمع الدولي بتلك القضايا ، وبضرورة إحترام السلطات في الدولة لحقوق الأفراد وكذلك الإهتمام بقضاياه الإنسانية والسياسية والإقتصادية والإجتماعية ، وإلا فإن المجتمع الدولي سيكون مضطراً للتدخل تنفيذاً للمبادئ الواردة في ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان والإتفاقيات الدولية المتعلقة بالأوضاع الإنسانية ، وخاصةبعد أن إنتقل القانونالدولي الإنساني من العرف الى التقنين والتدويل .

---

[1] كريم بقردونى – السلام المفقود – عهد الياس سركيس 1979–1982م الطبعة 2 – بيروت – 1982م

يجب أن لا يسمح بالتدخل الدولى إلا في الأحوال الإستثنائية جداً , والتي قد تستلزم . لذلك . عملاً دولياً عاجلاً فردياً أو محدوداً أو جماعياً[1].وقد إشترط أنصار هذا الرأي شروطاً خاصة , يتعين تحققها لإمكان الحديث عن (تدخل إنساني) مقبول . ومن هذه الشروط[2] :

أولاً . وقوع إنتهاكات جد خطيرة وبشكل منتظم لحقوق الإنسان الأساسية , كالحق في الحياة , والحق في التمتع بالكرامة الإنسانية , والحق في حرية التعبير وممارسة النشاط السياسي السلمي . و**ثانياً** إستنفاد كافة محاولات وقف مثل هذه الإنتهاكات سواء من جانب المستهدفين أنفسهم أو من جانب بعض المؤسسات الوطنية والدولية ذات الصلة , وإصرار المستهدفين من هذه الإنتهاكات الصريح أو الضمني . علي طلب الدعم الخارجي من جهة كانت لإقتضاء حقوقهم أو لوقف ما يتعرضون له من مخاطر أو إنتهاكات .

وثالثاً . وأخيراً هناك أيضاً الإعتبار المتعلق بإمعان السلطات المعنية في الدولة المستهدفة من التدخل في عدم بذل أي جهد للإصلاح وتغيير الأوضاع نحو الأفضل والإلتزام بالمعايير الدولية المستقرة في شأن إحترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية .

وواضح إذن ، أن ثمة أهداف محددة يسعى الطرف الدولي المتدخل . دولة أو مجموعة دول أو منظمة دولية . إلي تحقيقها من وراء تدخله في دولة معينة , إستناداً إلي ما يوصف بأنه إعتبارات إنسانية . وتنحصر هذه الأهداف , في محاولة وضع حد للإنتهاكات الحاصلة لحقوق بعض الأفراد , وعلي نطاق واسع.

وإذا إنتقلنا من بيان الدوافع التي تحمل علي التدخل والأهداف المتوخاة منه إلي البحث في التكييف القانوني لمدى مشروعية هذا التدخل , فإننا نلاحظ أن هذه الإشكالية قد ثارت علي نطاق واسع في الفقه القانوني الدولي ليس فقط لتعدد التطبيقات .

---

(1) راجع علي سبيل المثال :Elfstrom G. onsilmmas of intervention Ethics , vol. 93(July)1983 pp, 773, 725

(2) أنظر , مثلاً في إشارة إلي ذلك omaar R, and de wall A, Somalia operation Restore Hope; A preliminary assessment African Rights , may 1993, p445 وراجع أيضاً د. غسان الجندي , نظرية التدخل لصالح الإنسانية في القانون الدولي العام , المجلة المصرية للقانون الدولي العام المجلد , 43, 1987م , ص 164 وما بعدها

والتي غلب علي بعضها طابع الإنتقائي وإنما لأن الأصل في الأمور هو عدم جواز التدخل أو لأن التدخل هو بهذا المعنى يشكل إستثناءاً من القاعدة العامة . والمشاهد , أن ثمة وجهتي نظر رئيسيتين , فيما يتعلق بتكييف موقف القانون الدولي العام إزاء مسألة مشروعية التدخل الدولي (الإنساني) أو التدخل الدولي لإغراض إنسانية كآلية دولية لحماية حقوق الإنسان , وبالذات من خلال إستخدام القوة المسلحة . وتنطلق كل من وجهتي النظر هاتين من إطار مرجعي واحد هو نص المادة 4/2من ميثاق الأمم المتحدة ,والذي يؤكد على وجوب أن :(يمتنع أعضاء الهيئة جميعاً – أي أعضاء الأمم المتحدة . في علاقاتهم الدولية عن التهديد بإستعمال القوة , أو إستخدامها ضد سلامة الأراضي , أو الإستقلال السياسي لأية دولة , أو على أي وجه آخر لا يتفق ومقاصد الأمم المتحدة[1] 0

أما وجهة النظر الأولى , فتذهب الى القول بمشروعية التدخل (الإنساني) ولا ترى فيه تدخلاً محظوراً– بإطلاق – في الشئون الداخلية للدولة المعنية.

وتجسد مفهوم الحق في التدخل في أنه " عملية ضغط وإكراه تمارسه منظمة دولية إقليمية، أو يأخذ شكل تحالف لجمع عدد من الدول أو حتى من جانب دولة واحدة فقط. بقصد إجبار الدولة المتدخل فيها على القيام بعمل ما، أو الامتناع عن القيام به أو العدول عن إجراءات معينة تعدها الدولة أو الدول المتدخلة إجراءات تعسفية ضد رعاياها المقيمين على أراضيها أو الأقليات الإثنية من مواطنيها" .

يمكن وصف ثلاثة نماذج من التدخلات في الشؤون الداخلية جرت بعد الحرب الباردة:

أولا: ظهر توجه لدى الأمم المتحدة مدعوم من الولايات المتحدة للتدخل في أمور كانت تعد في السابق من صميم الاختصاص الداخلي للدول، سواء كان ذلك لاستعادة الديمقراطية وفقا للمنظور الغربي في دولة ما، أو للإشراف على تحول ديمقراطي أو كان ذلك لحسم صراعات داخلية وتحقيق مصالحة وطنية داخل الدولة،

---

[1] راجع علي سبيل المثال : farer T, An inquiry into the legitimacy of Humanitarian intervention in demrosch L,and scheffer D;(editors) lao and force in the neu international order Boulder/san Francisco / oxford; westview press 1991 p/190-191

أو لحل نزاعات ذات أبعاد إقليمية ودولية في آن واحد. وفيه ترتدي القوات العاملة تحت إمرة المنظمة الدولية القبعات الزرق وتستخدم المصفحات البيضاء.

ثانيا: تدخل الولايات المتحدة الأميركية المدعوم بشرعية الأمم المتحدة للتدخل في الشؤون الداخلية للدول تحت غطاء حماية حقوق الإنسان وإرساء الديمقراطية أو أن الوضع الإنساني في هذه الدولة يهدد السلم والأمن الدوليين. ويتم ذلك بقوات ترتدي قبعات حرب ومصفحات مخصصة للقتال.

ثالثا: تدخل الولايات المتحدة ضمن حلف شمال الأطلسي بقرار من الولايات المتحدة للتدخل في الشؤون الداخلية للدول بحجة حماية حقوق الإنسان، فحسب المفهوم الإستراتيجي الجديد لحلف شمال الأطلسي يتم التدخل، حسب تقدير دول الحلف، أي أنه لكل دولة من دول الحلف الحق في تقدير الأوضاع التي تراها تستوجب من الناحية الإنسانية التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأخرى دون الحاجة إلى أن يستند هذا التدخل إلى شرعية الأمم المتحدة ولا سيما مجلس الأمن الدولي. وتكمن الخطورة في جعل حقوق الإنسان وحماية الأقليات مسوغا للتدخل الدولي في الشؤون الداخلية لدولة ما، هي في استخدامه منفذ من منافذ المساس بالسيادة الوطنية واستغلال الجوانب السلبية لحقوق الإنسان في الدولة المستهدفة لمصالح سياسية لدولة مهيمنة أخرى.

والحجج التي إستند إليها أنصار وجهة النظر هذه , تتمثل في الأتي[1]:

1. أن التدخل الدولي (الإنساني) أو التدخل الدولي لأغراض إنسانية ,يندرج ضمن صورة التدخل التي يشملها أحد الإستثناءات الثلاثة التي ترد على مبدأ عدم جواز إستخدام القوة أو التهديد بإستخدامها في نطاق العلاقات الدولية المتبادلة .-

وكما هو معلوم فإن الإشارة الصريحة إلي هذا الإستثناء قد وردت في نص ميثاق الأمم المتحدة ([2]) , والذي يشير إلي أنه:(ليس في هذا الميثاق ما يضعف أو

(1) راجع عبير بسيوني –التدخل الخارجي في الصراعات الداخلية . المرجع السابق ص 60 . 64 , حيث تعرض , لتفصيل أكبر . لحجج أنصار هذا الاتجاه .

(2) المادة (51) من ميثاق الأمم المتحدةلسنة1948

ينقص الحق الطبيعي للدول , فرادى أو جماعات , في الدفاع عن نفسها إذا إعتدت قوة مسلحة علي أحد أعضاء الأمم المتحدة وذلك إلي أن يتخذ مجلس الأمن التدابير اللازمة لحفظ الأمن والسلم الدوليين والتدابير التي إتخذها الأعضاء إستعمالاً لحق الدفاع عن النفس تبلغ إلي المجلس فوراً ، ولا تؤثر تلك التدابير بأي حال فيما للمجلس وبمقتضي سلطته ومسئولياته المستمدة من أحكام هذا الميثاق الحق في أن يتخذ في أي وقت ما يرى ضرورة لإتخاذه من الأعمال لحفظ السلم والأمن الدولي أو إعادته إلي نصابه) [1].

وواضح أن هذا الرأي يوسع كثيراً من مفهوم الدفاع الشرعي يجعله يمتد ليس فقط للتصدي للعدوان المسلح الذي قد تتعرض له الدولة , وإنما ينسحب أيضاً إلي حق هذه الدولة في إتخاذ الإجراءات اللازمة . ومنها التدخل للدفاع عن حقوق مواطنيها في الخارج والتي قد تكون محلاً للإنتهاك بشكل متعمد وعلي نطاق واسع. ومؤدى ذلك , أن إستخدام القوة المسلحة للتصدي لهذا الإنتهاك وما في حكمه , لا ينبغي النظر إليه وفقاً في رأي هذا الفريق الأول من الباحثين . بإعتباره يمثل إفتئاتاً أو خروجاً علي مبدأ سيادة الدولة وسلامتها الإقليمية وإستقلالها السياسي .

2. كذلك , وهناك الحجة المتمثلة في المحافظة علي سيادة الدول وعدم الإعتداء علي سيادتها بسبب امور تعد من صميم إختصاصها الداخلي ([2]) و القول بان ميثاق الأمم المتحدة التي يؤكد علي حقيقة أنه (ليس في هذا الميثاق ما يسوغ للأمم المتحدة أن تتدخل في الشئون التي هي من صميم السلطان الداخلي لدولة ما , وليس فيه ما يقتضي الأعضاء أن يعرضوا مثل هذه المسائل لأن تحل بحكم هذا الميثاق . علي أن هذا المبدأ لا يخل بتطبيق تدابير القمع الواردة في الفصل السابع) –لايمكن ,أي النص المذكور ,الإعتداد به أو القياس عليه لرفض فكرة التدخل الخارجي في شئون دولة ما , إذا وجدت إعتبارات إنسانية تلزم ذلك .

ومرد ذلك الى حقيقة أن ميثاق الأمم المتحدة ذاته – وفي المادة المشار إليها ذاتها – قد نظر الى مسألة الإختصاص الداخلي , بإعتبارها مسألة مرنة ومتطورة بحسب تطور الظروف والأوضاع الداخلية والدولية على حد سواء .

---

[1] راجع احكام الفصل السابع من ميثاق الامم المتحدة المواد (41- 42)

[2] راجع المادة 7/2 من الميثاق

وحيث أن المسائل المتعلقة بحقوق الإنسان والحريات الأساسية قد أضحت من الأمور التي تحظى بإهتمام دولي واسع ومتزايد بشكل مطرد , لذلك فقد أصبح من غير الممكن الحديث عن إختصاص مطلق للدولة فيما يتعلق بهذه الأمور .

وبعبارة أخرى , فقد ترتب على التطورات الدولية التي بدأنا نشهدها مؤخراً– والتي إزدادت حدة خلال عقد التسعينيات من القرن العشرين – زيادة مطردة في المساحة المشتركة بين دائرة إهتمام كل من القانون الدولي والقانون الداخلي والتي شملت على سبيل المثال[1] :

المسائل المتعلقة بحقوق الإنسان والحريات الأساسية كما تقدم ,تشريعات البيئة ,قضايا التنمية الشاملة , مكافحة الإرهاب وأعمال العنف غير المشروع ...وهكذا,فقد أضحى القانون الدولي يعنى الآن بالعديد من الأمور التي ظلت طويلاً توصف بأنها مشمولة بقواعد القانون الداخلي[2] كما أضحى هذا القانون الدولي معنياً أيضاً بتنظيم موضوعات تمس الحياة اليومية للأفراد والجماعات أينما وجدوا كحماية الأجانب وتنظيم التجارة , ومسائل الصحة العامة وتنظيم مرفق النقل الجوي. [3]

وقد أوكلت المادة /10/ من الميثاق، للجمعية العامة ، مناقشة كافة المسائل التي تدخل في نطاق الميثاق ، وبإعتبار أن المسائل المتعلقة بالحقوق والحريات هي من صلب الميثاق ، لذلك تدخل في نطاق المناقشة وتوصي بها أعضاء الهيئة أو مجلس الأمن أو كليهما بما تراه مناسباً .

ولمجلس الأمن ، بموجب الفصل السابع ، أن يتخذ ما يراه ضرورياً أو مستحسناً من تدابير مؤقتة ، ويجوز لمجلس الأمن أن يقرر التدابير التي لا تتطلب إستخدام القوة ، مثل وقف العلاقات الإقتصادية والمواصلات بأشكاله المختلفة وقفاً جزئياً أو كلياً ، وقطع العلاقات الدبلوماسية ، أما إذا رأت أن تلك التدابير لا تفي بالغرض ، فلها أن

---

[1] أنظر بصفة خاصة , وعلي سبيل المثال د. صلاح الدين عامر , المقدمة لدراسة القانون الدولي العام مرجع سابق ص 59 . 60 . د. أحمد الرشيدي , بعض الاتجاهات الحديثة لدراسة القانون الدولي العام , المجلة المصرية للقانون الدولي , المجلد 65 , 2000م.

[2] د. صلاح الدين عامر– مقدمة لدراسة القانون الدولي العام , مرجع سابق ص 46 وما بعدها .

[3] أنظر مثلاً : shaw international law campridge; campridge univ. priss 1995 pp 140 - 41 وراجع أيضاً : د. أحمد الرشيدي بعض الإتجاهات الحديثة في دراسة القانون الدولي العام مرجع سابق .

تستعمل القوة لحفظ السلم والأمن ، وكثيراً ما أصبحت إرتكاب الجرائم بحق الإنسانية في دولة ما تهديداً للأمن والسلم الدوليين ، خاصة في حالات إمتداد تأثير تلك الجرائم الى الدول الأخرى ، مما إستوجب تدخل الأمم المتحدة لوقف تلك الإنتهاكات بإستعمال القوة .

وقد نصت المادة /55/ تأكيداً على إشاعة إحترام ومراعاة حقوق الإنسان وحرياته الأساسية بلا تمييز، كما أكدت على عملها في تحقيق مستوى أعلى للمعيشة ، وتوفير أسباب الإستخدام المتصل لكل فرد والنهوض بعوامل التطور والتقدم الإقتصادي والإجتماعي .

وعاد الميثاق ليذكر الأمم في المادة /56/ بتعهد جميع الأعضاء ، منفردين أو مشتركين ، بما يجب عليهم من عمل بالتعاون مع الهيئة لما جاء في المادة /55/ .

وقد جاءت الإعلانات – الإعلان العالمي لحقوق الإنسان – والإتفاقيات الدولية تكريساً لما جاء في الميثاق وتقريراً للحقوق والحريات .

والملاحظ أنه إستناداً إلي حكم المادتين سالفتي الذكر توسع البعض في التفسير لصالح إعطاء صلاحيات أكبر للمجتمع الدولي للتدخل في الشئون الداخلية للدول الأعضاء وإلي الحد الذي سوغ له وربما عودة إلي فكرة (الرسالة المقدسة) التي تذرع بها الإستعمار الأوربي في القرن التاسع عشر إجازة التدخل الدولي لتغيير نظم وطنية وإقامة نظم أخرى توصف بأنها ديمقراطية تحل محلها .

إن السير في هذا الإتجاه , بإطلاق . له مخاطره الخطيره , حيث أنه يفتح الباب واسعاً أمام المزيد من (التسييس) علي نظرة المجتمع الدولي (الإنساني) من مضمونه الحقيقي كآلية مهمة لحماية حقوق الإنسان علي مستوي المجتمع الدولي عموماً.

ولعل الحالة النموذجية التي يمكننا الإشارة إليها في هذا الخصوص هي المتعلقة بواقع التدخل العسكري الأمريكي في هاييتي عام 1994م . بترخيص شكلي من مجلس الأمن . لإعادة الرئيس المخلوع (جان أرستيد) إلي الحكم فقد طرح هذا التدخل سؤالاً مهماً علي بساط البحث مؤداه : هل الديمقراطية أضحت معياراً للحكومة

الشرعية في نظر المجتمع الدولي ؟ وهل غياب هذه الديمقراطية . بالمعايير الليبرالية الغربية طبعاً يشكل سبباً مسوغاً لتدخل دولي في شئون دولة ما[1] .

3. ثم أنه إذا جاز لنا أن نعتبر أن التدخل الدولي الإنساني ، إنما يستهدف بالدرجة الأولي توفير الحماية الإنسانية الواجبة ، بالفعل ، لجماعات من الأفراد يعانون من الإضطهاد أو من ظلم بين واقع عليهم ، فإنه يمكننا أن نجد سنداً قانونياً لهذا التدخل في أحكام إتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949م بشأن معاملة المدنيين في أثناء النزاعات المسلحة أو تحت الإحتلال .

فالثابت أنه طبقاً لنص هذه الإتفاقية فإنه يتعين علي اللجنة الدولية للصليب الأحمر أن تبادر للتدخل لتقديم العون والإغاثة الإنسانية في كافة النزاعات المسلحة بما في ذلك تلك التي تكون غير ذات طابع دولي .

والحق أن مثل هذه الصورة من صور التدخل الدولي (الإنساني) . والتي تتم إنطلاقاً من إعتبارات إنسانية محضه ليست محل منازعة من أحد , حتي ولو لم يوجد نص قانوني صريح بشأنها .

4. يعزز الفريق المدافع عن مبدأ التدخل (الإنساني) رأيه في القول بمشروعية هذا التدخل بالإشارة إلي ما ذهب إليه القضاء الدولي من تأييد للمبدأ ورفض إعتباره من الأمور التي تندرج فقط ضمن نطاق الإختصاص الداخلي للدولة .

وسأعرض هنا ثلاثة أمثله:

1- العراق: إن الإنتهاكات التي تعرض لها الشعب العراقي ، من إهدار الحقوق والإقصاء عن الحياة السياسية والإجتماعية والإقتصادية ، وصل الى الحد الذي إمتدت نتائجها الى الدول المجاورة ، و الى المجتمع الدولي ، وخاصة الإنتهاكات بحق الشيعة والأكراد والتي إزدادت اكثر أثناء الحرب العراقية الإيرانية ، وما تبعها من إستعمال السلاح الكيميائي في الشمال ضد الأكراد والجنوب والوسط

---

[1] راجع في هذا الشأن Brownlie l. General course on public international law Rec des cours (d l. acedemie de le Haye),vol. 255,1995, pp 72 -75

ضد الشيعة ، كما إمتد الى الثروة المائية ، والبيئة الطبيعية من تسميم وتجفيف الأهوار، وجرف مزارع النخيل بهدف القضاء على شيعة العراق وعلى ثروة مناطقه ، الى أن أصدر مجلس الأمن قراره رقم 688 المؤرخ في 5 نيسان 1991 والذي جاء فيه :

"أ- يدين القمع الذي تتعرض له السكان المدنيون،العراقيون في أجزاء كثيرة من العراق ، والذي شمل مؤخراً المناطق السكانية الكردية ، وتهدد نتائجه السلم والأمن الدوليين في المنطقة[1] .

ب- يطالب بأن يقوم العراق على الفور كإسهام منه في إزالة الخطر الذي يتهدد السلم والأمن الدوليين في المنطقة، بوقف هذا القمع ، ويعرب عن الأمل في السياق نفسه في إقامة حوار مفتوح لكفالة إحترام حقوق الإنسان والحقوق السياسية لجميع المواطنين العراقيين .

ج- يصر على أن يسمح العراق ، بوصول المنظمات الإنسانية الدولية على الفور الى جميع من يحتاجون الى المساعدة في جميع أنحاء العراق، ويوفر جميع التسهيلات اللازمة لعملياتها" .

2- الصومال: كان من نتائج الحرب الأهلية التي اندلعت في الصومال بعد سقوط نظام سياد بري في 1991 مقتل ما يقارب /300/ ألف شخص، وهجرة مليوني صومالي كلاجئين الى الدول المجاورة لها . فأصدر مجلس الأمن القرار 733 في 23 كانون الثاني لعام 1992 معتبراً أن إستمرار تلك الأوضاع يشكل تهديداً للأمن والسلم الدوليين ، وطالب الى الأمين العام للأمم المتحدة، بإقناع الأطراف المتحاربة بوقف إطلاق النار والسماح بوصول الإغاثات الإنسانية ، وتضمن القرار بنداً بموجب الفصل السابع ، يفرض فيه حظراً شاملاً على توريد

---

[1] راجع في هذا الشأن Brownlie l. General course on public international law Rec des cours (d l. acedemie de le Haye),vol. 255,1995

الأسلحة والمعدات العسكرية للفصائل المتحاربة ، بهدف تحقيق السلام والإستقرار [1] .

كما وأصدر قراراً آخر برقم 775 (1992) هدد فيه بإستعمال سلطاته بموجب الفصل السابع من الميثاق ، كما أثنى فيه بجهود الأمين العام على المبادرة التي إتخذها في الميدان الإنساني ، وشعر بالقلق من أن إستمرار الحال هذه يشكل – كما جاء في تقرير الأمين العام – تهديداً للسلم والأمن الدوليين ،ويطلب من الأمين العام ، أن يتطلع فوراً بالإجراءات اللازمة لزيادة المساعدة الإنسانية التي تقدمها الأمم المتحدة ، ووكالاتها المتخصصة الى السكان المتضررين في جميع أنحاء الصومال ، كما ويطلب من الأمين العام ، أن يقوم بالتعاون مع الأمين العام لمنظمة الوحدة الإفريقية ، والامين العام لجامعة الدول العربية ، بالإتصال فوراً بجميع الأطراف المشتركة في ذلك الصراع ، وألتماس إلتزامها بوقف الأعمال العدائية لإتاحة توزيع المساعدة الإنسانية والتشجيع على الإلتزام بوقف إطلاق النار، والإمتثال له والمساعدة في عملية إيجاد تسوية سياسية للصراع في الصومال ، ويحث بشدة جميع أطراف الصراع على أن توقف الأعمال العدائية فوراً، وتتفق على وقف لإطلاق النار وتعزيز عملية المصالحة والتسوية السياسية في الصومال . وجاء في البند الخامس من القرار ، إستعماله لسلطته بموجب الفصل السابع من الميثاق ، على أن تقدم جميع الدول فوراً من أجل تحقيق مقاصد إقرار السلم والإستقرار في الصومال ، بتنفيذ حظر عام كامل على تسليم أي نوع من أنواع الأسلحة ، والمعدات العسكرية للصومال ، الى أن يقرر المجلس خلاف ذلك . كما وأصدرالمجلس القرار رقم 794 في 3 كانون الاول 1992 جاء في البند /7/ منه ، أن مجلس الأمن يؤيد توصية الأمين العام الواردة في رسالته المؤرخة في 29 تشرين الثاني 1992 بإتخاذ تدابير، بموجب الفصل السابع من ميثاق الامم المتحدة ، من اجل تهيئة بيئة آمنة لعمليات الإغاثة الإنسانية في الصومال في أسرع وقت ممكن .

---

[1] نظر مثلاً : shaw international law campridge; campridge univ. priss 1995وراجع أيضاً : د. أحمد الرشيدي بعض الإتجاهات الحديثة في دراسة القانون الدولي العام – مرجع سابق .

أما البند /10/ نص على إذن المجلس ، بموجب الفصل السابع من الميثاق، للأمين العام وللدول الأعضاء والمتعاونة في تنفيذ العرض المشار اليه في الفقرة /8/ أعلاه بإستخدام كل الوسائل اللازمة لتهيئة بيئة آمنة لعمليات الإغاثة الإنسانية في الصومال في أسرع وقت ممكن .

كما أصدر مجلس الامن القرار رقم 814 في 26 آذار لعام 1993 يسلم فيه بضرورة التحول الفوري والسلس والتدريجي لقوة العمل الموحدة الى عملية الأمم المتحدة الموسعة في الصومال.

3- يوغسلافيا أصدر مجلس الأمن قراره رقم 713 في 25 ايلول لعام 1991 . مبدياً فيه شعوره ببالغ

القلق إزاء القتال في يوغسلافيا ، الذي يسبب خسارة فادحة في الأرواح وأضراراً مادية ، ويساوره القلق،لأن إستمرار هذه الحالة يشكل تهديداً للسلم والأمن الدوليين ، وإذ يشير الى مسؤوليته الرئيسية بموجب ميثاق الأمم المتحدة عن صون السلم والأمن الدوليين ، ويشير كذلك الى المبادئ ذات الصلة المجسدة في الميثاق ، وإذ يحيط علماً في هذا السياق بالإعلان الذي أصدرته في 2 أيلول ،1992 الدول المشاركة في مؤتمر الأمن والتعاون في اوربا بعدم قبول أي مكاسب أو تغيرات إقليمية داخل يوغسلافيا تأتي عن طريق العنف .

وقد قرر المجلس،في البند السادس،أن تنفذ جميع الدول على الفور،لأغراض إقرار السلم والإستقرار في يوغسلافيا ، حظراً عاماً وكاملاً على تسليم اية أسلحة ، أو معدات عسكرية ليوغسلافيا ، حتى يقرر المجلس غير ذلك ، بعد التشاور بين الأمين العام وحكومة يوغسلافيا.

كما وأصدر قراراً برقم 752 في 10 أيار 1992 جاء في البند /3/ منه ، مطالبة المجلس بالوقف الفوري لجميع أشكال التدخل من خارج البوسنة والهرسك،بما في ذلك من جانب وحدات الجيش الشعبي اليوغسلافي فضلاً عن عناصر الجيش الكرواتي،وان تتخذ جارات البوسنة والهرسك تدابيرعاجلة لإنهاء مثل هذا التدخل،وأن تحترم السلامة الإقليمية للبوسنة والهرسك .

كما طالب في النبد /4/ بوجوب سحب وحدات الجيش الشعبي اليوغسلافي وعناصر الجيش الكرواتي الموجودة الآن في البوسنة والهرسك أو خضوعها لسلطة حكومة البوسنة والهرسك أو تسريحها .

وأكد في البند السابع من القرار،على الحاجة الملحة الى تقديم مساعدات إنسانية ومادية ومالية،مع مراعاة العدد الكبير للاجئين والمشردين. وجاء قرار مجلس الأمن رقم 757 في 30 أيار لعام 1992 ليطبق حظراً شاملاً على جمهورية يوغسلافيا (صربيا والجبل الأسود) .حيث تصرف المجلس بموجب الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة وقرر أن تمنع جميع الدول ما يلي[1] :

1- أن تستورد من أقاليمها أية سلعة أساسية ومنتجات يكون منشؤها جمهورية يوغسلافيا الإتحادية (صربيا والجبل الأسود) وتكون مصدره منها بعد تأريخ هذا القرار . وكذلك قرر أن تمتنع جميع الدول عن توفير أية أموال أو أية موارد مالية أو إقتصادية أخرى للسلطات في جمهورية يوغسلافيا الإتحادية (صربيا والجبل الأسود) أو لأية مشاريع تجارية أو صناعية أو المرافق العامة .

كما قرر أن تقوم جميع الدول بعدم السماح لأية طائرة باقلاع من إقليمها ، أو الهبوط فيه ، أو التحليق فوقه إذا كانت متجهة الى الهبوط في اقليم جمهورية يوغسلافيا (صربيا والجبل الاسود) أو كانت قد أقلعت منه ما لم تكن تلك الرحلة بالذات كانت لأغراض إنسانية .

كما قرر بتخفيف عددالموظفين في البعثات الدبلوماسية ليوغسلافيا و منع المشاركة في الأنشطة الرياضية ، وتعليق التعاون التقني .

وبهذه القرارات قد تم الإعتراف بإنفصال البوسنة والهرسك من الإتحاد اليوغسلافي السابق وطبقت جميع أنواع الحظر على الأخيرة بإستثناء تقديم المعونات الإنسانية للجميع.

هذا و يقول جانب من الفقه أن الحكومات التي تمعن في إنتهاكها لحقوق الإنسان والحريات الأساسية داخل إقليمها إنما تكون بذلك قد فقدت واحداً من مبررات

---

[1] أنظر علي سبيل المثال د. أحمد الرشيدي بعض الإشكاليات النظرية لمفهوم التدخل الإنساني – مرجع سابق

وجودها , لأن وجود هذه الدولة مستمد في التحليل الأخير من رعايتها في هذه الحقوق وتلك الحريات[1] .

علي أن تأييد فكرة التدخل الدولي (الإنساني) أو المدفوع بإعتبارات إنسانية من جانب هذا الفريق الأول من الباحثين ليس مطلقاً من كل قيد وإنما توجد ثمة ضوابط معينة ويتعين أن تكون محل إعتبار , ومن هذه الضوابط ما يلي[2]:

فأولاً : أن هذا النوع من التدخل يجب أن يكون محكوماً فقط بهدف أساسي ألا وهو التوكيد علي إحترام حقوق الإنسان وليس أي هدف آخر وبناءا علي ذلك فإن التناسب بين الفعل المهدد بالخطر لهذه الحقوق وبين طبيعة الرد المطلوب هو شرط أساسي يجب الإلتزام به في جميع الأحوال .

ثانياً : ألا يكون من بين أهداف هذا التدخل , بشكل خاص , السعي إلي إحداث أي تغيير في هيكل السلطة في المجتمع , مما قد يفيد طرفاً داخلياً معيناً وعلي حساب طرف أو أطراف آخرى .

وثالثاً : أن يكون اللجوء إلى إستخدام القوة أو حتي التهديد بإستخدامها هو الحل أو البديل الأخير ، بمعني أن إستنفاد الوسائل الأخرى السلمية أو غير القسرية هو شرط ضروري قبل الشروع في التفكير في اللجوء إلي الوسائل القسرية من عسكرية أو غير عسكرية .

رابعاً : ألا يكون التدخل الدولي في مثل هذه الحالة إنتقائياً بمعني أن يلجأ إليه في حالات معينة ويتغاضي عنه في حالات آخرى مماثلة .

وخامساً : وجوب ألا يتم هذا التدخل بعمل فردي تقوم به دولة واحدة وإنما يجب أن يتم بإرادة دولية جماعية , تستند إلي قرار صحيح . شكلاً وموضوعاً . صادر عن منظمة الأمم المتحدة أو إحدى المنظمات الدولية الأخرى ذات الصلة .

وسادساً : ألا يكون من شأن هذا التدخل إحداث أضرار أو مخاطر تتجاوز الهدف المقصود منه , كأن يؤدي . مثلاً . إلي وقوع خسائر جسيمة في الأرواح أو في الممتلكات , أو أن يؤدي إلي شيوع المزيد من الفوضى وحالة عدم الإستقرار , وذلك

---

[1] أنظر علي سبيل المثال د. أحمد الرشيدي بعض الإشكاليات النظرية لمفهوم التدخل الإنساني مرجع سابق ص 22 .

[2] راجع في عرض مفصل لأبرز هذه الشروط في ضوء موقف الفقه القانوني الدولي : عبير بسيوني مرجع سابق ص 48 وما بعدها . وأيضاً د. أحمد الرشيدي بعض الإشكاليات النظرية لمفهوم التدخل الإنساني مرجع سابق ص 23 .

علي نحو ما حدث مثلاً في حالة التدخل الدولي في الصومال تحت شعار (عملية إعادة الأمل) . والتي تجاوزت فيها القوات الدولية الهدف المنشود , لتقوم بعمليات مطاردة لبعض القيادات وتعقب السكان وتأديبهم بل وتعذيبهم في بعض الحالات[1] .

علي أنه إلي جانب وجهة النظر هذه , المؤيدة لفكرة التدخل الدولي الإنساني أو التدخل الدولي لأغراض إنسانية , هناك وجهة نظر أخرى ترفض هذه الفكرة من أساسها وتعتبرها خروجاً صريحاً وإنتهاكاً صارخاً لمبادئ السيادة الوطنية والسلامة الإقليمية للدولة .

وبعبارة أخري فالملاحظ أنه مع تعدد ضمانات حقوق الإنسان التي نصت عليها المواثيق والإتفاقات الدولية ذات الصلة ومنها علي سبيل المثال (الإتفاقية الدولية الخاصة بمكافحة جريمة إبادة الجنس البشري والمعاقبة عليها) المبرمة عام 1948م والعهدان الدوليان للحقوق المدنية والسياسية والحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية الصادران في عام 1966م , إلا أن أياً من هذه المواثيق لم يشر إلي اللجوء إلي القوة أو التدخل الدولي المسلح كإحدى الضمانات الضرورية لكفالة التمتع بالحقوق والحريات المقررة(2) .

وإذا أخذنا (الإتفاقية الدولية الخاصة بمكافحة جريمة إبادة الجنس البشري والمعاقبة عليها) كمثال , في هذا الشأن فإنه يلاحظ أن أقصى ما نصت عليه هذه الإتفاقية هو ما ورد في المادة السادسة منها من إلزام الدول الأطراف بأن تعمل علي إحالة الأشخاص المتهمين بإرتكاب الجريمة المذكورة أو أي فعل من الأفعال المنصوص عليها في المادة الثالثة من الإتفاقية ذاتها , إلي المحاكم المختصة في الدولة التي أرتكب الفعل في إقليمها أو إلي محكمة جنائية دولية تكون مختصة بنظر هذا الفعل, متى قبلت الأطراف المتعاقدة ذلك .

وتأسيساً علي ما سبق , وعلي الرغم من الكثير من التحفظات التي أبداها البعض بالنسبة إلي تقبلهم لفكرة التدخل (الإنساني) كآلية لضمان إحترام حقوق الإنسان إلا أنه نخلص إلي القول أن الحديث عن (تدخل دولي إنساني) أو (التدخل

---

[1] راجع : د. أحمد الرشيدي بعض الإشكاليات النظرية لمفهوم التدخل الإنساني – مرجع سابق

(2) راجع د. غسان الجندي – نظرية التدخل لصالح الإنسانية فى القانون الدولى العام – مرجع سابق ص 164 وما بعدها .

الدولي لأغراض إنسانية) كآلية لحماية هذه الحقوق , قد أضحى أمراً وارداً اليوم وله ما يسوغه قانوناً وواقعاً آخذين بعين الإعتبار الضوابط الآتية[1]:

1. أن هذا النوع من التدخل الدولي يجب أن ينظر إليه , دوماً بإعتباره إستثناءً من الأصل العام وهو مبدأ عدم التدخل الدولي وعليه وكأي إستثناء فإنه يكون كحالة الضرورة التي يجب أن تقدر بقدرها ومن ثم فلا يجب التوسع فيه حتي لا نلغي الخطوط الفاصلة بين حدود سلطة المجتمع الدولي في التدخل وبين مقتضيات المحافظة علي مظهر سيادة الدولة داخل إقليمها وبالنسبة للأشخاص كافة الذين يوجدون بشكل طبيعي ودائم أو بشكل عرضي علي هذا الإقليم . فيما عدا من يعترف لهم من بينهم بمركز قانوني خاص كطائفة الدبلوماسيين .

2. أنه حتي مع التسليم , في حدود معينة بإمكان حدوث (تدخل دولي)في شئون دولة ما لإعتبارات خاصة إلا أنه يظل معلوماً أن مثل هذا التدخل يجب أن يكون هو آخر البدائل المتاحة , أي لا يجب اللجوء إليه إلا بعد إستنفاد الوسائل الأخرى كافة التي تحترم فها السيادة الوطنية للدولة المستهدفة , ومع الإلتزام بألا ينتج التدخل في هذه الحالة آثار أكثر ضرراً أو أشد خطورة , مما لو ترك الأمر برمته ليتم التعامل معه داخلياً .

3. أن التدخل الدولي الفردي أي التدخل الذي يتم من دولة واحدة أو حتي من جانب عدد محدود من الدول . يجب رفضه دوماً, ولا ينبغي قبوله بأي حال من الأحوال حتي لو كان ذلك بدعوى حماية الوطنيين أو إنقاذ الرعايا مما قد يتعرضون له من مخاطر . فالصحيح , هو أن يتم ذلك التدخل الدولي . في مثل هذه الحالة بشكل جماعي ومن خلال إحدى المنظمات الدولية المعنية بالإغاثة الإنسانية . وخاصةً في حالا الكوارث الطبيعية , أو في حالات الصراعات الداخلية الحادة . كاللجنة الدولية للصليب الأحمر والإتحاد الدولي لجمعيات الصليب الأحمر والهلال الأحمر , وغيرهما من المنظمات غير الحكومية ذات الصلة .

والواقع , أن القول بوجوب رفض فكرة التدخل الدولي الذي يأخذ شكلاً فردياً (كحالة التدخل الأمريكي في العقد الماضي في كل من جرينادا وبنما وهاييتي بزعم حماية

---

[1] راجع : د. احمد الرشيدى – بعض الإشكالات النظرية لمفهوم التدخل الإنسانى – مرجع سابق

المواطنين الأمريكيين والمصالح الأمريكية) , أو الذي يأخذ شكلاً جماعياً محدوداً جداً . كحالة تدخل بعض دول ما سمي (التحالف الدولي ضد العراق) بعد الإعلان عن الإنتهاء الرسمي لأزمة / حرب الخليج في 26 فبراير 1991م وبدعوى حماية قطاعات من المواطنين العراقيين من الشيعة في الجنوب والأكراد في الشمال , إنما يستند إلي إعتبارات المنطق والملائمة والتي نذكر منها[1]:

أولاً : كون هذه الصورة من صور التدخل , لن تكون ممكنة عملاً إلا بالنسبة إلي الدول الكبرى وحدها . فهذه الدول هي التي يمكنها من الناحية الفعلية , وبالنظر إلي ما يتوفر لديها من أسباب القوة , التدخل بشكل فردي في شئون إحدى أو بعض الدول الصغري أو الضعيفة في إطار المنظومة الحالية للعلاقات الدولية . فالولايات المتحدة الأمريكية , مثلاً تستطيع .كنتيجة لتوازنات القوة القائمة والتي تميل لصالحها . أن تتدخل بشكل فردي في شئون العراق كما فعلت , لكن هذا الأخير لا يستطيع في المقابل وعلي سبيل المثال التدخل في الشئون الداخلية لفرنسا أو لأسبانيا لحملهما علي إنتهاج سياسة معينة فيما يتعلق بالتعامل مع قضية الباسك , ولا في الشئون الداخلية لبريطانيا لفرض أسلوب معين عليها فيما يخص العلاقات البريطانية . الأيرلندية الشمالية .

ثانياً : أن القول بجواز تدخل إحدى أو بعض الدول الكبرى في شئون دولة ما ، لن تكون في الأغلب الأعم إلا دولة صغرى ، بدعوى أن هناك إعتبارات إنسانية تسوغ ذلك (حماية بعض السكان من مواطني الدولة المتدخل في شئونها ، أو إنقاذ رعايا الدولة المتدخلة) إنما ينطوي على مخالفة جد صارخة لأبسط قواعد العدالة والمنطق السليم ، بل وللمبادئ القانونية العامة التي لا تجيز لأحد أن يكون حكماً وخصماً في وقتاً واحد .

ثالثاً : هناك الإعتبار المتمثل في التخوف الحقيقي من تسييس المسألة برمتها الأمر الذي يقود في النهاية إلي المزيد من الإنتقائية في التطبيق .

يجب أن يتدخل المجتمع الدولى عندما تكون الحكومات ذات السيادة غير قادرة، أو غير راغبة، في حماية مواطنيها من كوارث من هذا النوع، رغم أنها هي التي

---

[1] راجع : د. احمد الرشيدى – التطورات الدولية الراهنه و مفهوم السيادة الوطنية – مرجع سابق

تتحمل المسئولية الرئيسية عن حمايتهم. في هذه الحالة ، يتحمل المجتمع الدولي تلك المسئولية، مستخدما في ذلك نطاقا متصلا من الوسائل يشمل : المنع، ومواجهة العنف عند اللزوم، وإعادة بناء المجتمعات الممزقة. ويقع علي عاتق المجتمع الدولي أيضا، من خلال الأمم المتحدة، الإلتزام بإستخدام الملائم من الوسائل الدبلوماسية والإنسانية وغيرها من الوسائل السلمية، وفقا للفصلين السادس والثامن من ميثاق الأمم المتحدة، للمساعدة في حماية السكان من الإبادة الجماعية، وجرائم الحرب، والتطهير العرقي، والجرائم المرتكبة ضد الإنسانية. وفي هذا السياق، ينبغي علي الأمم المتحدة إتخاذ إجراء جماعي، في الوقت المناسب وبطريقة حاسمة – عن طريق مجلس الأمن، ووفقا للميثاق.

عززت التطورات خلال التسعينيات من الجدل الدولي حول التدخل الدولي الإنساني بفعل ثلاثة عوامل متزامنة، أولها وقوع أزمات داخلية كبرى في عدة دول تتخللها إنتهاكات جسيمة ومنهجية تصل إلى حد الإبادة الجماعية والتطهير العرقي والجرائم ضد الإنسانية يكون قد راح ضحيتها آلاف الضحايا (الصومال – البوسنة – رواندا – كوسوفو – تيمور الشرقية) وأدت إلى تدخلات عسكرية دولية من خلال أنماط مختلفة تحت لافتة التدخل الإنساني. وثانيها أثر تغير ميزان القوى داخل الأمم المتحدة بعد زوال الإتحاد السوفيتي وغياب القطبية الثنائية، وزيادة هواجس بعض المجموعات الدولية وخصوصاً البلدان النامية المعرضة لأن تكون هدفاً لمثل هذا التدخل.

و مما سبق نخلص الى أن حماية حقوق الإنسان يفترض فيها أن ثمة حقوق قائمة ، و معترف بها ، و نافذة ... و المطلوب فرض إحترامها عن طريق وسائل ذات فعالية ،بحيث تبدو الحماية – بمقتضاها مسألة ضرورية فى مجال التطبيق ، أى أن الحماية لابد أن تتخذ عن طريق إجراءات قانونية محددة تحقق (لحقوق الإنسان) القائمة و المعترف بها و النافذة فكرة الإلزام ، و يبقى من الضرورى السعى إلى إيجاد آليات ديمقراطية و قانونية مستقلة لتنفيذها.

إلا أنه لابد من التسليم بأن حماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية مازالت حماية ناقصة على الصعيد الدولى والإقليمى رغم النصوص و مختلف الإتفاقيات

الدولية و الإقليمية و ظلت هذه المواثيق حبر على ورق تستدعى للتوظيف السياسي فقط على حساب العديد من الدول الضعيفة.

مبدأ التكاملية) مبدأ التكامل بين القضاء الوطني والمحكمةالجنائية الدولية

فحواه ان لا تقدم المحكمة علي فتح تحقيق في الدعوى الجنائية اذا قامت به الدولة المعنية ، وعندها يسقط اختصاص المحكمة حيث لا تتدخل إلا في حالات معينة هما حالاتان توافر ايا منهما يسقط سلطة القضاء الوطني في الدعوي الجنائية

1.عدم القدرة علي المحاكمة بسبب انهيار نظام الدولة(المادة3/17)

2.عدم رغبة الدولة في المحاكمة(2/17)

إن الادعاء بعدم المقبولية بأحقية القضاء الوطني في المحاكمة (مبدأ التكاملية) بحجة إن الدولة غير راغبه أو غير قادره يجب أن تستصحب في دفوعها إن عدم القدرة وعدم الرغبة ، لا تعني انهيار النظام القضائي فقط ، فقد ورد في محاضر النقاش المكون لنظام المحكمة ان عدم الرغبة يعني أياً من الحالات آلاتية : حتى وان كان الجهاز القضائي الوطني نزيها وقادرا..

الحالة الأولي: اعتبرت إن صورية التحقيقات او إنكار التحقيقات او حتى التأخير غير المبرر في أجراء التحقيقات بعد ارتكاب الجرائم (المادة17/ب).

الحالة الثانية : انصراف نية الدولة في التواطؤ مع الجاني(المادة17/أ) .

الحالة الثالثة : التقاعس عن النهوض بمتطلبات عمومية اختصاصها في شأن ضمان انهاض مرفق العدالة داخلها في مواجهة الجرائم الدولية الاشد خطورة (المادة17/ج).

الحالة الرابعة : اشارت اليها محاضر النقاش حول النظام الاساسي وتتمثل في غياب النصوص الجزائية الوطنية المتماثلة مع الاختصاص الموضوعي للمحكمة (المتمثل في جرائم الحرب والجرائم ضد الانسانية وجرائم الابادة)

الحالة الخامسة : عدم مراعاة اصول المحاكمات التي يعترف بها القانون الدولي

توافر اياً من الحالات المذكوره اعلاه يجعل من القضاء الوطني غير مختص بالنظر في الجرائم ، بمعني عدم الرغبة ، في وجود القدرة

فعلى المحكمة ان تقرر ان الدعوى غير مقبولة اذا كانت الدولة التى لها ولاية عليها تجرى التحقيق او المقاضاة فى الدعوى ما لم تكن غير راغبة فى الاضطلاع بالتحقيق

او المقاضاة او غير قادرة على ذلك ، ، اما عدم القدرة فيكون بسبب انهيار كلى او جوهرى للنظام القضائى الوطنى او عدم توفره على وسائل احضار المتهم او الحصول على الادلة اوالشهادات الضرورية او لاى سبب اخر (مثل عدم وجود تشريعات تجرم الافعال المنصوص عليها فى النظام الاساسي للمحكمة الجنائية الدولية واجراءات تستجيب للقواعد والمعايير المعترف بها دولياً وفقاً لنص القاعدة (51) من القواعد الاجرائية وقواعد الاثبات الخاصة بالمحكمة)

ز. عندما تنظر المحكمة فى مسألة المقبولية ، يجوز لها ان تنظر فيما اذا كانت الدولة المعنية قد اكدت خطيا للمدعى العام ان القضية هى فى طور التحقيق او الملاحقة القضائية ويشار فى هذا الصدد الى ان المدعى العام اعلن فى بيانه بتاريخ 5/4/ 2005 الى ان السلطات السودانية قد اخطرته بانها بدات فى اجراء التحقيقات وان ذلك قد تكون له اهمية كبيرة ، وانه سيقوم بتقييم هذه الاجراءات بشكل مستقل .

ح. يمكن للمحكمة أن تأذن للمدعى العام بالبدء في التحقيق قبل أن تبت بشكل نهائى في مسألة المقبولية وذلك إذا رأت بعد دراستها لطلب المدعى العام أن هناك أساساً معقولاً للشروع في إجراء التحقيق ، و أن الدعوى تقع على ما يبدو في إطار إختصاص المحكمة ، غير أنه لا يمكن لها أن تمنح هذا الإذن للمدعى العام إذا قدمت الدولة المعنية الطعن في المقبولية ، حيث يجب إنتظار البت فى هذا الطعن من طرف المحكمة المحكمة .

ط. بناء على قرار الإحالة الصادر من مجلس الأمن تحت الفصل السابع من ميثاق الامم المتحدة ، تصبح الدولة المعنية مطالبة بالتعاون مع المحكمة والمدعى العام ، مع الأخذ في الإعتبار أنه عملاً بأحكام النظام الاساسي للمحكمة الجنائية الدولية الأساسى الخاصة بالتعاون مع المحكمة ووفقاً للفقرة العاملة الثانية من قرار مجلس الأمن رقم 1593م ، فإن الدول غير الأطراف في النظام الاساسي للمحكمة الجنائية الدولية الأساسى ليس عليها أى إلتزام بموجب النظام الأساسى

فيما يتعلق بالتعاون مع المحكمة إلا إذا رغبت في ذلك وعقدت ترتيباً خاصاً أو إتفاقاً بهذا الشأن مع المحكمة.

ى. حث قرار مجلس الأمن المنظمات الإقليمية والدولية المعنية التعاون تعاوناً كاملاً ويجوز للمحكمة وفقاً النظام الاساسي للمحكمة الجنائية الدولية ، أن تطلب إلى أى منظمة حكومية دولية تقديم معلومات أو مستندات

ك. يجوز للمحكمة أن تعقد جلساتها خارج مقرها الدائم في لاهاى ولا يوجد ما يمنع من عقد هذه الجلسات خارج أراضى الدولة المعنية .

وبعد هذا التحليل لابد من الاشارة فى الخاتمة الى مسائل غاية فى الاهمية ويجب ان تكون محل اعتبار وهذه المسائل هى حقيقة كلية لها فرعياتها وهى ان قرار مجلس الامن 1593 بشاَن احالة الوضع السائد فى اقليم دارفور للمحكمة الجنائية الدولية قرار سياسى اكثر منه قانونى وذلك لاعتبارات متعددة يدخل فيها التحليل القانونى السالف ونضيف اليها :.

(أ) ان القضاء السودانى والنظام القانونى السودانى يعتبر من افضل الانظمة فى المنطقه العربية والافريقية والشاهد ان معظم دول الخليخ العربى اشتقت من التجربة القانونية والعدلية السودانية وما زالت الكوادر السودانية تدير دقة العمل القضائى بها .

(ج) أن السودان قد شهد حرباً أهلية في جنوب السودان إختلفت فيها الأعراق وإمتدت منذ العام 1955م حتى العام 1973م ثم من العام 1983م حتى العام 2003م وكانت أشرس من الصراع الدائر في دارفور ولم تشهد مثل التدويل الحالى لأزمة دارفور كما لم تبطن بالإتهامات وبالدعاوى التى لازمت الصراع في دارفور .

(د) أن الإحالة للمحكمة الجنائية الدولية بموجب قرار مجلس الأمن 1593م إستناداً للفصل السابع تعتبر الحالة والسابقة الأولى التى يحيل فيها مجلس الأمن للمحكمة الجنائية الدولية منذ نفاذ النظام الاساسي للمحكمة الجنائية الدولية الأساسى للمحكمة الجنائية 1998م .

(هـ) أن الموقف الأمريكى من النظام الاساسي للمحكمة الجنائية الدولية الأساسى للمحكمة الجنائية الدولية ينطوى على تناقض بين يكشف أهوائها السياسية تجاه السودان ذلك أنها وقعت على الإتفاقية المنشئة للمحكمة الجنائية الدولية ثم عادت وسحبت توقيعها ووقعت إتفاقيات ثنائية مع عدة دول تقضى بعدم تسليم رعاياها على أراضى هذه الدول المصادقة على الإتفاقية المنشئة للمحكمة الجنائية الدولية وتسعى في ذات الوقت وبشدة لدى مجلس الأمن لإستصدار قرار بإحالة الوضع في دارفور للمحكمة الجنائية الدولية .

(و) قناعة التحقيق في الإجراءات التى إتخذها المدعى العام لايمكن بأى حال من الأحوال في ظل التوصيف المهول للسلوك الإجرامى في دارفور إذا كان ذلك صحيحاً أن يقتصر التجريم على وزير الدولة للشئون الإنسانية أحمد محمد هرون والمواطن على أحمد الشهير بكوشيب ذلك أن توصيف الجرائم كما جاء على لسان المدعى العام حوت الإغتصاب والتهجير القسرى للسكان وتجويع وترويع المدنيين والاغتصاب ولايمكن ان يأتى مثل هذا السلوك المنظم الا من رجلين خارقين للعادة .

(ز) المتهم على احمد على كوشيب تم التحقيق معه باجراءات تحقيق وطنية سعت وشكلت محكمة لمحاكمتة برئاسة القاضى مولانا احمد ابوزيد قاضى المحكمة العليا والاجراءات الوطنية حسب المادة 17 من النظام الاساسى للمحكمة الجنائية مانع من الانعقاد التكميلى ولا يمكن اعماله فى ظل انعقاد الاختصاص الاصيل لان القضاء الجنائى الدولى فى الاصل مكمل للاختصاص الوطنى خاصة وان المدعى العام قد اعلن فى مؤتمره او بيانه ان الموقف المبدئى الثابت احترامة الكامل للنظام القضائى السودانى وان اعلان اسماء المتهمين لايشكل انتقاصاً لقدرة القضاء السودانى لمحاكمتهم وان الوقائع تختلف وفى تقديرى ان التسبيب غير المنطقى هذا يعنى شاهداً على انعدام السند القانونى وتوفر الاجنده السياسية وراء مثل هذه الاجراءات .

مما سبق يري الباحث ان هذا المفهوم يقود إلى أن الدول الغربية ولا سيما الولايات المتحدة الأميركية تحاول استخدام آلية حقوق الإنسان وحماية الأقليات تحت

واجهة التدخل الإنساني من حيث كونها آلية لسحب خيوط النسيج الوطني لكل دولة لا تنتهج طريقها ومشروعها، وذلك تكاملا وانسجاما مع الآليات الأخرى السياسية والاقتصادية والعسكرية واتخاذ الأمم المتحدة وأجهزتها الفرعية من أجل إيجاد التبريرات المقنعة والمقننة داخليا وخارجيا لتمرير حق التدخل الإنساني.

وقد وظفت الولايات المتحدة الأمريكية تفوقها العسكرى فى ظل المتغيرات الدولية الجديدة بما يحقق مصالحها السياسية والاقتصادية ويضمن استمرار هيمنتها على النظام الدولى من خلال جعل الأيدولوجيا الليبرالية وقيم النظامين الديمقراطى والرأسمالى نموذجا مثالياً تطبقه دول العالم مقتدية فى ذلك بخطى التجربة الأمريكية، وقد استخدمت الولايات المتحدة الأمريكية لتحقيق ذلك كلا من الأمم المتحدة كأداة سياسية وعسكرية وصندوق النقد والبنك الدوليين كأداة اقتصادية، حيث تفترض الولايات المتحدة الأمريكية بأن تعميم الديمقراطية وحقوق الإنسان كقيم عالمية وفقا للنموذج الغربي، سيؤدى إلى حفظ السلام والأمن الدوليين، ما دامت التعددية السياسية والانفتاح الاقتصادى يوفران طرقا عدة لتسوية النزاعات الدولية سلميا. فمثلا تؤدى الانتخابات إلى حسم الحروب الأهلية وتوفير الفرص الأفضل لحماية الأقليات، وهو ما يؤدى إلى تحسن الوضع الاقتصادى ونشر الحرية السياسية الكفيلة بالقضاء على الكراهية والتطرف والإرهاب، ومن ثم احترام القوانين الدولية.

المبحث الثاني
التدخل الدولى في السودان(دارفور نموذجاً)

شغل الرأي العام العالمي في العالم المعاصر مفهوم التدخل والحماية لإعتبارات إنسانية سيما في أعقاب إعتماد مبدأ مسئولية الحماية من قبل الجمعية العامة للأم المتحدة التي إنعقدت علي مستوى القمة في عام 2005م الأمر الذى ينبؤ بتشكيل واقع جديد في نسق العلاقات الدولية . ويهدف إعمال المبدأ حماية المدنيين الذين يقعون ضحايا إنتهاكات واسعة النطاق لحقوق الانسان وذلك وفق شروط معينة تتوافق عليها إرادة المجتمع الدولي ممثلاً في هيئة الامم المتحدة ومجلس الأمن الدولي .ولكن المحك حول جدية المجتمع الدولي في تطبيق مبدأ التدخل الإنساني علي المستويين الوطني والدولي وجدواه في تحقيق الإغراض الإنسانية في دارفور وما سواها من بقاع العالم المأزوم بعيداً عن الاذدواجية والإنتقائية في تطبيق التدخل الانساني .

تعريف بدارفور

يقع إقليم دارفور بولاياته الثلاث في أقصى غرب السودان بين خطوط الطول 22- 27 شرقاً وخطوط العرض 10- 16 شمالاً ، حيث يجاوره من الشرق الولاية الشمالية وولاية شمال كردفان وولاية بحر الغزال، ومن جهة الجنوب ولايتا شمال بحر الغزال وغرب بحر الغزال، ومن الشمال الغربي الجماهيرية الليبية، ومن الغرب جمهورية التشاد، ومن الجنوب الغربي جمهورية إفريقية الوسطى .وتبلغ مساحة الإقليم حوالي (549) ألف كيلو متر مربعاً، وهو يحتل خمس مساحة السودان، وتعادل مساحته مساحة دولة فرنسا. أما تعداد سكان دارفور فيبلغ حوالي خمسة ملايين نسمة، ينتمون إلى عدة قبائل ذات أصول عربية وإفريقية، منها قبائل تتداخل مع قبائل من تشاد وإفريقية الوسطى وليبيا، وعلى مر التأريخ حدث إختلاط وإنصهار بين المجموعات العرقية والإثنية، لذا لا يمكن الحديث ع صفاء عرقي في الإقليم.[1] أما من حيث الديانة فإن 100% من سكان إقليم دارفور يدينون بدين الإسلام، ويهتمون بالأنشطة الثقافية والروحية كحفظ القرآن الكريم وتعلّم اللغة العربية، كما

[1] المركز السودانى للخدمات الصحفية الخرطوم – اكتوبر 2004م ص(248)

يتحدث السكان في الإقليم اللغة العربية بالإضافة إلى العديد من اللهجات المحلية المتداولة.

المطلب الأول

نشأة أزمة دارفور

تأريخ الصراع الحقيقي في دارفور بدأ في العام **1983م** عندما أصاب الجفاف والتصحر الإقليم وأدى إلي نزوح الرعاة جنوباً عبر المناطق الزراعية بحثاً عن الماء والكلأ وحتى يضمن المزارعون عدم وجود القبائل الرعويه حول مزارعهم قاموا بحرق المراعى حول المزارع مما أدى إلي دخول الرعاة عنوةً في المزارع وتطور النزاع بينهم بإستخدام الأسلحة النارية بأنواعها المختلفة في المسارات الأمر الذى أدي لقتل عدد من أبناء القبائل الزراعية مما أذكى النزاع بين القبائل الزراعية والرعوية.

إن التصعيد الأمريكى لإزمة دارفور ودفعها بإتجاه التدويل ، يمثل جزءاً من الاهتمام الواسع الذى تبديه الإدارة الأمريكية بالسودان ، ويتكامل مع الإهتمام الذى منتحته لمشكلة الجنوب لإعادة صياغة السودان على أساس جديد يتضمن القضاء على نظام الإنقاذ الحالي ذي التوجهات الاسلامية ، والتخلص من كل أطروحاته التى ما زال يحتفظ بها على الرغم من الضغوط الغربية والامريكية .

وتطورت الأحداث في دارفور إلى مستوى الأزمة بداية عام 2003م حيث قامت عناصر من الحركات المسلحة بمهاجمة مطار الفاشر عاصمة ولاية شمال دارفور وكان محصلة الهجوم مقتل بعض أفراد القوات الحكومية وتدمير الطائرات الموجودة إلى جانب العديد من الأضرار الأخرى ، وإختلف الصراع في هذه المرة عن النزاعات والصراعات السابقة حيث إستفحل وإتخذ طابعاً شبه منظم ، ثم ظهرت العديد من الحركات المسلحة أكبرها حركة تحرير السودان وحركة العدل والمساواة . ويمكن وصف الصراع وتطوره في هذه المرحلة بالصراع السياسى بين الحكومة المركزية وحركات دارفور .

مرت النزاعات المسلحة بين المجوعات السلاليه في دارفور بمرحلتين رئيسيتين في تطورها : نزاعات بسيطة محدودة كالتحرشات القبلية واشتباكات بين الحين والآخر والذى تميزت بها الخلافات من الخمسينات وحتى السبعينات من القرن العشرين ،

ونزاعات متأججة واسعة النطاق وطويلة المدى تفجرت منذ منتصف الثمانينيات ، بينما تم احتواء النزاعات السابقة بسهولة فان النزعات اللاحقة كانت أكثر تعقيداً على الحل بالطرق التقليدية[1]

ثم برزت تطفو أزمة داروفور على السطح في المستوى المحلى والاقليمى والدولى كصراع بين القبائل العربية والقبائل الإفريقية ساعد في ذلك الإعلام الذى أستغل إفرازات الصراع ، ولعبت النخب الدارفورية المعارضه بالخارج بالتضامن مع مجموعات الضغط الامريكي على تدويل المشكلة[2]

بدأت قضية دارفور تعرف طريقها إلى مجلس الأمن في 11 يونيو 2004م عندما عقد مجلس الأمن ، بناء على طلب الولايات المتحدة الامريكية في جلسته رقم (4988) وأصدر القرار (1547) ، حيث أهاب المجلس للطرفين الحكومة ومتمردى دارفور الإلتزام بوقف إطلاق النار المبرم في أنجمينا (تشاد) في 2004/4/8م

المطلب الثانى

أسباب تطور الصراع في دارفور

الأسباب الجذرية للصراع فى دارفور قد تداخلت فيها الأسباب المتعلقة بموقع دارفور الجغرافى و عاملها التأريخى الذى أسهم فى تشكيلها بالإضافة إلى أن التعدد الإثنى للقبائل والمجموعات السكانية قد أسهم فى خلق صراعات بسبب المرعى والكلأ و البحث عن موارد المياه حيث أدى لبعض الإحتكاكات التى تتحول بفعل المرارات التأريخية بين القبائل و المجموعات السكانية الى صراعات أشبه بالمستدامه نتيجة للثأرات فيما بينها .و أيضا لعبت التداخلات بين علاقات القبائل و المجموعات السكانية المشتركة مع نظيرتها بدول الجوار فى حدود السودان فى جهه دارفور مع ثلاثة من الدول الى بروز شكل جديد للصراع تسببت فيه القوى الإستعمارية التى كانت تهيمن على إفريقيا و لم تزل تضع إصابعها فى المنطقة بسبب سيطرتها على

---

[1] – د/ محمد سليمان محمد – السودان حروب الموارد والهوية– دار كمبردج للنشر – المملكة المتحدة– 2000م

[2] – شمس الهدي إبراهيم إدريس – دارفور المؤامرة الكبرى – ط1 – شركة مطابع السودان للعملة المحدودة 2006م – ص 20

الموارد الظاهره و الكامنه، كل هذه المعطيات قد أسهمت فى بلورة الصراع بأنماطه و أشكاله المختلفة [1]

و أسهمت عدة أسباب و عوامل فى تأجيج بين القبائل و المجموعات السكانية المختلفة التى تقطن إقليم دارفور و يمكن تقسيم الأسباب الجذرية للصراع لقسمين [2]

أولاً: الأسباب المباشرة التى تتمثل فى الآتى :

1- المشاكل الناجمة عن الصراع حول المراعى والمراحيل والمسارات .

2- مشكلات ملكية الأراضى والحواكيرو ديار القبائل ومصادر المياه .

3- النهب المسلح و الذى أسهم بصورة أساسية فى تأجيج نيران الفتنة بالإقليم فكلما تمت عملية نهب تقوم القبلية المنكوبة بقفى أثر الجناه و الذين قطعاً يتبعون الى قبيلة أخري مما يجعل قبيلة الجناه تتمسك بأبنائها و حمايتهم و هذا ما يحدث الإحتكاك مما يؤدى لتحويل حوداث النهب المسلح لصراع و حرب بين القبائل .

4- انتشار السلاح بالإقليم نتيجة لظروف داخلية و خارجية مما إستدعى كل قبيلة لإمتلاكه و من ثم إستخدامه فى إحتكاكات تحدث لها مع قبائل أخرى.

5- التعصب القبلى حيث أصبح الإنتماء الى القبيلة فى أحياناً كثيرة على حساب الإنتماء للوطن الكبير أو حتى لدارفور الكبرى.

6- البعد الدولى الأجنبى و الذى يمكن ملاحظته بوضوع من خلال الأطماع الدولية فى دارفور .

7- الحرب بين التمرد و قبائل التماس و معلوم أن حرب الجنوب السودانى قد ألقت بظلال كثيفة على دارفور جيث كان أولها تدفقات السلاح من الجنوب خاصة إقليم بحر الغرال.

8- **ثانياً : الأسباب غير المباشرة :**

1- غياب التنمية المتوازنة إضافة لعوامل الجفاف والتصحر .

---

[1] د. التجانى مصطفى محمد صالح – الصراع القبلى فى دارفور اسبابه و تداعياته و علاجه – ص (267)

[2] د. التجانى مصطفى محمد صالح – المرجع السابق ص (275)

2- غياب هيبة الدولة لكبر مساحة إقليم دارفور و عدم تمكن الدولة فى مختلف العهود الوطنية من بسط هيبتها و هيمنتها على أراضيه الشاسعة .

3- القصور الإدارى حيث لم تتمكن الخدمة المدنية من تلبيه حاجة الإقليم من الكوادر البشرية التى يناط بها تسيير دفة الحكم و الإدارة فيه ، كما مثل حل نظام الإدارة الأهلية دورا مهما فى القصور الإدارى حيث كانت لها سلطات إدارية و قضائيه و شرطيه تمكنها من بسط هيبة الدولة و تقصير ظلها الإدارى فى كل ما يتعلق بفض النزاعات الأهلية و الشئون المحلية الخاصة بأهالى الإقليم فى مناطقهم المختلفة .

4- لعبت دول الجوار دوراً بارزاً في تعقيد مشكلة دارفور خاصة دولة تشاد التي أسهمت حروبها الداخليه في تدفق السلاح عبر الحدود المفتوحة مع إقليم دارفور بالإضافة لدعمها الواضح لحركات التمرد ، كما تعد ليبيا الداعم الرئيس لحركات التمرد في دارفور ، أما إرتريا فكانت مقر التجمع الديمقراطى الذى انضمت إليه حركتى التمرد في دارفور (حركة تحرير السودان وحركة العدل والمساواة) .

5- إفرازات تجربتى الحكم الإقليمى و الفدرالى.

بذلت الحكومة السودانية جهداً لإحتواء الأزمة ، فدعت إلى عقد مؤتمر في نيرتتي في أغسطس عام 2002م ، لوضع الحلول والمعالجات الشاملة ، ثم مؤتمر في كاس في سبتمبر من نفس العام ، ومؤتمر آخر في مدينة الفاشر في العام 2003م . وصدر قرار من رئيس الجمهورية بتشكيل لجنة برئاسة قاضي من المحكمة العليا لدراسة جذور المشكلة وتقدير خسائر الأطراف المتضررة . ودعمت الحكومة السودانية كل المبادرات الأهلية والشعبية الرامية لوقف الحرب والقتال[1] .

وكانت أبرز المحاولات لوضع حل للأزمة في أغسطس 2003م في مدينة أبشى التشادية ، حيث عقدت محادثات بين الحكومة وحاملي السلاح أعقبتها جولة ثانية من المباحثات في سبتمبر من نفس العام وفي نفس المكان ، كان من نتائجها أن يقوم المتمردون بتسليم أسلحتهم في مناطق محددة ، وأن تعمل الدولة على حل المشكلات

الإنسانية التي أفرزتها الحرب والإعلان عن وقف إطلاق النار بين الطرفين . ولكن هذا الإتفاق لم يكتب له النجاح للخروقات التي جرت في الميدان بين الطرفين[2]

---

[1] د. التجانى مصطفى – الصراع القبلى فى دارفور أسبابة و تداعياته و علاجه - مرجع سابق ص117 .

[2] دارفور الحقيقة الغائبة ، مرجع سابق ، ص120 .

وقد كان سجل الحكومة في مجال حقوق الإنسان قد إحتوى على مجموعة من النقاط لصالحها أبرزها ضبط النفس وعدم اللجوء للقوة إلا في حالات الدفاع عن النفس أو تأمين المواطنين ، والإلتزام بالحل السلمي ، وإعلان العفو العام عن المتمردين ، والإلتزام بالأهداف العسكرية في حالة الحرب ومعالجة الجرحى وتسليمهم لذويهم بعد تقديم المساعدة لهم[1] .

تم إستهداف السودان فى الإعلام الغربى وشنت عليه حملة شعواء كانت أهداف الحملة المعادية هى[2] :

1- منح الغطاء اللازم والتبرير الوافي لكثير من القوي المعادية للسودان وتمهيد الطريق أمامها لمفاقمة الضغوط أو للتدخل العسكري السافر.

2- إعداد الرأي العام العالمي لأسوأ السناريوهات تجاه ما يمكن أن يحدث للسودان بما فى ذلك التدخل العسكري وبما هو أقل منه مثل الحصار الإقتصادي وخلافه من أنواع العقوبات.

3- تفكيك النظام الحاكم فى السودان .

4- تشتيت الإنتباه تجاه الإخفاق الأمريكي البريطاني في غزو العراق وفي المخازي التي شهدها سجن أبو غريب والتي ربما لم يشهدها العالم في تأريخه الحديث.

5- من خلال الطرق على مصطلح المليشيات العربية ضد الأفارقة السود المسلمين، تقديم العرب على أنهم هم المعتدون دائما، وهم الذين يثيرون عدم الإستقرار وليس العكس وإستعداء الرأي العام العالمي ضدهم تمهيداً لأية سيناريوهات مستقبلية ضد أي من الدول العربية مع التأكيدات المسبقة التي تؤكد أن أمريكا ومن ورائها الغرب يريدون شرقاً أوسطاً تدين فيه الساحة لإسرائيل.

6- أما الهدف الأكثر عمقاً إستراتيجياً فهو ذلك المتعلق بحرب الموارد وعلى رأسها النفط وفي هذا المنحى فإن القناعة باتت راسخة لدى العالم أن غزو أمريكا للعراق كان هدفه الرئيسي هو ضمان إنسياب نفط الجزيرة العربية إلى أمريكا على رغم ذلك فإن الخبراء يؤكدون أن أمريكا لم تعد تملك القناعة الكافية بعدم إمكانية حدوث عدم

([1]) د. خالد حسين محمد خير الله : السيادة في القانون الدولي بين الأبعاد القانونية والأبعاد السياسية ، مرجع سابق ، ص 139.

([2]) أمل عبد الحميد علي : أزمة دارفور حقائق خفية www.wata.cc/forums/showthread 13-4-2008م

إستقرار أو تغييرات دراماتيكية حتى وإن تكن موقوته من شأنها التأثير في إنسياب النفط لها وللغرب ومن هنا فإن كثيراً من الدراسات والتقارير تشير إلى أن أمريكا تسعى أولاً لمصادر جديدة للنفط وتعول على منطقة غرب أفريقيا، كما أنها تسعى لإيجاد مسارات جديدة تتفادي الممرات المائية الحالية ممثلة في الخليج العربي وقناة السويس والبحر المتوسط بحسبان أنها ممرات غير آمنة على المدى الطويل وتؤكد بعض التقارير أن التفكير الأمريكي يتجه لإنشاء خطوط تعبر الغرب الأفريقي نحو سواحل غرب أفريقيا الأكثر أماناً أولاً والأبعد من المخاطر.

المطلب الرابع

موقف الامم المتحدة من إزمة دارفور

لعبت الولايات المتحدة الامريكية دوراً كبيراً في تحويل ملف دارفور إلى مجلس الأمن بحجة فشل الاتحاد الافريقي (على الرغم من الجهود الكبيرة التى قام بها) حيث أستغلت الولايات المتحدة عجز الاتحاد الافريقي في حفظ السلام لمحدودية العدد والخبرة فى إقليم واسع بمساحة دولة بعجز مالى وضعف لوجستى ، وصفت الولايات المتحدة بأن الاوضاع في دارفور تهدد السلم والأمن الدوليين وإعتبرت ما يدور في الإقليم إبادة جماعية مما أدى إلى إستفحال الأزمة وتعقيدها ونقلها من المجال الإقليمى إلى الإطار العالمى .

جاءت مشاركة المنظمات الإقليمية والدولية فى أزمة دارفور بدءاً بالامم المتحدة بزيارة الأمين العام للأمم المتحدة (كوفي عنان) للسودان أقليم دارفور وانتقد طريقة الحرطوم لإدارة الأزمة وقد حصل على تعهدات من الرئيس السودانى " عمر حسن احمد البشير " بإزالة جميع العقبات التى تعرقل وصول المساعدات الإنسانية وبتوفير أمن المدنيين بالمنطقة ومحاكمة المسئولين عن أعمال العنف المسلح[1] .

شكل السودان حضوراً لافتاً فى أجندة و قرارات ومداولات مجلس الأمن الرسمية وغير الرسمية خلال العام 2005م . أصدر المجلس "6" قرارات مقابل "4" قرارات في العام 2004م . كان من نصيب السودان عقد "21" إجتماعاً رسمياً . أستمع مجلس الأمن إلى "7" تقارير من الأمين العام للأم المتحدة " كوفي عنان " ، بالإضافة إلى

---

[1] د/ ربيع معبد العاطى عبيد – القوات الدولية الخطر القادم – شركة مطابع السودان للعملة المحدودة – 2011م

عدد آخر من التقارير قدمها مبعوثو الأمين العام للامم المتحدة للسودان . بلغت قمة الإهتمام بالشأن السودانى فى جلسة مجلس الأمن التى عقدت بتاريخ 8 فبراير 2005م ، التى خاطبها النائب الاول لرئيس جمهورية السودان " علي عثمان محمد طه والدكتور جون قرنق زعيم الحركة الشعبية[1]

وفجأة إشتعلت مشكلة دارفور من حدث محلي داخلي يخص الدولة إلى نزاع دولي ، فظهرت مفردات كثيرة في أجهزة الإعلام العالمية والمنظمات الدولية منها :

أن السودان يشهد أكبر مأساة إنسانية وأن الحكومة العربية الإسلامية تدعم مليشيات الجنجويد[2] العربية التي تمارس التطهير العرقي والإبادة الجماعية والإغتصاب ضد الأفارقة السود ، وأن الحكومة أخفقت في حماية مواطنيها وأنها تعوق تقديم الإغاثة للمتضررين[3] .

وكانت هذه الحملة تهدف لمنح الغطاء اللازم والتبرير الوافي ، كما تعمل دائماً الإستراتيجية الأمريكية لممارسة الضغوط تمهيداً للعمل العسكري وإعداد الرأي العام لذلك ومن ثم تعمل على تفكيك حكومة ثورة الإنقاذ التي عملت الولايات المتحدة على محاربتها منذ قيامها في يونيو 1989م . بالإضافة إلى أهداف أخرى منها تشتيت الإنتباه عن الإخفاقات والمخازي التي ترتكبها أمريكا وبريطانيا في العراق ، وتبرير ذلك أن العرب وما يقومون به ضد الأفارقة أكثر بكثير مما تقوم به أمريكا في العراق ومحاولة إستكمال ما لم يحصلوا عليه في نيفاشا[4] . وكان النفط حاضراً في الذهن الأمريكي الذي حرمت منه والذي آل معظمه إلى دول شرق آسيا والصين[5] .

ونجد أن تداعيات أزمة دارفور تشير إلى أن الإدارة الأمريكية عملت على تأليب المجتمع الدولي ضد السودان مستنفرة امكاناتها الإعلامية والدبلوماسية لهذه الغرض، وراحت تشجع وتدعم المتمردين سياسياً ومعنوياً.وقد كانت تصريحات باول المتصلة بهذه الأزمة تنطوي على إشارات سالبة أثناء جولات التفاوض في أبواجا

---

(1) جريدة الرأى العام – العدد 2985 – الثلاثاء 20 ديسمبر 2005م – ص 3 .

(2) لجنجويد تعبير يطلق على قطاعي الطرق وهي تركيبة لكلمات (جن راكب جواد ، شايل ج) . وقد سيس المصطلح في فترة الصراع الأخير في دارفور وأصبح يطلق على القبائل الرعوية

(3) دارفور الحقيقة الغائبة ، مرجع سابق ، ص157 .

(4) أحمد محمد هارون : وزير الدولة بالداخلية ، ورقة مقدمة في مؤتمر في مشكلة دارفور بتاريخ 2005/9/15م

(5) دارفور الحقيقة الغائبة ، مرجع سابق ، ص157 .

دفعت المتمردين إلى التعنت والتمسك بمواقف متصلبة تسببت في انهيار المفاوضات فى اكثر من مرة ويذهب البعض في محاولة تفسير هذا التحول في السياسة الأمريكية إلى أن حرب الجنوب قد بلغت مرحلة توازن القوة أوتوازن الضعف،بحيث إن معطياتها ما عادت تؤهلها على الاستمرار أكثر من ذلك، وإلا نتجت عنها عواقب قد تؤدي إلى تفتيت المقومات التي تعتمد عليها. فكان لابد من تسكين الأوضاع في الجنوب والانتقال إلى الغرب لتكون دارفور البديل في هذه المرحلة من خلال أدوات جديدة ومتطورة.

إلا أن تحول السياسة الأمريكية وميلها إلى ممارسة صنوف من الضغوطات على الخرطوم من خلال هذه الأزمة مرتبطة بنوعين من الأهداف الأولى بعيدة المدى و الثانية آنية . الأهداف البعيدة المدى تدخل ضمن سياسة التفكيك وإعادة التركيب في إطار استرتيجية الشرق الأوسط الجديد، كما تدخل ايضاً ضمن مصالح اقتصادية مرتبطة بالنفط. إذ انضم كل من السودان وتشاد لنادي المنتجين,في ظل استثمارات أمريكية في القطاع تصل إلى خمسة مليار دولار في تشاد وسيعها لإنشاء خط أنابيب (دوبا) التشادية الذي سيربط بخط آخر قادم من مدينة ينبع السعودية ويمر عبر دارفور.[1]

أما الأهداف القريبة المدى أو الآنية فهي ذات ارتباط وثيق بحمى الانتخابات وهذا الزعم تؤيده حالة الانفراج النسبي الحالية التي طرأت على الأزمة فور انتهاء الانتخابات وإعلان فوز بوش بفترة رئاسة ثانية، والتي بعدها صدر قرار مجلس الأمن الدولي رقم 1574 الذي اعتبر إيجابياً لخلوه من التهديدات والضغوط. فنجد أن الحزبين الجمهوري والديمقراطي خلال حملتهما حاولا استغلال أزمة دارفور وتوظيفها لكسب أصوات الافارقة الامريكان والذين صورت لهم هذه الازمة على أنها صراع بين القبائل العربية المدعومة من الحكومة مع القبائل الأفريقية . وهذا هو الأساس الذي يمكن أن تستند إليه في تفسير دوافع صدور قرار الكونغرس الأمريكي الذي كان قد وصف أحداث دارفور بعمليات الإبادة الجماعية، وكذلك مطالبة كتلة السود في أروقة الكونغرس الرئيس بوش بالعمل على استصدار قرار قوى من مجلس الأمن الدولي

---

[1] أمل عبد الحميد على : أزمة دارفور حقائق خفية – مرجع سابق

يخول تكوين قوة متعددة الجنسيات لوقف ما اعتبروه فظاعات ترتكب ضد المدنيين الأفارقة .

وفي السياق ذاته قام وزير الخارجية الأمريكي السابق كولن باول في يوليو من العام الماضي بزيارة إلى السودان استهلها بالتهديد والوعيد فور وصوله إلى مطار الخرطوم مطالباً الحكومة السودانية بوقف هجمات الجنجويد، مما يوحي بأن هدف زيارته لم يكن الوقوف على الأوضاع والتعرف على الواقع عن كثب كما هو مفترض بقدر ما أنه جاء لطرح إملاءات وإضافة المزيد من الضغط. ثم جاء دور الأمين العام للأمم المتحدة كوفي أنان الذي لم يختلف موقفه كثيراً عن موقف كولن باول، فعقب زيارته للسودان في يوليو 2004 م كرر ما ذكره باول نفسه بأتهام ميليشيات الجنجويد التي قال إنها تقوم وبدعم من الحكومة بقتل آلاف الأفارقة من سكان الإقليم، وهدد بأن المجتمع الدولي لايمكن أن يكتفي بمشاهدة ما يدور من أعمال في ظل تقاعس السلطة السودانية عن توفير الحماية والأمن.

ولم يخب ظن المتابعين للسياسة الدولية في توني بلير رئيس الوزراء البريطاني من ناحية اتساق مواقفه مع توجهات السياسية الأمريكية. فقد صرح بأنه سيمضي في الضغط على الخرطوم من أجل منع أعمال الإبادة الجماعية في إقليم دارفور. وكان قائد الجيش البرطاني مايك جاكسون قد أعلن أن بلاده متأهبة لإرسال 5000 جندي إلى دارفور. وقام بلير بزيارة إلي السودان . في أكتوبر الماضي أعلن أنها من أجل إجراء محادثات مع السلطة السودانية . و كان من المأمول أن تكون الزيارة بداية لحدوث إختراق إيجابي في الأزمة، وبخاصة أن للبريطانيين إلماماً كبيراً ومعرفة بالأجواء السياسية العامة في السودان أكثر من غيرهم، وذلك بحكم أن السودان خضع للإستعمار البريطاني لفترة إمتدت لحوالي 60 عاماً عمل خلالها البريطانيون على تطوير أنماط إدارية وصيغ للحكم تعينهم على إحكام قبضتهم على جميع أنحاء السودان بما في ذلك منطقة دارفور التي أخضعوها لحكمهم بعد حوالي 20 عاماً من دخولهم لاحتلال السودان. يضاف إلى ذلك توفر الدراسات والبحوث الميدانية ووالوثائق وسير وأخبار القبائل والأعراق المرتبطة بالسودان التي تزخر بها المكتبات البريطانية المختلفة. ولذلك كان من المنتظر أن تكون هذه الزيارة نقطة تحول في مسار هذه الأزمة من خلال دور أخلاقي تجاه هذا البلد[1].

[1] أمل عبد الحميد على : أزمة دارفور حقائق خفية – مرجع سابق

أما الأتحاد الأروبي فلم يخرج عن دائرة المغالطات والتناقضات التي إكتنفت تناول معظم القوى الغربية لهذه الأزمة، فهو أيضاً هدد في غير مناسبة بفرض عقوبات على السودان لتغافل السلطات السودانية عن الاوضاع الإنسانية الحرجة في الإقليم وتورطها في ما يتعرض له المدينون من أعمال عنف، وكان آخرها تصريحات خافير سولانا رئيس مجلس العلاقات الخارجية بالإتحاد الأوربي الذي ذكر أنه لا يفكر بتوقيع عقوبات على السودان في الوقت الحالي أو يقوم بذلك دون مبرر، هذا ويتحول ملف أزمة دارفور إلى مجلس الأمن الدولي الذي لعبت فيه الولايات المتحدة دوراً كبيراً

وقد أخذت الأمور تتعقد أكثر بالنسبة إلى الحكومة السودانية في ظل التوجس والمخاوف من فرض عقوبات دولية عليها .

وفي نفس إتجاه التصعيد ضد السودان والضغط عليه وتعبئة الرأي العام لتقبل ما يتم الإعداد له ، بتكثيف الزيارات والوفود إلى السودان حيث بلغ عدد الوفود التي زارت السودان ومن ثم دارفور في الفترة من سبتمبر 2004م إلى سبتمبر 2005م ، 239 زائر ووفد منهم(1) كوفي عنان الأمين العام للأمم المتحدة مرتين إحداهما متزامنة مع زيارة كولن باول وزير الخارجية الأمريكية ثم توني بلير رئيس وزراء بريطانيا وعدد من وزراء خارجية الدول الأوربية ، ومجموعة من مراقبي حقوق الإنسان والجمعيات الطوعية ، ولجنة تقصي حقائق من الكونغرس الأمريكي برئاسة قاضي بريطاني وعضوية مختارة من بينهم مدير منظمة هيومان رايتس ووتش (المعروفة بعدائها للسودان) والتي هي جزء من CIA ، وإستندت هذه اللجنة على تقارير المنظمات الموجودة في دارفور ومن المتمردين والجهات التي تمول التمرد(2) ، كل هؤلاء قدموا إلى السودان ويصرحون بتصريحات معتدلة وعندما يعودون ، يعدلون في التصريحات حسب ما هو مطلوب منهم تماماً ، ويتفق مع مقتضيات التدخل الدولي . وقد ذكرت لجنة تقصي الحقائق الأمريكية ، والتي لم تستغرق أكثر من أسبوع في السودان ، أن هناك إبادة جماعية وتطهيراً عرقياً وجرائم ضد الإنسانية ، وأن القضاء

---

(1) ورقة مقدمة من السيد عثمان كبر والي شمال دارفور ، يوم 2004/9/15م .

(2) بركات موسى الحواتي : السودان بين الوصايا الدولية والسيادة الوطنية ، مركز دراسات الشرق الأوسط وأفريقيا، المنتدى الأسبوعي ، 2005/4/5م .

السوداني غير راغب وغير مؤهل وكذلك الحكومة وذلك توطئة للتسويق للإحالة للمحكمة الجنائية الدولية (1).

وعندما أصبح الرأي العام مهيئاً للتدخل أصدر مجلس الأمن في الفترة من 30 يوليو 2004م وحتى 31 مارس 2005م ، تسعة قرارات من مجلس الأمن ضد السودان ثلاثة قرارات في سبعة أيام الأخيرة من مارس 2005م ، قرار يوم 24 وقرار يوم 29 والأخير 2005/3/31م .وسوف أستعرض بعض هذه القرارات وملاحظة مدى الإنتهاكات للسيادة السودانية ، والتدخل هو سياسة متأصلة في التأريخ الإنساني تقوم بها الدول القوية لتحقيق مصالح خاصة ، ويبقى التدخل هو الصورة المادية الحية لإنتهاك سيادة الدول .

إن السيادة بصورتيها الداخلية والخارجية لا ينفصلان ، فحقوق الإنسان لم تعد مسألة سيادة داخلية ، إذا أصبحت موضوعاً دولياً ، وفى إطار هذا الفهم للسيادة يطرح النظام الداخلى نفسه فى مواجهة مباشرة مع رؤى العولمة ، أو بالتحديد فى مواجهة النظام الدولى الجديد ، فقد ذكر وزير الدولة الانجليزي للشئون الخارجية تيموثى فيروث (أن الشعوب يمكن أن تحكم عن طريق المنشآت الدولية بدل الحكم على مستوى وطنى مخصص وهو ما يتحقق بالفعل على مستوى تغيير مسارات السلطة) يرى فرانس هيدنوك وآخرون فى كتابهم المعنون بـ (sovereignty as responsibility) حيث يعتبرون أن السيادة التى تحظى بها الدولة لا يجب النظر إليها كإمتياز مطلق وإنما يمكن تعليقها إذا ما أخفقت في أداء واجباتها ومسؤلياتها إتجاه مواطنيها . لذى نجد فى إمتيازات السيادة أنه يتعين على الدول أن تحافظ على السلام والأمن الوطنى ، وأن تهتم برفاهية مواطنيها وحمايتهم ، أما إذا عجزت عن ذلك فعليها أن ترحب بالمساعدة الخارجية ، وإلا فستتعرض لرد فعل وضغوطات خارجية وذلك يبرر إصدر مجلس الأمن الدولى مجموعة من القرارات حول دارفور التى تخفى وراءها إجندة ليس لها علاقة بموضوع التدخل الإنسانى.

---

(1) فتحي خليل : نقيب المحامين السودانيين ، جريدة الحياة السودانية ، العدد 729 ، 2005/4/25م

دوافع التدخل في دارفور

اولا: الدوافع الدولية

اثرت مجموعة من الاحداث السياسية علي قضية دارفور وجعلت منها شأنا عالميا ، ومحط اهتمام المجتمع الدولي ، واثرت بها ايما تاثير ابرزها

1. تولي اليمين المسيحي الامور في الولايات المتحدة ، وما تبع ذلك من احداث منها احداث الحادي عشر من سبتمبر الشهيرة المتعلقة بتفجير برجي مركز التجارة العالمي ، ولسنا هنا في مقام مناقشة من قام بهذا العمل ، ولكن كانت له تداعيت ضخمة تمثلت فيما عرف لاحقا بالحرب علي الارهاب . حيث اسقطت مبادئ ومفاهيم حقوق الانسان تحت هذا الزعم ، كما تجلي ذلك في سجن غوانتنامو. كما اتجهت لمحاربة الانظمة الاسلامية حيث بدأت تتعامل معها كمفرخ للارهاب العالمي ، ولذلك استغلت الولايات المتحدة الامريكية موقعها كدولة قطبية مسيطرة علي مجلس الامن ومجلس حقوق الانسان (رغم عدم عضويتها في الاخير) لتمرير كل القرارات التي تري من خلالها أن تمارس ضغطا سياسيا عليها وما يؤكد ذلك إن القرار 1593 الصادر من مجلس الامن والقاضي بتحويل ملف دارفور الي المحكمة الجنائية الدولية والذي حوي بنفس الوقت قراراً بإعفاء جنود الولايات المتحدة من المسألة الجنائية عن الجرائم التي تقع منهم ، علما بانها ليست مصادقة علي نظام المحكمة الجنائية الدولية .
2. علو صوت من يدعون الي كونية اعلاء القيم الانسانية الفردية ، وبالتالي تكريس فكرة عالمية حقوق الانسان ، وانه متي ما وقع اعتداء ما علي حقوق الانسان وبصورة يري مجلس الامن انها تهدد السلم والامن الدوليين ، فإنه من واجب المجلس ان يتدخل ولو ادي ذلك الي المساس بسيادة الدولة .بل وارتبطت مسائل حقوق الانسان بسيادة الدولة علي اقليمها حيث يري السيد الاخضر الابراهيمي في مذكرتة الشهيرة والمعروفة ب Agenda of peace إن الدولة التي لا تحترم حقوق الانسان ليست جديرة بان تتمتع بالسيادة علي اقليمها

3. فشل المجتمع الدولي (ممثلا في الامم المتحدة) في إيقاف الانتهاكات الفظيعة لحقوق الانسان المنهجية والمرسومة التي وقعت في العديد من بقاع العالم كما حدث في كل من روندا ويوغسلافيا ، الامر الذي شكل حرجا بالغا له ولذلك اقتنصت الامم المتحدة سانحة دارفور ، لكي تثبت لنفسها وللعالم أنها لن تدع ما حدث في روندا ويوغسلافيا ان بتكرر في دارفور ناسية او متناسية البون الشاسع بين طابعي النزاع الاول من جهة وما يدور الان في دارفور من احداث رغما عن انها قد صنفت (حالة دارفور) بانها نزاع مسلح غير دولي كحالة روندا

4. ظهور كيان دولي جديد هو المحكمة الجنائية الدولية والتي اجيز نظامها الاساسي في 1998 ودخلت حيز النفاذ في سنة 2002 ، حيث يري مؤيدوها" إن تنصيبها سيؤذن ببداية عهد جديد للقانون الجنائي الدولي عن طريق خلق امكانية لمقاضاة اولئك الذين يرتكبون الفظائع والاعمال الوحشية ، وكانت المحكمة تتوق الي ابراز جديتها في التعامل الجرائم التي تندرج تحت اختصاصها (العدوان، الابادة ، الانسانية ، الحرب) وقد اقتنصت المحكمة احالة الحالة في دارفور كاول دعوي جنائية تنظرها لتؤكد للعالم انها جادة في تحقيق العدالة الجنائية الدولية وتكريس مبدأ عدم الافلات من العقاب.

أولاً: القرار 1556 (2004) :

صدر هذا القرار في جلسة مجلس الأمن 5015 بتاريخ 30 يوليو 2004م بموجب الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة يؤكد فيه إلتزام مجلس الأمن بسيادة السودان ووحدته وسلامة أراضيه وإستقلاله . إلا أنه يقرر أن الوضع في السودان يمثل تهديداً للأمن والسلم الدوليين ولإستقرار المنطقة . ورود هذه العبارة (تهديد للأمن والسلم) يعني تصرف المجلس بموجب الفصل السابع ، والذي يمثل تدخلاً في سيادة السودان ، وهذا ما أشار إليه القرار ، إذ أن المجلس يتصرف بموجب الفصل السابع ، والذي يعني تنفيذ الطلبات التي يوردها مجلس الأمن ، رغبت الحكومة أو لم ترغب ، وهذه الطلبات هي[1] :

---

[1] القرار 1556 بتاريخ 2004/7/30م ، الأمم المتحدة (2004) S/RES/ 1556 .

1. إلغاء جميع القيود التي يمكن أن تعيق تقديم المساعدات الإنسانية .
2. توفير سبل الوصول إلى جميع السكان المتضررين .
3. التحقيق المستقل في إنتهاكات حقوق الإنسان والقانون الدولي .
4. تهيئة أجواء أمنية موثوق بها من أجل حماية السكان المدنيين والجهات الإنسانية الفاعلة
5. إستئناف المحادثات السياسية بشأن دارفور مع الجهات المنشقة في منطقة دارفور.

ويعني هذا أن تستباح أراضي السودان لهذه الجهات الفاعلة دون قيد أو شرط أو مراقبة أو حتى الرصد ، ويشمل ذلك إلغاء كافة القيود الجمركية أو التفتيش للتأكد من سلامة هذه المواد أو حتى الفحص الطبي عليها . كل هذه الأعمال التي تمس سيادة الدولة والمحافظة على أمن مواطنيها وإقتصادها ، وإذا مارست صلاحيات كدولة على أي من تلك الأعمال فإنها تكون عرضة لتوقيع عقوبات عليها حسب منطوق المادة (41) من ميثاق الأمم المتحدة .

ويقوم القرار بالإنتهاك المباشر للسيادة وإستباحة الأراضي السودانية ويتمثل ذلك في الآتي[2] :

1. إيفاد مراقبين دوليين تحت قيادة الإتحاد الإفريقي .
2. إيفاد قوة من الحماية من جانب الإتحاد الإفريقي .
3. نشر مراقبين وتوفير قوات من الإتحاد الإفريقي وتيسير عملهم .
4. نشر مراقبين من المفوض السامي لحقوق اللاجئين وعلى الحكومة أن تتعاون مع المفوض السامي لنشر أولئك المراقبين .
5. تقديم الدعم بالأفراد والأموال من الدول الأعضاء لتعزيز فريق الرصد الدولي الذي يقوده الإتحاد الإفريقي .
6. أن تقوم الحكومة بنزع سلاح مواطنيها (الجنجويد) وإعتقال قادتهم وتقديمهم للمحاكمة.

يلاحظ هنا أن على الحكومة السودانية أن تذعن تماماً بقبول هؤلاء المراقبين ، وأن لا تتعرض لهم و لا تتأكد من هوياتهم ، كما عليها الإذعان والقبول بالقوات

---

[2] أنظر : القرار 1556 بتاريخ 2004/7/30م ، الأمم المتحدة (2004) S/RES/ 1556 .

الإفريقية ، والتي تكفل لها كامل الحرية في الحركة حاملة سلاحها ، كما عليها التعاون التام مع مراقبي حقوق الإنسان المبعوثين من المفوض السامي . كما عليها نزع سلاح مواطنيها (الجنجويد) في الوقت الذي يحمل فيه المتمردون السلاح ويستهدفون به هؤلاء المواطنين[1] ، وليس عليها التجريد فقط ولكن عليها القبض عليهم والتحقيق معهم وتقديمهم للمحاكمة . في الوقت الذي يتمتع فيه المتمردون بحمل السلاح وقتل هؤلاء المواطنين والإعتداء عليهم وحرق قراهم . فهل يبقى بعد ذلك شيء من سيادة الدولة السودانية؟ وإذا فعلت ذلك هل يحترمها مواطنوها؟ .

ويمضي القرار لأكثر من ذلك في إنتهاك سيادة الدولة إذ يطلب من الدولة[2]:

1. أن تحظر السلاح على المواطنين السودانيين بالتأكيد على (الجنجويد) .
2. أن لا تستخدم أراضيها أو طائراتها لنقل المؤن والسلاح مع التأكيد على سلاح (الجنجويد)
3. أن لا تستخدم أراضيها للتدريب والمساعدات الفنية .
4. إستثناء كل الفقرات السابقة فيما يخص فرق الرصد والمتابعة والمقررين وموظفي الأمم المتحدة ، مثل لوازم التدريب والمعدات العسكرية .

لو كانت الأمم المتحدة ومجلس الأمن ، يحرصان فعلاً على حفظ السلام وتحقيق ذلك بعدالة وبعيداً عن الأهواء السياسية ، وموالاة طرف على آخر ، لسمحت بذلك لحكومة السودان وأمدتها بالسلاح وأعانتها لحفظ الأمن والسلام وهيبة الدولة لردع كل خارج على القانون سواء كان من المتمردين أو الجنجويد[3] . ولكن القصد كان واضحاً وذلك بتجريد المواطنين من السلاح والسماح لآخرين من مواطني نفس الدولة ، وتجريدها من مصدر قوتها وتفوقها وهو الطيران . وإذا لم تقم بذلك فسوف تكون عرضة لسيف المادة (41) من ميثاق الأمم المتحدة.

ثانياً:القرار 1564 :

إتخذ مجلس الأمن القرار 1564 في جلسته رقم 5040 بتأريخ 2004/9/18م ، وإتخذ المجلس هذا القرار كسابقة بموجب الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة

---

[1] بركات موسى الحواتي – السودان الوصاية الدولية و السيادة الوطنية – مرجع سابق .

[2] القرار 1556 بتاريخ 2004/7/30م ، الأمم المتحدة (2004) S/RES/ 1556 .

[3] د. خالد حسين محمد – السيادة فى القانون الدولى – مرجع السابق

مكيفاً الوضع في السودان في تهديد السلم والأمن الدوليين ويطلب من الحكومة السودانية الآتي[1]:

1. أن تقوم الحكومة والمتمردون بالمفاوضات تحت رعاية الإتحاد الإفريقي ، وأن يقوم الطرفان بتوقيع وتنفيذ الإتفاق الإنساني وإبرام بروتوكول بشأن المسائل الأمنية وتوقيع إتفاق سلام شامل .
2. أن تقوم الحكومة بتقديم الأمن لعودة اللاجئين والمشردين .
3. أن تقوم الحكومة بتحديد هوية الأشخاص المسئولين عن الإساءات في مجال حقوق الإنسان وإنتهاكات القانون الدولي الإنساني وتقديمهم للعدالة بما في ذلك أفراد الدفاع الشعبي ومليشيات الجنجويد .
4. أن تقوم الحكومة بجميع الخطوات الملائمة لوقف جميع أعمال العنف والفظائع.
5. أن تسلم حكومة السودان إلى بعثة الإتحاد الإفريقي كشفاً بأسماء الأشخاص الذين تم تجريدهم من السلاح حسب مطلوبات القرار 1556 .
6. تكوين لجنة تحقيق دولية للتأكد إذا كانت قد وقعت أعمال إبادة جماعية .
7. إذا لم تقم الحكومة بالأعمال أعلاه تكون عرضة لإيقاع عقوبات حسب نص المادة (41) من الميثاق ، كإتخاذ إجراءات تؤثر في القطاع النفطي في السودان وفي حكومة السودان وأفراد حكومة السودان .

وتستمر الإنتهاكات لسيادة السودان وبإسم القانون بواسطة مجلس الأمن ، وذلك بالتدخل في كافة المسائل والتي هي من صميم الإختصاص الداخلي للدولة ، فعليها مرغمة أن تتفاوض مع المتمردين وأن تقوم بتنفيذ الإتفاقات الإنسانية وتوقيع البروتوكول مع المتمردين وتوقيع إتفاق سلام شامل معهم ، هذا ليس مقترح تسوية أو مساعدة في الحل إنما طلبات واجبة النفاذ وإلا فسوف توقع العقوبات على الحكومة ، لأن هذه الطلبات صادرة بموجب الفصل السابع[1] .

---

[1]) القرار 1564 (2004) ، الأمم المتحدة (2004) S/RES/ 1564

[1] بركات موسى الحواتي – السودان بين الوصاية الدولية و السيادة الوطنية –مرجع سابق .

كما عليها أن تقوم بقبض مواطنيها وأن تقوم بوقف جميع أعمال العنف تجاه المتمردين في الوقت الذي يقومون فيه بترويع المواطنين وحرق قراهم وقطع طرقهم . وذلك من غير أن تصدر أي إشارة في القرار للمتمردين بمطالبتهم بوقف تلك الأعمال. فالطلبات والقيود للحكومة والتي تشل حركتها تماماً ، مع تمتع المتمردين بحرية الحركة، ثم يطلب من الحكومة العمل على حفظ وتوفير الأمن[2]. ويوغل القرار في التدخل إلى أبعد مدى من خصوصيات السيادة إذ يطلب منها تقديم أفراد الدفاع الشعبي للمحاكمة ، والذين هم قوة شبه نظامية منشأة بقانون وتعمل تحت إمرة القوات المسلحة وقيادتها .

ويشتمل القرار على تكوين لجنة تحقيق في جريمة الإبادة الجماعية وذلك تمهيداً لتحويل الملف إلى المحكمة الجنائية الدولية وفق الخطة المرسومة . ويهدد القرار بتوقيع عقوبات نفطية إذا لم تقم الحكومة بتنفيذ كل تلك الطلبات ، ولعل هذه الفقرة الأخيرة تكشف أحد البواعث الحقيقية لهذه الإنتهاكات السيادية في السودان .

ثالثاً:القرارات 1590 ، 1591 ، 1593 :

كان من المفترض صدور هذه القرارات في قرار واحد حسب المشروع المقدم من الولايات المتحدة والذي صاحبته ضغوط كثيرة من الكونغرس الأمريكي[3] وكانت مطالبتهم إمعان في إنتهاك سيادة السودان وخرق مواثيق الأمم المتحدة بقانون يصدر من مجلس الأمن ، وتتمثل مطالب الكونغرس في الآتي :

1. فرض عقوبات على السودان وتشمل حظر النفط والسلاح وحظر السفر وتجميد الأرصدة وحظر الطيران العسكري في دارفور .
2. محاكمة المتهمين حسب تقرير اللجنة الدولية لتقصي الحقائق .
3. زيادة القوات في دارفور وتوسيع المهمة لتشمل حماية المدنيين والعاملين في الشأن الإنساني .

ونتيجة للصراعات الكبيرة بين أعضاء مجلس الأمن وخاصة الولايات المتحدة وفرنسا فيما يتعلق بمحكمة الجنايات الدولية ، والصين التي تحرص على إستثماراتها

---

(2) بركات موسى الحواتي – السودان بين الوصاية الدولية و السيادة الوطنية –مرجع سابق .

(3) بيان الفاتح عروة مندوب السودان لدي الأمم المتحدة ، تقرير بعثة السودان لدي الأمم المتحدة بالرقم س/أمم متحدة/343 بتاريخ 2005/3/26م .

في البترول السوداني ، أما روسيا فقد كانت ترى أن إتخاذ ذلك القرار سيضر بالتسوية التي تمت مع جنوب السودان [1] ، وأن مندوب الجزائر كان يرى أن يصدر القرار متوازناً لكل الأطراف وأن تكون القرارات وفقاً للرؤية الإفريقية وأن القرار ستكون له آثار سلبية على مسيرة السلام في الجنوب[2] وبناءاً على ذلك تم تقسيم مشروع القرار الأمريكي إلى ثلاثة قرارات قرار 1590[3] والخاص بإرسال قوات دولية إلى السودان. والقرار 1591[4] والخاص بفرض عقوبات على السودان حذفت منه فقرة حظر النفط إرضاءاً للصين . والقرار 1593[5] والخاص بتحويل المتهمين في إنتهاكات حقوق الإنسان المزعومة إلى محكمة الجنايات الدولية إرضاءاً لفرنسا ويتمثل إنتهاك السيادة في هذه القرارات في الآتي:

أ. ترسل بعثة من الأمم المتحدة للسودان قوامها 10.000 من الأفراد العسكريين و715 من أفراد الشرطة المدنية ، مفصلة مهامها في أكثر من عشرة بنود[6].

ب. نص القرار على تكوين لجنة من أعضاء مجلس الأمن لمراقبة تنفيذ الفقرات (7) و(8) من القرار رقم 1556 والفقرات الفرعية (د ، هـ) من الفقرة **(3)** من القرار 1591 والفقرة (7) من القرار 1591 .

ج. النظر في الطلبات المقدمة من الحكومة السودانية وإعطاء التصديقات بخصوص حركة المعدات والإمدادات العسكرية لإقليم دارفور (القرار 1591).

د. إنشاء لجنة خبراء مقرها في أديس أبابا تقوم بالسفر بصورة منتظمة إلى الفاشر ومناطق دارفور الأخرى ، تقوم بالآتي (القرار 1591) :

1. مساعدة اللجنة في آلية التنفيذ .
2. التنسيق مع الإتحاد الأفريقي في المنطقة .
3. رفع تقارير دورية للجنة .

ه. فرض حظر للطيران العسكري للحكومة في أجواء دارفور (القرار 1591) .

---

[1] تقرير بعثة الأمم المتحدة بالرقم س/أمم متحدة/ 343 بتاريخ 2005/3/26م

[2] تقرير بعثة الأمم المتحدة بالرقم س/أمم متحدة/ 343- مرجع سابق

[3] القرار 1590 اتخذه مجلس الأمن في جلسته رقم 5151 بتاريخ 24 مارس 2005م

[4] القرار 1591 اتخذه مجلس الأمن في جلسته رقم 5153 بتاريخ 29 مارس 2005م

[5] القرار 1593 اتخذه مجلس الأمن في جلسته بتاريخ 31 مارس 2005م

[6] القرار 1590 اتخذه مجلس الأمن في جلسته رقم 5151 بتاريخ 24 مارس 2005م

و. فرض حظر سفر على الأفراد المسئولين عن إرتكاب جرائم وحشية ضد المدنيين في دارفور ومن يعيقون عملية السلام أو يمثلون تهديداً للإستقرار في المنطقة .

ز. تجميد أرصدة جميع الأفراد الذين يعيقون عملية السلام في دارفور ويمثلون تهديداً للإستقرار في المنطقة .

ح. إحالة الوضع القائم في دارفور إلى المدعي العام للمحكمة الجنائية الدولية (القرار 1593) .

انتقد قانونى سودانى الإستناد إلى بعض السوابق للمحاكم الجنائية الدولية مثل محاكم طوكيو ويوغسلافيا ورواندا لأن هناك إنهياراً كاملاً للدولة وبالتالى ليس هناك مؤسسات لها القدرة على القيام بهذه المسئولية للإنهيار التام للنظام التنفيذى والقضائى والإدارى فيجوز في هذه الحالة تدخل المؤسسات القانونية الدولية لأن تلك الدول المشار إليها غير قادرة على المحاكمات المحلية . فقد ظلت المحكمة الجنائية في رواندا لمدة 10 سنوات لم تحاكم 10 أشخاص[1].

كما يرى نقيب المحامين السودانيين أن القرار 1593 معيب لأنه أعتبر ، بدون حيثيات ، أن نزاع دارفور يهدد الأمن والسلم الدوليين ، وهذا يخالف ميثاق الأمم المتحدة نفسه لأن مجلس الأمن إختصاصه فقد النزاعات الدولية وهى التى تقع بين دولتين أو أكثر . وأن مجلس الأمن بموجب ميثاق الأمم المتحدة في الفقرة 7 من المادة الثانية والتى تقرأ (ليس فى هذا الميثاق ما يسوغ للمنظمة التدخل في المسائل التى تعتبر من السلطان الداخلى للدول) . وبما أن نزاع دارفور داخلى ليس لجلس الآمن أصلاً إختصاص فيه ، والدليل علي ذلك أن مجلس الأمن لا (ولم) يتدخل في نزاع الشيشان ، نزاع كشمير والنزعات الإفريقية بل حتى فى قضية جنوب السودان[2]

كذلك يرى خبير سودانى في القانون الدولى . أن القرار 1593والذى تم بموجبه إحالة قضية دارفور للمحكمة الجنائية الدولية ، قرار معيب وذلك لان مجلس الأمن وحسب ميثاق الأمم المتحدة لا يملك أى صلاحية ، بإحالة أى قضية إلى

---

(1) ـ معاذ أحمد محمد مقدماً الرأى الرسمى لوزارة العدل في صحيفة أخبار اليوم 2008/8/2م

(2) – فتحى خليل ، نقيب المحامين السودانيين متحدثاً فى ندوة حول مذكرة اوكامبو ، أخبار اليوم 2008/7/17م

المحكمة الجنائية الدولية ، وذلك لأن المحكمة الجنائية الدولية ليس مختصه فى إحدى العقوبات المنصوص عليها حصراً في المواد 41 و 42 من الفصل السابع[1] .

يحمل القرار 1593 فى طياته تدخلاً سافراً فى السيادة السودانية . أذا يعترف صراحة بعدم إنضمام السودان لإتفاقية المحكمة الجنائية الدولية . ورغم ذلك يفرض علي الحكومة السودانية الانصياع لتعليماتها والخضوع لإجراءاتها[2].

هذه القرارات أتخذت بموجب الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة إذا لم تتم تنفيذها سيتم توقيع عقوبات صارمة بموجب المادة (41) من ميثاق الأمم المتحدة.

ولعل هذه البنود توضح بصورة جلية إنتهاك سيادة الدولة بإسم قرارات مجلس الأمن وإنتهاك ميثاق الأمم المتحدة فيما ينص عليه من حماية لسيادة الدولة ، ولكن يمكن الإشارة إلى إنتهاكات السيادة في الأتي :

تقييد هذه القرارات لحركة القوات المسلحة والتي هي رمز السيادة . في الإمداد والتموين إلا بعد موافقة لجنة أديس أبابا ، والتي لن تسمح بأي حركة أو إمداد . كذلك حظر الطيران يجرد الحكومة من أقوى أسلحتها وبالتالي تحديد أسلحتها وطريقة قتالها . كما تقيد الحكومة من أبسط مقوماتها بالرقابة الأمنية على المنظمات ونشاطاتها ، من المتورطين من هذه المنظمات يتمتعون بملاذات آمنة وحماية كاملة يجرد منها مواطن الدولة ، كما أن هذه المنظمات وما تقوم به من عمل إستخباري ستكون مصدر المعلومات لفريق الخبراء لإدانة المسئولين السودانيين فضلاً عن حظرهم من السفر وتجميد أرصدتهم إن كانت لهم .

يطلب القرار أن تتعاون جميع أطراف النزاع في دارفور تعاوناً كاملاً مع المحكمة الجنائية الدولية ، وحكومة السودان غير موقعة على نظام روما الأساسي، فحسب نظام روما الأساسي أن الدولة غير الموقعة عليه غير ملزمة بالتعاون مع المحكمة ، ويأتي القرار ويطلب من الحكومة التعاون مع المحكمة .

في الفقرة (5) يشدد القرار على العمل على تضميد الجراح والمصالحة . ولكن هذا القرار بإستهدافه لزعماء القبائل في دارفور يعقد المشكلة ، وذلك :

---

[1] خالد حسين محمد – المحكمة الجنائية الدولية ومدي إختصاصها فى محاكمة الأفراد السودانيين – ملف السودان الاستراتيجى – السنة الثانية تقرير 2008م – الخرطوم – مركز السودان للبحوث والدراسات الاستراتيجيه 2008م (5-1)

[2] جريدة الرأى العام العدد 2985 – 20 ديسمبر 2005م – ص 3 .

أولاً : لأن محاكمة زعيم القبيلة في دارفور تعني محاكمة القبيلة ، ولا يمكن أن تسمح قبيلة بتسليم زعيمها .

ثانياً : هذه القبائل في صراع وإن هناك أعرافاً وإرثاً في تسوية الصراعات بين القبائل يعلمها أهل دارفور وأهل السودان ، فلا يمكن أن تقوم محاكمة زعماء القبائل وتأتي وتقول إنك تهدف للمصالحة والوفاق .

الفقرة (6) من القرار ، تستثنى رعايا الدول غير الموقعة على نظام روما الأساسي ، أن يحاكم مواطنوها في المحاكم بواسطة هذه المحكمة ، وهو إستثناء حصلت عليه الولايات المتحدة لحماية جنودها الذين قد يرتكبون جرائم تجعلهم تحت طائلة إختصاص المحكمة الجنائية الدولية . ثم يطلب من السودان وهو غير موقع على نظام روما الأساسي بأن يحاكم رعاياه أمام المحكمة الجنائية الدولية.

وبما أن إختصاص المحكمة الجنائية الدولية مكملاً للإختصاص الوطني وليس أصيلاً ، ولا يكون ذلك إلا في حالات فشل قضاء الدولة أو عدم نزاهته أو أنه غير مؤهل ، وبالتالي فإن الإحالة للمحكمة الجنائية الدولية فيها تشكيك في قدرة ونزاهة القضاء السوداني مما يعد إنتهاكاً واضحاً لسيادة السودان .

اشتمل القرار 1590 على إرسال عشرة ألف جندي وألفي شرطي ومئات من الفنيين والخبراء والمراقبين ، بصلاحيات تخلو من التعريف الدقيق ، فالمهمة لحفظ السلام وتنفيذ إتفاقية السلام ، ولكن نطاق العمل غير محدد ، والصلاحيات غير مقترنة بتحديد دقيق ، وهو ما يجعل الأمر محاولة لوضع السودان تحت وصايا دولية[1] .

إعترف القرار 1590 بسيادة السودان وإستقلاله وسلامة أراضيه . ذلك أن هذا القرار مبني على تقرير يحوي 104 توصية كلها تنفي التزام مجلس الأمن بالسيادة والإستقلال والوحدة . وأن سيادة السودان ستقوم بالإنابة عنهم قوات مجلس الأمن والشرطة الدولية، وحدة السودان ستقوم بها قوات قوامها عشرة آلاف من جنود حلف الأطلسي تحت غطاء القبعات الزرقاء . وليس على جيشه أي مسئولية تجاه حماية

---

[1] د. قطبي المهدي : جريدة الصحافة السودانية ، العدد 4250 ، 2005/4/4م

أمن بلاده وحدودها وإستقلالها ... ولا يستطيع جندي سوداني واحد أن يتحرك من مكان إلى آخر إلا بعد الإذن من القوات المستعمرة[1].

هذه بعض ما يظهر من نصوص القرارات الثلاثة من إنتهاك لسيادة السودان ولكن بالتحديد هناك أجندة خفية معلومة لدي الغربيين ، موغله في إنتهاك السيادة ظهر بعضها في تصريح ليان برونك ، الممثل الخاص للأمم المتحدة في السودان ، في تعليقه على القرار 1591 ، الخاص بتكوين وحدات حفظ السلام حيث قال : (إن قوات السلام هذه لا تنحصر مهام عملها في الجوانب العسكرية بل تتعداها إلى :

1. مراقبة مدى إحترام سيادة القانون.
2. مراقبة الحكم الراشد.
3. مراقبة أوضاع حقوق الإنسان[2] .

القرار رقم 1706

المطامع الخفية لبعض الدول الأعضاء في مجلس الأمن ، التى تستغل قرارات المجلس فى تحقيق أهداف سياسية ، وذلك عبر الضغط المتواصل على الحومة السودانية ، أدى لتورطهم فى دفع مجلس الأمن إلى إصدار القرار 1706[3] الذى يدعو لنشر قوات تابعة للأم المتحدة فى دارفور تحت الفصل السابع ، بعد موافقة الحكومة السودانية[4] صدر القرار بموافقة 12 دولة وإمتناع الصين وروسيا وقطر عن التصويت . يدعو القرار إلى نشر حوالى 22500جندى من القوات الأممية مع تقديم إمدادات قوية لقوات الإتحاد الإفريقى البالغ عدد 17 الف ، يتيح القرار للقوات الأممية إستخدام كل السبل اللازمة فى حدود قدرتها ، لحماية أفراد ومنشآت الأمم المتحدة ، ومنع الهجمات والتهديدات للمدنيين . يطلب القرار من الأمين العام للأمم المتحدة وضع جدول زمنى لنقل المهام من الإتحاد الإفريقى إلى الأمم المتحدة ، بالتشاور مع الإتحاد الإفريقى والأطراف السودانية . على ألا يتعدى نقل المهمة الأول من أكتوبر 2006م . حدد القرار مهام القوات الأممية فى المساعدة فى تنفيذ إتفاق أبوجا ،

---

[1] هاشم حسين بابكر – الرأي العام السودانية ، العدد 2730 بتاريخ 2005/4/4م .

[2] إبراهيم الياس – جريدة ألوان السودانية ، العدد 3131 بتاريخ 2005/4/17م

[3] راجع نص القرار 1706.

[4] صحيفة السودانى العدد 296 ، الاول من سبتمبر 2006، ص1

والتحرى حول الخروقات ، وإنشاء منزوعة السلاح فى وحول معسكرات النازحين . مراقبة المجموعات المسلحة على طول الحدود السودانية التشادية وإفريقيا الوسطى . إضافة إلى المساعدة في تطوير برنامج نزع السلاح من اطراف النزاع وتنسيق العودة الطوعية للنازحين وتوفيق الظروف المناسبة لهم . يؤكد القرار مجدداً الإلتزام الثابت بسيادة السودان ووجدة أراضيه من قبل المجلس ، ويشدد ايضاً على أن القوة ستتم قدر الإمكان بمشاركة إفريقية كبيرة [1]. هذا القرار يتوج سلسلة من الضغوط الخارجية والمحاولات المستمرة منذ سنوات لتدويل ملف إقليم دارفور ، بوصفه خطوة اساسية تجيز التدخل الدولى المباشر فى شئون بلد مستقل[2]. حرصت كل من الولايات المتحدة وبريطانيا ، اللتين قدمتا مشروع القرار ووقفتا خلف إجازته فى مجلس الأمن على التأكيد بشكل مستمر على أن كل الأهداف المتوخاه من إرسال القوات الدولية هى المساعدة على تنفيذ إتفاق أبوجا للسلام وحماية المدنيين النازحين في الإقليم وتأمين توصيل الإغاثة لهم . وأضاف المسئولون الإمريكيون سبباً آخر يتمثل فى القول أن هناك إبادة جماعية فى إقليم دارفور وأنه قد حان الوقت لإيقافها بدون إبطاء[3]

أعلنت الحكومة السودانية رفضها القاطع للقرار ، واعتبرته غير قانونى وغير مسنود سياسياً . ويحمل اجندة تحاول النيل من السودان . واعتبرته نقضاً صريحاً لسيادتها ، وطالبت بإلغاء القرار لأنها لا توافق عليه جملة وتفصيلاً [4] .

إن القرار 1706يشير فى ديباجته إلى الإلتزام بسيادة السودان ووحدته وسلامته الإقليمية ألا إن هنالك تناقضا بين البنود الوارده فى القرار ، والصلاحيات الممنوحة للقوات المزمع ارسالها وهذه الصلاحيات سوف تخضع القوات لقيادتها والتى تشمل مهمات واسعة النطاق على الآتى :

---

[1] صحيفة السوداني ، العدد 296، المرجع نفسه

[2] دارفور وتداعيات القرار 1706 والتدخل الدولى ، فى : عايده عبد الله حامد ، أثر التحول السياسى للقبلية فى دارفور ، 159

[3] هانى رسلان ، أزمة دارفو والقرار1706 الأبعاد والتداعيات ، مجلة الساسة الدولية ، العد166 ، السنة الثانية والأربعون ، أكتوبر 2006م ، ص (12)

[4] رأى الشعب العدد 181 الاول من سبتمبر 2006م

1-إعادة هيكلة مرفق الشرطة وجعل إنشطته تتماشى مع الديمقراطيه ، وتدريبه وتقييم أفراد الشرطة

2-المساعدة فى اقامة جهاز قضائى مستقل وحماية جقوق الانسان ، ووضع استراتيجية شاملة ومنسقة تهدف إلى مكافحة الإفلات من العقاب وتعزيز بعثة افراد الأمم المتحدة فى السودان بعدد 17300 جندى و3300من افراد الشرطة المدنية بالاضافة إلى 16000 من وحدات الشرطة المشكلة[1].

3-المساعدة فى معالجة القضايا الأمنية بين السودان وكل من تشاد وإفريقيا الوسطى ، مع انشاء نقاط أو مراكز تابعة للأمم المتحدة في هاتين الدولتين والاستعانة بموظفين دوليين فى الشئون السياسية والإنسانية والعسكرية وشئون الشرطة للتنسيق فى هذا الأمر[2] وضع وتنفيذ برنامج شامل لنزع السلاح وعمليات التسريح وإعادة الدمج ومراقبة ورصد تحركات الجماعات المسلحة ، والقيام ، حسب الحاجة ، بمصادرة وجمع الأسلحة والعتاد[3].

1-تنظيم حملة اعلامية فعاله لزيادة فهم عملية السلام ودور بعثة الأمم المتحدة فى السودان .

2-أنه وطبقاً للفصل السابع من الميثاق ، فإن المجلس يقرر أن لبعثة الأمم المتحدة استعمال جميع الوسائل اللازمة في مناطق انتشارها وحسبما تراه فى حدود قدراتها ، ولها الحق فى حماية افرادها ومنشآتها وحماية المدنيين[4].

---

[1] عايده عبد الله ، أثر التحول السياسى للقبلية فى دارفور، ص 160

[2] **أصابع التغيير (الخفية) تقف وراء التدخل الدولى فى دارفور ، الشبكة الإسلامية (اسلام أون لاين دوت كوم)**

[3] أحمد إبراهيم محمود ، الأبعاد العسكرية لأزمة نشر القوات الدولية في دارفو ، السياسة الدولية ، العدد 166، أكتوبر2006م ، ص182

[4] هانى رسلان ، ازمة دارفور والقرار 1706 مرجع سابق – ص (14)

حملت المعارضة السودانية (حزب الامة[1] والحزب الشيوعى[2]) الحكومة مسئولية التدخل الأجنبى فى دارفور وطالبتها بالتعامل مع القرار بمرونة وعدم الدخول في مواجهة مع المجتمع الدولى .

دعا السفير الامريكي فى مجلس الأمن جون بولتون ، الخرطوم للإمتثال للقرار 1706 ، وان اى تأخير أو تلكؤ في تطبيقه من شأنه ان يعرقل اتفاق ابوجا . كما أكدت مندوبة بريطانيا لمجلس الأمن ، ان هذه القوات ستعزز الحكومة السودانية والاتحاد الإفريقى . دعت لندن الخرطوم بقبول هذا القرار مؤكدة انه لا يمس سيادة السودان بل يهدف لمساعدته .

أعلن المكتب القيادى للمؤتمر الوطنى فى بيان صحفى فى 31 أغسطس 2006م عقب اجتماعه رفضه للقرار وأعتبره عملاً عدائياً غير مبرر. ودعا قواعدته وجماهير الشعب السودانى ، للبقاء على أهبة الاساعداد لمواجهة متطلبات الموقف . وقرر تشكيل لجان للمتابعة واتخاذ ما يلزم لمواجهة أي مستجدات . أوضح البيان السودان قد قدم بدائل متكاملة لمعالجة الموقف ، وسلمها للمنظمة الأممية ولم تقدم عنها رداً . وأصرت على متابعة القرار دون التشاور مع الحكومة السودانية . استجابة لضغوط امريكية وبريطانية . حذر المؤتمر الوطنى الأمم المتحدة من اتخاذ مواقف غير مبررة من شأنها ان تشعل فتنة وحرباً لا قبل للمنظمة بها[3].

رحبت حركة تحرير السودان جناح منى أركو مناوى كبير مساعدى رئيس الجمهورية ، بقرار مجلس الأمن رقم 1706 وأكدت التزامها بالقرار وقال المتحدث الرياسى محجوب حسين ، ان القرار يحقق إرادة شعب دارفور الساعى للسلام والاستقرار . وشن هجوماً عنيفاً على رافضى قرار مجلس الأمن الدولى ، ووصفهم بأنهم يعبرون عن ذواتهم وبعيدون عن مصالح شعب دارفور . مشدداً على ان القرار يمثل الشرعية الدولية ، وطوق النجاة لنازحى ولاجئى دارفور . وحذر المؤتمر من

---

[1] رأى الشعب العدد 181 الاول من سبتمبر 2006م

[2] الرأى العام العدد 3267 ، 5 أكتوبر 2006 م

[3] **صحيفة السودانى العدد 296، المرجع نفسه .**

اللعب بمصالح دارفور[1].وكانت الخرطوم قد عرضت علي مجلس الأمن نشر 10500 جندى في دارفور لمساعدة القوة الإفريقية فى إرساء الأمن [2].

لقد صعدت الحكومة السودانية بشدة من رفضها لنشر القوات الدولية في دارفور عقب صدور القرار 1706 ، بل وتعهدت بأنها سوف تتصدى بالقوة العسكرية لأى محاولة لنشر قوات دولية فى دارفور من دون موافقتها . وقررت في نفس السياق إنهاء عمل بعثة الإتحاد الإفريقى فى دارفور قبل حلول الموعد الاصلى لذلك فى نهاية شهر سبتمبر 2006م . وأستند هذا القرار إلى ان الإتحاد الإفريقي وضع حداً لدوره فى دارفور بموافقته بنقل مهمته للقوات الدولية لذلك رأت الحكومة من هذه الخطوة تعبير عن رفضها الشديد لإستجابة الإتحاد الإفريقى للضغوط الامريكية . ورأت ايضا انها بذلك تعقد عملية نشر القوات الدولية ، على اعتبار ان القوة الإفريقية الموجودة فى دارفور هى نواة للقوات الدولية . كما أكد الرئيس السودانى المشير عمر حسن احمد البشير ان القوات الدولية جزء من مخطط شامل يستهدف الوصايا على الشعب السودانى . ووصف هذا المخطط بانه استعمار قديم فى ثوب جديد وجدد الرفض القاطع لدخول القوات الاجنبية لدارفور . و قد خرجت قطاعات من الشعب السودانى في مسيرة في 30 أغسطس 2006 م وصفتها وسائل الاعلام السودانية بأنها مليونية رافضة للقرار 1706 . ووجدت حكومة السودان وقفة من جهات عديدة رسمية وشعبية فى عدد من الدول العربية مثل مصر وسوريا وليبيا وقطر وسلطنة عمان . وقد برر الذين رفضوا التدخل الاجنبى بان القوات سوف تؤدي إلى نقص السيادة وتعقيد الصراع ، أما الذين يرون أن تدخل القوات هو الحل فقد رأوا ان القوات الإفريقية فقيرة وغير قادرة على القيام بمهام الحماية للمدنيين ، مشيرين ان الأمم المتحدة طرف أصيل في حل الصراعات الدولية ، وان مشكلة دارفور فرضت واقعاً اقليمياً ودولياً لتجاوزها عالميا[3].

---

[1] **صحيفة السودانى المرجع نفسه**

[2] **صحيفة السودان العدد 253 ، 30 يوليو 2006م .**

[3] عايدة حامد ، أثر التحول السياسى للقبلية – مرجع سابق – ص(155)

غير ان النخب الدارفورية ترى انه اذا ما تم استفتاء لشعب سوف تكون الأغلبية الساحقة مع التدخل الدولى .وقد رددوا ذلك في كثير من المنابر وعبر الندوات والمؤتمرات المختلفة مبررين موقفهم ذلك بأن القوات الدولية هى التى وفرت الحماية لمواطن دارفور ووفرت لهم الأمن فى معسكرات النزوح واللجوء . وعلى الرغم من كل ما قامت به الحكومة من رفض رسمى وتعبئة الا ان القوات الدولية قد دخلت دارفور في نهاية المطاف وان كان تحت مسمى جديد هو (القوات الهجين) .

تم تأسيس العملية الهجين للاتحاد الإفريقى والأمم المتحدة فى دارفور (يوناميد) بصفة رسمية بواسطة مجلس الأمن فى 31 يوليو 2007م عبر اعتماد القرار 1706 تحت الفصل السابع لميثاق الأمم المتحدة . وقد تسلمت اليوناميد مهماها رسمياً من البعثة الإفريقية في السودان فى 31 ديسمبر 2007م . وقد كلفت القوات بالآتى :

1- حماية المدنيين
2- المساهمة في الأمن لتقديم المساعدات الإنسانية
3- المراقبة والتأكد من تطبيق اتفاقيات السلام
4- المساعدة فى العملية السياسية الشاملة
5- المساهمة في تعزيز حقوق الإنسان وحكم القانون

وقد حدد عدد قوات يوناميد الاقصى بعشرين الف جندى وأكثر من ستة آلاف شرطى . ويغلب الطابع الإفريقى على يوناميد استجابة لرغبة حكومة السودان . والمقر الرئيس لبعثة اليوناميد فى مدينة الفاشر عاصمة ولاية شمال دارفور .ولليوناميد 35 موقعا للانتشار عبر ولايات دارفور الخمس[1].

ان القرار 1706 خطير للغاية ، لأنه يضع دولة فى مواجهة الأمم المتحدة أو المجتمع الدولى . وهذه مواجهة مباشرة من البداية . اذا لاتملك الحكومة السودانية إمكانية المواجهة العسكرية ضد جنود يمثلون المجتمع الدولى ، الذى دفع بهم فى سبيل حماية وتأمين مدنيين ، ظلوا يعانون الأمرين مع عجز واضح للحكومة السودانية في تأمين أرواحهم أو أوضاعهم .

[1] وثائق بعثة الأمم المتحدة والإتحاد الإفريقي في دارفور ، موقع يوناميد (UNMID) htt://unamid.unmissions.org

فالمجتمع الدولة ملزم بحماية جنوده . ولذلك دفعهم إلى اقليم دارفور تحت الفصل السابع الذى يتعامل مع الإجراءات القمعية ، المتمثلة فى استخدام القوة للدفاع عن النفس والدفاع عن الآخرين .لذلك ستكون هذه القوة أفضل تسليحاً ودعماً فى ظل مهددات معلنة من قبل قوات الحكومة السودانية . كما أنها ستجيئ لهذا الاقليم بروح اكثر عدائية ، في الوقت الذى يفترض فيه ان تدخل لهذه المنطقة بحسن نية . وسوف ينعكس هذا الشعور علي تصرفات هذه القوات بشكل قد يكون له سلبيات أكثر .

وقد واجهت قوات حفظ السلا م الأممية (الهجين) انتقادات شديدة في السودان حيث ظهرت الكثير من السلبيات . فقد أعتبرت وزارة الداخلية السودانية ان عدد بعثة القوة الهجين الكبير فى دارفور يمثل انتهاكاً للسيادة الوطنية . وقالت ان افراد القوة غير منضبطين ولا تستطيع الداخلية محاسبتهم لأنهم مشمولون بحصانة من الأمم المتحدة . وقد سجلت الشرطة بعض البلاغات فى قضايا أخلاقيه ومخلة بالآداب ارتكبها منسوبو هذه القوات فى دارفور[1] ..

كما تعرضت القوات إلى عدة هجمات بلغت ست هجمات فى اقل من عام ، حيث كان الهجوم السادس يوم 8يوليو 2008م بولاية شمال دارفور وقتل فيه سبعة وجرح اثنان وعشرون آخرون من عناصر القوة المشتركة عندما هجمت عليهم مليشيات مسلحة استخدمت 40 سيارة وأسلحة ثقيلة . وتقول التقارير انه حتى ذلك التأريخ فقدت البعثة سبعة وستين من افرادهم . ويرى قادة هذه القوات ان مهمتهم تنحصر فى تهيئة الاجواء لصنع السلام فى دارفور ثم حفظه وبذل المزيد من الجهد لتفادى الدخول فى صراع أو صدام مع اى طرف من الاطراف[2].

باتت قضية المسئولية الدولية الجماعية عن أمن المدنيين فى مناطق النزاع مطروحة بقوة على بساط البحث ، ما بين مؤيد للتدخل ومعارض له ومتحفظ عليه . وحسب موقع دكتور أمين للدراسات القانونية :" واذا كان التدخل غير مسيس ولأسباب إنسانية محضةً فإنه هدف نبيل ، أما اذا كان لاهداف سياسية ولا يستند إلى فهم

---

[1] صحيفة آخر لحظة ، الخرطوم ، 5مارس 2008 م

[2] صحيفة الراي العام ، الخرطوم ، 10يوليو 2008م .

عميق لطبيعة الصراع فإنه يؤدى إلى تفاقم الأزمة الإنسانية وهذا هو الخوف الذى حدا بالحكومة السودانية – كما يبدو – لرفض مبدأ التدخل فى السودان خاصة فى دارفور فى بدايات الازمة الا بعد جولات من التفاوت مع المجتمع الدولى أسفر عن القرار 1706 الصادر من مجلس الأمن والخاص بالقوات الهجين بين الإتحاد الإفريقي والأمم المتحدة "[1] .

مما سبق نلخص على أن قرارات مجلس الأمن دوافعها سياسية وليست إنسانية أو قانونية . فقد مارست أمريكا ضغوطاً شتى على مجلس الأمن ، وعلى الأمين العام بصورة خاصة ، وخيرته بالموافقة على إصدار القرارات أو تقديم إستقالته . كذلك لتدويل القضية[2] وتوفير الغطاء اللازم والمبررات لتدخل حلف شمال الأطلسي . ولا ينكر أحد أن هذا الحلف قادم إلى دارفور لتفكيك الحكومة القائمة ، خاصة في صيغته الإسلامية . وقد تعلمت أمريكا من درس العراق ، أن تدخلها في البلاد التي تود ، لابد أن يكون تحت غطاء سميك ووجه مستعار . وكان الوجه في السودان هو الإتحاد الأفريقي رجل أفريقيا الميت سريرياً والذي قام (حسب الدور المرسوم له) بدعوة حلف الأطلسي والإتحاد الأوربي للمساهمة (لوجستياً) في دعمه ، بعد أن قدمت له الغطاء الشرعي الدولي المتمثل في القرار 1591 ، فتحمس الإتحاد الأوربي وحلف شمال الأطلسي . فوعد الأخير بإقامة جسر جوي لنقل الآف من القوات الإفريقية الإضافية . وأكتمل (السيناريو) بتشريفهم لحضور إجتماع الداعمين الذي إنعقد في أديس أبابا يوم الخميس 2005/5/25 ، برئاسة كوفي عنان . حيث التزموا بتوفير المال اللازم لنقل القوات إلى دارفور ، وتوفير المواصلات والمأوى والعتاد الحربي والتدريب والغذاء والكساء[3] . وكل ذلك يهدف إلى تفكيك الحكومة القائمة وإستبداله بمشروع السودان الجديد . وهو مشروع ثقافي فكري ، وبآليات منها التحول الديمقراطي وبناء دولة المواطنة التي يتساوى فيها السودانيون ، وأن تكون المرجعية هي الوطن وليس الإسلام

---

[1] التدخل الإنسانى فى القانون الدولى العام ، السودان نموذجاً ، الفصل الثالث ، موقع د. أمين للدراسات القانونية thedocrmohammed.blogspot.com/2009/blog-ppst_6657.html

[2] فتحي خليل– جريدة الحياة السودانية العدد 729 – مرجع سابق .

[3] أبوبكر القاضي – حلف الناتو في دارفور ، مهمة إنسانية أم منازلة للإرهاب في أرضه – الوطن القطرية – 2005/5/29م .

أو العروبة ، وأن يتولى أصحابه المؤمنون به تنفيذه وعلى رأسهم د. جون قرنق بعد إجازة الدستور الإنتقالي [1].

دارفور أصبحت بؤرة إهتمام العالم فأخطر المؤشرات في هذا الصدد وأكثرها تأثيراً فهو ذلك التصريح الذي أدلى به الأمين العام للأمم المتحدة (كوفى أنان) قبل زيارته للسودان وجاء فيه ان ما يحدث في دارفور أسوأ مما شهدته رواندا. لقد مثل ذلك التصريح زاداً للعديد من وكالات الأنباء والصحف، وخلفية تسترجعها على نحو يومي لعدة أسابيع، كما أنه أضفى شرعية على كل إسترسال جاهلاً كان أم صاحب غرض.

ولا يمكن للمراقب أن يضيف جديداً على عداء كثير من المنظمات للسودان طوال الخمسة عشر عاماً المنصرمة، وفي مثل هذا الظرف فقد وجدت هذه المنظمات وعلى رأسها هيومان رايتس ووتش وأمنستي انترناشيونال وحتى بعض المنظمات التي عرفت بإعتدال نسبي كمنظمة أطباء بلا حدود وجدت ضالتها فيما يجرب مستفيدة من الضوء الأخضر الذي منحته إياها الأمم المتحدة ممثلة في تصريحات أمينها العام وجل العاملين الآخرين بالأمم المتحدة ومنظماتها وكل ذلك تحت غطاء التصريحات المعادية التي يطلقها السياسيون الغربيون كما أسلفنا وإذا كانت دوائر العداء متداخلة فإن جل هذه الكيانات أصبحت تأخذ وتعطى وتتبادل الطرق على ذات الإتهامات لتمثل ما يمكن تسميته الدائرة الجهنمية لتجريم السودان وما بين تصريحات السياسيين، وتقارير المنظمات المغلوطة المجافية للحقيقة والمنطق والمقبلات التي يضيفها الإعلام تبلور ذلك التشويش العالمي الذى جعل أصدقاء السودان من المسلمين والعرب والدوائر الأخرى عاجزين إزاء الطرق اليومي على ذات الإتهامات وبذات المصطلحات التي تتدفق عبر مختلف القنوات والوسائل الإعلامية.

وقد مثلت المنظمات الأجنبية الطوعية منها والعاملة بالأمم المتحدة واحدة من أخطر الأدوات التي إعتمدت عليها الحملات الإعلامية المنظمة، وكان واضحاً أن ثمة تنظيم دقيق يربط كل ذلك من خلال توحيد المصطلحات وتوحيد الروايات وما تؤكده كثير من الشواهد على أن إفادات اللاجئين والنازحين كانت تجئ متطابقة تطابقاً

---

[1] أبوبكر القاضي – حلف الناتو في دارفور – مرجع سابق .

يجعلها تمثل تلقيناً مباشراً تلقاه هؤلاء من موظفي ومندوبي المنظمات لقد شهد مندوبو صحف سودانية مندوبي هذه المنظمات وهم يتنحون جانباً بالصحافيين الغربيين حتى إذا إقترب منهم صحافياً سودانياً توقفوا عن السياق كما ان غالب موظفي المنظمات يبدون زهداً واضحاً في الحديث للصحف والوكالات المحلية.

أن أجهزة الإعلام الأجنبية كلها تركز على تصريحات وأقوال ومواقف تصور ما يجري في دارفور على أساس أنه تطهير عرقي وإبادة جماعية وأن (الجنجويد) مليشيات عربية مدعومة من الحكومة تقوم بالهجوم على قبائل أفريقية لإجلائها عن مواقعها وأن هنالك (إغتصاب جماعي) وأن الحكومة تقصف المدنيين بالطائرات لإجبارهم على النزوح ... وبناءاً على ذلك كانت التصريحات والأقوال التي تدعو للتدخل العسكري الدولي في دارفور لإيقاف (التطهير العرقي) الذي يجري هناك...

وتم نقل موضوع دارفور إلى مجلس الأمن بشكل فيه الكثير من الإثارة مع تصريحات مسؤولين أمريكيين وأوربيين بأن ما يجري في دارفور هو (أسوأ ما يحدث في العالم اليوم) وأنه (أسوأ كارثة إنسانية في العالم) وذلك في محاولة واضحة لصرف أنظار العالم وأجهزة الإعلام العالمية التركيز على ما يجري في فلسطين والعراق من إبادة جماعية وتطهير عرقي) حقيقي وإرهاب تمارسه دول بشكل منظم تحت سمع وبصر العالم كله..

وكان الكثيرون يريدون إستخدام مجلس الأمن كوسيلة لفرض العقوبات على السودان بعد إدانته دولياً..

غير أن هذه الإتهامات لم تصمد طويلاً أمام الحقائق على الأرض، فقد كانت في معظمها أما إتهامات جزافية مفتعلة من جانب خصوم حكومة السودان، وأما مواقف إنطباعية متسرعة متأثرة بما تبثه وسائل الإعلام، أو إدعاءات متعمدة من قبل أصحاب الأجندة الخاصة[1].

فالسودان قد فتح ذراعيه لإستقبال وفود إعلامية من كل أصقاع الدنيا وإستقبال مسؤولين حكوميين في عدة دول جاءوا إلى السودان وذهبوا إلى دارفور وتجولوا فيها حيث شاءوا وتحدثوا مع النازحين، ووقفوا على الحقائق على الطبيعة.

---

[1] www.wata.cc. /forums/showthread مرجع سابق.

فقد زار السودان كوفي عنان الأمين العام للأمم المتحدة وكولن باول وزير الخارجية الأمريكي ووزراء خارجية دول أوربية عديدة وممثلون عن جامعة الدول العربية والإتحاد الإفريقي وممثلون عن الأمم المتحدة في عدة مواقع منهم أسماء جهانفير، وبدأت الأقوال والتصريحات تأخذ طابعاً مختلفاً....

– كوفي عنان يرفض تسمية ما يجري في السودان بأنه إبادة جماعية.

– كولن باول يقول أن ما يجري في دارفور لا يصل حد الإبادة الجماعية.

– أسماء جهانفير تقول أنه لا يوجد تطهير عرقي في السودان.

– وزراء خارجية أوربيون يزورون السودان يؤكدون أنه لا يوجد تطهير عرقي ولا إبادة جماعية إنما القضية هي قضية تنمية وصراع على الموارد.

نستنتج من خلال دراستنا أن أزمة دارفور ليست هي الأولى التي يشهدها العالم في تأريخه، وليست هي الأسوأ من طرازها التي تجرى في العالم حالياً لذا لا جديد نحو هذه المرحلة المتقدمة على المستويات الإعلامية والسياسية ويجعلها على رأس أجندة العالم، لعل من أهم الأسباب التي تفسِّر عدم وجود تعاطف كبير مع مشكلة السودان هو الجهل بحقيقة الأوضاع داخل هذا البلد الكبير، خاصةً في منطقة دارفور، والتي برزت على الساحة فجأةً وبشكل كبير في السنوات القليلة السابقة، و من المعلوم جيدًا أهمية الإعلام في إثارة إهتمام الشعوب بقضية ما، وقد دأب الإعلام الغربي والصهيوني على الحديث عن قضية دارفور من منظوره لتحقيق أهدافٍ واضحة، يأتي في مقدّمتها فصل دارفور عن السودان، وتكاسُل الإعلام الإسلامي عن القيام بدوره في هذه القضية لعدة سنوات؛ مما نتج عنه ما بدارفور من إضطراب وفقدان للتوازن.

إنَّ المعلومة قوةٌ كبيرة، ومن الصعوبة إيجاد طرق لحل الأزمة السودانية دون فقهٍ عميق لجذورها وأبعادها، ولا نستطيع طرح آليات لحل المشكلة إلا بوجود قاعدة معلوماتية ضخمة تشرح أبعاد الموقف كله، كما تُعنى بشكل كبير بتحقيق المعلومة، والتثبُّت من صدقها. وهذا لا يكفي فيه جهد فرد أو أفراد، إنما يحتاج إلى جهود مؤسسيّة مخلصة، وإلى عددٍ كبير من المتخصصين والمهتمين بالشأن السوداني والإفريقي، كما يحتاج إلى زيارات ميدانية، ومتابعة للأحداث من داخلها، وإستطلاعات

رأي، وإستبيانات مُحْكَمة، وقدرات عالية على التحليل والدراسة. وكل هذا يحتاج إلى جَهْدٍ ومال ووقت وفكر، وقبل كل ذلك وبعده يحتاج إلى عقول متجردة من الأهواء، وتحرص كل الحرص على عدم الميل إلى جانب على حساب جانب آخر لمصالح معيّنة، أو منافعَ ذاتية.

و لمعالجة أزمة دارفور داخليا أوصى بالآتى :

1- وقف العمليات العكسرية التى تؤدي الى زيادة التوتر و زعزعة الأمن فى دارفور .

2- العمل على تخفيف حدة المأساة الإنسانية فى دارفور و مساعدة النازحين على العودة الى مناطقهم و اللاجئين فى دول الجوار للعودة الي السودان.

3- معالجة النزاعات القبلية المسلحة و إحياء دور الإدارة الأهلية بإقليم دارفور.

4- إرساء أسس جديده للتنمية الشاملة و العدالة فى كل شيئ و إحترام حقوق الإنسان دون النظر لأي إعتبارات وإحترام و الثقافات لكل القوميات و الهويات المختلفة .

5- التعامل بمنهجية و رؤية إستراتيجية تضع حلا شاملا و جذريا لكل الأزمات و إنفاذ مبادرة شاملة لمعالجة أزمة الحكم .

6- بناء ثقافة سياسية تؤسس لممارسة ديقراطية رشيدة و التدوال السلمى للسلطة لتحقيق الوحدة و الإستقرار في ربوع السودان .

الخلاصة :

إن إستمرار مجلس الأمن فى إدارة أذن صماء و عين عمياء تجاة المجازر الدامية التى وقعت فى حق العديد في بقاع الأرض فى سوريا و مصر و الأراضى الفسلطينية المحتلة تضع علامة إستفهام كبرى حول مدى جدية المجتمع الدولى فى إنفاذ مبدأ التدخل الإنسانى ، علاوة على كونها تمثل نموذجا صارخا لإزدواجية معايير إعمال هذا المبدأ.

إذا قدر لتجارب التدخل الإنسانى أن تقود لمعالجة أزمة دارفور ، فسوف يشكل ذلك عاملا محفزا لإستنساخ التجربة فى مناطق النزاع القائم و المحتملة .

إما إذا كانت النتائج المترتبة على التدخل غير محمودة العواقب أو ضعيفة المردودية فسيؤدى ذلك الى إحجام مجلس الأمن عن إنفاذ تجارب مماثلة للتدخل الإنسانى فى عالمنا المعاصر .

الخاتمة :

إن الحقوق و الحريات الأساسية لم تقرر بيسر و سهوله و لكنها أصبحت كذلك بعد صراع مرير خاضته الشعوب ضد جلاديها ، فتعززت تلك الحقوق تدريجياً ، ففى الشريعة الأسلامية و من بعدها القانون الدولي ينظران الي المساواة و عدم التمييز كمبادئ أساسية يحكمان كافة صور التعامل مع الإنسان و يتعين مراعاتها عند إنفاذ مختلف حقوق الإنسان و حرياته الأساسية ، و لكن الشريعة الإسلامية قد تميزت بتفعيل ضمانات و إجراءات إحترام حقوق الإنسان و هي ضمانات و إجراءات تفوق في موضوعيتها و فعاليتها ما عملت الوثائق القانونية الوضعية علي تحقيقه ، و هي نابعة من العقيدة الإسلامية و ليست إنتقائية أو شعارات ترفع ،فقد وضعت نظاماً شاملا متكاملاً لحماية الإنسان وحرياته الأساسية و ذلك منذ أكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان ، الأمر الذى يؤكد أن موضوع حقوق الإنسان ليس من نتائج الحضارة الغربية كما يدعى بذلك معظم المفكرين في المجتمعات الغربية ،و أن منهجية حقوق الإنسان الفريدة التى يمتلكها الإسلام هى و حدها الكفيله بحماية حقوق الإنسان على الوجه الأمثل.

أما السيادة فعلى ضوء ما تقدمت الإشارة اليه من نظريات وآراء ومن نصوص قانونية و تطبيقات نستخلص فيها مدى العلاقة بينها والحرية و بينها و حقوق الإنسان و مفاهيم السيادة ، كما يلاحظ إتحاد الرؤية عند أولئك الذين يدافعون عن حقوق الإنسان بكل أمانة و عن سيادة الدول المختلفة ،و أن مراكز القوى العالمية تفسر مفاهيم السيادة وحقوق الإنسان حسب مصالحها ، و قد أفرزت سياسات الدول الكبرى في الماضى القريب منازعات إقليمية و دولية كثيرة و خطيرة ،و مما يؤسف له أن كثيراً من الدول و لا سيما الكبرى منها و التى تتبني الدعوة الى المحافظة علي حقوق الإنسان و تعامل بعض الدول الأخرى على هذا الأساس و تحتج على ضياع حقوق الإنسان و تنادى بالمحافظة عليها و تستغل و سائل الإعلام المختلفة مشفقة على الإنسانية فى الظاهر ، الإ أنها لا تتورع عن الكيد للإنسانية و التآمر على الشعوب المستضعفة و الفقيرة و لا ترى حرجاً فى القتل و الإذلال و الإبادة و التطهير العرقى

إذا لـزم الأمـر و إذا إسـتوجبت مصـالحها ذلك،ضـاربة عـرض الحـائط بالمثـل التـى تتشدق بها و بالدعوات التى تبثها و بالحقوق و الحريات التى تنادى بها .

يلاحـظ أنـه بـدون إصـلاح الإرادة و السـلوك و القـرار يسـتحيل حمايـة حقـوق الإنسـان مـن الإنتهـاك ، و أن مبـدأ عـدم التـدخل لـيس سـوى مبـدأ هـش يمكـن إنتهاكـه والإطاحـة بـه تمامـا إذا مـا أُنتهكت حقوق الإنسـان ،و يمكـن أن يكـون مصـدرا لإنتهـاك مبدأ عدم التدخل بصورة أكثر ضراوة من مجرد مخاوف ، و لم يكن التدخل الإنسانى منزها تماماً من الهوي و النزوات فكثيرا ما تتخذ الدول المتدخلة من الحماية ذريعة للتدخل فـى الشئون الداخليـة للدول، و يمكـن أن تصـبح قضـايا حقوق الإنسـان فلسـفة عامـة تحـل مكـان الأيـدولوجيات المتصـارعه ،و مـن الملاحـظ دائمـاً علـى ضـوء التطبيقـات العمليـة التـى شـهدها و يشـهدها المجتمـع الـدولى أن النـزاع حـول حقـوق الإنسان و حول مفاهيم السيادة قلما يدور حول موضوع الأسس الفكرية لهذه الحقوق و المفاهيم ، و إنما حـول مضمونها لا سيما حول تطبيقاتـها العمليـة،و يلاحظ أن مراكز القوى العالمية تفسر مفاهيم السيادة و حقوق الإنسان حسب مصالحها و لا تتحرج أى منها من خرق سيادة غيرها و هدر حقوق الإنسان .

لـذا ينبغـي علـى الـدول إتخـاذ التـدابير الضـرورية لتجنـب التـدخل عـن طريـق النهـوض بإلتزاماتهـا و مـن بـين هـذه الإلتزامـات إحتـرام حقـوق الإنسـان والحريـات الأساسية .

إن معالم النظام العالمي الجديد و إن كانت حتى الآن مجرد شعارات لم تتغيير فيهـا أمـور العـالم كثيـراً عـن حالهـا السـابق ، فـإن توقعـات المفكـرين و البـاحثين علـى تناقضـها تكـاد تجمـع علـى أن العـالم علـى عتبـة تغييـر الكثيـر مـن مفاهيـم السـيادة و مفاهيم حقوق الإنسان .

أمـا فـى الإسـلام فـإن صـاحب السـيادة هـو الله تعـالى، لأن سـلطة التشـريع الأساسية لـه وحدة سبحانه ، و أن هذه السيادة متمثلـه فـى شرعه الكريم الذى يعتبـر سلطة الحـاكم و المحكوم فـى الدولـة الإسـلامية،بحيث تكون تصـرفات جميـع مـن فـى الدولـة و مـا يصـدر عـنهم موافقـه لشـريعة الله تعـالى ،وأن الأمـة مفوضـة فـى ممارسـة تنفيذ السيادة بما يتلاءم و أحكام الشريعة الإسلامية وأنـه لـيس لأحد أن يخـالف نصـاً

من نصوصها و لا ينشئ أو يبتدع حكماً لهوى أو منفعه ذاتية وإنما للأمة أن تجتهد و تستنبط من الأحكام ما يتفق و روح الشريعة الإسلامية و جوهرها ،و تبعا لذلك فإن السيادة فى الدولة الإسلامية لله تعالى متمثلة فى شريعته .

وبعد فالله نرجو أن يوفقنا و يسدد خطانا . ((رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنتَ مَوْلاَنَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ))[1] وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

[1] سورة البقرة الآية (286) .

النتائج :

1. ان الشريعة الإسلامية قد وضعت نظاماً شاملاً متكاملاً لحماية حقوق الإنسان و حرياته الأساسية و ذلك منذ اكثر من اربعة عشر قرناً من الزمان الأمر الذى يؤكد أن موضوع حقوق الإنسان ليس من نتائج الحضارة الغربية .
2. إن مبدأ عدم إنتهاك الحقوق و الحريات للأفراد و مبدأ إلزام الدول بإحترام هذه الحقوق يعد من المبادئ التى تتوافق وتتطابق مع منهج الإسلام و نظرية حقوق الإنسان المحمية دولياً.
3. ان حقوق الإنسان فى العالم ، اليوم ،مهيضة الجناح ، حبيسه النصوص ، تفتقد الضمانات و المؤيدات لتطبيقها ، و الإلتزام بها وهى مسلوبه و أن الإنسان فى معظم أرجاء الأرض يعيش تحت وطأة الظلم .
4. تثور ثائرة العالم على إنتهاك حقوق الإنسان عندما يكون لأمريكا ، و من يسير فى فلكها ، مصلحة سياسية او إقتصادية ، و يغض الطرف ، و يصم الآذان ، عندما تغيب المصلحة .
5. نكوص المجتمع الدولى عن الوفاء بإلتزاماته وواجباته الدولية بشأن حماية حقوق الإنسان أفضي الى سيادة شريعة الغاب و تغول الدول القوية .
6. لا سبيل لتحرر الإنسان النسبى الإ بإخضاع الدول كهئيات الى معايير تتجلى فى دساتيرها و قوانينها و مؤسساتها .

التوصيات :

1- العمل على إيجاد عالم متعدد الأقطاب أو ثنائي يستطيع أن يحافظ على توازن القوى ويمنع تفرد القطب الأوحد بإتخاذ القرارات أو ممارسة الضغوط للحصول على إمتيازات .

2- تشجيع ودعم منظمات المجتمع المدنى و المنظمات غير الحكومية التى تنشط فى مجال الدفاع عن حقوق الإنسان.

3- إحترام حقوق الإنسان تشريعاً وممارسة مع توفير الحماية الكاملة لكافة الناس دون تمييزفى كل البلدان.

4- إحترام شخصية الدول وسلامة أقاليمها وإستقلالها السياسي وتأكيد تمتع الدول بالحقوق الكاملة في السيادة التامة في النطاقين الداخلي و الخارجي.

5- ضرورة مواءمة تشريعات الدول بما يحقق التنسيق بين تعهداتها الدولية وتشريعاتها الوطنية .

6- بناء ثقافة حقوقية عميقة و متقدمة فى كل البلدان و ذلك بالإهتمام بالمواد التدرسية منذ المراحل الأولى لتنشئه الأطفال فى مختلف المدارس و الجامعات.

7- الدعوة الى إنشاء مراكز و أبحاث علمية فى مختلف دول العالم لرصد المخالفات فى مجال إنتهاك حقوق الإنسان.

8- تفعيل آليات تضع حداً للإفلات من العقاب فى الإنتهاكات الجسمية لحقوق الإنسان.

9- أن يتم التدخل الإنساني بوساطة أو تفويض من الأمم المتحدة منعاً للإزدواجية والإنتقائية في تطبيق التدخل الإنساني و العمل على تطوير آليات الحماية فى القانون الدولى.

الآيات :

الرقم	طـــــــــرف الآيـــــــــة	السورة	الآية
.1	ما كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ و النبوه	ال عمران	79
.2	ولْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ	ال عمران	104
.3	شَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ	آل عمران	159
.4	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ	النساء	59
.5	وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ لِيُطَاعَ بإن الله	النساء	64
.6	فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً	النساء	65
.7	مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ	النساء	80
.8	وَلَن يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً	النساء	141
.9	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ	المائدة	1
.10	وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى	المائدة	2
.11	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللهَ إِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ)	المائدة	8
.12	مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ	المائدة	32
.13	وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ	المائدة	48
.14	قُلْ إِنِّيَ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ	الأنعام	14
.15	إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ	الإنعام	57
.16	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَخُونُواْ اللهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُواْ أَمَانَاتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ	الأنفال	27
.17	وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء	التوبة	71
.18	وَلاَ تَرْكَنُواْ إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ	هود	113
.19	الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ	الحج	41
.20	وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ	يوسف	25
.21	مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَآؤُكُم	يوسف	40

.22	وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً	الإسراء	70
.23	لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ	الأنبياء	23
.24	وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُّبِيناً	الأحزاب	36
.25	وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ	الشورى	38
.26	كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاء مِنكُمْ	الحشر	7
.27	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاء	الممتحنة	1
.28	لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ	الكافرون	6

أطراف الأحاديث :

الرقم	طرف الحديث	رقم الصفحة
.1	ايانا تريد يا رسول اللهو الذي نفسي بيده لو امرتنا ان نخيضها لخضناها	67
.2	بايعنا رسول الله (صلي الله عليه وسلم) علي السمع والطاعة	59
.3	أن جعلت في شطر ثمار المدينة و الا ملأتها عليك وخيلاً ورجال	67
.4	لا يصلين العصر إلا في بني قريظة	67
.5	دعانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فبايعناه	58
.6	ومن بدل دينه فأقتلوه	112
.7	ان الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا بيده	127
.8	ما من قوم يعمل فيهم بالمعاصي	127
.9	إن أول ما دخل النقص على بني إسرائيل	127
.10	ما من نبي بعثه الله في امة	128
.11	من رأى سلطاناً جائراً مستحلا لحرم الله	128
.12	إنا كنا بشر فجاء الله خير فهل بعد ذلك الخير من شر	129
.13	من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر	130
.14	لا تجتمع امتى على ضلاله	101
.15	السمع والطاعة على المرء فيما أحب وكره	113
.16	انه سيلي أمركم من بعدي رجال	113
.17	من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات فميتته جاهلية	116
.18	إن بني إسرائيل كانت تسوسهم الأنبياء وكلما هلك نبي خلفه نبي	116
.19	الجهاد واجب مع كل أمير براً كان أو فاجراً	116
.20	تفرقت بنو إسرائيل على سبعين فرقة، فواحدة في الجنة	116

.21	على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره،	117
.22	أنه ستكون بعدي أثرة، وأمور تنكرونها	117
.23	انه سيكون عليكم أئمة تعرفون وتنكرون	117
.24	يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهداي، ولا يستنون بسنتي وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين فى جثمان انس	117
.25	خياركم أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم	117
.26	اسمعوا وأطيعوا ، فإنما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم	117

المراجع باللغة العربية :

م	اسم المرجع	اسم المؤلف	دار النشر	مكان النشر	التاريخ
1	السيد محمد السيد عمران	الأصول العامة للقانون	دار الكتب العلمية	بدون	2000م
2	د.احمد الرشيدي	حقوق الانسان دراسة مقارنة في النظرية و التطبيق	مكتبة الشروق – القاهرة	القاهرة	2003م
3	د. أحمد العمران	الشرطة المعاصرة وحقوق الإنسان	دار الكتب	بدون	1998م
4	د. الشافعي محمد بشير	قانون حقوق الإنسان	دار النهضة العربية	بدون	بدون
5	احمد فتحى سرور	العالم الجديد بين الإقتصاد و السياسية و القانون	دار الشروق	القاهرة	2005م
6	انور الجندى	مناهج الحكم و القيادة فى الاسلام			
7					
8	د. امين مكى مدنى	حقوق الإنسان فى الدستور السودانى الإنتقالى 2005م			
9	آيسمن _ ترجمة محمد عادل زعيتر	أصول الحقوق الدستورية			
10	احمد محمد الامين	الدولة الاسلامية و المبادئ الدستورية الحديثة			
11	د. احمد جمال ظاهر	حقوق الإنسان	مركز النهضة للخدمات	عمان	1988م
12	الماوردي	الأحكام السلطانية			
13	الغزالي	فضائح الباطنية			
14	أبو فار محمد عبد القادر	النظام السياسي في الإسلام			
15	اسماعيل الخطيب	فى فقة السياسة			

16	د. بارودى– ترجمة د. مجدي علاف	المشـــكلة الاخلاقيـــة و الفكـــر المعاصر	دار النهضـــة العربية	بيروت	1969م
17	بدر الدين عبد الله حسن	التدخل الإنساني فى دار فور	مركز السودان للبحـــــوث و الدرســـــات الاستراتيجية	الخرطوم	2008م
18	برتران بادي– ترجمة لطيف فرج	عــالم بــلا ســيادة– الــدول بــين المراوغة و المسئولية	مكتبة الشروق	القاهرة	2001م
19	توفيق شناوى	فقة الشورى و الاستشارة			
20	توفيق الشاوى	الســيادة الشــريعة الاســلامية فــى مصر			
21	جان توشار	تأريخ الفكر السياسي			
22	د. جـــورج ســـباين– ترجمة اجلال العروس	تطور الفكر السياسى		القاهرة	
23	حلمي، مصطفى	نظام الخلافة في الفكر الإسلامي			
24	حاكم المطيرى	الحرية او الطوفان			
25	حسن صبحى	الدولـــة الاســـلامية و ســـلتطها التشريعية			
26	حسن السيد بسيونى	الدولة و نظام الحكم فى الاسلام			
27	د.حسن صعب	علم السياسة	دار العلـــــم للملايين		1985م
28	د. خالد حسين محمد خير الله	السيادة فـى القـانون الـدولى بـين الأبعاد القانونية و الأبعاد السياسية	مطبعـة إيمـان للطباعـــة و النشر	الخرطوم	2006م
29	ريموند كارفلد – ترجمـــة د. فاضـــل زكي	العلوم السياسية			
30	ربيع عبد العاطى عبيد	القوات الدولية الخطر القادم	شـركة مطـابع	الخرطوم	2011م

			السودان للعملة		
31	رشيد رضا	الخلافة أو الإمامة الكبرى			
32	د. سعد عصفور	مقدمة القانون الدستورى	دار المعارف	الاسكندرية	1954م
33	د. ساجر ناصر حمد الجبوري	حقوق الإنسان السياسية فى الإسلام و النظم العالمية	دار الكتب العلمية	بيروت	1971م
34	أ.د. شهاب سليمان	قانون حقوق الإنسان	جامعة شندي	بدون	2005م
35	شمس الدين ميرغنى علي	القانون الدستوري	عالم الكتب		
36	شمس الهدى ابراهيم ادريس	دارفور المؤامرة الكبري	شركة مطابع السودان المحدودة	الخرطوم	2006م
37	د.صوفي ابوطالب	مبادئ تأريخ القانون			1967م
38	صلاح الصاوى	نظرية السيادة			
39	د.صلاح الدين عامر	مقدمة القانون الدولي العام	دار النهضة العربية	القاهرة	1995م
40	د.صلاح الدين عامر	قانون التنظيم الدولى: النظرية العامة	دار النهضة العربية	القاهرة	1984م

41	د. طارق عزة رخا	قانون حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق في الفكر الوضعي والشريعة	دار النهضة العربية	بدون	بدون
42	د. عبد الواحد محمد الفار	حقوق الإنسان في القانون الدولي والشريعة الإسلامية	دار النهضة العربية	بدون	2004م
43	عايده عبد الله حامد	أثر التحول السياسي للقبلية فى دار فور			
44	علي يوسف الشكري	المنظمات الدولية الإقليمية المتخصصة	إيترك للنشر والتوزيع	القاهرة	2003م
45	عبد الله الكيلانى	القيود الورادة على سلطة الدولة فى الاسلام			
46	د. عبد الباقى محمود العزاوى	القيمة القانونية لقرارات مجلس الأمن الدولى فى مجال حماية حقوق الإنسان			2009م
47	عبد الفتاح ساير	نظرية أعمال السيادة		القاهرة	1955م
48	عبد الهادي أبو طالب	القانون الدستورى والمؤسسات السياسية	دار الكتاب	الدار البيضاء	
49	المحامي ا\عبد الهادي عباس	السيادة	دار الحصاد للنشرو التوزيع	دمشق	1994م
50	د. عارف ابو عيد	السيادة في الإسلام	مكتبة المنار	الاردن	1989م
51	عبد الحميد متولي	مبادئ نظام الحكم	منشأة المعارف	الاسكندرية	
52	د. على عبدالمعطى محمد	السياسية بين النظرية و التطبيق		القاهرة	
53	على رضا عبد الرحمن	مبدأ الإختصاص الداخلى			

54	د. عيسي بيرم	الحريات العامة و حقوق الإنسان بين النص و الواقع	دار المنهل	بيروت	1998م
55	عبد الرازق رحيم صلال	حقوق الإنسان فى الأديان السماويه	دار المناهج	عمان	2002م
56	د. عبد الحميد متولى	الوجيز فى النظريات و الأنظمة السياسية	دار المعارف	القاهرة	1959م
57	عبد الكريم زيدان	الفرد و الدولة فى الاسلام			
58	عبد القادر عودة	الاسلام و اوضاعنا السياسية			
59	عادل فتحى ثابت	شرعية السلطة فى الاسلام			
60	على صادق أبو هيف	القانون الدولى العام	نشأة المعارف	الاسنكدرية	
61	د. غسان الجندي	القانون الدولي لحقوق الإنسان	بدون	سوريا	2005م
62	فؤاد عبد المنعم	اصول نظام الحكم فى الاسلام			
63	د. فيصل شنطاوي	حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني	بدون	بدون	1999م
64	فتحي عبد الكريم	الدولة و السيادة في الفقه الإسلامى	مكتبة وهبه		1984م
65	قطب محمد	قطب الإسلام وحقوق الإنسان	بدون	لبنان	1984م
66	كريم بقردونى	السلام المفقود – عهد الياس سركيس		بيروت – الطبعة الثانية	1982م
67	د. لمى عبد القادر محمد العزاوي	القيمة القانونية لقرارات مجلس الأمن الدولي في مجال حماية حقوق الإنسان	بدون	بدون	2009م
68	منصورالرفاعى عبيد	نظام الحكم فى الاسلام			
69	محمد حمد الصمد	نظام الحكم فى العهد الخلفاء الراشدين			
70	محمد الصادق	المجتمع الإسلامي وحقوق الإنسان	بدون	بدون	1987م
71	مصطفى الزرقا	نظرية الالتزام في الفقه الإسلامي	بدون	بدون	بدون
72	د. مرقس سليمان	المدخل للعلوم القانونية	دار النهضة	القاهرة	1999م

73	د. محمد ظاهر	حقوق الإنسان	دار حراء	سوريا	2001م
74	د. محمد الغزالي	حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة	بدون	بدون	2006م
75	محمد أبو زهرة	الوحدة الإسلامية			
76	د. محمد عزيز شكري	التنظيم الدولي بين النظرية والتطبيق	دارالفكر العربي	القاهرة	1973م
77	د.محمد سليمان محمد	السودان حروب الموارد و الهوية	دار كمبردج للنشر	المملكة المتحدة	2000م
78	محمد كامل ليله	المبادئ الدستورية العامة و النظم السياسية	دار الكتاب العربى – الطبعة الأولى		
79					
80	د. محمد عزيز الحباني	كتاب من الحريات الى التحرر	دار المعارف	مصر	1972م
81	مصطفي كمال وصفي	النظام الدستورى في الإسلام	مكتبة وهبه		
82	محمد شوقى عبد العال	التنظيم الدولى			
83	محمد سعيد بن سهوابو زعرور	حقوق الإنسان فى ميزان الإسلام	دار الوضاح	عمان	2004م
84	منير البياتى	الدولة القانونية و النظام السياسى الاسلامى			
85	محمود حلمى	نظام الحكم الاسلامى مقارنا بالنظم المعاصرة			
86	نزار عتيق	مبدأ الشورى قواعده و ضماناته			
87	هشام جعفر	الابعاد السياسية لمفهوم الحاكمية			

88	هارولـــد لاســـكس ترجمـة/احمـد غنـيم و كامل الزهيري	الدولة في النظرية والتطبيق	دار الطليعة	بيروت	1963م
89	وليـــام دجـــلاس – ترجمـة مكـرم عطيـة و محمد كيالي	كتاب حقوق الشعب		بيروت	1962م
90	ول ديورانـــت; أريـيـــل ديورانت– ترجمة زكـي نجيب محمود–	قصة الحضارة			
91	وهب الزحليى	نظام الاسلام			

<u>دوريات و صحف :</u>

1	د. احمد الرشيدي	الوظيفة الافتائية لمحكمة العـدل الدوليـة و دورهـا فـــي تفســـير وتطـــوير سلطات الإجهزة السياسية للأمم المتحدة	الهيئـة المصـرية العامة للكتاب		1993م
2	د. التجـــانى مصـــطفى محمد صالح	الصراع القبلـى فـى دافور أســـبابه و تدعياتـــه و علاجة			
3	د.أحمد الرشيدى	المنظمـــات الدوليـــة الإقليمـة و الـدور الجديـد لأمم لأمتحدة	مركـز دراسـات الوحدة العربية	بيروت	1996م
4	د. احمد الرشيدى	بعـــض الإتجاهـــات الحديثـة لدراسـة القـانون الدولى العام	المجلة المصرية للقـانون الـدولى العام المجلد 65		2000م

5	د. احمد الرشيدى	بعض الإشكاليات النظرية لمفهوم التدخل الدولى الإنسانى –مجلة قضايا حقوق الإنسان	إصدارات المنظمة العربية لحقوق الإنسان		1997م
6	د. احمد الرشيدى	التطورات الدولية الراهنه و مفهوم السيادة الوطنية – سلسلة بحوث سياسية	مركز البحوث والدراسات السياسية	القاهرة	1994م
7	د. احمد الرشيدى	دراسة قانونية سياسية فى ضوء قانون المنظمات الدولية	مركز البحوث الدراسات السياسية	القاهرة	1997م
8	إبراهيم إلياس	جريدة ألوان العدد 3131			2005/4/17م
9	أبوبكر القاضي	حلف الناتو فى دافور – مهمة إنسانية أم منازله للإرهاب فى أرضه – الوطن القطرية			2005/5/29م
10	احمد ابراهيم محمود	الابعاد العسكرية لازمة نشر القوات الدولية فى دار فور	مجلة السياسة الدولية العدد 166		اكتوبر 2006م
11	د. بركات موسى الحواتى	السودان بين الوصاية الدولية و السيادة والوطنية	مركز دراسات الشرق الأوسط و أفريقيا– المنتدى الإسبوعى		5-4-2005م
12	أ.د. شهاب سليمان	غاية الدولة و ارتباطها بفكرة حقوق الإنسان – بحث منشور	إصدار معهد التدريب و الإصلاح القانوني – العدد 3		2002م

13	د. عبد العزيز سرحان	الإتفاقية الأروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأسياسية	دار النهضة العربية	القاهرة	1966م
14	د. عبده مختار موسى	دارفور من ازمة دولة الى صراع القوى العظمى	مركز الجزيرة للدارسات	الدوحة	2009م
15	د. عز الدين فوده	الضمانات الدولية لحقوق الإنسان	المجلة المصرية للقانون الدولى – مجلد رقم 20		1964م
16	د. غسان الجندى	نظرية التدخل لصالح الإنسانية فى القانون الدولى العام	المجلة المصرية القانون الدولى – المجلد 43		1987م
17	فتحى خليل –نقيب المحامين السودانيين	جريدة الحياة اليومية العدد 729			2005/4/25م
18	فتحى خليل –نقيب المحامين السودانيين	متحدثاً فى ندوة حول مذكرة اوكامبو	صحيفة اخبار اليوم		2008/7/17م
19	فاروق كدودة	جريدة الصحافة السودانية– الوجود الدولي في السودان رؤية اقتصادية			2005/5/22م
20	د.قطبى المهدى	جريدة الصحافة السودانية العدد4250			2005/4/4م
21					
22					
23	معاذ احمد محمد	مقدماً :الرأى الرسمى لوزارة العدل	صحيفة أخبار اليوم		2008/8/2م
24	مصطفي كمال طلبه	العالم و حماية البيئة –	مجلة السياسية الدولية العدد 161		يوليو 2005م
25	هاشم حسين	جريدة الرأى العام السودانية			2005/4/4م

26	هانى رسلان	ازمــة دارفــور و القــرار 1706 الابعـــــــاد و التداعيات	مجلـــة السياســـة الدولية العدد 166 الســـنة الثانيـــة و الاربعون		اكتوبر 2006م
27		دارفور الحقيقة الغائبة	إصـــدار المركـــز السودانى للخدمات الصحفية	الخرطوم	2004م

1- تقرير منظمة العفو الدولية لعام 2005م وكالة ا لسودان للإنباء – النشرة الخاصة 2005/5/26م .

2- ورقة مقدمة فى مؤتمر مشكلة دارفور – أحمد محمد هارون – وزير دولة بالداخلية 2005/9/15م .

3- ورقة مقدمة من السيد اعثمان كبر – والى شمال دارفور 2004/9/15م .

4- مركز دراسات الشرق الاوسط و افريقيا ، التقرير الاستراتيجي السنوى ، 2006م .

5- د. خالد حسين محمد ، المحكمة الجنائية الدولية و مدى اختصاصها فى محاكم الافراد السودانيين ، ملف السودان الاستراتيجى ، السنة الثانية ، تقرير 2008م ، الخرطوم – مركز السودان للبحوث و الدارسات الإستراتيجية 2008م .

6- صحفية الرأى العام – العدد 2985 – 2005/9/20م .

7- صحفية الرأى العام – العدد 3267 – 2006/10/5م .

8- صحيفة السوداني –العدد 296- 2006/9/1م .

9- صحفية السودانى – العدد 253- 2006/7/30م.

10- صحيفة رأى الشعب – العدد 181- 2006/9/1م

11- صحيفة أخر لحظة – 2008/3/5م .

12- صحيفة الرأي العام – 2008/7/10م .

الإنترنت (الشبكة الدولية) :

1. الموسوعة الإلكترونية : WWW.WIKIBEDIA.COM
2. اصابع التغيير الخفية تقف وراء التدخل الدولى فى دار فور ، الشبكة الإسلامية ، إسلام ون لاين دوت كوم.

3. وثائق بعثة الامم المتحدة و الاتحاد الأفريقي فى دارفور ، موقع يوناميد WWW.UNAMID_UN MISSIONS.ORG
4. التدخل الإنسانى فى القانون الدولى العام ، السودان نموذجا ، الفصل الثالث ، مدونة الدكتور /أمين للدراسات القانونية – THEDOCRMOHAMMED.BLOGSPOT.COM/2009BLOG _PPST,66570HTML

مراجع باللغة الأجنبية :

1) Riesman .M. and Macdougal,: Humanitarian inter vention to protect the lbos 1974 .
2) Lauter Paeht, H .international law, vol ,3, law of the peace , London 1977 .
3) Blue Nile , 10, Thonghts on Rind_ Hearteed Gunman , humanitarian intervention and the United Nation , Baltimore and London , Noaphins press 1918 .

4) Elfstrom G . Onsilmmas of intervention Ethics , vol 93 July 1983 .
5) Omaar R , and de wall A , Somalia operation restore hope , apreliminary assessment African rights (May – 1993) .
6) Farer , An inguiry into the legitimacy of humanitarian ibtervention in demrosch : L ,and scheffer D , (editors) lao and force in the new international order Boulder / Sanfrancisco / Oxford , west view press 1991 .
7) International law Compridge , Compridge University press 1995 .

16).Brown Lie L . General course on public International law resdes course (d . 1. Acedemiele H oye) , vol 255. 1995 .

17)Green wood,c.,is ther arght of Humanitarian intervention?world today feb 1993.

كتب التفسير:

المرجع	المؤلف
احكام القران	الجصاص
تفسير الكشاف	للزمخشري
تفسير الطبري	للطبري
فى ظلال القرآن	سيد قطب

كتب الحديث وشروحه:

المرجع	المؤلف
سنن الترمزي	للترمزي
صحيح مسلم	لمسلم
صحيح البخاري	لأبي عبد الله
سنن أبو داود	لأبي داود
فتح الباري شرح صحيح البخاري	لابن حجر الفقهاني
شرح صحيح مسلم	شرح النووي
نيل الاوطار	للشوكاني

كتب العقيدة :

المرجع	المؤلف
نهاية الاقدام في علم الكلام	للشهرستاني
المواقف في علو الكلام	لعقد الدين عبد الرحمن الغياتي
أصول الدين	عبد القادر البغدادي

كتب الفقه :

المرجع	المؤلف
الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي	فتحي عبد الكريم
إحياء علوم الدين	الامام الغزالي
الفصل في الملل والاهواء	لابن حزم الظاهري
مجمع الفتاوي	لابن يتمية
الأحكام السلطانية	للماوردي
مقالات الاسلاميين واختلاف المسلمين	للاشعري
الخراج	لأبي يوسف
الاسلام بين العلماء والحكام	عبد العزيز البدوي
الاسلام واصول الحكم	علي عبد الرازق
معالم الخلافة	للقدفشري
بدائع الملك	لابن الأزرق
المهذب	للشيرازي
تاريخ الخلفاء	للسيوطي
المحلى	لابن حزم الظاهري

كتب السيرة :

المرجع	المؤلف
السيرة النبوية	لإبن هشام
سيرة عمر	لابن الجوزى

كتب اللغة العربية:

المرجع	المؤلف
المصباح المنير	أحمد بن محمد الفيومي
مختار الصحاح	عمر أبي بكر الرازي
لسان العرب	لابن منظور

الأعلام:

الرقم	العلم
1	الزهري: محمد بن مسلم بن عبد الله
2	عمر بن الخطاب: عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي
3	عمرو بن العاص: عمرو بن العاص بن وائل السهمي القرشي
4	أحمد بن حنبل: أحمد بن محمد بن حنبل
5	أنس بن مالك: بن النضر
6	أبو حنيفة: النعمان بن ثابت الشمسى
5	عبادة بن الصامت: ابن قيس الأنصاري
6	أبو بكر الصديق: عبد الله بن أبي قحافة
7	علي بن أبي طالب: ابن عبد المطلب الهاشمي القرشي
8	عثمان بن عفان: ابن أبي المعاصي ابن أمية
9	الجصاص: أحمد بن علي الرازي أبوبكر الجصاص
10	الغزالي: محمد بن محمد بن محمد الغزالي
11	أبوهريرة : عبد الرحمن بن صخر الروسي
12	ابن حزم الظاهري: علي بن أحمد بن سعيد
13	زيد بن ثابت: ابن الضحاك
14	سعد بن عبادة بن دليم
15	سعد بن معاذ بن النعمان
16	الطبري الحسن بن قاسم الطيرى
17	داود الظاهري: داود بن علي بن خلف
18	ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي بن محمد
19	أبو جعفر المنصور هو جعفر بن عبدالله
20	حسان بن ثابت بن المندر
21	الحسن بن علي بن أبي طالب

22	مسلم: مسلم بن الحجاج
23	محمد بن مسلمة الأوسي الأنصاري
24	عبد الرحمن بن مجلم الموادي
25	البخاري: محمد بن اسماعيل
26	اسامة بن زيد بن الحارثة
27	عبد الله بن عمر بن الخطاب
28	عبد الملك بن عبد الله بن يوسف
29	عتبة بن ربيعة بن عبد شمس
30	عبد الرحمن بن عوف ابن عبد عوف

الاتفاقيات والمعاهدات والمواثيق الدولية :

الاتفاقية	السنة
اتفاقية وستفاليا	1648م
معاهدة جرليت	1778م
معاهدة باريس	1856م
معاهدة فرساي	1919م
ميثاق الأمم المتحدة	1945م
الإعلان العالمي لحقوق الإنسان	1948م
اتفاقية منع الإبادة الجماعية	1948م
جنيف الثالثة	1949م
جنيف الرابعة	1949م
اتفاقية واشنطن	1956م
اتفاقية منع التمييز العنصري	1963م
العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية	1966م
العهد الدولي الخاص بالحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية	1966م
الإتفاقية فينا لقانون المعاهدات	1969م
إتفاقية مناهضة التعذيب	1975م
البرتوكول الإضافي الأول	1977م
البرتوكول الإضافي الثاني	1977م
إتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة	1979م

الدساتير:

الدستور	السنة
الدستور الأمريكي	1787م
الدستور الإردني	1920م
الدستور المصري	1923م
الدستور السوري	1950م
الدستور الفرنسي	1958م
الدستور التونسي	1959م
دستور المملكة المغربية	1972م
الدستور السوداني	1973م
دستور الجزائر	1979م
الدستور السودانى	1985م
الدستور السودانى	1998م
الدستور السودانى الإنتقالى	2005م

فهرست الموضوعات :

الموضوع	رقم الصفحة
الآية	أ
إهداء	ب
شكر	ج
المقدمة	د
أهمية البحث	و
أهداف البحث	و
مشكلة البحث	و

منهج البحث	ز
صعوبات البحث	ز
الدراسات السابقة	ز
خطة البحث	ز
الفصل الأول : ماهية السيادة في الفقه الوضعي	
المبحث الأول : عناصرالدولة وأهدافها	1
المطلب الأول : تعريف الدولة	1
المطلب الثاني : عناصر الدولة	9
المطلب الثالث : أهداف الدولة	12
المبحث الثاني : تعريف السيادة	14
المطلب الاول : تعريف السيادة لغة	14
المطلب الثاني : تعريف السيادة إصطلاحاً	17
المبحث الثالث :التطور التأريخى لفكرة السيادة	19
المطلب الأول : نظرية جان بودان في السيادة	22
المطلب الثاني : نظرية جان جاك روسو(مبدأ السيادة القومية)	30
المطلب الثالث : نظرية جون اوستن	38
المبحث الرابع : خصائص السيادة و تصنيفها و علاقتها بالقانون الدستورى و الدولى	
المطلب الأول : خصائص السيادة	42
المطلب الثاني : تصنيفات السيادة	47
المطلب الثالث : صلة السيادة بالقانون الدستوري و القانون الدولي	51
الفصل الثانى: ماهية السيادة في الفقه الإسلامي	
المبحث الاول : السيادة في الدولة الإسلامية	57

المطلب الاول : السيادة في عهد الرسول (صلي الله عليه وسلم)	59
المطلب الثاني : السيادة في عهد الخلفاء الراشدين	69
المبحث الثاني : السيادة في الدولة الإسلامية	83
المبحث الثالث : مصدر السيادة في الدولة الإسلامية	96
المبحث الرابع : جزاء الخروج على مبدأ الشرعية	105
المطلب الأول : الموقف من الخارجين على الشريعة	108
المطلب الثاني : الطاعة المطلقة للإمام و تحريم الثورة و الخروج علية	113
المطلب الثالث : الموقف من أهل الجور و الفسق	124
الفرع الأول : مذهب أهل السيف	126
الفرع الثاني : مذهب أهل الصبر	129
الفصل الثالث : مبادئ حقوق الإنسان	
المبحث الاول : ماهية حقوق الإنسان	
المطلب الأول : تعريف الحق لغةً	134
المطلب الثانى: تعريف الإنسان لغة	135
المطلب الثالث : حقوق الإنسان عبر العصور القديمة	139
المطلب الرابع : حقوق الإنسان فى الإسلام	141
المطلب الخامس :حقوق الإنسان فى العصر الحديث	142
المبحث الثاني : تصنيفات حقوق الإنسان	144
المبحث الثالث : حقوق الإنسان الأساسية	152
المبحث الرابع : حقوق الإنسان في الدستور السوداني	165

الفصل الرابع : حماية حقوق الإنسان من خلال إعمال مبدأ (التدخل الدولي الإنسانى)	**178**
المبحث الأول : التدخل لإغراض إنسانية	
المطلب الأول : تعريف مفهوم التدخل الدولي الإنساني	181
المطلب الثانى : مدى مشروعية التدخل الدولى الإنسانى	187
المبحث الثانى :التدخل الدولى فى السودان (دار فور نموذجاً)	210
المطلب الأول : نشأة أزمة دارفور	211
المطلب الثانى : أسباب تطور الصراع فى دارفور	212
المطلب الثالث: موقف الأمم المتحدة من أزمة دارفور	216
الخاتمة	245
النتائج	248
التوصيات	249
الآيات	250
أطراف الأحاديث	252
المراجع باللغة العربية	254
دوريات و صحف	260
المراجع باللغة الأجنبية	265
كتب التفسير	266
كتب الحديث و شروحه	266
كتب العقيدة	266
كتب الفقه	267
كتب السيرة	267
كتب اللغة العربية	267
الأعلام	268

الاتفاقيات والمعاهدات والمواثيق الدولية	270
الدساتير	271
فهرست الموضوعات	271