الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامـــــــعة البليدة 2

كلية:الحقوق والعلوم السياسية

قسم:الحقوق

العنوان : حقوق الإنسان بين التأصيل الإسلامي و المفهوم الغـــربي

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في: القانون

تخصص: قانون عام

إعـــــــداد الطالبة :

غريبي فاطمة الزهراء

إشراف الدكتور:

شربال عبد القادر

السنة الجامعية:2015/2014

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامـــــــــــــعة البليدة 2

كلية:الحقوق والعلوم السياسية

قسم:الحقوق

العنوان: حقوق الإنسان بين التأصيل الإسلامي و المفهوم الغربي

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في القانون

تخصص: قانـــــون عـــــام

أمام اللجنة المشكلة من :

إعداد الطالبة:

غريبي فاطمة الزهراء

سريـــر ميـــلـــــود:	أستاذ	جامعة البليـــدة- 2 -	رئيـــســـــا
شربـــال عبد القادر :	أستاذ	جامعة البليـــدة- 2 -	مشرفا و مقررا
العيشاوي عبد العزيز:	أستاذ	جامعة البليـــدة- 2-	عضوا مناقشا
بوغزالة محمد ناصر:	أستاذ	جامعة الجزائـــر- 1 -	عضوا مناقشا
بـــوســـلطان محمد :	أستاذ	جامعة وهـــران	عضوا مناقشا
زوينـــة عبد الرزاق :	أستاذ	جامعة الجزائـــر- 1-	عضوا مناقشا

السنة الجامعية:2015/2014

الإهـــــــــــــــــــــداء

أهدي هذا العمل وثمرته لمن يحقّ لهما الإهداء

لمن ربيّاني وشجّعاني بالنفس والنفيس سواء

و علّماني معنى أن نعيش لأجل العلم وإعلاء كلمة الحق لنظل أحياء حتى لو فارقت أرواحنا أجسادنا..والديّا لكما أهدي كل ما في العمل من صلاح وفوز وجزاء

وأهديه أيضا لمن ساندتني ورافقتني غاليتي الحكيمة " شـــــيـــــــبـــــــوط فـــــــــــــــاطـــــمة"

والى كلّ الأهل والأحباء

وإلى وطني الجزائر وطن المجد والعلياء..

الشـــــــ

الملخّص

خلصنا في بحثنا حول حقوق الانسان بين التأصيل الاسلامي والمفهوم الغربي الى عدة نتائج ضمن كل ما شملته الأفكار البحثية الآتية وما له علاقة بها ابتداءً من تأسيس المفهوم العام والفلسفي لحقوق الإنسان والقيمة العالمية لحقوق الإنسان حيث الشريعة الاسلامية، والبحث حول فلسفة الحقوق العالمية المنشودة وعوائق كونية هذه المفاهيم وانتهاءً بتجّلي علاقة مصادر حقوق الانسان بتعدد تلك المفاهيم وعلاقة تأثير المصادر واختلافها على الممارسة الحقوقية وكيفية ممارستها، ذالك أنّ هناك تلازما يكاد يكون صريحا بين القانون والحقوق، و بافتراض ضمني أن هذه الأخيرة تتولد من ذاك القانون إذ تنشأ أو حتى تتقرر بموجبه، و إن تمّ تسجيل اختلافات حول تعريف الحق إلا انَّ تحديد ماهية حقوق الإنسان يبقى أهم المواضيع الشائكة، نظرًا لأنّ موضوعَاتها واسعٌة جدًّا في مضمونِها، و كذا خطيرة في آثارها، لكنّ الإشكالية في هذا الموضوع لو كانت تتوقّف عند حدّ البحث عن تعريف جامع مانع لحقوق الإنسان ووضع تقسيمات شاملة لها، لكان الأمر سهلا، إنما أخذنا فضولنا العلمي لأبعد من ذالك، ولأنّ جدلية "العالميّة والخصوصية" في الموضوع ليست بالمسألة الخلافية، بقدر ما هي مسألة نظام، فإن الإشكالية تمحورت في واجب البحث عن حلٍّ وِديٍّ للكفِّ عن مسألة " تغريب حقوق الإنسان" وسط مُعادلةٍ تتأرجح فيها حقوق الإنسان بين تضارب تعميم خصوصية شعوب و إقصاء خصوصية شعوب أخرى، حيث يدق الفرق مدويا بين مبدأ العالمية و فلسفة العلمَانية وبعبارة أدق تحرّي الفرق بين تشريع من رب البشر الى كل البشر و بين تشريع مجموعة من البشر الى كل مجموع البشر!

ومما خلصنا إليه أيضا أنّ تباين مصادر المنطلقات الأساسية لحقوق الإنسان لا تؤدي بالضرورة إلى اختلاف المضامين وتناقضها و استحالة التوفيق بينها، فلا تعتبر الخصوصية

مناقضة للعالمية بالضرورة، ولكنها قد تكون إضافة لها، بمعنى وجوب فتح المجال للوصول إلى منظومة حقوقية تحترم الاختلاف حتى تصل إلى أبعد ما يمكن أن يتفق عليه المجتمع الدولي، فنحن مع تكامل الحضارات وانفتاحها على بعضها البعض، لكن دونما أن يكون هناك إلغاء لخصوصيات ووجود الآخرين في ساحة الحضارة الإنسانية، لأنّ إحداث مثل هذا الشرخ الاجتماعي و القيميّ و الأخلاقي في الهويّات يؤدي حتما إلى تصدع الجماعات والفرد معها، وجرّها واستدراجها إلى ثقافة ذات معايير غير إنسانية في الأخير، فأيّة مفاهيم لحقوق الإنسان تلك التي تُهمّش القيّم الأخلاقية والإنسانية فيضيع معها الإنسان ذاته !؟، عكس ذالك نجد أنّ التشريع الإسلامي ينطلق من عالمية الإنسان معترفا بالنفس البشرية الواحدة وإنسانيتها، مانحا لها وسائل إدراك الحقيقة الهادفة لتوحيد الله والعبودية الخالصة له غايته في ذالك ترويض نفس الانسان وتهذيبها، كما سجلّنا أيضا مجموعة من المُعوقّات الكبرى التي تعاني منها مبادئ حقوق الإنسان في الوقت المعاصر ومن بين أهمها عدم فعاليتها أحيانا حيث لا توجد الوسيلة القانونية لإجبار الدول والأفراد على الالتزام بها، و في المقابل لذالك نجد شريعة الإسلام جاءت بالحق وبالوسيلة لتطبيق هذا الحق معا، واعتبرت الحقوق تكاليف يلزم الفرد والدولة بها وإن تمت مخالفة ذلك فإن المُخالف يتحمل عقابا دنيوياً و آخروياً،كما أصبح غنيّ عن البيان من خلال تفاصيل البحث أنّ الاسلام كان الأسبق والأصدق وعلى جميع الأصعدة بإقرار هذه الحقوق وإرساء ضمانات لممارستها ليفرض إلزامها، فالاعتراف بحقوق الإنسان في التشريع الرباني و اقرارها يعتبر «عبادة» في حد ذاتها، وعليه ففرض احترامها ومعاقبة منكريها أو مخالفيها عبادة أيضا، و بناء عليه لم تكن المُقايسة في الموضوع لأجلها بقدر ما كانت دعوة موضوعية للإسلام من زاوية قانونية خالصة.

قائمة المحتويات:

أ- الإهـــــــــــــــــــداء.....

ب- الشـــــــكـــــــــــــــر .....

ج- المـــــــلخـــــــــص ....

د- قائمة المحتويات ....

مـــــــقـــــــدمـــة: 1

الباب1 7

أسس حقوق الإنسان وعلاقة مصادرها بمفهومها 7

الفصل1..... 9

الأسس التاريخية والفلسفية و القانونية لحقوق الإنسان..... 9

1.1.1: الأسس التاريخية والدّينيّة لحقوق الإنسان:.....9

1.1.1.1: حقوق الإنسان في العهود القديمة:.....10

1.1.1.1.1: الحضارة الفرعونية:.....10

2.1.1.1.1: الحضارة البابلية (بلاد ما بين النهرين): 11

3.1.1.1.1: الحضارة الإغريقية:.....14

4.1.1.1.1: الحضارة الرومانية: 15

2.1.1.1: الديانات السّماوية والعهود الوسطى:.....18

1.2.1.1.1: الديانة اليهوديّة:.....18

2.2.1.1.1: الديانة المسيحية: 20

3.2.1.1.1: الديانة الإسلاميّة والحضارة الإسلاميّة: 24

4.2.1.1.1: الحضارة الغربيّة بعد ظهور الإسلام: 26

2.1.1: فلسفة حقوق الإنسان منذ القرون الوسطى: 31

1.2.1.1: الأساس الفلسفي لحقوق الإنسان في الإسلام:.....31

2.2.1.1: الأساس الفلسفيّ لحقوق الإنسان عند الغرب:.....33

1.2.2.1.1: نظريّة القانون الطبيعي:.....35

2.2.2.1.1: نظريات العقد الاجتماعي:.....38

3.1.1:الأسس القانونية لحقوق الانسان: 42
1.3.1.1: الأصل الشرعي لحقوق الإنسان:.....42
1.1.3.1.1: خصائص المصادر الرّبانية لحقوق الإنسان:.....43
2.1.3.1.1: القرآن الكريم:.....49
1.2.1.3.1.1: التعريف بالمُصحف الشريف:.....50
2.2.1.3.1.1:ميزات القرآن الكريم: 52
3.2.1.3.1.1: حجيّة القرآن الكريم و أنواع أحكامه وأسسها:.....53
1.3.2.1.3.1.1: حجيّةالقرآن الكريم:.....53
2.3.2.1.3.1.1.- أنواع الأحكام القرآنية:.....54
1.2.3.2.1.3.1.1:الأحكام العقائدية (العقيدة): 54
2.2.3.2.1.3.1.1: الأحكام الخُلُقيَّة:.....54
3.2.3.2.1.3.1.1: الأحكام العَمَليّة:.....54
3.1.3.1.1: السّنة النبوية:.....59
1.3.1.3.1.1:مفهوم السّنة النبوية وأقسامها:.....60
2.1.3.1.3.1.1– أقسام السّنة النبويّة حسب كيفية روايتها: 61
2.3.1.3.1.1:أهمّية السّنة النبوية وحُجِّيَتِها: 62
2.3.1.1: الأساس الدوليّ لحقوق الإنسان: 65
1.2.3.1.1: مصادر القانون الدولي لحقوق الإنسان:.....65
1.1.2.3.1.1: القانون الدولي العام:.....66
1.1.1.2.3.1.1 : تعريف القانون الدولي العام: 66
2.1.1.2.3.1.1:مصادر القانون الدولي العام:.....69
2.1.2.3.1.1: منظمة عصبة الأمم والقانون الدولي:.....73
2.2.3.1.1: القانون الدولي لحقوق الإنسان: 76
1.2.2.3.1.1:الماهية الفقهية للقانون الدولي لحقوق الإنسان:.....76
2.2.2.3.1.1: ميثاق منظمة الأمم المتحدة: 78
1.2.2.2.3.1.1: أهم ما جاء به الميثاق:.....78
2.2.2.2.3.1.1: تحديد مدى القيمة القانونية لنصوص الميثاق: 80

3.2.2.3.1.1:الشرعية الدولية لحقوق الإنسان: 83
1.3.2.2.3.1.1: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: 84
1.1.3.2.2.3.1.1: تحليل موجز لمواد الإعلان: 86
2.1.3.2.2.3.1.1: مدى القيمة القانونية لمواد الإعلان:..... 90
2.3.2.2.3.1.1: الاتفاقيات الدولية ذات الصيغة العالمية:..... 93
1.2.3.2.2.3.1.1:العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية:..... 95
2.2.3.2.2.3.1.1: العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية:..... 98
الفصل الثاني 101
تأثير مصادر حقوق الانسان على مفاهيمها: 101
1.2.1: المفهوم الإسلامي لحقوق الإنسان: 103
1.1.2.1: تعريف الحقوق في الإسلام و تقسيماتها:..... 103
1.1.1.2.1: التعريف الإسلامي لحقوق الإنسان:..... 104
2.1.1.2.1: تقسيمات الحقوق في الفكر الإسلامي: 109
2.1.2.1: طبيعة حقوق الإنسان في الإسلام:..... 115
2.2.1: مفهوم حقوق الإنسان بين العالمية وعلمانية العولمة: 120
1.2.2.1: المفهوم العالمي لحقوق الإنسان:..... 120
1.1.2.2.1: تعريف حقوق الإنسان و تقسيماتها:..... 120
1.1.1.2.2.1: تعريف حقوق الإنسان:..... 121
2.1.1.2.2.1 : تقسيمات حقوق الإنسان:..... 128
1.2.1.1.2.2.1: الحقوق الفردية: 132
1.1.2.1.1.2.2.1: الحقوق المدنية والسياسية:..... 133
2.1.2.1.1.2.2.1: الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية:..... 133
2.2.1.1.2.2.1: الحقوق الجماعية:..... 133
2.1.2.2.1: عالمية حقوق الإنسان: 137
1.2.1.2.2.1:المقصود بعالمية حقوق الإنسان: 137
2.2.1.2.2.1: معوقات عالمية حقوق الإنسان:..... 141
1.2.2.1.2.2.1: المفهوم الليبرالي لحقوق الإنسان: 142

2.2.2.1.2.2.1: المفهوم الاشتراكي لحقوق الإنسان:.....146
2.2.2.1: المفهوم العولمي العلماني لحقوق الإنسان:.....150
1.2.2.2.1: محاولة تعريف العولمة: 151
2.2.2.2.1: هيمنة الأمركة على حقوق الإنسان:.....159
الباب الثاني: 173
الحقوق المدنية وضمانات الحقوق الإنسانية:.....173
الفصل الأول 170
حق الإنسان في الحياة وفي سلامة بدنه: 170
1.1.2: مضامين الأسس القانونية ذات العلاقة: 170
1.1.1.2: إقرار حق الإنسان في الحياة: 171
1.1.1.1.2: الحق في الحياة في ظل القانون الدولي لحقوق الإنسان: 172
2.1.1.1.2: حق الحياة في ظل التأصيل الإسلامي: 176
1.2.1.1.1.2: التكريم الرباني للإنسان أساس حقه في الحياة: 178
2.2.1.1.1.2: إقرار حق الحياة في القرآن الكريم: 183
3.2.1.1.1.2: السنة النبوية في إقرار حق الحياة: 190
2.1.1.2: حق الإنسان في سلامة بدنه: 195
1.2.1.1.2: السلامة البدنية في ظل القانون الدولي لحقوق الإنسان:.....195
2.2.1.1.2: حق السلامة في ظل الشريعة الإسلامية: 206
2.2.2.1.1.2: الحق في السلامة في سنة رسول الأنام:.....211
3.2.2.1.1.2: موقف الشريعة الإسلامية من مسألة نقل الأعضاء بين البشر: 220
2.1.2: بداية الحق في الحياة و نهايته: 225
1.2.1.2: حق الحياة بين إشكالية البداية والنهاية: 225
1.1.2.1.2: بداية الحق في الحياة:.....225
1.1.1.2.1.2: المفهوم الغربي لإنسانية الجنين:.....226
2.1.1.2.1.2: إقرار الإسلام لنفس الجنين: 229
1.2.1.1.2.1.2: موقف الفقه الإسلامي من الإجهاض قبل نفخ الروح: 233
2.2.1.1.2.1.2: رأي الفقه الإسلامي في الإجهاض بعد بث الروح: 235

1.2.2.1.1.2.1.2: دفـع الغُـرّة:.....236
2.2.2.1.1.2.1.2: الـكـفّـارة:.....237
2.2.1.2: جدلية حق الإنسان في إنهاء حياته: 239
2.1.2: الشرعية الغربية للحق في الموت: 240
2.2.2.1.2: موقف الإسلام من الانتحار والقتل إشفاقا: 244
3.2.1.2: عقوبة الإعدام بين الحق الخاص والحق العام: 248
1.3.2.1.2: الموقف الغربي من عقوبة الإعدام: 251
1.1.3.2.1.2: موقف النص الدولي و الإسلامي من العقوبة:.....251
2.1.3.2.1.2: موقف الفكر القانوني من عقوبة الإعدام:.....258
1.2.1.3.2.1.2.: حجج الرافضين لعقوبة الإعدام: 259
2.2.1.3.2.1.2: حجج المؤيدين لعقوبة الإعدام:.....263
2.3.2.1.2: مدىٰ مشروعية الإعدام في شريعة الإسلام: 267
1.2.3.2.1.2: جريمة الـزنا: 269
2.2.3.2.1.2: جريمة الحرابة: 273
3.2.3.2.1.2: جريمة البغي:.....276
الفصل الثاني 282
الحق في خصوصية الحياة:.....282
1.1.2.2:حرمة الحياة الخاصة في القوانين الدولية:.....283
1.1.1.2.2:الحق في الحرية والأمن: 283
2.1.1.2.2: الحق في التنقل وحرمة المسكن والمراسلات: 286
1.2.1.1.2.2: الحق في التنقل: 286
2.2.1.1.2.2: حرمة المسكن والمراسلات: 288
2.1.2.2: حرمة الحياة الخاصة في الشريعة الإسلامية: 290
1.2.1.2.2: حقا الأمن والحرية في الشريعة الإسلامية: 291
1.1.2.1.2.2.: مقاصد التشريع دعائم للأمن: 292
1.1.1.2.1.2.2: حفظ الدين وحفظ النفس:.....292
2.1.1.2.1.2.2: حفظ العقل والعرض في رسالة السموات والأرض:.....293

3.1.1.2.1.2.2: حفظ المال: 295
2.1.2.1.2.2: مبادئ إسلامية للحفاظ على حقي الأمن والحرية: 296
2.2.1.2.2: حرية التنقل وحرمة المسكن والمراسلات في قانون رب السموات:..... 299
1.2.2.1.2.2: حرية التنقل:..... 299
2.2.2.1.2.2: حرمة المسكن والمراسلات في خاتمة الرسالات: 302
2.2.2: العقيدة وعلاقتها بحرية الاختيار في الزواج: 305
1.2.2.2: حرية العقيدة والتعبير عنها في المواثيق الدولية: 306
1.1.2.2.2: النصوص الدولية ذات العلاقة وظروف نشأتها:..... 306
2.1.2.2.2: الواقع الغربي الحديث لحرية العقيدة والتعبير عنها:..... 317
2.2.2.2: حرية العقيدة الدينية في التشريع الإسلامي:..... 322
1.2.2.2.2: قاعدة حرية العقيدة في الإسلام:..... 322
1.1.2.2.2.2: الأساس القانوني للقاعدة: 323
1.1.1.2.2.2.2: حرية التفكير والدعوة إليها: 323
2.1.1.2.2.2.2: حرية العقيدة الدينية:..... 328
2.1.2.2.2.2: شبهات مغرضة حول القاعدة العامة:..... 336
2.2.2.2.2: استثناء القاعدة في السنة النبوية ومبرراته: 344
1.2.2.2.2.2.: حقيقة التناقض بين حرية الاعتقاد وعقوبة الارتداد: 344
2.2.2.2.2.2: التكييف الفقهي للارتداد الديني:..... 352
3.2.2.2: الحق في اختيار الزوج في ظل عقيدة الإنسان: 359
1.3.2.2.2: حق اختيار الزوج في ظل القانون الدولي لحقوق الإنسان:..... 360
2.3.2.2.2: حق اختيار الزوج في ظل خاتمة الأديان:..... 364
1.2.3.2.2.2: إباحة زواج المسلم من الكتابية:..... 365
2.2.3.2.2.2: من حكم تحريم زواج المسلمة مع غير المسلم:..... 366
الفصل الثالث..... 364
آليات إلزام حقوق الإنسان: 364
1.3.2: الآليات الدولية المعنية بحقوق الإنسان:..... 364
1.1.3.2: أجهزة الأمم المتحدة ذات العلاقة: 365

1.1.1.3.2: الجمعية العامة والمجلس الاقتصادي والاجتماعي: 366
1.1.1.1.3.2: الجمعية العامة: 366
2.1.1.1.3.2: المجلس الاقتصادي والاجتماعي ولجنته: 367
2.1.1.3.2: مجلس الأمن والوصايا في مجال حقوق الإنسان: 370
1.2.1.1.3.2: مجلس الأمن: 370
2.2.1.1.3.2: مجلس الوصاية: 373
3.1.1.3.2: المفوضية السامية لحقوق الإنسان ومجلس حقوق الإنسان: 374
1.3.1.1.3.2: المفوضية السامية لحقوق الإنسان: 374
2.3.1.1.3.2: المجلس الجديد لحقوق الإنسان: 375
2.1.3.2: إجراءات الرقابة الدولية: 376
1.2.1.3.2: إجراءات الرقابة الدولية العامة: 376
1.1.2.1.3.2: الدراسات والتقارير و التوصيات: 377
2.1.2.1.3.2: إجراءات التحقيق: 380
2.2.1.3.2: إجراءات الرقابة الدولية الخاصة: 383
1.2.2.1.3.2: تقديم التقارير: 384
2.2.2.1.3.2: نـظـام الشكاوى: 388
1.2.2.2.1.3.2: الشكاوى المقدمة من الدول: 388
2.2.2.2.1.3.2: الشكاوى المقدمة من الأفراد: 393
3.1.3.2: غياب الحماية الدولية القضائية: 396
1.3.1.3.2: محكمة العدل الدولية: 396
2.3.1.3.2: المحاكم الجنائية الدولية: 399
1.2.3.1.3.2: المحاكم الجنائية الدولية المؤقتة: 400
1.1.2.3.1.3.2: المحاكم العسكرية الدولية: 401
1.1.1.2.3.1.3.2 محكمة نورمبورغ بألمانيا: 401
2.1.1.2.3.1.3.2: المحكمة العسكرية طوكيو باليابان: 402
2.1.2.3.1.3.2: المحـاكم الجنائية الخاصة: 402
2.2.3.1.3.2: المحكمة الجنائية الدولية: 403

2.3.2: الحماية الإسلامية لحقوق الإنسان: 411
1.2.3.2: الحق في العدالة: 412
2.2.3.2: القضاء في ظل دولة الإسلام: 417
1.2.2.3.2: مبادئ المحاكمة العادلة: 417
2.2.2.3.2: قضاء ردّ المظالم: 421
3.2.2.3.2: ولاية الحسبة: 426
3.2.3.2: ركيزة الحماية الإسلامية للحقوق: 435
2.3.2.3.2: الإيمان المطلق بالعقيدة الدينية: 436
2.3.2.3.2: الاحتكام لشريعة العقيدة: 441
الباب الثالث 447
الحقــوق السيــاسية و المـــســـــاواة 447
الفصل الأول 448
الحقوق السياسية بين الإلـــــــــزام و الالتـــــــــــزام: 448
1.1.3: ديمقراطية الغرب بين بداية ونهاية: 448
1.1.1.3: بداية الديمقراطية الغربية: 450
1.1.1.1.3: نشأة الديمقراطية ومفهومها: 450
2.1.1.1.3: مضمون الديمقراطية و مقوماتها: 454
1.2.1.1.1.3: مضمون الديمقراطية: 454
1.1.2.1.1.1.3: حق الانتخاب: 455
2.1.2.1.1.1.3: حق الترشح: 457
2.2.1.1.1.3: مقــومات الديمقراطية: 457
1.2.2.1.1.1.3: المصداقية والشفافية: 458
2.2.2.1.1.1.3: تداول السلطة ومراقبتها: 458
3.2.2.1.1.1.3: احترام الأغلبية وتقبل الآخر: 458
4.2.2.1.1.1.3: الديمقراطية ثقافة اجتماعية داخلية: 459
3.1.1.1.3: الديمقراطية الغربية وسيلة أم غاية: 459
2.1.1.3: نهاية الديمقراطية ونهاية الغرب: 464

1.2.1.1.3: الديمقراطية اللائكية تحمل في طياتها الفناء: 465
2.2.1.1.3: الديمقراطية ذريعة الإستدمار الجديد:..... 472
2.1.3: ضوابط الديمقراطية الإسلامية: 492
1.2.1.3: الشوراقراطية التزام أم حق: 492
1.1.2.1.3:تعريف مصطلح الشورى وأساسها الشرائعي: 493
1.1.1.2.1.3: تعريف الشورى: 494
2.1.1.2.1.3: الدليل الشريعي على الشورى:..... 495
2.1.2.1.3: سوابق حق انتخاب الحاكم في الإسلام:..... 501
1.2.1.2.1.3: انتخاب أحد المرشحين بالأغلبية:..... 504
1/ العدالة الجامعة لشروطها..... 508
2.2.1.2.1.3: مرحلة المبايعة العامة(الانتخاب):..... 509
2.2.2.1.3: سيادة الشريعة توجب الطاعة والمعارضة:..... 512
1.2.2.1.3: سيادة الشريعة توجب الطاعة: 513
1.1.2.2.1.3: سيادة الشريعة الإسلامية:..... 513
2.1.2.2.1.3: واجب طاعة ولي الأمر:..... 519
2.2.2.1.3:سيادة الشريعة تُوجب المعارضة: 522
الفصل الثاني 534
حق المساواة أساس آليات إلزام حقوق الإنسان: 534
1.2.3: المساواة بين المبدأ و الاستثناء: 535
1.1.2.3: قاعدة المساواة و نسبيّتها: 536
1.1.1.2.3.: القاعدة العامة في المساواة:..... 536
1.1.1.1.2.3: تعريف حق المساواة:..... 537
2.1.1.1.2.3: حق المساواة في التنصيص الدولي:..... 538
3.1.1.1.2.3: حق المساواة في الشريعة الإسلامية: 543
1.3.1.1.1.2.3: المساواة من حيث وحدة الأصل: 544
2.3.1.1.1.2.3: المساواة من حيث وحدة المهمة المكلفين بها:..... 545
2.1.2.3: تطبيق قاعدة المساواة:..... 551

1.2.1.2.3: مظاهر المساواة: 552
1.1.2.1.2.3: مساواة دونما تمييز عنصري أو نفوذ أو مال:..... 553
1.1.1.2.1.2.3: القضاء على التمييز العنصري:..... 553
2.1.1.2.1.2.3: المساواة بين الحاكم والمحكومين: 554
3.1.1.2.1.2.3: مساواة لا تعرف مالا ولا نسبا: 557
2.1.2.1.2.3: عدل المساواة بين المسلم وغير المسلم في الدولة الإسلامية: 559
1.2.1.2.1.2.3:الفئة الأولى: الذميّون: 560
2.2.1.2.1.2.3: الفئة الثانية: المُستأمنون:..... 562
3.1.2.1.2.3: لأجل المساواة حارب الإسلام الاسترقاق: 572
1.3.1.2.1.2.3: خطة الإسلام في إلغاء ظاهرة الرق:..... 575
1.1.3.1.2.1.2.3: تضييق مداخل الاسترقاق:..... 577
2.1.3.1.2.1.2.3: توسيع أسباب تحرير الرقيق: 580
2.3.1.2.1.2.3: وضع الرقيق في ظل الشريعة الإسلامية:..... 583
1.2.3.1.2.1.2.3:الحرص على حسن معاملة الرقيق: 583
2.2.3.1.2.1.2.3:الحقوق المدنية للرقيق:..... 585
2.2.3: حق المساواة بين المرأة والرجل:..... 591
1.2.2.3: مساواة المرأة و الرجل قبل و بعد الأمم المتحدة: 592
1.1.2.2.3: المساواة قبل الإسلام:..... 592
1.1.1.2.2.3: المرأة في القانون الهندي"البرهمي": 593
2.1.1.2.2.3: المرأة في الحضارة اليونانية: 594
3.1.1.2.2.3: المرأة في الحضارة الرومانية:..... 595
4.1.1.2.2.3: المرأة في اليهودية التلمودية:..... 595
5.1.1.2.2.3: المرأة في النصرانية المسيحية:..... 596
6.1.1.2.2.3: المرأة عند العرب قبل الإسلام: 598
2.1.2.2.3: وضع المرأة في الغرب بين القرن19 ومطلع القرن العشرين:..... 600
1.2.1.2.2.3: وضع المرأة في إنجلترا:..... 600
3.2.1.2.2.3: المساواة بين الرجل والمرأة منذ مطلع القرن 20 وحتى قيام الأمم المتحدة:..... 602

3.1.2.2.3: المساواة بين الرجل والمرأة في ظل الأمم المتحدة: 603
1.3.1.2.2.3: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: 603
2.3.1.2.2.3: الاتفاقية الدولية بشأن الحقوق المدنية والسياسية المبرمة في عام 1966م: 604
3.3.1.2.2.3:الاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية عام 1966م: 604
4.3.1.2.2.3: اتفاقية حقوق المرأة لعام 1979م: 605
أمّا الإسلام دين الميزان القائم على مبدأ "لا إفراط ولا تفريط"، ماذا كان قد قرر في هذه المسألة؟! 607
2.2.2.3: حق المساواة بين الرجل والمرأة في ظل الإسلام: 607
1.2.2.2.3: مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في أصول الإسلام: 608
1.1.2.2.2.3: مبدأ المساواة بين الجنسين في القيمة الإنسانية المشتركة: 609
1.1.1.2.2.2.3: المساواة في التكاليف الدينية: 611
2.1.1.2.2.2.3: المساواة في جزاء العمل ثوابا كان أم عقابا: 612
2.1.2.2.2.3: المساواة بين الجنسين في كافة الحقوق المدنية: 614
2.2.2.2.3: قوامة الزوج على الزوجة ومسألة تعدد الزوجات: 624
2.2.2.2.2.3: مسألة تعدد الزوجات: 634
3.2.2.2.3: مسألة إرث المرأة وشهادتها: 635
2.3.2.2.2.3: مسألة شهادة امرأتين بشهادة رجل واحد: 640
4.2.2.2.3: مسألة ولاية المرأة للمسلمين: 651
1.4.2.2.2.3: الرأي القائل بعدم أحقية المرأة في ولاية المسلمين: 652
2.4.2.2.2.3: الرأي القائل بحق المرأة في تولية الحكم: 653
الخاتمة: 666
قائمة المصادر والمراجع: 704
قائمة الملاحق 748
ملخص الرسالة باللغة الإنجليزية 756
Summary : 757

مـــــــــقـــــــــدمـــة:

من الصّعوبة بمكان الغوص في قضيّة تتعلّق بكلّ إنسان، ومن الصعب العزم بتحديد القضيّة وهي أُمّ القضايا، وبقدر ما بُحث في محلّها بقدر ما زاد ويزيد في تعقيدها،كيف لا؟!، والباحث إنسان والموضوع حقوقه والتأريخ إنسان والتطوّر تطوّره، وعلى الرّغم من اتّساع مدى موضوع البحث واحتوائه على كثير من النّقاط، والتي تصلح كلّ نقطة جزئية منه أن تكون محل أطروحة علميّة قائمة بذاتها، إلا أنّنا سنحاول جاهدين للإلمام بأهم عناصره، مدركين القاعدة التي تقول «إنه من الاستحالة المطلقة للأمور التكلم في كلّ شيء على كلّ شيء »، ذلك أن ارتبطت أهمّية الموضوع ارتباط العدم والوجود بأهمّية وقيمة الإنسان ذاته، فأينما كان الإنسان مُهمًّا في عصر من العصور كان موضوع حقوقه كذلك، وأينما كانت لا أهمّية لحياة هذا الإنسان تجد لا أهمّية لموضوع حقوقه في ذات الحقبة، أمّا الآن وقد أصبح موضوع حقوق الإنسان أكثر من أيّ وقت مضى موضوع اهتمام القانون الدّولي المعاصر، وكذا موضوع اهتمام العامّة والخاصّة ولا سيما مع اقتران النقيضين " أكبر دعاتها أكثرهم انتهاكا لها "، وفي حين يفترض أمر احترام حقوق الإنسان وحرّياته الإنسانية يجب ألاّ يقف عند إلزامها بنصوص قانونيّة فحسب، إنما يمتد إلى الالتزام بها من النّاحية العملية، وهذا يتوقف على مدى فعالية آليات حمايتها كضمانات إلزامية، إلا أنّنا في دراستنا هذه لن نركّز على الجانب العملي بقدر ما يتعلق الأمر بالجانب القانوني، باعتبار دراستنا تدخل في إطار البحوث القانونيّة قبل السياسية.

رغم ذلك يجب الإشارة منذ البداية أن مسألة حقوق الإنسان ليست بالقانونيّة فقط، إذ هي قضيّة عامّة متشعبة تستحق الدراسة المدنيّة والحضارية، القوميّة، الاجتماعيّة، الأخلاقيّة والنّفسيّة وإلى غير ذلك من الزّوايا البحثية التي يمسك بزمامها كلّ متخصص في مجاله على

حدا، أما نحن وفي هذا المقام فنوافق رأي الدّكتور محمّد شريف بسيوني في أنّ الفكرة الرئيسية التي سننطلق منها في دراسة حقوق الإنسان دراسة قانونيّة لا تعني، ولا يجب أن تعني إدانة طائفة لأخرى لانتهاكات حقوق الإنسان، كما لا تعني محاكمة هذا النّظام أو ذاك، وإنّما تهدف أساسا إلى استخلاص القدر المشترك من الجهود الرّامية إلى احترام حقوق الإنسان، وما أفضتُ إليه هذا من زاوية، وتبيان الأصول والمصادر الأصليّة لهذه الجهود التي اتضح لنا أنّها مقتبسة من أبجديات إسلاميّة في الكثير منها، دون تحلي أصحاب الجهود المزعومة بروح الأمانة العلميّة من جهة، مع تحريف وتمييع المصدر وتشويه الأصل حيث أراد أقوياء الخيانة العلمية من جهة أخرى جعَل هذه الجهود تبدو جهودا غربيّة بصيغة غربية محضا للوصول إلى نموذج الإنسان العالمي غربّي الطابع بحيث لا دين ولا هوية، و هي الزّاوية الأخرى، و لا ريب أن مفهوم حقوق الإنسان أصبح معيارا ضمن المقاييس الإنسانية، والذي يشير إلى تقدم المجتمعات أو تأخرها إذ أنه بمثابة المؤشر العام الذي يختزل ويترجم كل الأرقام التنموية والإحصائية فيه، كما لا شك أنَّ تحديد ماهية حقوق الإنسان تعد من المواضيع الشائكة، نظرًا لأنّ موضوعَاتها واسعٌة جدًّا في مضمونِها، وكذا خطيرة في أثارها، كيف لا ونحنُ نتكلّم عن حُقوق حياة كاملة منذ بدايتها إلى نهايتها، و في السياق تنبع سعة ماهية حقوق الإنسان من شمولها على مجموعة كبيرة من الحقوق سواءٌ المدنية أو السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية..الخ.

لكنّ الإشكالية في هذا الموضوع لو كانت تتوقّف عند حدّ البحث عن تعريف جامع مانع لحقوق الإنسان و وضع تقسيمات شاملة لها، لكان الأمر سهلا للغاية، إنما الإشكالية أبعد مدى وأوسع صدى من تلك بكثير، ولأنّ ما يُحيّرنا ليس بجدلية "العالميّة والخصوصية " في الموضوع، لأنّ هذه الأخيرة بدورها ليست القضيّة بقدر ما هي مسألة نظام، بل واجب البحث

عن حلٍّ وِديٍّ للكفِّ عن مسألة " تغريب حقوق الإنسان"، فحينما يكون علينا أن نختار بين "أن نكون" أو"لا نكون" فسنختار في هذه الحالة كينونتنا لا محالة.

لذالك فقد تمحورت إشكالية البحث حول نطاق حقوق الإنسان – مضمونا وضمانا – بين أحدث ما شرّع الإنسان لنفسه مناظرة بما شرّع رب الإنسان للإنسان، هذا من جهة، أمّا من أخرى، يجب تفكيك أطراف التساؤل كيف سنحدّد موقفنا نحن المُسلمون وسط مُعادلةٍ تتأرجح فيها حقوق الإنسان بين عَالمية مُزيّــفة وعَلمانيةِ مُكيّــفة، وبعبارة أنسب وأدق، ما هو الحل أمام معادلة تلاشت وتشتتت فيها الحقوق الإنسانية بين زعم العَالمية وعزم العلمانيةِ، وأين يكمن سر التضارب بين تعميم خصوصية شعوب وإقصاء خصوصية شعوب أخرى، فهل ذاك التعميم قائم على وجه الإقصاء أم الإحصاء؟، و الظاهر والبادي أنّ من نتائج النظام العالمي الجديد إن لم يَكن من مبادئه وأهدافه هو نقل المفهوم أكثر مما هو عليه الآن من "أنسنة الحقوق" إلى "غربنة الحقوق" بكلّ سلبيات هذه الفلسفة الغربية، أما عن اِيجابياتها فلن ينال منها لا ناقة ولا جَمَل، والخوف كلّ الخوف أن يَكون مبدأ العالمية هو مُجرّد شِعار قِناع، أمّا عوْلمة العَلمَنة هي الواقِعُ المُستهدف قدرَ المُستطاع.

وعليه، كم أصبحت الحاجة جدّ ملحة في عصرنا الحاضر أكثر من أيّ وقت مضى للتذكير بقيمة الإنسان وكرامته وشرف آدميّته وفقا لما منحه الله إياه، حيث أن هذا العصر كثرت فيه النّزاعات الداخليّة والخارجيّة بسبب ومن غير سبب، فالجاني إنسان والضحيّة إنسان وضاعت حقوق الإنسان بين بني الإنسان.

و لمّا كانت المقايسة بين المفهوم الغربي بشأن حقوق الإنسان وأحكام الدّين الإسلامي تُعدّ أمرا في منتهى الصّعوبة نظرا لاختلاف طبيعة ومصادر كلّ منها فضلا على أن شريعة الله

فوق المقارنات وأسمى وأعظم من أن تقارن بغيرها من القوانين والمفاهيم الوضعيّة، فهي في غنىً عن من يثبت أنّها الأسبقُ والأكملُ والأدقّ و الأعدَلُ أحكاما، فالخالق سبحانه قد تولّى تقرير ذلك منذ جاء الإسلام دينا كاملا خاليا من كلّ نقص أو قصور، وأتمّ بهذا علينا النّعمة فكانت شريعة الإسلام للمسلمين ولغيرهم ممّن شاء أن يسلم بإسلامها وسلامها، غير أنّ أعداء الإسلام من جاهِليهِ والإنسان عدّو ما جهل، قد شنّوا عليه من الإدّعاءات الكاذبة والافتراءات الباطلة والاتّهامات المشينة والأقوال المغلوطة ما يثير فضول أي محايد لمعرفة الحقيقة فما بالك اهتمام أيّ مسلم مؤمن، فصار لزاما التوضيح القانوني والرّد على الشُبهات التي يثيرها هؤلاء وغيرهم من الحاقدين لتبيان ما انفردت به شريعة الإسلام في موضوع حقوق الإنسان بجلاء، وإظهار بعض من كمالها وشمولها وعالميّتها كرسالة تخاطب الإنسان أي كان و أينما كان، تمنحه حقوقا وتكلّفه بواجبات وتُقرن الكلّ بالجزاء، لمن أحسن ولمن أساء، فأيّ نوع من الإلزام هي وقد انفردت منذ البداية بالثواب، وكيف يكون لها نظير وهي الكمال، وكل شيء من دونها يُعاب، ولما كان الإسلام عقد بعقيدة تبنى على التأمل والتفكير وليس في ذالك تكفير، فإننا سنعتمد على موضوعية التنظير في طاولة الحوار، وإن كنا في عصر وصفه الدكتور"بطرس بطرس غالي" و هو رئيس المجلس القوميّ لحقوق الإنسان والأمين العام الأسبق للأمم المتحدة أنّه عصر حقوق الإنسان بامتياز[1]، غير أنّ واقع الحال كما يؤكّد الدكتور "أحمد أبو الوفا" يدل على عكس ذلك كاتبا "تعرّضت حقوق الإنسان ولا تزال لأشدّ صنوف الانتهاك حتى أنّه لم يبقى منها سوى الاسم والأطلال للدراسة، فقد هتكّت معالمها وتحوّلت إلى أنقاض و هياكل خاوية، لقد طوى الإنسان بجبروته حصن حقوقه و حصن حرّياته، وأصبحت حقوق الإنسان

[1] أنظر: د.بطرس بطرس غالي، عصر حقوق الإنسان بامتياز مقالة في مجلة " السياسة الدّولية " العدد 175 يناير 2009، السنة 45، الأهرام المصرية، المجلد 44، ص43.

للأسف عُدّة للعدوان وسَببا للغلبة لا وسيلة للارتقاء ولحسن المنقلب، ومن الغريب والعجيب أنّ هذه المسألة أصبحت تُتّخذ مطيّة للوصول إلى الحكم أو إلى تغيير النّظام أو إلى تدعيمه بالسّكوت عليه أو التغاضي عمّا يرتكبه من فضائع وأهوال، وذلك يجب ألاّ يكون ولا حتى تحتمله الظّنون لأن المرء هنا لا يستطيع أن يداري ولا أن يواري، كما أنّ في القلب أحن من هذه المحن، لقد أصبح الدم دماء كما أنّ النّاس قد أعياهم الحال وهم مؤاخذون بكلّ حال.."، ولمّا نحن في زمن قيل عنه "زمن لم يعد فيه للحق صولة، ولا للعدل دولة وهو زمن استشرى فيه الظلم وقلة الإنصاف، والبعد عن الرقة والرأفة والرحمة، لقد اتسع الخرق على الواقع وأصبح انتهاك حقوق الإنسان هو القاعدة لدى كثير من الحكام في هذه الأيام، هم يصومون عن الحق ويفطرون على الباطل، زادهم في الدنيا ملامة ولباسهم في الآخرة الندامة، هم يسرعون إلى الشر ويبطئون عن الخير، أعمالهم تكشف عن وجوه الإبداع وضروب الاختراع في انتهاك حقوق الناس بما يتجاوز الإحصاء ويفوت الاستقصاء"[1]، وأيضا أمام اختلاف الأوصاف، بل وتناقضها أيضا، سنكتفي بالبحث في بعض حقوق الإنسان وأهمها على الإطلاق "الحقوق المدنيّة والسّياسية" وذلك لاسترسال هذه الدراسة وطبيعتها المُقارنة، بما لا يتسع معه المجال لتعرّض لكلّ حقوق الإنسان وهي كثيرة جدا من جهة، وكذلك التركيز على حقوق الإنسان بالمفهوم الغربي الذي يعطي كل الأوّلوية للحقوق المدنيّة والسّياسيّة على حساب الاقتصادية والاجتماعيّة والثقافية من جهة أخرى، فقبل الخوض في البحث يجب التنويه أنّ المقارنة كانت بين التأصيل الإسلامي والمفهوم الغربي أي المذهب الفردي الليبرالي الذي منح صريح الأفضلية للحقوق الفردية قبل الجماعية، على عكس المفهوم الشرقي الشيوعي، لهذا اكتفينا

---

[1] د.أحمد أبو الوفا، الحماية الدّولية لحقوق الإنسان في لإطار منظمة الأمم المتحدة والوكالات الدّولية المتخصصة، ص247-248، مجموعة دروس ألقيت في شهر يوليو 1998م، في المعهد الدّولي لحقوق الإنسان، ستراسبورغ، فرنسا.

بالتركيز على الحقوق الفردية هذا الجانب من الحقوق البشرية الذي فضله الغرب لحد تقديسه (سلطان الإرادة)، لذالك اقتضت الإجابة عن إشكاليات البحث المزاوجة بين أكثر من منهجين قانونيين كان أهمها، الطريقة الوصفيّة لكل ما تعلق بمادة البحث مقرونة بأسس الطريقة التحليلية و بالأسلوب المقارن للنصوص التشريعية وصولا لتشخيص غاية النوايا التعليليّة، ومن أجل بلوغ أهداف بحثنا هذا سنعتمد تبويبا وتريا، سنتطرق في بابه الأوّل لأسس حقوق الإنسان وعلاقة مصادرها بمفهومها، والباب الثاني نبحث فيه أهم الحقوق المدنية وآليات الحماية بالنسبة للحقوق الإنسانية عموما، وفي جزءه الثاني هذا تمهيد للباب الثالث الذي نخصّصُه للحقوق السياسية والمساواة لازدواجية طبيعتهما من ناحية أنها تشكّل حقوقا وأهم آليات التزام لغيرها من حقوق الإنسان في ذات الآن.

وأتبعنا هذه الأبواب بخاتمة أوجزنا فيها بعض مما توصلت إليه الدراسة من نتائج واقتراحات، وفي آخر الأطروحة سجّلنا مجموعة المصادر والمراجع المعتمدة مُثبتة وفق ترتيبها الألفبائي.

الباب الأول

الباب1

أسس حقوق الإنسان وعلاقة مصادرها بمفهومها

في البداية نشير إلى أنّ فكرة حقوق الإنسان كأيّ فكرة قبل أن تصل إلى مفهومها الحالي، كانت تتطوّر بصورة مبعثرة خلال عصور زمنية طويلة اتسمت بطابع صدفي غير منظم[1]، باستثناء مراحل معينة سنسميها مجازا "مراحل سماوية"، لقد بدأت حقوق الإنسان تظهر بصورة أو بأخرى مع بداية تشكل هذا العالم، فهناك حق البيع والشراء والزواج وغيرها من الحقوق التي مارسها الإنسان منذ بداية حياته في هذا الكون وكغيرها من الأمور في عالم الإنسان والأشياء، و قد تطوّرت مفاهيم الإنسان للأمور مع تطوّره في ذاته، فعندما نشأت الدّول والحضارات وظهرت المعارف والعلوم وأنتشر بنو الإنسان هنا وهناك وقامت بينهم العلاقات والإعاقات فيها، كان لابد من تحديد طبيعة العلاقات بين الأفراد في الدّولة نفسها وبين هذه الأخيرة وغيرها في المجموعة الدّولية.

فإذا كان العالم الغربي لم يجسد فكرة حقوق الإنسان قانونا إلا بعد كفاح مرير حملته شعوب وثورات ضد الحكام الطغاة الزاعمين بربوبيتهم أو بتفويضهم الإلهي المباشر أو غير المباشر تارة أخرى، فإن هناك عالما إسلاميا منذ بدء ظهوره ظهرت معه حقوق الإنسان فكرة وتطبيقا لا نتيجة ثورات كانت، بل هدية كريم من أعلى السماوات.

---

[1] أنظر: د.عمر سعد الله، حقوق الإنسان وحقوق الشعوب، العلاقة والمستجدات القانونية، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، ص19.

لهذا رأينا أن البحث في تاريخ حقوق الإنسان وكيف تطوّرت، يجرّنا إلى البحث في تاريخ الإنسان نفسه منذ وجوده، فكان علينا لزوم التركيز وباختصار شديد على أهمّ المحطات التاريخية لكي لا تخرج الدراسة عن منهجها و مبتغاها، هذا من ناحية، أما من جهة أخرى لاحظنا أن للأديان السّماوية عموما وللدّين الإسلامي خصوصا الدّور الرئيس و المؤثر في تنوير العقل البشريّ عبر الزمن، حيث بدأت تلك الديانات مُطالبةً ولو بحد أدنى من الكرامة الآدمية، حتى وإن طال التحريف كلّ الأديان السّماوية السابقة باستثناء الدين الإسلامي، فإن تطوّر حقوق الإنسان لم يكن أبدا في معزل عن العوامل الدّينيّة سواء الحقيقية منها أو المزيفة، ولما كانت المنهجية الشكلية تقتضي بعض الفصل وكذا التفصيل صار لزاما تفكيك هاته العوامل كلّ على حدى مثلما كانت دائما حقوق الإنسان ولا زالت تختلف مفاهيمها وثقافاتها ومن ثمّ تطبيقاتها، باختلاف المجتمعات من حيث النظرة إليها ومن حيث تحديد نطاقها وما يخرج من هذا النطاق، كما اختلفت باختلاف الحكام في أزمنة عديدة، وكذا اختلاف إيديولوجياتهم في ذات الزمن!

الفصل الأول

الفصل1

الأسس التاريخية والفلسفية و القانونية لحقوق الإنسان

تعتبر معرفة أهم الأسس القائمة عليها موضوعات حقوق الإنسان هي التي تشكّل في النهاية المفاهيم الأولية لتلك الحقوق، ولا شك أن لكل من التاريخ بكل ما حدث فيه و من الفلسفة جانب مهم في بلورة المفهوم العام لحقوق الإنسان، فمن السهولة بمكان منح تعريف بسيط لموضوع ما، لكن من الصعب الوقوف على ماهيته بكل أبعادها، دونما البحث في أسسه ذات العلاقة والتي تكوّن قواعده المرتكز عليها:

1.1.1: الأسس التاريخية والدّينيّة لحقوق الإنسان:

لا جدال في أن الجذور والحقب التاريخية والدّيانات التي ظهرت أثناءها هي التي تبلور بشكل أو بآخر مفهوم حقوق الإنسان، ذلك أن مسألة البحث في جوهر حقوق الإنسان له من الصّعوبة بمحل، حيث تتباين مفاهيم الشعوب من عصر لآخر للمضامين ذات الصلة بتحديد ماهية حقوق الإنسان، بل وفي العصور القديمة تتباين المضامين في تحديد من الإنسان ومن دون ذلك، ومن كلّ ذلك ندرك أن نظرية حقوق الإنسان تختلف باختلاف الثقافات والحضارات والديانات، وهو الأمر الخطير إذ يتوقف حكمنا على الأمور على الكيفية التي يفسر بها تعبير حقوق الإنسان وعلى تكييفنا للحق ذاته من حيث كونه مطلقا وعالميا فوق كلّ اعتبار أو دون

ذلك في الأهمّية، بما يسمح عنه بالتجاوز أحيانا لصالح اعتبارات أخرى قد تفرضها ضغوط داخليّة أو دولية أو عالميّة. [1]

1.1.1.1: حقوق الإنسان في العهود القديمة:

مرّت النظرة إلى مركز حقوق الإنسان بمراحل عديدة من التاريخ وما اشتركت في نقاط إلا في العهود القديمة، سواء عند الفراعنة أو الإغريق أو الرومان، ولا يسعنا المقام هنا إلى سرد كلّ التفاصيل إذ سنكتفي بالإيجاز مضطرين غير راغبين[2]، وقد كانت الفكرة السائدة في مجمل هذه العهود أن "القوة هي القانون" وبقدر ما يملك منها إنسان أو قبيلة ما بقدر ما يملك حقوقا و امتيازات!، إلا أنه من الإجحاف تجاهل بعض المدنيات كالحضارة البابلية والإغريقية والرومانية لما لهم من رعاية ولو ضئيلة جدا لبعض الحقوق الإنسانيّة، كما لابد من التنويه إلى أن المقصود بالعهود القديمة هي الأزمان التي سبقت العهود الوسطى، وتبدأ منذ ظهور الكتابة حتى نهاية القرن الخامس للميلاد[3]، وسنتطرق لهذه الحضارات حسب وجودها الزمني ترتيبيا:

1.1.1.1.1: الحضارة الفرعونية:

كان الاعتقاد الراسخ لدى المجتمع الفرعوني أن الملوك الفراعنة يملكون الطبيعة الإلهية لا الصفة البشريّة، كما كان هؤلاء الملوك بسلطاتهم المطلقة التي لا حدود لها و إرادتهم التي تشكل القانون الواجب الإتباع، وفي كافة خطاباتهم يؤكّدون على هذه الطبيعة الإلهية، كما أنه من

---

[1] أنظر: د.منى محمود مصطفى، القانون الدّولي لحقوق الإنسان، دراسة قانونية تحليلية للقواعد القانونية الإنسانية المطبقة في زمن السلم والحرب، ط1،سنة 1989، ص17.

[2] لكن للمزيد من التفاصيل بخصوص تاريخ الحضارات القديمة أنظر: د.صبحي المحمصاني، تاريخ الحضارات العام، الشرق واليونان القديمة، المجلد الأول ط2، منشورات عويدات، لبنان، 1989م.

[3] أنظر: د.حمود حمبلي، حقوق الإنسان بين النظم الوضعية والشريعة الإسلاميّة، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994 ص2.

المهم الإشارة أيضا إلى أنّ هذا المفهوم الخاطئ لم يكن سائدا في الحضارة الفرعونية فحسب، بل و يعتبر الاعتقاد الرائج في كافة الحضارات القديمة، وكمثال لذلك الحاكم فرعون "رع" مُدّعى الألوهية الذي فرض على أفراد شعبه عبادته[1]، ولقد شهد القرآن الكريم على ذلك، فنجد مثلا قول فرعون لموسى عليه السلام عندما دعاه لرب العالمين، قال تعالى{قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِين} سورة الشعراء الآية 29، وكذلك خطابه لرعاياه، يقول تعالى { فَقَال أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى} سورة النازعات الآية 26، وأمام وسط يزعم حكامه الربوبية، لا يمكن معه تصور مجال لممارسة الحقوق الإنسانيّة بكلّ آدمية وحرّية في ظل حياة تسودها الإيديولوجية التيوقراطية.

2.1.1.1.1: الحضارة البابلية (بلاد ما بين النهرين):

إن أوجه الشبه بين الحضارتين الفرعونية والآشورية جدّ كبيرة ويعود السبب إلى التواصل التجاري والثقافي الذي كان بينهما، فعلى غرار النّظام الفرعوني كان النّظام الملكي في منطقة ما بين النهرين (آشور) يستند إلى ركيزتين القوة العسكرية والحق الإلهي للحاكم إذ حسبهم « لقد هبط النّظام الملكي من السماء والملوك هم نواب الإله آشور، والآلهة هي التي تعين الملك، فهي تلفظ اسمه وتنظر إليه بعطف وحنان »[2]، إلا أن الاختلاف بين الحضارتين يتمثل في أن الفرعون حين اعتلائه العرش يرتقي إلى مصاف الآلهة حسب زعمهم، أما الملك في بلاد ما بين النهرين (البابلية) يعتبر ممثل الآلهة لدى البشر ملك بابل فـــ "حمورابي"[3]، فمثلا حينما وضع

---

[1] أنظر: د.قزو محمد آكلي، دروس في الفقه الدستوري والنظم السياسية، دراسة مقارنة، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر،2003، ص19.

[2] أنظر: د.خضر خضر، مدخل إلى الحريات العامة وحقوق الإنسان،ط2، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان، 2004 ص 34.

[3] حمورابي : ملك بابل، أنظر في هذا د.خضر خضر، المرجع السابق.

قانونه الشهير كان – في اعتقاده– يريد بذلك إرضاء الإله "شمس"، وظهر هذا القانون في القرن العشرين قبل الميلاد، ورغم أنه يحوي الكثير من الأحكام السيئة وتميز بالشدة والقسوة في معاملة المديونين والمجرمين وكذا الأرقاء، كما نجد مثلا أنه يعاقب بالإعدام على كل من ارتكب جريمة الخطف أوالرق وجرم الزنا والاغتصاب وافتعال الحرّيق[1]، إلا أنه لا يمكن نفي تطوّر الحقوق في عهد حمورابي برغم من أنه مجرد اجتهاد بشري ولكنه دفع بفكرة الحقوق وتقنيتها خطوات كبيرة إلى الأمام كما أنه من أكثر– إذا لم نقل أوّل – القوانين التي اهتمت بحقوق الإنسان قبل ظهور الإسلام !، لقد شملت المنظومة القانونيّة في عهد حمورابي على حقوق وردت في القوانين السّابقة والعرف المطبق في البلاد العربيّة، وأضافت إليها أخرى لا يتسع المجال لذكرها في هذه الدراسة، ولعل أهمّ قواعد حقوق الإنسان التي جاءت مدونة في قانون حمورابي: مسؤولية حاكم المدينة عن الأمن والاستقرار والرعاية الصحية للمواطنين والمحافظة على أموالهم، تجريم بعض الأفعال القبيحة مثل جريمة سرقة الأطفال وتجريم الإجهاض، كما تم تقنين المحافظة على إثبات نسب الولد وليس للوالد حق حرمان ابنه من الميراث، ويعتبر أطفال الأمة أحرارا بعد وفاة أبيهم الحر، ومثل هذا الحق لم يتوصل إليه المجتمع الغربي إلا في وقت متأخر، وكذلك يعتبر أطفال العبد المتزوّج من حرة أحرارا، فهي كذلك قاعدة لم يعرفها المجتمع الأوروبي إلا في وقت قريب (في أواخر القرون الوسطى) حين كان العبيد لا يتمتعون بالحقوق أمام طبقة النبلاء، كما أن القضاء في وقت حمورابي يتولّى حماية الأطفال اليتامى، وهذا الحق الذي لم يتوصل العالم الغربي إلى ضمانه بعد، بالرغم من تطوّر المجتمع الدّولي في الوقت المعاصر!!، ومن أبرز ما اهتم به حمورابي هو إقامة نظام قضائي من أجل أن يكون ضمانة

[1] أنظر: د.سليمان الحقيل، حقوق الإنسان في الإسلام، بدون طبعة وناشر، 1415هـ، ص20.

لرقابة حماية الحقوق المنصوص عليها لمنع الاعتداء عليها[1]، فلا يمكن الإيمان بوجود حقوق مُقننة دون قضاء عادل يضمن تطبيقها، هذا الذي لم يفقهه مشرعو القانون الدّولي المعاصر، أدركه ذاك الملك ذو الأصل العربي الشرقي قبل 3750 سنة من الآن.

وفي حقيقة الأمر ما قام به الملك حمورابي ما هو سوى تسجيل للكثير من الأعراف المنتشرة في الجزيرة العربيّة والبلاد العربيّة المجاورة لها (الغساسنة والكنعانيين في فلسطين ودولة تدمر والمناذرة)، وإذا كان العرب قبل الإسلام (في العهود القديمة) أمة متفرقة غلبت عليهم صفة التنقل والغزو والثأر ووأد البنات والرقيق إلا أن هناك من المواثيق ما تؤكد حمايتهم للضعيف وإنصاف المظلوم ونشر الأمن والاستقرار داخل حدود القبيلة، وتحرّيمهم لقتل الإنسان الذي ينظر إليه أنه قيمة إنسانيّة تهم القبيلة كلها مما يستوجب دفع الدية أو الثأر الجماعي،[2] وكذا المعاملة الإنسانيّة للأسرى التي اشتهر بها العرب التي لم تصل إلى سموها أو حتى إلى أدناها أكثر الدّول تداعيا بالعصرنة وباحترام حقوق الإنسان في الوقت المعاصر (ولا سيما إن كان أسير الغرب عربيا)،كما لم يعرف التاريخ مجتمعا متضامنا ومتكافلا أفضل من النّظام القبلي العربي وكما جسدت الثقافة العربيّة مظاهر الديمقراطية، فسلطة شيخ القبيلة ليست وراثية ففي حالة شغور منصب رئيس القبيلة إما لوفاته أو لقتله أو لأيّ سبب كان فإن القبيلة تختار حسب الكفاءة والحكمة قائدا يعمل لمصلحة القبيلة.[3]

هذا ونسجل المكانة المرموقة التي وصلت إليها المرأة لدى العرب، فكثيرا ما وصلت إلى رئاسة القبيلة أو رئاسة دولة بأكملها، وأشهرهن: "زنوبيا" ملكة تدّمر، و"بلقيس" ملكة سبأ،

---

[1] أنظر: المزيد من المعلومات : د.سهيل الفتلاوي، موسوعة القانون الدّولي لحقوق الإنسان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، لبنان، 2007 ص14-20.

[2] أنظر: د.جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام، العراق 1950 وما بعدها، ص113.

[3] أنظر: د.لطفي عبد الواحد يحيى، العرب في العصور القديمة، لبنان 1979،، ص90-91.

و"عادية" ملكة اليمن!، في حين لم يكن يعرف للمرأة في الغرب هذه المكانة إلا في وقت قريب جدا، وكذا اشتهر العرب بالعقود والعهود والوفاء والالتزام[1]، في ظل هذه المنظومة الحقوقية، وبرغم مساوئها، ألا يحق لنا تسجيل أن هذا الأصل العربي الذي يتهمونه الآن بالتخلف والهمجية كان بالأمس يُصدّر للإنسانيّة مفهوم الإنسانية، وذلك الأصل الغربي الذي يزعم التقدم و تحضر التمدن في ماض بعيد قريب وحاضر كنا شهوده ومستقبل كلّ الدلائل تتنبأ له، وفي كلّ هذه الأزمنة كان يدوس على كلّ معاني الإنسانية، وسيظل يدوس عليها إلى حين ترجع موازين القوى في المناظرة مرة أخرى وهذا لن يحدث إلا ببروز قوة مواجهة في القطب الآخر.

3.1.1.1.1: الحضارة الإغريقية:

عرفت الحضارة الإغريقية حق المشاركة في الحكم، وهي صورة من صور ممارسة الحرّية،[2] ورغم تطوّر هذه الحضارة في الكثير من المجالات فهي لم تعترف إلا بالحقوق السّياسيّة ولطبقة معينة تعد أقلية في المجتمع اليوناني[3].

كانت تشريعات الحاكم الإغريقي "صولون" الذي عاش بين القرنين السادس والسابع قبل الميلاد (640–560 ق م) تتضمن إصلاحات عديدة تشريعية منها وإدارية مثل الإفراج عن المسجونين بسبب الديون، ومنع استرقاق المديونين، وكذا الاعتراف للمرأة ببعض الحقوق الأدبية، إلا أنه كان يرسخ لفكرة الطبقية الاجتماعيّة حيث قسّم أفراد الشعب إلى طبقات، وحصر المشاركة في الحكم في طبقة الأغنياء دون غيرهم،[4] إذ أن انعدام التوازن الاجتماعي خاصية

---

[1] أنظر: د.سهيل حسين الفتلاوي، مرجع سابق، ص23.

[2] أنظر: د.إبراهيم أباضة، د.عبد العزيز الغنام تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح، لبنان 1973 ص11–12.

[3] أنظر: د.غازي حسين صباريني، الوجيز في حقوق الإنسان وحرّياته الأساسية، طـــ2، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، الأردن، 1997،ص11.

[4] أنظر: د. سليمان الحقيل، المرجع السابق.

مميزة للمدن اليونانية كما ينظر إلى المجتمع على أساس فئتين: فئة الأحرار والأخرى فئة الأرقاء، هذه الأخيرة التي تحوي كذلك فئة الفلاحين والفقراء، ففئة الأرقاء هي من تشكل أغلبية المجتمع اليوناني لكنها محرومة من كلّ الحقوق، وعليه فإنه حتى حق المشاركة السّياسيّة مشاركة مزيفة معكوسة إذ هي ديمقراطية أقلية الشعب، لا ديمقراطية حقيقية قائمة على رأي أغلبية الشعب، وإن اعتبر الفقيه "دوفرجي" أن الحرّية لم ينادى بها ولم يسمع بذكرها في زمن من التاريخ أكثر ما نودي وسمع بها في تاريخ الديمقراطية اليونانية القديمة، ومع ذلك فقد كان للدولة سلطان جائر على حقوق الأفراد،[1] وهنا يمكن القول أن مبدأ المساواة كان معدوما، فحسب المفكر الإغريقي "أرسطو" فإنّ الرقيق هم عبيد من وضع الطبيعة إذ يعتبرون مجرد أدوات لتحقيق سعادة العائلات الإغريقية، وكذلك هو الحال شأن المرأة في هذه المجتمعات إذ تنُصُّ قوانينهم على تجريد المرأة من كلّ حقوقها المدنيّة واعتبارها مجرد أداة توضع تحت سيطرة الرجل سيطرة كاملة،[2] وفي هذه الأثناء بدأت تظهر إلى الوجود نواة مذهب الحقوق الطبيعية (نظرية القانون الطبيعي) التي يتمتع بها جميع البشر، لمجرد كونهم بشر، فهذه الحقوق حسب ذاك المذهب تسمو على القوانين الوضعيّة للدول.[3]

4.1.1.1.1: الحضارة الرومانية:

اتسمت الحضارة الرومانية بتركيز السلطات تركيزا قويا، وبنظام قاس داخل الوحدة الاجتماعيّة الأوّلى التي تشكل الأسرة، ذلك أن رئيسها (رب الأسرة) وحده المالك للأهلية

---

[1] أنظر: د.غازي حسين صباريني، المرجع السابق ص12.

[2] أنظر: د.محمد سلام زيناتي، دراسات حول وضع المرأة الاجتماعي والقانوني في العصور القديمة، الكتاب الأول، المرأة عند قدماء اليونان، دار الجامعات المصرية، مصر 1957 ص30-31.

[3] أنظر: د.فيصل شنطاوي، حقوق الإنسان والقانون الدّولي الإنساني، طـــ2، الحامد للنشر والتوزيع، الأردن 2001 ص23.

الحقوقية،[1] ولكن بعد انقلاب المجتمع الروماني المزارع إلى التجارة انعكس هذا التغيير على حقوقهم، فنظام الأسرة أصبح أقل قسوة، وخففت الشكليات في العقود، وتم النظر بالاعتبار إلى فكرة « حسن النّية » إلى الحقوق، والتركيز على فكرة التراضي كأساس لإنشاء الالتزامات بين المتعاقدين، وكغيرها من المجتمعات عرفت روما نظام الرق فكان الجزء الأكبر من سكانها عبيدا، والمرأة والأطفال ليسوا بأحسن حال من الرقيق، بل كانت المرأة ملكا لزوجها، وكان الأطفال محلا للرهان والبيع من قبل آبائهم، والطبقات العليا الغنية والنّبيلة فقط هي من تملك حق المواطنة، إذن فالتمييز العنصري بانعدام المساواة وكذلك الاستبداد والطغيان كانتا الظاهرة الملازمة للسياسة الرومانية داخليا وخارجيا[2]، وإن كنا لا نستطيع إنكار ما أقامه الرومان من نظم ومؤسسات قانونيّة وإدارية وسياسية، وإن امتد تاريخ روما إلى عدة قرون وسادتها نظم مختلفة تأرجحت فيها من ملكية إلى جمهورية ثم إلى إمبراطورية فدكتاتورية، وظهور « الألواح الإثني عشر» من أوائل عصر نظام الجمهورية على إثر ثورة عامّة الشعب على طبقة الأعيان في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد حيث جمعت الأعراف الرومانية السائدة في ذلك الوقت التي تحوي بعض المبادئ الحقوقية والأخلاقيّة..، ثمّ نقشت على اثنتي عشر لوحا نحاسيا، فأصبحت تمثل هذه الألواح نواة لكل تشريع روماني بعدها، حيث تم محاولة إلغاء الفوارق بين طبقات الشعب الفقيرة منها والغنية، ووضعت أصول المحاكمات والعقوبات التي اتسمت بالقسوة،[3] إلا أنه بقي مفهوم الحقوق والحرّية لا يعني سوى حقوق الأقوياء وحرّياتهم في استغلال الضعفاء واستذلالهم، بل وإن كانت روما بكلّ أساطيرها لم تحقق لشعبها شيئا يسجل من

---

[1] أنظر: أ.برول ليفي هنري، سيسيولوجيا الحقوق، ترجمت عيسى عصفور، منشورات عويدات، لبنان 1974 ص109.

[2] أنظر: د.عبد الوهاب الشيشاني، حقوق الإنسان وحرّياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة، مطابع الجمعية العلمية الملكية، الأردن 1980 ص141.

[3] أنظر: د.سليمان الحقيل، مرجع سابق ص21.

الحرّية والعدل، فإنه ليس بالغريب أنها لم تحقّق في خارجها (الولايات الخاضعة لسلطاتها) سوى الظلم والهوان والذل،[1] وبعد زمن شهدت الإمبراطورية الرومانية نوع من بزوغ فجر ديانة مسيحية، وهذا ما سنرجئ دراسته للمطلب الثاني في هذا المبحث.

وخلاصة القول أن الدارس يستشف من خلال أغلب المجتمعات القديمة قصور العقل البشريّ واضحا وأنه مهما وصل إلى تقنين قيم إنسانيّة إلا أنه كثيرا ما كان يدمجها بالمظالم مما يفرغها من محتواها بطريقة أو بأخرى، بل إن حقوق الإنسان في هذه الحضارات وفي مجملها كانت تقوم على مبدأ قوة الحق تستمد من قوة صاحبه، فالقاعدة السائدة في هذه المجتمعات هي «حق القوة » لا «قوة الحق»، فكان القويُّ يتمتع بجميع الحقوق، أما الضعيف فحقوقه مفقودة في غالب الأحيان، هذا إذا كانت له حقوق من الأساس، وأبعد من ذلك، لطالما اعتبرت السلطة في الحضارات الغربيّة القديمة الأفراد العاديين والأجانب عن شعوبها في حكم الأشياء والحيوان، فعاملتهم على هذا الأساس، وأنكرت عليهم القيمة الإنسانيّة والشخصية القانونيّة،[2] وكيف لا يكون هو الحال في هذه المجتمعات و صفوة شعوبهم من علماء وفلاسفة يصفقون لذاك التمييز العنصري و عدم المساواة، فظلّ الفيلسوف الإغريقي"أرسطو" يؤكّد « أن الطبيعة قد قصدت أن يكون البرابرة عبيدا »، وكذا المفكر أفلاطون الذي لم يستسغ أن تتمتع الأعراق (الأجناس) الأخرى من برابرة وغيرهم بأيّ لون من ألوان حسن المعاملة التي ينادى بها في الإغريق[3].

---

[1] للمزيد من التفاصيل:أنظر د.فضل الله محمد إسماعيل، حقوق الإنسان الغربي والفكر الإسلامي، دار الجامعة الجديدة، مصر 2008 ص57- 86.

[2] أنظر: Batifol, H, Aspects philosophiques du Droit international privé, France 1956, P 151

[3] أنظر: المرجع السابق، ص152-153.

لكن وان كانت هناك بعض من الصحوة في مجال حقوق الإنسان قديما إلا أنها لم تكن بشرية محضة، بل كانت من آثار تعاليم الأنبياء الذين عاشوا في تلك الحقبة أو قبلها، وما العصور الوسطى إلا دليل على ذلك.

2.1.1.1: الديانات السّماوية والعهود الوسطى:

برزت في العصور الوسطى حضارتان مهمتان في تاريخ البشريّة: الحضارة الأوروبية أين ظهرت الديانة النصرانية، والحضارة العربيّة أين نزل الدّين الإسلامي، وهاتان الحضارتان كانتا على وجه النقيض في مجال حقوق الإنسان.

و حتى لا نكون مجحفين وقبل التطرق إلى الديانتين المسيحية والإسلاميّة الغراء تقتضي الدراسة النزيهة إلى التنويه إلى موقف الديانة اليهوديّة من موضوع حقوق الإنسان.

1.2.1.1.1: الديانة اليهوديّة:

الديانة اليهوديّة هي ذلك الدّين السّماوي الذي أنزله الله سبحانه وتعالى " توراةً" على النّبي كليم الله موسى عليه السلام لبني إسرائيل، هذا الكتاب المقدّس "التوراة" الذي جاء بتعاليم الإخاء والمحبة والتحرر من العبودية لغير الله، و دعت إلى المحبة للآخرين بما يحبونه لأنفسهم، كما أمرتهم بالإحسان لأعدائهم (لمن أساءوا لهم)، وبينت لهم أن الحياة الصالحة أعلى درجة ورحمة من حياة المنكر والعداوة والبغضاء التي اعتادوا عليها!، وإن كانت هذه الديانة لا تتسم بالشمول واعتمادها على التوراة والوصايا العشر التي نزلت على كليم الله موسى عليه السلام، وتوجه هذه الديانة لقوم اليهود دون غيرهم، ولكن اليهود لم يتمسكوا بها ولم يكتفوا بهذا التفريط بل حرفوها أشد ما تحريف، فأضافوا على يد الأحبار العديد من الأسفار، وحذفوا الكثير من أحكام التوراة الحقيقية، فلقد نال منها التزييف ما ناله، بل امتد تزويرهم حتى اسم الكتاب السّماوي ذاته

فجمعوها تحت اسم "التلمود" لا "التوراة"،[1] ويرتكز كتاب التلمود على معاداة الإنسانيّة تحت أساس عنصري يزعمون فيه أنهم شعب الله المختار ليوم الدّين، فجاء في تلمودهم مثلا: لأنك شعب مقدس للرب إلاهك، إياك قد اِختار الرَّب إليك لتكون له شعب أخص من جميع الشعوب الذين على وجه الأرض، ويُجيز التلمود نظام الرق ولكن لغير اليهود باعتبارهم حسبهم شعب الله المختار، كما لا يختلف حال المرأة عند اليهود عن حال الرقيق، فهي لا تملك الحقوق المدنيّة، بل هي عندهم مخلوق غير طاهر لا يحبّه الرَّب كونها تحيض وتدخل النفاس نتيجة الولادة، ويزعمون أن الرّب ينزلها ألما في المحيض والنّفَاسُ انتقاما منها،[2] وتبعا لسياسة التمييز العنصري يُجيز التلمود قتل غير اليهودي حيث جاء فيه ´أقتل من غير الإسرائيليين لأن من يسفك دم الكافر يقدم قربانا لله ´،[3] لذلك كانت ولا زالت علاقة اليهود بغيرهم علاقة عداء تبيح السلب والنهب وقتل الشيوخ والأطفال والنساء!، فمنذ العهد القديم وإلى يومنا هذا واليهود الصهاينة يمارسون أبشع وأقسى المعاملات على كلّ الشعوب الأخرى التي لا تَدين بيهوديتهم التلمودية المحرَّفة،[4] وسطوتهم وكرههم الأعمى للمسلمين والعرب خصوصا.

وعلى ضوء ما تناولناه، وفي ظل وسط يسوده اعتلاء وعداء يمكن التسجيل ببساطة أن الصهيونية (اليهوديّة المحرفة) لا تعطي للإنسان أيَّة قيمة، فكيف لها أن تعترف بحقوقه، بل هي

---

[1] للمزيد من المعلومات أنظر : د.أحمد حجازي السقا، نقد التوراة أسفار موسى الخمسة، طـــ2، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر،1976، ص7.

= و أنظر أيضا : أ.الشيخ عبد الله غوشة، رعاية الإسلام للقيم والمعاني الإنسانية في الدّول الإسلاميّة، المؤتمر السادس للبحوث الإسلاميّة في الأزهر 1971 ص167.

[2] أنظر: أ.توفيق علي وهبة، حقوق الإنسان بين الإسلام والنظم العالمية، كتب إسلاميّة، عدد 117، المجلس الأعلى للبحوث الإسلاميّة، القاهرة، مصر 1971 ص22 – 24.

[3] أنظر: الإصحاح السابع، سفر التثنية، الكتاب المقدس، العهد الأعظم، مصر 1966، ص 290.

[4] أنظر: Danièle lochak, Les Droits de l'homme , Ed1 la Découverte, Paris, P:9-10

تأمر بتقتيل بني الإنسان من غير أصلهم أينما كانوا دون سبب ولا عهد ولا دعوة للإيمان، ولا يعصمهم من القتال حتى إعلان الإيمان بحجة الخوف من ارتدادهم فيما بعد[1]!!

2.2.1.1.1: الديانة المسيحية:

في واقع الأمر إن الديانة المسيحية لم تكن في جوهرها مختلفة عن اليهوديّة، بالإضافة إلى أنه نال منها التحريف كسابقتها القديمة، لقد نزل الإنجيل أحكاما من الله تعالى على نبيه عيسى عليه السلام، وحمل قيم إنسانيّة سامية أساسها المحبة والعدل والإنصاف والرحمة، وكيف لا؟،و هو دين سماوي منزل من رحمان رحيم، فقدمت المسيحية الحقيقية للفكر الغربي عنصرين أساسيين في بناء نظرية حقوق الإنسان:

أما العنصر الأوّل فأكدت على كرامة الإنسان باعتبار أن الله خالقه و هو من خصه بهذه الكرامة لتكون عنوان الشخصية الإنسانية والعنصر الثاني أنها جاءت بفكرة تقييد وتحديد السلطة الدنيوية (سلطة الحاكم) بمقتضى قانون أعلى مستمد من طبيعة الإنسان والمجتمع (قانون كامل كما خلقه الله)[2]، حيث نبذت الفكرة الرومانية السائدة آنذاك القائلة بخضوع الدّين للدولة، فجاءت بزعمهم أن تعاليم المسيح قائمة على ركيزة أعطوا لقيصر ما لقيصر وأعطوا لله ما لله [3].

إنَّ الديانة المسيحية الأولى قبل أن ينالها التزييف والتحريف، حملت معها تطوّرات اجتماعيّة هامة وتركت آثارا بارزة و تحولات كبرى على الإمبراطورية الرومانية، فكانت هذه الديانة ثورة متقدمة في مجتمع تقوم كلّ علاقاته على أساس القوة، النفوذ والتمايز الطبقي فدعت

---

[1] أنظر: د.عبد الله بن على المحمود، حقوق الإنسان بين الإسلام والمذاهب المعاصرة، طـــ1، دار الشروق، لبنان، 1976، ص27.

[2] أنظر: د.عبد الحكيم حسني العيلي، الحرّيات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، دراسة مقارنة، دار الكتاب الحديث، دار الفكر العربي ص15.

[3] المرجع السابق ،ص 15-16.

الديانة المسيحية إلى التسامح والإيثار بأرقى أشكاله الإنسانيّة تحت عنوان "أحبوا أعداءكم، أحسنوا إلى مبغضيكم"، كما قللت من قيمة ملكية الأشياء، ورفضت النّزاعات الناجمة عنها..الخ[1]، ومن بين ما يثير الاستغراب أن المسيحية حينما أصبحت قوية نوعا ما بعدما اتخذها الإمبراطور (قسطنطين) دينا رسميا للدولة (الرومانية) ابتداء من عام 313 م إلا أن التاريخ سجل أن الإمبراطور نفسه لم يعتنق ذاك الدّين إلا ابتدءا من عام 324م،[2] ألا يدل هذا على ضعف الدين المسيحي في نفوس الزاعمين بتبنّيه والمنادين إليه ؟!، حيث بدأ حينها ما اصطلح عليهم برجال الدّين بالبحث عن تبريرٍ لحرب استدمارية جائرة بزعم نشر المسيحية، فكانت تلك بداية نظرية " الحرب العادلة " التي صاغها القديس "أُغسطينون "، وطوّرها "توما الإكويني" (الذي عاش بين عامي 1225 – 1274)[3].

ومثلما رأينا أن الديانة اليهوديّة حُرفت فأصبحت صهيونية، فالرسالة المسيحية الأصليّة هي أيضا حُرفت فأصبحت نصرانية، والديانة النصرانية لم تعترف بالحقوق إلا للنصارى فقط، فمسيحيتهم المُزيفة تتبرأ من الأديان الأخرى، وترسم سياستها لإبادة خصومها وتحقيرهم وحرمانهم من أقل حقوقهم وينسبون كتبها بكلّ صفاقة إلى المسيح بن مريم عليه الصلاة والسلام، وهذا ما لا يمكن أبدا أن يكون من كلام عيسى أو خالق عيسى عز وجل، بل إن التعصب المسيحي الكاذب لم يقف عند اضطهاد الأديان الأخرى فحسب، إنما وصل إلى أن يحرم الوظائف الكبرى في دولة القرون الوسطى إلى حد الآن على غير المسيحيين، كما يرفض

---

[1] أنظر: إنجيل لوقا، الإصحاح السادس رقم 27 و 29

=و يقال أنه جاء في كتابهم " من أخذ رداءك فلا تمنعه ثوبك "، ".. من ضربك على خدك فاعرض له الآخر أيضا"، في حقيقة الأمر نسجل مبالغة في الإيثار والتسامح لدرجة الذل، هذا ما نستبعد لأن يكون جاء في الإنجيل الحقيقي المنزّل من العزيز العدل سبحانه وتعالى، فهناك فرق كبير بين الحلم وبين الجُبن.

[2] أنظر: د.خضر خضر، المرجع السابق، ص 45.

[3] للمزيد من التفاصيل، أنظر د.فضل الله محمد إسماعيل، مرجع سابق ص 89– 96.

أصحاب المذاهب المسيحية الواحدة مثل « الكاثوليك » والـــ « أرثوذكس » والـــ « أرمن » والـــ « بروتستانت » العمل في شركاتهم ومؤسساتهم لغير صاحب المذهب المسيحي الذي يعتنقونه!!، كما حدث الخلاف حول تولية رئيس أمريكي سابق "جون كينيدي " لرئاسة الدّولة في مدى صلاحيته لهذا المنصب لكونه كان كاثوليكيا[1].

و من هذا يمكن استنتاج الحالة الكارثة لحقوق الإنسان من وجهة النظر المسيحية، فإذا كان هذا الحال بالنسبة للمسيحيين بعضهم البعض حيث تسود التفرقة والتمييز الصارخ وهم أصحاب دين واحد، فيمكن توقع الشأن بالنسبة لحقوق أتباع العقائد والأديان الأخرى غير المسيحية، ذلك أن صدى المسيحية الأصليّة كان جدّ محدود، بل ولم يجد أدنى انعكاسٍ له من حيث التطبيق، فظّل نظام الرق والتقسيم الطبقي قائما و يزيد انتشارا، وبقيت المجتمعات تعيش في ظل مبادئ القانون الروماني واليوناني وتعاليم الإمبراطورية الوثنية المتمسكة بمعتقداتها وأساطيرها وإن كانت تعلن اعتناقها للمسيحية، إذن لم تكن حقوق الإنسان بأسعد حظاً في القرون الوسطى عند الغرب رغم نزول الديانة المسيحية في تلك الفترة، ذلك أنه ظل امتهان كرامة الإنسان وانتهاك حقوقه من خلال التشريعات والأنظمة السّياسيّة الظالمة، وظهر ذلك من خلال العديد من الممارسات، من بينها الامتيازات التي كان يتمتع بها النبلاء وإقطاع الأرض ورجال الكنيسة الزاعمين بوساطتهم بين الرب والبشر ببيع صكوك الغفران وتفشي العقوبات الوحشية الخالية من أدنى اعتبارات أللإنسانية في التقتيل والتعذيب حسب التحكيم الكنسي الظالم الذي يرتكز على قوة المال والنفوذ، بدل من قوة الحق والعدل.

---

[1] أنظر: د.عبد الله بن علي المحمود، مرجع سابق ص34.

أما مركز المرأة عندهم فأوشكوا أن يلحقوه بفئة الحيوان الذي لا روح له بعد فناء جسده[1]، كما نادت مسيحيتهم النصرانية بخضوع المرأة وإذعانها المطلق للرجل في كلّ المجالات[2].

و بينما كانت أوروبا تعاني أشد أنواع الانتهاكات للحقوق الإنسانيّة من استبداد وظلم وجور، حيث وصلت حدة النزاع لأوجّها بين الإمبراطورية و رجال الكنيسة ومنتهى غاياتهم وأهدافهم تحوم حول أي فئة من الفئتين تلك التي تفرض سلطانها على الأخرى على حساب المثل الأخلاقيّة والقيم الإنسانية، كما لا يجب أن ننسى تسجيل انتشار الحروب الصليبية التي كانت أشد فظاعة وبشاعة أثناء الحملات الثماني خلال قرنين من الزمن بشهادة المؤرخين الصليبيين أنفسهم واستمر هذا الحال عصرا من التاريخ لم يفسح فيه المجال لأيّ تنظيم لحقوق الإنسان بين أفراد المجتمع الواحد وبين الكثير من الشعوب، و استوى في ذلك الشرق والغرب إلا أن الغرب كان أشد توحشا وهمجية،[3] ذلك أن العصور المظلمة في الغرب مثلما يلقبها مؤرخوهم خلال العشرة قرون الممتدة من القرن الخامس ميلادي إلى الخامس عشر للميلاد، والتي سيطرت فيها حتمية الكهنوت المسيحي واستعباد البشر واستبعاد الفكر بالعمل على إلغاء العقل ومعاقبة أيّ مفكر بأقصى العقوبات، لا لذنب سوى أنه أراد أن يتعلَّم أو يُعلِّم، فكيف لنا هنا أن نتكلم عن حقوق الإنسان في ظل تلك التيوقراطية السائدة التي تحارب الفكر والعلم والعلماء؟!!

---

[1] للمزيد من المعلومات أنظر د.أسمنت غنيم، نظرة المجتمع الغربي للمرأة في العصور، مجلة الأزهر، عدد ربيع الأول سنة 1414 هـ سبتمبر سنة 1993م ص432.

[2] أنظر: الكتاب المقدس، رسالة القديس بولس إلى أهل أخسس، الإصحاح الخامس، فقرة 23 و 24.

[3] أنظر: د.عبد الكريم علوان خضير,الوسيط في القانون الدّولي العام، الكتاب الثالث، حقوق الإنسان، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1 الأردن 1997م ص16.

3.2.1.1.1: الديانة الإسلاميّة والحضارة الإسلاميّة:

الإسلام هو اسم الدّين الذي أنزله الله الذي لا إله إلا هو لا شريك له عزّ في عّلاه على رسوله محمّد بن عبد الله (صلى الله عليه وسلّم)، آخر الأنبياء وخاتم الأديان مصداقا لقوله تعالى في كتابه الفرقان { الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا} سورة المائدة الآية 3، فمنذ سنة 610م بدأ القرآن الكريم يتنزل وحيا من الله تعالى ينزل به ملك من الملائكة هو جبريل عليه السلام على النّبي الأميِّ الأمين محمّد صلى الله عليه وسلّم[1]، فالإسلام لغة: مصدر أسلم بمعنى خضع واستسلم وبمعنى آخر دخل في السلم وهو الصلح والسلام، وتسمية دين الحق إسلاما يناسب كلّ معنى من معاني الكلمة في اللّغة.

والإسلام اِصطلاحا: هو التسليم لله الخالق وتفويض الأمر كلّه إليه، ويعني الاستسلام والانقياد لأوامر الله لجلاله وعَظَمَة شأنه[2]، فحقيقة الإسلام هي إخلاص الدّين لله، لا معبود سواه، وبهذا تتحرر النّفس البشريّة من كلّ خوف لغير الرب فيصبح الناس أحرارا متساوين أمام أنفسهم وأمام خالقهم مالك أمرهم، ولا فرق بينهم عند الله إلا بالتقوى[3]، ذالك أن الإسلام جاء ثورة على الشرك والإلحاد، وأساس هذا الدّين في عقيدة توأمة الربوبية والألوهية معا، كما أنه ثورة على الظلم واستعباد الإنسان لنظيره الإنسان، ولما كانت أوروبا تتخبط في حمم الجهل والظلم والقهر مُكبلة بالسلطة المطلقة لملوكها، كان هناك شرق عربي منذ أوائل القرن السابع للميلاد قد أنشأ

---

[1] أنظر: د.محمد مقبول حسين، محاضرات في تاريخ التشريع الإسلامي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994 ص106 ــ 107.

[2] أنظر: الإمام أبو حنيفة النّعمان، الفقه الأكبر، ص10.

[3] أنظر: د.القطب محمد قطب طبلية، الإسلام وحقوق الإنسان، دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، طــ1، مصر 1976 ص332.

دولة للقانون[1]، والأولى من نوعها في تاريخ البشرية قاطبة، مكانها الجزيرة العربيّة، رئيسها النّبي المرسول محمّد صلى الله عليه وسلّم، أقامها غداة هجرته إلى المدينة وأرسى دعائمها القوية من بعده الصحابة الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم[2].

هذه الدّولة الإسلاميّة التي كانت محكومة آنذاك بدستور شرعي أنزله الخالق سبحانه على رسوله الأمين صلى الله عليه وسلّم، فعرفت هذه الدّولة مبادئ وخصائص الدّولة القانونيّة نظريا وعمليا، حيث لم يكن لأيّ مجتمع من قبله أن يدرك هذه الخصائص ولو حتى على مستوى المفاهيم فقط، فحينما سارع المجتمع العربي عند معرفته للمفاهيم الحقوقية إلى العمل بها وتكريسها الفعلي في حياته تحت راية الدّين الإسلامي جعلت منه مجتمعا علوياً راقيا بأخلاقه يعكس سمو وتمدن الإنسان الحضاري الذي فاق كلّ تصور في تشكيل حضارة تجسد أرقى المعاني، لم يعهد عليها من قبل في أيّ زمان وفي أيّ مكان ولا من بعد، حيث حرص الإسلام على تحرّير الإنسان وإراداته حتى من ضغط شهواته وأهوائه وأطماعه، فيأمره بضبطها وإخضاعها لموازين الدّين الذي لا يخالف فطرة العقل السليم عملا بقول الرّسول صلى الله عليه وسلّم: «لاَ يؤمن أحدكم حتى يكون هواهُ تَبعاً لِما جئت به »[3].

لقد عرفت الحضارة الإسلاميّة الحقوق والحرّيات الفردية (حقوق الإنسان بالمعنى المعاصر)، وأهم من ذلك أرست الضمانات التي تكفل حماية واحترام هذه الحقوق وخضوع

---

[1] يعرف "جورج بريدو" دولة القانون بأنها " السلطة المؤسسة الشرعية التي تحكم وتحكِّم بالقانون" ويعرها " دي مالبرج " بـــ " أنّها الدّولة التي تحتاج إلى أقل قدر من الإكراه لكسب دعم ومساندة مواطنيها ".

= أنظر في هذين التعريفين إلى: Carré De Malberg, contribution á la theorie general de l état, CNRS, Paris T : 1,1920, P : 7111

[2] و هُم على التوالي: أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهم أجمعين.

[3] أنظر: د.محمد أبو زهرة، المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، طـــ2، دار الفكر العربي، مصر 1970 ص186.

الدّولة للقانون، ومن ضماناتها نذكر الامتثال لمبدأ القانون فوق الجميع حكاما ومحكومين، وجود قضاء عادل منصف، الأخذ بمبدأ التدّرج في القيمة القانونيّة للقواعد التي تنظم العلاقات بين السلطات من جانب وبين هذه الأخيرة والأفراد من جانب آخر، والعمل بمبدأ الفصل بين السلطات (فصلا وظيفيا في عهد رئاسة الرّسول صلى الله عليه وسلّم وأيضا فصلا عضويا في عهد الخلفاء الراشدين)، وكذا تبني مفهوم سلطة الشعب، أيّ الأخذ بالديمقراطية التي تجسدت في الشورى والمبايعة وكذا الرقابة الشعبية على الحكام..الخ، وغيرها من المبادئ والمثل العليا التي كرست ركائز أول دولة حقوقية في تاريخ البشريّة، والتي سنتعرض لها بالدراسة بالتفصيل والتحليل في مجالاتها اللاحقة في حينها، إذن من الإسلام عُرفت دولة القانون شكلا ومضمونا وانتقلت الفكرة بعد زمن إلى أنحاءٍ من العالم دولا وشعوبا[1].

4.2.1.1.1: الحضارة الغربيّة بعد ظهور الإسلام:

إن فكرة دولة القانون المقتبسة من الحضارة الإسلاميّة لم يعرف لها العالم الغربي من تجسيد إلا بعد قرون فاقت آلف من السنين ويزيد (13 قرن)، وبعد ثورات فكرية ودموية شنتها الشعوب لمحاولة انتزاع حقوقهم الطبيعية من سطوة حكامهم بالقوة والعنف، وفي بداية القرن الثالث عشر الموافق للقرن السابع للهجرة، بدأت الحكومات نتيجة لثورات شعوبها عليها تحاول أن تعترف لها ببعض حقوقها.

ففي بريطانيا صدرت سنة 1215م الوثيقة الكبرى أو ما يصطلح عليها " المغناكرتا " عبارة عن اعتراف الحاكم لأفراد الشعب ببعض حقوقهم " كَتَكرُّمٍ وهِبة لهم "، معتبرا ذلك تنازلا عن

[1] أنظر: د.علي يوسف الشكري، حقوق الإنسان في ظل العولمة، طـــ1، دار أسامة، الأردن 2006، ص 61.

بعض سلطاته وصلاحياته[1]،كما صدر قانون الحقوق سنة 1689م على إثر الثورة الثانية التي نشبت عام 1688م ضد الملك "جيمس الثاني"، وجاءت الوثيقة بثلاث عشرة (13) مادة تحدد سلطات الملك وصلاحياته في تسيير شؤون الدّولة،[2] وأُتبعت هذه الوثيقة بإعلان الحقوق سنة 1701م، وبعدها كان إعلان حقوق الإنسان من خلال إعلان الاستقلال الأمريكي عن بريطانيا سنة 1776م والذي نصّ فيه على حقوق الإنسان في المساواة والحرّية والحياة[3]، والأمر نفسه في فرنسا، لكن الوضع غير الإنساني ظلَّ قائما لم يتغير رغم انتشار الأفكار التحرّرية المنادية بحقوق الإنسان إلاّ بعد قيام الثورة الفرنسية عام 1789م، وعلى إثرها إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي في ذات السنة، إذ احتوى على العديد من الحقوق والواجبات (كالحق في الحياة والحرّية والأمن ومقاومة الطغيان، وأن الشعب هو مصدر السلطات وغيرها من الحقوق)[4].

ومن هنا أرّخ الغرب المُقتبِس أن هذه الوثيقة هي أول نواة قانونيّة لحقوق الإنسان متجاهلا ومنكرا بإجحاف وجحود أنها ثمرة التواصل والاتصال الذي حدث بين الشرق العربي- أين ظهر الإسلام- والغرب الذي نُقِلَت إليه هذه المثل الإنسانيّة المُجسَّدة في مجال حقوق الإنسان، وبعدها تم نقل هذه المبادئ الإنسانيّة إلى نطاق دولي عندما احتوى ميثاق عصبة الأمم على بعضها عام

---

[1] و قد سبق صدور وثيقة Magna carta وثيقة أخرى شرّعت للحرّيات والتي أعلنها الملك "هنري الأول" منذ عام 1101 م نزولا عند ضغط النبلاء والبرجوازيين، كما أصدرت بريطانيا بعد الميثاق الأعظم "عريضة الحقوق " سنة 1628 نتيجة صراع آخر دار بين البرلمان والملك، وكذلك القانون الشهير المسمى بـــ "الهابوس كوربوس" "Acte of Habeas corpus" الذي صدر في عهد الملك "إدوارد الأول" حوالي عام 1302 م الذي لم يجسد إلا في القرن السادس عشر للميلاد، وهو عبارة عن قانون يرمي إلى ضمانٍ أفضلٍ لحرّية المواطن ضد الاعتقال التعسفي من طرف القضاء، وللمزيد من التفاصيل عن قانون "الهابوس كوربوس" أنظر موسوعة "لاروس الكبرى" "Grand Larousse"، المجلد العاشر ص 5773.

[2] للمزيد من التفاصيل أنظر: د.فضل الله محمد إسماعيل، مرجع سابق، ص 100-112.

[3] أنظر: د.سليمان الحقيل، مرجع سابق ص 22.

[4] أنظر: المرجع نفسه، ص 22-23.

1920م، ثمّ بعده ميثاق منظمّة الأمم المتحدة سنة 1945م، وبعدها أُفرِدت بوثيقة دولية عام 1948م هي " الإعلان العالمي لحقوق الإنسان "، إن الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن جاء متأثرا بنظريات وفلاسفة ما قبل الثورة الفرنسية ولا سيما مؤلفات "جون جاك روسو"،[1] هذا المفكر الذي بدوره تأثر بتجربة دولة الإسلام ونقل الكثير من العوامل التي وجد الشرق الإسلامي يُسيّر بها هناك، ومع ذالك ما زالت الأمم الغربيّة تدّعي أنّ العالم الإنساني مدين لها بتقرير حقوق الإنسان من مساواة وحرّية وغيرها.

فنجد الإنجليز يتفاخرون أنّهم أعرق شعوب العالم في هذا المِضمار، ويؤكّد الفرنسيون أنّ هذه الثورة كانت وليدة ثورتهم،[2] ولا زال اليهود في بروتوكولات حكماء الصّهيون يدوّنون "..تذكروا الثورة الفرنسية التي أضفينا عليها صفة "العظمة" فأسرار تخطيطها نعرفها نحن لأنّها كانت في مجملها من صنع أيدينا.. "، و يزعمون: ".. لقد كنا أول من صاح في الشعوب بالحرّية والمساواة والإخاء، تلك الكلّمات التي راح الجهلة في أنحاء العالم يردِّدونها بعد ذلك دون وعي أو تفكير، وإنَّهم لفرط ترديد هذه الكلّمات حرموا العالم من الإخاء كما حرموا الأفراد من حرّياتهم الشخصية الحقيقية[3].."، ولكن التاريخ يدلُّ زمنيا ومكانيا أنّ الإسلام هو أول من قرّر مبادئ حقوق الإنسان وأرسى آلياتٍ لحمايتها في أكمل صورة وأوسع نطاق، وأنّ الأمة

---

[1] هو فيلسوف فرنسي عاش بين فترتي 1712م و1778م، من أشهر مؤلفاته: كتاب "العقد الاجتماعي"، أنظر: د.عبد الله لجود و جوزيف مغيزل، حقوق الإنسان الشخصية والسياسية، طـــ2، منشورات عويدات، لبنان 1985م ص 12.

[2] أنظر: د.محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتّحدة، دار المعرفة، الجزائر، 2001م ص08.

[3] أنظر: أ.شيريب سبيريد وفيتش، حكومة العالم الخفية، ترجمة : مؤمون سعيد، طـــ7، دار النّفائس، لبنان 1986م ص92-93.

الإسلاميّة في عهد النّبي محمّد صلى الله عليه وسلّم وعهود الخلفاء الراشدين من بعده كانت أسبق الأمم في السير عليها وفي تكريسها واحترامها[1].

فكان المسلمون في القرون الوسطى في قمة حضارتهم ومجدهم، كانوا سادة العالم في سائر العلوم والفنون والتجارة، فتقرَّبت ومالت إليهم كلّ الشعوب الغربيّة واستعانت بهم في تحصيل علومها وتوسيع معارفها، وتعتبر جنوب إيطاليا وصقليّة حلقة الوصل بين الحضارة الإسلاميّة والشعوب الغربيّة، فكانت المنطقتان أكثر نشاطا من غيرها في نقل العلوم العربيّة الإسلاميّة إلى الدّول الأوروبية، فقد بدأت الحضارة العربيّة تتوسّع في صقليّة خلال النّصف الثاني من القرن العاشر الميلادي، حيث كانت هذه الجزيرة تابعة للدولة الفاطميّة المسلمة قبل خضوعها لـــ"النوميدين"، فلقد ازدهرت الحضارة بجزيرة صقلية في عهد الملك "روجر الأوّل" عام 1101م، ولا تزال آثار الإسلام وحضارته العربية حتى اليوم ماثلة بها.[2]

كما كانت بلاد الأندلس منارًا إشعاعيًا علميًا على الغرب كلّه دون استثناء، إذ كانت قرطبة في القرن العاشر للميلاد من أشهر مدن العالم حضارةً وعِلما وعِمرانا، ومقصِدا لطلاّب العلم من معرفة بالطبّ والفلك والفلسفة وعلوم الدّين وحُلم النُّجباء من كلّ أنحاء العالم فكانت مركزا ووجهة لطلاّب الغرب من أوروبا الحالية وإسبانيا المسيحية في الشمال، كما عمل المسيحيون المهاجرون على نقل الكثير من العلم والمعرفة والأدب من الأندلس إلى الشّمال، كما نقلوا الكثير من المدوّنات الفقهية والشريعة على غرار اليهود الذين بدورهم عايشوا المُسلمين في بلاد الأندلس وغيرها، فأخذوا عنهم الصناعات العلميّة واللّغة العربيّة والعلوم الإسلاميّة كما عملت

---

[1] أنظر: د.محمد الغزالي، المرجع السابق ص 08.

[2] للمزيد من التفاصيل أنظر: كمال البازجي، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، طـــ1، دار العلم للملايين، لبنان 1961م ص312-315.

الحركة الفكريّة اليهوديّة على ترجمة العديد من الكتب الإسلاميّة بما في ذلك القرآن الكريم من اللّغة العربيّة إلى العبريّة ثمّ إلى اللّغة اللاتينيّة، وبعد فترة أصبح النقل من العربيّة إلى اللاتينيّة مباشرة وشملت هذه الحركة الاستنساخيّة كلّ من جنوب أوروبا الشّمالية وشمال إسبانيا، وكان أوجّ نشاطها كان في عهد الأسقف "ريموند " وفي طليلة عام 1151م، يعني هذا خلال القرن الثاني عشر(12م) للميلاد، كذا في عهد " فريدريك الثاني" في صقليّة عام 1950م، وأشهر هؤلاء المترجمين إلى اللاتينية نذكر: "إبراهيم بن عزرا" اليهودي (1167م) والمترجم" يوحنّا "الاشبيلي (1167م) وكذلك" فرج بن سالم "الذي عاش إلى أواخر القرن الثالث عشر ميلادية (13م) [1].

كما كان أيضا للإسلام فضلا كبيرا على حركات الإصلاح الدّيني في أوروبا، فهذه الحركات لم تعرفها أوروبا إلاّ على ضوء الإسلام في العصور الوسطى، فأبطلت صكوك الغفران، وهذبت تقاليد الرَّهبنة والكهنة وألزمت رجال الدّين أن يرفعوا وصياتهم على العقل البشريّ..الخ.

إنّ ما جاء به الإسلام من حقوق وحرّيات وما كرّسه من مساواة، لم يكن يُدرس في عواصم الأمّة الإسلاميّة فحسب، إنما عبر أوروبا وضلّ يحرّك الحياة الأوروبية فكريّا حتى انفجرت ثوراتُ التحرّر تهتف بمبادئَ قانونيّة أخذت كلّ مادّتها الأوّليّة من أحكام الشريعة الإسلاميّة دون أن يعترف لها العالم الغربيّ بذلك، ثمّ من أين لأوروبا بالمواريث الرّوحيّة أو الفكريّة التي تسمح لها بثوراتٍ اجتماعيّة[2].

---

[1] أنظر: كمال البازجي، المرجع السابق، ص314 – 319.

[2] أنظر: د.محمد الغزالي، المرجع السابق ص 08-09.

ومما سبق يتضح جليّا أنّ للإسلام والمُسلمين في القرون الوسطى الدّور البارز، بل أهم سبب في نهضة الغرب، المسيحي واليهودي لما اشتهر به المسلمون في العلوم، الفلسفة، الفنون المختلفة، الرّياضيات، الطبّ، الفلك والهندسة وبالأخص في التشريع إذ امتد الأثر الإسلامي في خصائصه القانونيّة إلى المنظومة القانونيّة التي وضعها "نابليون بونابارت"، فهذه المنظومة ليست بالابتكار البشريّ المحض، بل هي في الأساس نتيجة التواصل والاحتكاك بسبب الغزو الغربي للشرق الإسلامي[1].

2.1.1: فلسفة ُحقوق ِالإنسان منذ القرون الوسطى:

وفي هذا المبحث سنتطرق لفلسفة حقوق الانسان من حيث اديولوجيتها السائدة منذ القرون الوسطى سواء بالنسبة للاسلام أو بالنسبة لغيره، وسندرسه من خلال ما يلي:

1.2.1.1: الأساس الفلسفيّ لحقوق الإنسان في الإسلام:

لما جاء الإسلام وأعلن الوحدة الإنسانية وأنّ الفضيلة هي معيار الفوز في هذا الدين، حيث لا فضل لعربي على أعجمي إلاّ بالتقوى، وأنّ كل النّاس لآدم وآدم من تراب، وأنّ اختلاف الألوان والألسنة من آيات معجزات من الله تعالى في هذا الكون، حيث أنّ الإنسان يستحق الكرامة بمقتضى أنّه إنسان "لا بمقتضى اللّون أ والجنس أ والمركز الاجتماعي، وبهذه التعاليم تغيرت نظرة الإنسان لغيره من الإنسان، فأصبحت القاعدة أن "الحقّ هو أساس العدل""[2].

---

[1] للمزيد من التفاصيل أنظر: د.مولاي ملياني بغدادي، حقوق الإنسان في الشريعة الإسلاميّة، قصر الكتاب، الجزائر 1999م، ص67 – 83.

[2] أنظر: الشيخ محمّد أبو زهرة، الشريعة الإسلامية والقانون الدّولي، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، مصر 1972، ص 225.

حيث أنّ نظام حقوق البشر فرادى وجماعات، الذي جاء به الدّين الإسلامي ينسجم مع طبيعة النّفس البشريّة وحقيقتها، إذ هي منذ المنطلق عبارة عن حقوق فطرية لا تستغربها الرّوح البشرية، ولأنّها بكلّ بساطة هباتٌ ربانيّة وهذا هو أساسها الفلسفي الخالد، إن الربّ هو الإله الواحد الذي لا شريك له، خالق البشريّة جمعاء والأكوان أجمع، خلق الإنسان وخلق معه حقوقه و واجباته، ولمّا كانت حقوق الإنسان ربّانيّة المصدر منحها الحق سبحانه وتعالى لمخلوقاته من البشر، فهذه الحقوق ليست منحة من مخلوق مثله، لهذا فهي حقوقٌ ساميّة تتعدى الأهواء والمصالح الشخصيّة والفئويّة، وعليه فحقوق الإنسان في فلسفة الإسلام تحقّ للنّاس أجمعين وعلى النّاس أجمعين، لا فرق بين أبيض على أسود ولا بين حاكمٍ ومحكوم، حقوقا قررها الاسلام و رسّخها النبي بالاحترام وكرستها دولته بالالتزام عليه صلّى الله وسلّم ومن بعده خلفه الصّالح وصحابته الرّاشدين، ولهذا أخذ المجتمع الإسلاميّ وقتها بتشريعه السامي ينمو بشكلٍ متوازن، وارتقى بها إلى مستوى الخيريّة التي أرادها الله سبحانه وتعالى للبشريّة[1].

إنّ تلك المساوات المطلقة في الكرامة بين بني الإنسان، وهذا التحرّر الوجداني الكامل من جميع الشوائب التي قد تخدش تلك المساواة، كانت وبحق قيمة إنسانيّة راقية لم يعرف لها في التاريخ مثيلا، لا في أزمان البشريّة قديمها ولا حديثها[2]، والسرّ في تحقيق هذه الحضارة الإنسانيّة الحقيقيّة تكمن في أساس فكرة حقوق الإنسان في الإسلام التي تقوم على ركيزة متينة عمادُها من مصدرها ذلك أنّ الحقوق عندها بمنزلة منحٍ من عند الله عزّ في علاه، ويبقى

---

[1] أنظر: د.وليد رفيق محمّد العياصرة، حقوق الإنسان في القرآن الكريم ودورها في التنشئة الاجتماعيّة، (بدون ذكر الطبعة) دار الحامد للنشر والتوزيع، الأردن 2007 ص 15 – 16 .

[2] أنظر: Arnaout, G.M, Pasile dans La tradition arabo-islamique publication HCR, Genève 1986 P : 11

الإنسان مسئولا عنها أمام الربّ سبحانه جلّ شأنه مسئوليّة دينيّة، ومسئولا أمام المجتمع الذي يعيش فيه مسئوليّة دنيويّة، وهذا ما يسمى بازدواجية الحق والواجب لحقوق الإنسان في الإسلام.

وستتجلى نتائج هذه الفلسفة بوضوح من خلال البحث بالشرح والتفصيل في كلّ من المفاهيم والمضامين، ومن ثَمّ الضمانات في اللاحق باعتبارها خادمة للمضامين لا هادمة لها هذا من جهة، وكذا اعتبارها تشكل جوهر ماهية الحقوق إذ لا يمكن تصور فصلها أو استبعادها وإلاّ تعذر إستيعابها، وهذا من الجهة الأخرى.

2.2.1.1: الأساس الفلسفيّ لحقوق الإنسان عند الغرب:

إذا كانت تلك هي فلسفة حقوق الإنسان في الإسلام، فإنّ الفلسفة الغربية جاءت منذ عصورها الوسطى مُقتبسة تارة من ديانات سماويّة، ومع براعة تمييع وتزييف هذا الاقتباس لدرجة التشويه وهذا ما يتجلى في "نظريّة القانون الطبيعي " وأخرى مستمدّة من واقع نشأة الحقوق ودولة الحقوق في الإسلام وهو التاريخ الذي أنكره الغرب و جعله يبدو مجرّد خيال افتراضي من اختراع أفكارهم وصدّقوا زعمهم – نظريّة العقد الاجتماعي – وجحد الغربيون مصدره، و أخفو الحقيقة و كذّبوها وهي المكرسة بقاعدة المبايعة في نشأة الدولة الإسلاميّة، فإن كانت نظريّة القانون الطبيعي ونظريات العقد الاجتماعي من أهم وأكبر الأسس الفلسفيّة باعتبارها أنجح نظريّاتهم في مجال حقوق الإنسان إلا أنها في الحقيقة هي مجرّد ترجمة وإن سادها التحريف والتزييف، لكن تبقى نواة دين سماويٍّ، و واقع عايشه المسلمون في بناء دولتهم واختيار حكامهم (الحقوق الفطريّة وعقود المبايعة على الترتيب).

إنّ أغلب النّظريات الفلسفيّة الغربيّة التي جاءت تبين أصل نشأة الدّولة هي ذاتها النّظريات التي تُلزم وتبرز خضوع هذه الدولة للقانون واحترامها لحقوق الأفراد، وإن كنا قد نوّهنا على

نحو عابر للنّظريات التيوقراطيّة Théories Théocratiques، و رأينا كيف شكلت هذه الآخيرة أساسا فلسفيا في فترة من الفترات وذالك لتبرير الاستبداد وطغيان الحكام، فنحن لا نوافق بأيّ حال من الأحوال ما ذهب إليه بعض المؤلفين ومن بينهم الأستاذ عبد الحميد متولي في الاعتقاد ولو بحسن ضن بأنّ تلك النظريات تُرجع أصل السلطة ومصدرها إلى الله عزّ وجلّ، وكأنّها بهذا الوصف والتحليل نظريات دينيّة تسند السيادة إلى الله تعالى وإليه ترجع السلطة الآمرة[1]، إلاّ أنّ حقيقة هذه النظريات تصبوا الى عكس ذلك تماما، ومضمونها يقع على وجه النّقيض من حقيقة أي دين سماوي، ذلك أنّ هذه النظريات تُؤلّه الحاكم (تُصوِّر للحاكم طبيعة إلهيّة) بطريقة أو بأخرى وترى في إرادته القانون المقدّس الذي لا يحقّ مناهضته ولا مقاومته أو حتى انتقاده، ولا يصحّ تسمية هذه النظريات التيوقراطيّة (الإلهيّة) بالنظريات الدّينيّة لأنّها مغالطة كبيرة سنُسأل عنها، فالمتصفح لهذه النظريات الغربية سيدرك أنّها ضدّ الدين، سواء في تصوّرها أنّ للحاكم طبيعة إلهيّة أو أنّه مفوّض بطريقة مباشرة أو حتى غير مباشرة من الإله، لهذا أو طبقا لهذه أو تلك، فيزعم أنصارها أنّ الحاكم إله أو شبه إله، وعلى المحكومين الطاعة العمياء، ذلك أنّه بمجرّد التسليم بوجود إنسان يدّعي لنفسه حق الإنفراد بمعرفة كلام الخالق يقتضي إضافة القدسيّة والعصمة له، هذه الصفات التي لا يمكن أن تكون لغير الأنبياء والرّسل[2]، لهذا فالإسلام يرفض تلك النظريات التي تصنع من الدين قناعا لتسييد الظلم ومن الاستبداد تشييدا و قلاعا، و انطلاقا من هذا لا يمكن تصوّر احترام أو اعتراف بأدنى حقّ للإنسان في ظلّ أزمان رواج هذه النّظريات التيوقراطيّة.

---

[1] أنظر: في هذا : د.عبد الحميد متولّي، القانون الدستوري والأنظمة السياسيّة، جـ 1، طـ 4، دون ذكر دار النشر، 1965م، ص 32.

[2] أنظر: د.محمّد عمارة، الدولة الإسلاميّة بين العلمانيّة والسلطة الدينية، دار الشروق، لبنان، 1988م، ص 14 – 15.

1.2.2.1.1: نظريّة القانون الطبيعي:

برزت نظريّة القانون الطبيعي في أواخر القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر للميلاد[1]، وبالرغم من غموضها أحيانا وتناقضها أخرى، إلاّ أنّ جوهرها يتمحور في أنّه ليس هناك نظام موجود بدون قانون، ذلك أنّ ارتباط النّظام بالقانون ارتباط العدم والوجود، وبغياب القانون تَعُمّ الفوضى ويسود منطق الغاب حيث يأكل القويّ حقّ الضعيف، إنّ الطبيعة حسب الغرب منذ وجود الإنسان وجدت معه حقوقا فطريّة للأزل، وهذه الظاهرة هي ما اصطلح عليها الغرب باسم "القانون الطبيعي".

وبعبارة أخرى، يُعتبر القانون الطبيعي قانونا ثابتا لا يتغيّر يُعبِّر عن المُثل العليا التي يجب أن تُنسجَ على منوالها قوانين المجتمع لأنّه قائم على مبادئ لم تؤخذ من تقاليد متواتَرٍ عليها ولا في قواعد محدّدةٍ في كتاب، بل مصدر هذا القانون الطبيعي هو الطبيعة و يكشفه العقل من روح المساواة والعدل الكامنة في النّفس[2]، ويرى الدكتور محمّد كامل لِيلة و حسب اعتقادهم أنه كلما اقترب القانون الوضعي من دائرة القانون الطبيعي كان أكثر عدلا وكمالا وحقوقا وعلى الحكام الاهتداء بهذا القانون الطبيعي في وضع تشريعاتهم وإلاّ كانوا مستبدّين بمحكوميهم، ذلك أنّ هذا القانون سابق عن ظهور الدّولة وقوانينها[3]، وإنّ من بين أبرز المنادين بهذه النّظرية "غرو تيس" (هبجوري غروت، دبلوماسي هولندي عاش ما بين فترتي 1583 – 1640م)، والفيلسوف "بوفندروف" Pufendorf(البارون صموئيل دي بوفندروف، رجل قانون ومؤرّخ ألماني، عاش بين 1632 – 1694م)، هذان الفيلسوفان اللذان استخدما هذه الفكرة لمقاومة التعسّف والاستبداد

---

[1] أنظر: د.غازي حسين صباريني، مرجع سابق، ص24.

[2] أنظر: د.عمر ممدوح مصطفى، القانون الروماني، طـــ3 مصر 1959م، ص 16.

[3] أنظر: د.محمّد كامل لِيلة، النّظم السياسيّة، دار الفكر العربي، مصر 1963م ص 242، وأنظر أيضا: د.محمّد سليمان الطماوي، الوجيز في نظم الحكم والإدارة، دار الفكر العربي، مصر 1962م ص 33.

والظلم، لكن عمل الغرب على تجريد هذه الفكرة من أي أساس ديني وصبغوها بالصبغة الزمنية[1]، في محاولة منهم لربط فكرة حقوق الإنسان الطبيعية بفكرة العلمانية مثلما عملوا على فصل الدين عن الدولة وعن النظام السياسي باعتبارها الفكرة اللائكية التي سادت كل الفكر الأوروبي منذ مطلع القرن السابع عشر للميلاد، فحينما جعل الغرب الطبيعة مصدرا ومرجعا أساسيا لحقوق الإنسان لم يفسح المجال لأي تصور ديني للتدخل في التنظيم السياسي والاجتماعي، ولهذا حرص مفكّرو الرأسمالية والليبرالية على تمجيد الحريات الفردية والمناداة باستبعاد فكرة وجود قانون إلهي يبيّن حقوق الإنسان، فعملوا على استبدال القانون الديني بالقانون الطبيعي الذي حسبهم استند إلى العقل لاستكشافه، وفي هذا الباب يُصرّح المفكّر "جاك مارتان" أنّ "الأساس الفلسفي لحقوق الإنسان هو القانون الطبيعي"[2]، في حين أنّ نظرية القانون الطبيعي ليست بفكرة جديدة بل ظهرت في بعض كتابات فلاسفة اليونان أمثال: أفلاطون و أرسطو وأبيقور، وفي أشهَر مدارسهم "المدرسة الأبيقورية والرواقية"، وها هو شهير هذه الأخيرة "شيشرون" المفكر والخطيب الروماني (106–143 قبل الميلاد) يؤكد "أنّ هذا القانون الطبيعي العام الإلهي يجعل من البشر متساوين فيما بينهم، ويجعل المواطنين على نفس المستوى الواحد وخاضعين جميعا لنفس المثل الأخلاقية"،[3] كما يؤكد الفيلسوف "شيشرون" أنه إذا كان القانون الأخلاقي هو علم واجباتنا فإنّ القانون الطبيعي حسبه هو علم حقوقنا الشخصيّة، إنّ مثل هذه الأفكار التي طرحها شيشرون والمدرسة الرواقية من قبله التي تمحورت على أسس أخلاقية وإلهية لا يمكن فهمها ولا استيعابها إلا حين تُقرّ اعترافها بيقين أنّ مصدرها ديني[4]، إلاّ أنّ

---

[1] أنظر: مارسل قالين، المذهب الفردي، 1949م ص 39.

[2] أنظر: جاك مارتيان، الفرد والدولة، ترجمة عبد الله الأمين، لبنان 1962م، ص 115 – 116 .

[3] أنظر: مادّة « الرواقية » في موسوعة العلوم السياسية الصادرة عن جامعة الكويت في 1994م، ص 347.

[4] للمزيد من المعلومات أنظر المرجع السابق ص 392 – 393.

التاريخ الأوروبي أراد الزحف بها لأي اتجاه وبدون منطق مصرّحا بكلّ تبجّح أنّ الطبيعة العاقلة وفي صمت رهيب تمنح حقوقا وتصدر قوانين أزلية، وهذا العقل البشري الموحّد يستشف هذه القوانين أحيانا وينازع الطبيعة في مصدرها أحيانا أخرى؟!، فمتى كانت الطبيعة شيئا عاقلا؟!، ومتى كان الفكر البشريّ واحدا!، ثمّ كيف لمخلوق جامد غير عاقل تقيّده خصائص فانية يُصدر قوانين أزليّة للعقلاء؟!، إنها لمفارقة عجيبة مسألة رواج هذه الفكرة المجنونة غير المنطقية لحد الساعة الآنية في عصر يدّعي المنطق والحجة العلمية في حين لا شيء يخولها الاستمرارية إلا أنها أيدت بأطر غربية لكن منذ زمن بعيد قيل أن " المغلوب يحاكي لغة الغالب "، ولهذا السبب بطل العجب.

إنّ الدارس المتمعّن لنظريّة القانون الطبيعي والحقوق الفردية من خلال العديد من المؤلّفات[1]،يرى كماً هائلا من التناقضات في منطلقاتها وفي مضامينها، وما من حقيقة فيها إلا أنّ نواتها الأولى ذات أصل ديني سماوي، وما تدَخّل العقل البشري إلا تخريبا وتشويها لها، إنّ الله سبحانه وتعالى هو الخالق البارئ للطبيعة وكل ما فيها، وما الطبيعة والبشر سوى مخلوقات جعل الله لها فِناءً وفَنَاءً و لها بداية وانتهاءً، وخلق للإنسان فطرةً توحي له التمييز بين النقيضين

---

[1] أنظر على سبيل المثال: د.سعد عصفور، القانون الدستوري، القسم الأوّل، مقدمّة القانون الدستوري،ط1، دار المعارف الإسكندريّة، مصر 1956م ص 243 وما بعدها.

= وأنظر أيضا: د.عثمان خليل عثمان، القانون الدستوري، الكتاب الأوّل في : المبادئ الدستوريّة العامّة، مصر عام 1956م،ص 111 والتي بعدها.

= وأنظر أيضا: د.عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام ط1، دار المعارف، مصر ص 799 والتي تليها.

= وأنظر أيضا: د.محمّد كامل ليلة، النظم السياسية للدولة والحكومة، دار النهضة العربية، لبنان1969م، ص 235 والتي تليها.

= وأنظر أيضا: د.محمّد سليمان الطماوي، النظم والقانون الدستوري، دار الفكر العربي، مصر 1988م ص 54.

= وأنظر أيضا: Maurice Duverger, Institutions Politiques et Droit constitionnel, 5eme edition , PUF, France 1956, p 52 ets.

الخير والشرّ والحقّ والباطل، فلو اعترف الغرب أنّ هذه الحقوق الفطرية شرّعها الله ربّ العالمين، ومَنحها ذو الفضل العظيم لكلّ إنسان، لكان الغرب بهذا الاعتراف قد دخل في الإسلام وخصصنا بالذكر دين الإسلام لأنّ اليهوديّة لا تعترف بهذه الحقوق لغير اليهود، كما أنّه الأمر نفسه بالنسبة للنّصرانية.

2.2.2.1.1: نظريات العقد الاجتماعي:

على غرار نظرية القانون الطبيعي فإنّ نظريات العقد الاجتماعي هي بدورها ساهمت بالكثير من التقدم في مجال حقوق الإنسان في أوروبا، بل إنّ هذه النظريات الأخيرة هي الأساس الفلسفي الذي أشعل شرارات ثورات أوروبا على الظلم والطغيان،[1]حتى لُقبت بإنجيل الثورة الفرنسيّة، ولقد اختلفت آراء المؤرّخين بشأن تحديد زمن ظهور هذه النّظريات، فمنهم من ذهب إلى أنّ زمن ظهورها بتأصيلها ووضوحها يرجع إلى فلاسفة القرنين السابع والثامن عشر وبالأخص عند الفلاسفة الثلاث "توماس هوبز"و هو مفكر إنجليزي عاش ما بين 1588–1679م، لُقب بكتابه الوحش الأسطوري و"جون لوك"طبيب ومفكر وفيلسوف إنجليزي، ما بين 1632–1704م، والفيلسوف الفرنسي "جون جاك روسو" مابين 1712–1778م، و من أشهر مؤلفاته: العقد الاجتماعي[2].

---

[1] أنظر: د.على يوسف الشكري، حقوق الإنسان في ظلّ العولمة، مرجع سابق، ص 51.

[2] أنظر: د.محمّد عبد المعز نصر، النّظريات والنظم السياسية، دار النّهضة العربيّة، مصر، 1981م، ص 67 – 68.

= أنظر أيضا: د. إبراهيم درويش، عِلم السياسة، دار النّهضة العربيّة، مصر، 1975م، ص 169.

= كما يُعتبر "جون لوك" و"جون جاك روسو" من أهم الفلاسفة الغربيين المُمثلين للمذهب الفردي الليبرالي الذي يقوم على أساس إعطاء الأهمّية للحقوق الفرديّة دون غيرها من الحقوق، يعني استبعاد المفهوم الشيوعي الماركسي الشرقي الذي يعتمد الحقوق الاجتماعيّة والاقتصاديّة.

في حين يعيدها البعض إلى فلاسفة الإغريق (أرسطو) وإلى الرّومان،[1]والفكرة المشترَكة خلال كلّ هذه الأزمان تتمثل في قبول القانون من طرف الجماعة والأصل التعاقدي للدّولة والسلطة فيها، وبعيدا عن تفاصيل لا يضرّ الاستغناء عنها نشير إلى أنّ النظريّة في آخر تطوّراتها كما أعلنها "جون جاك روسو" في النّصف الثاني من القرن الثامن عشر أنّ الأفراد قد تنازلوا عن جزء من حرّياتهم المطلقة التي يتمتّعون بها في حياتهم البدائيّة وذلك في سبيل إنشاء سلطة تتولى حمايتهم وتنظيمهم، أمّا الجزء الآخر من الحريات التي احتفظوا بها فتظل بمنأى من تدخل الدّولة فيها، وهي ما يُصطلح عليه الآن باسم "حقوق الإنسان"، وهو مضمون العقد الاجتماعي[2]، ذلك أنّ النّظريّة اتّجهت في خلاصتها إلى تقرير حقوق أصليّة للفرد، سابقة على قيام الدّولة وسلطتها، وهي نظريّة انتهت إلى فكرة "حقوق الإنسان"[3].

والملاحظ أنّ رُوّاد النّظريّة يسردونها على أساس أنّها مُجرّد افتراض من محض الخيال، فصرّح "روسو" أنّ نظريّته ليست حقيقة تاريخيّة علميّة لا يجوز التملُّص منها،و أنّها تأسست على مُجرّد افتراض نظريٍّ بحت، إذ بَدَأ بتحليل نظريّته في مُؤلفه "العقد الاجتماعي" بقولِه: إنّني أفترض.."Je suppose "[4]، وفي صياغة أخرى " لنبدأ بأن نطرح جانبا من الواقع، لأنها لا

---

[1] أنظر: د. إبراهيم درويش، مرجع سابق ص 169.

[2] للمزيد من المعلومات أنظر : د.محمّد عُصفور، الحُرّية في الفِكرين الديمقراطي والاشتراكي، عالَم الكتب، مصر 1961م ص 22.

= وانظر أيضا: جون لوك، الحكومة المدنيّة، بقلم جون لوك وصلتِها بالعقد الاجتماعي.

= وانظر أيضا: جون جاك روسو، ترجمة محمود شوقي الكيالي من سلسلة "إخترنا لك" رقم 81 (إنترنت).

= وانظر أيضا:Jean Jaques Rausseau, Le contrat sociale t1.

= و أيضا: موسوعة العلوم السياسية، جامعة الكويت 1924م ص335 – 344.

[3] انظر: د.محمّد أحمد مقيتي، د.سامي صالح الوكيل، النّظريّة السياسيّة الإسلاميّة في حقوق الإنسان الشعبيّة، دراسة مقارنة، كتاب الأمّة بالدّوحة طـ4 1416هـ ص 27.

[4] انظر: ص22، مرجع سابق، J.J.Rausea.

تُخص الموضوع بالمرّة"[1]، ومازال مفكرو العصر أنفسهم يؤكدون أنها أكبر أكذوبة سياسية ناجحة،[2] رغما عن الواقع التاريخي الذي يدل على غير ذلك، حيث أنّ نشأة الدّولة الإسلاميّة الأولى برئاسة الرّسول صلى الله عليه وسلم ومن بعده من الخلفاء الرّاشدين قامت واقعا وحقيقة تاريخيّة على هذا الأساس، فكانت البيعة هي المرحلة الحاسمة التي يختار فيها المسلمون حكّامهم،[3] فعقد البيعة يُجسِّد فِعليا عقدًا اجتماعيا كبيرا حدث قبل عشرة قرون مضت، قبل أن يفترضه فلاسفة الغرب في بدايات القرن السابع والثامن عشر للميلاد إذ أنّ هناك اجتماعا بين الفقهاء المُسلمين على أنّ التكييف القانوني للبيعة في الإسلام عبارة عن عقد و اتّفاق جماعي بين الأمّة والخليفة الذي ينوب عنهم في الحُكم، فَعقد الخِلافة عقد حقيقي لا افتراضي أثبَت التاريخ المُنصِف إتمامه بين المُسلمين وخليفتِهِم الحاكم[4]، لكنّ الغرب المُجحِف دائما لا يُؤرّخ لهذه الوقائع المُشرِّفة وغيرها الكثير، وإنّما يسرد الكثير منها على أنّها وليدة تاريخيه و ان لم يستطع فوليدة أفكاره الخيالية المُجرّدة، فيا له من منطق غربي حقود يُصدّق عمدا كِذبة ساطعة ويُنكر جَزما

---

[1] انظر: د.عبد الحميد متولي، القانون الدّستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، ص 48.

[2] انظر: د.فوزي أوصديق، الوافي في شرح القانون الدستوري، جـ 1، نظريّة الدولة، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر ص 37.

[3] انظر للمزيد من المعلومات بشأن المبايعة أو ما يُسمّى بعقد العقبة أنظر كل من : الماوردي أبو الحسن، الأحكام السلطانيّة والولايات الدينيّة، مصطفى الحلبي، مصر 1966م ص 05.

= وانظر أيضا: أ.عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعيّة، المطبعة السّلفيّة مصر 1350هـ، ص 59.

= وانظر: د.سليمان الطماوي، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، دار الفكر العربي، مصر 1969م ص 254.

= وانظر: د.أحمد عبد مفتاح، نظام الحكم في الإسلام بين النّظرية والتطبيق، دار التوزيع والنّشر الإسلاميّة، ص 103 والتي بعدها.

= وانظر أيضا: د.محمّد ضياء الدين الرّيس، النّظريات السياسيّة الإسلاميّة، طـ 3 مكتبة الأنجلو المصريّة، مصر 1960م ص26.

= كذلك انظر: د.عبد الرّزاق السنهوري، الخِلافة، رسالة دكتوراه بالفرنسيّة، جامعة باريس 1936 ص 81 التي تليها.

[4] أنظر: الماوردي أبو الحسن، المرجع السابق، ص 08.

وردما حقيقة قاطعة!!، وسنتطرّق بالتّفصيل لذالك العقد الاجتماعي الإسلامي في باب الحُقوق السياسيّة لاحقًا.

وعلى ضوء ما سبق نُدرك حقيقة القرون الوسطى، ويمكن أن نضرب شبها فنقول إنّ شمس العرب سطعت على أرض الغرب بكلّ علومها وتشريعاتها ومعارفها، لكن خيانة وجحود الغرب بارزة بشدة في علوم وتاريخ العرب، وإنّ مجرد الإطلاع على تواريخ الزمان يعطيك الدليل القاطع بالحجّة والبرهان، أنّ نظريّة القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي ما هي إلاّ قليلا من كثير، وما يزيد الطين بلة حين يُحوّلونها إلى مفاهيمٍ مصدرها بنات أفكارهم وتخيّلاتهم.

و صفوة القول أن رأينا كيف ظهر الدين الإسلامي وسط نُظمٍ متباينة ومتضاربة فيما يُحيط بجزيرة العرب من البلدان، أنظمة تسودها تعاليم طبقية وإن اِختلفت مصادرها فقد اتفقت جميعها على إنكار حقوقِ العامّة والشعب وحصرها على الطبقة الحاكمة لا غير، وإن سادت المسيحية بتعاليمها النّصرانية في بلاد الرّوم فإنّ الكنيسة اتّخذت من سُلطتها الدّينيّة ما تُسيطر به على أفراد الشعب وتغليط عقولهم، حتى قيل عندهم " الدين أفيون–مُخذر– الشعوب"،[1] وكرّست من التوجيهات ما أضفت به قداسة على رجال اللاهوت لتجعل منهم – حسب زعمهم –وسيطا روحيا بين أهل الأرض والسّماء ، فأخضَعوا بأفكارهم هذه حتى الملوك لسلطتهم الرّوحيّة، إذ ليس بالغريب من هؤلاء المُقدّسين – حسب لفضهم – أن يُعاملوا عامّة البشر كما تُعامَلُ الأنعام وأن يُعاقبَ من تُسوّل له نفسه من الضعفاء مخالفتهم بأقصى العقوبات، فصادروا حتى حريّة التفكير السليم، ومنعوا إعلان النّظريات العِلميّة التي لا تروق لهم وحتى النّظريات التي لا يستطيعون استيعابها فأحرقوا الفلكي "غاليليو" وكلّ ما في الأمر أنّه أعلن نظريّته أنّ الأرض كروية الشكل!!!، وحتى حضارة فارس حيث سادت الوثنيّة، لطالما عانى شعوبها ضروبا من

[1] أنظر: أ.سيّد قطب، العدالة الاجتماعية، دار الشروق، ص 07 – 08.

الظلم وألوانا من العتم، تضللها طقوس الاستبداد تحت وطأة الحاكمين والأثرياء والأسياد، فكانت مصادرهم التشريعيّة تصرح بأنّ الأكاسرة يحكمون الشعب بتفويض من الإله فيهبون الشعب بما شاءوا من حقوق ويحرمونهم ما شاءوا زاعمين أنّهم بذلك ينفّذون مشيئة الله، فلا يُسألون ولا يُعابون عمّا يفعلون،[1] وفي هذه الأثناء وقبلها وبعدها مازال اليهود يعتقدون أنّهم شعب الله المُختار فهم وحدهم الذين يتمتعون بالحقوق والحريات، و بئسما اعتقاد يظنّون أنّ غير الإسرائيليين لم يُخلقوا إلا ليكونوا رقيقا لإسرائيل، لكن ما هو ذاك الدين الذي يسمى بالإسلام الذي منذ أن نزل وإلى الأزل سيبقى يُنادي بمساواة دنيوية مطلقة بين بني البشر لا يفرقها الا أجر أو وزر، إسلام غيّر في التاريخ وسيبقى كذلك.

3.1.1:الأسس القانونية لحقوق الانسان:

الأسس القانونية لحقوق الانسان هي تلك النصوص التشريعية التي جاءت بالنص على موضوعات حقوق الانسان بمختلفها و تعددها وسنتطرق لأهمها من خلال المصادر الربانية للحقوق الانسانية و المصادر الوضعية الدولية تبعا، وهذا في كل من المطلبين اللاحقين:

1.3.1.1: الأصل الشرعي لحقوق الإنسان:

المقصود بالأصل الشرعي في هذا المقام هو ما جاءت به الشريعة الإسلامية من خلال مصادرها وخاصة أصولها الكبرى من مفاهيم لموضوع حقوق الإنسان، وسنتطرق إلى الأصل الإسلامي بالنسبة لهذا الموضوع على مستوى كلّ من ماهية هذه الحقوق كل على حدى ومحتوياتها في الأبواب اللاحقة.

---

[1] أحمد هريدي، نظام الحكم في الإسلام، محاضرات لطلبة الدراسات العليا، لدبلوم الشريعة بكليّة الحقوق، جامعة القاهرة، مصر 1968م، ص12.

1.1.3.1.1: خصائص المصادر الرّبانية لحقوق الإنسان:

كنا أشرنا سابقا إلى الدين الإسلامي وثمرة ظهوره بما في ذالك أنّ الحريّة والمساواة نتيجتان متلازمتان لاعتناق الإسلام لا سيما أن هذا الدين أكد الصلة المباشرة بين العباد وربهم فلا واسطة ولا كهانة،[1] بل إنّ الله أقرب للعبد من روحه إلى جسده ومن كلامه إلى لسانه ومن بياض عينه إلى سوادها، ذلك أنّ الإنسان هو المخلوق المسئول بين جميع ما خلق الله، وأنّ الإنسانية من أسلافها إلى أعقابها أسرة واحدة لها نسب واحد (آدم عليه السلام) ولها إله واحد هو الرّب عز وجلّ، وأفضلها عند الخالق السلام من عَمِل حسنا واِتّقى سيّئا[2].

ولمّا كان الدين الإسلامي خاتم الديانات السّماوية كلها، دين اصطفاه الله لكلّ إنسان باعتباره رحمة للعالمين مصداقا لقوله تعالى {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ}سورة الأنبياء الآية(107)، وقوله { الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ} سورة آل عمران الآية (85).

لهذا فقد اشتمل هذا الدين الرباني على تعاليم ومبادئ وأصول تشريعية ما يكفل للبشر حياة مستقرّة، وجاء بما يوضح ويفصّل الحقوق المقررة لكل إنسان تفصيلا يمنع الريبة والجدل، إنّ مكانة الإنسان في نظر الإسلام رفيعة جدّا وقدره المنشود في ظلّ الشريعة الإسلامية يجعل منه سيّدا في الأرض وأمير قصر في السّماء (الجنّة)، كيف لا ؟وأنّه حسبما وصفه الإمام محمّد الغزالي:<< يحمل بين جنبيه نفخة من نور الله وقبسا من نور القدس>>[3]، لهذا ستجد شريعة

---

[1] أنظر: أبو بكر موسى، حرية الإنسان في الإسلام، مجمّع البحوث، مصر 1976م، ص 69
= أنظر أيضا: د.عبد الحكيم حسن العيلي، مرجع سابق، ص 149.

[2] أنظر: د.عباس محمود العقاد، الإنسان في القرآن الكريم، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، مهرجان القرآن للجميع، مصر 1996م، ص 10.

[3] أنظر: الإمام محمّد الغزالي، مرجع سابق، ص 11.

الإسلام هي شريعة الخلود باقية ما بقيت الدنيا[1]، ويقصد بالشريعة لغة الطريق المستقيم الذي لا انحراف فيه لقوله تعالى { ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ}سورة الجاثية الآية(18)، أمّا معنى الشريعة الإسلامية في الاصطلاح الفقهي هي ما شرّع الله لعباده عبارة عن مجموعة قواعد التي تبني مبادئ سامية التي جاء بها الإسلام على لسان نبي الله محمّد صلى الله عليه وسلم، وهي عبارة عن تعاليم وأحكام تخاطب الناس كافة, فخاصية القانون الاسلامي بمخاطبة العامة دون تمييز بينهم على العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو مال أو نفوذ, وهي ميزة من إحدى الخصائص التي امتازت بها الشريعة الإسلامية[2]، لهذا تعدّ شريعة الإسلام كل ما شرّع الله الواحد الذي لا شريك له لكل لإنسان أينما كان وفي أي زمان فهي شريعة شاملة في التوحيد, الإيمان, العبادات, العلاقات الأسرية, المعاملات, السياسة, التحريم والعقاب..الخ

وعلى ضوء هذا فإنها شريعة سماوية عمادها تطهير العقيدة الإنسانية من أيّ شرك وتزكية نفوس البشر والتأليف بين قلوبهم، فشريعة الإسلام لم تقتصر على تباين حقوق وواجبات البشر بل سمّيت من خالق هذا الكون وشارعها الحكيم باسم الحق ودين الحق، قال سبحانه وتعالى {هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ}سورة الصّف الآية(09)، وما أكثر تلك الآيات و من بينها نجد، سورة التوبة الآية(33)وقال العزيز القدير في سورة الفتح الآية(28) {هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا }، وبقوّة أساسها فرضت الشريعة الإسلامية نفسها حتى على القانون الدّولي وانتزعت من الغرب اعترافهم بها كمصدر من مصادر القانون الدولي.

---

[1] أنظر: د.عبد الرحمان تاج، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، دار التأليف مصر 1953م، ص 46.

[2] أنظر: د.محمّد الصّادق عوجون، الموسوعة في سماحة الإسلام، طـــ 2 دار السعودية ، المملكة العربية السعودية 1404 هـــ، ص 141.

إنّ الله عزّ وجلّ هو مصدر كل ديانة سماوية مقدسة بما فيها الإسلام، ومن المنطق أن يكون الله سبحانه وتعالى مصدر كل ما جاء به الدين من حقوق وحريات وواجبات،[1] لأن الله بديع السموات هو خالق الموت و الحياة، خالق الكون والإنسان، وواهبه حقوقا تبدأ قبل ميلاده وهو علق في بطن أمّه تسمى حقوق الجنين و امتدت حقوق الانسان إلى ما بعد وفاته –حقوق الميّت – فلا حقيقة مصدرا و أصلا غير هذا الخالق العظيم، ذلك أن العارف بأحكام الشريعة الإسلامية يفقه تماما أكذوبة القانون الطبيعي الإله الذي أراده – مُصورّه – الكَافرَين أن يكون محلّ الله ذو الجلال والإكرام، ولو استبدلوا هذه الطبيعة كمصدر بخالقها الأكبر، لأسلموا وآمنوا ولم يُكابروا وكانت تلك هي الحقيقة التي تُذكر، إذن فمن أين يدرك الإنسان حقوقه في ظلّ الشريعة الإسلامية، أو بمعنى آخر ما هي مصادر الشريعة الإسلامية؟!؟.

إنّ المقصود بمصادر القانون في الإسلام هي المنابع التي يؤخذ منها الأحكام والقواعد المتعلقة بأفعال المكلفين بها (البشر) من عبادات ومعاملات وما ذهب إليه جمهور الفقهاء أنّ هناك مصادر أصلية وأخرى تبعية، أما المصادر الأصلية هي القرآن والسنة النبوية، وهناك من يضيف إليه الإجماع وكذا القياس (مذهب الظاهِرية يَأخذ بالإجْماع والقياس على أساس مصادر أصلية)، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرّسول وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرّسول إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا}سورة النّساء الآية(59)، وشرح ذلك: أنّه بالإضافة إلى طاعة الله والامتثال لأوامره المباشرة التي جاءت في القرآن وكذا طاعة الرّسول صلى الله عليه وسلّم فإنه يقصد بـــ {وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ } أي المُجتهدون من أمّة الرّسول محمّد صلى الله عليه وسلّم، فإذا

[1] أنظر: د.أسامة الألفي، حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر 1999م، ص 06.

اجتمع علماء الأمّة على أمر كان إجماعهم واجب لإتباع طبقا لقول الرّسول صلى الله عليه وسلّم في حديث شريف « لا تجتمع أمّتي على ضلالة »[1]، وكذلك قوله تعالى { فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرّسول} ويعني إذا لم تجدوا حكما لحادثة عرضت عليكم فردّوها إلى ما يُشبهها من حوادث أخرى جاء فيها ذات الحُكم سواءٌ في القرآن الكريم أو في السّنة النبوية الشريفة وهو ما يقصد بها بالقياس بمعنى اشتراك الحادثتين في علة واحدة وإلحاق ما لا نصّ فيه بما يُقاس عليه وفيه نصّ في حالة ما استوى المقياس عليه والمقياس في ذات العلة[2]، والحقيقة أنّ أهم ّ مصادر الشريعة الإسلامية هي القرآن والسنّة النّبوية مما يُشكلانه من وحي إلهي مباشر(القرآن الكريم) أو غير مباشر (السنّة النّبوية)، وانّ اتفق فقهاء الإسلام على هذين المصدرين الأصليين إلا أنّ اختلاف الفقهاء كان كبيرا بشأنّ المصادر التبعية وما يندرج تحت هذا الاسم وما يخرج عنه وفي مدى قيمتها الحجيّة في الشرع فيما بينهما ونذكر أهمها: كالاسْتِحْسان والمصالح المُرسلة الاستصحاب والعرف وشرع ما قبلنا و مذهب الصحابي وسدّ الذرائع[3]، ولما كانت المصادر الأصلية والتبعية عبارة عن منابع للفقه الإسلامي فهل كلها تعتبر مصادر لحقوق الإنسان في ظل الشريعة الإسلامية؟، هناك العديد من وجهات النظر في هذه المسألة فالفريق الأكبر يذهب إلى أن القرآن والسنة هما مصدران والوحيدان بالنسبة لحقوق الإنسان[4]، وذهب

---

[1] أنظر: د.محمّد الزحيلي، التعريف بالعلوم الشرعية، دار الكوثر، برج الكيفان الجزائر ، دون سنة، ص 115.
= و أنظر أيضا : أ.صبحي المحمصاني ، فلسفة الشريعة في الإسلام، دار العلم للملايين، ابنان ط 3، 1961 ص 143.

[2] أنظر: أ.زكريا البرديسي، أصول الفقه، مرجع سابق ، ص 264 – 265.

[3] أنظر: الإمام محمّد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي مصر 1976م، ص220 والتي تليها.
= و أنظر أيضا: بلحاج العربي، المدخل لدراسة التشريع الإسلامي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1992م، ص 100 والتي تليها.

[4] أنظر: أ.محمّد بحر العلوم، حقوق الإنسان، مؤسسة آل البيت، الأردن 1998م، ص 77.

رأي آخر إلى جعل كل من الإجماع والقياس والاجتهاد مصادرا إلى جانب المصدرين الأصليين (القرآن والسنة) منابع تشريعية لحقوق الإنسان[1]، وهناك من يُضيف لها كافّة المصادر التبعيّة[2].

أما نحن، فمع الذين يعتبرون المصادر الأساسية لحقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية هي القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة, باعتبارهما يحتويان على كلّ المبادئ والأصول في هذا المجال, وترك الأمور التفصيلية لتناسب شريعة الإسلام مع سنة التغيير والاختلاف في الحياة, وكذا أثر السيرورة الزمنية على أحداثها لتفتح المجال أمام رسوخ أصول المصادر الأصلية بالاعتبار مع المصادر التبعية, وأنّ هذه الأخيرة بما تشتمل من قياس وإجماع واجتهاد إلى غير ذلك، إنما تأخذ أساسها ومادتها الأولية من القرآن والسنة النبوية في النهاية, ولا يمكن أن تخرج عن هذا الإطار لهذا نقول أنّ مصدري و منهلي حقوق الإنسان في الإسلام الآيات القرآنية والسنة المحمّدية الشريفة باعتبارهما يشكلان "الخطابات الشرعية و التكليفيّة "، في حين يذهب فريق آخر لأبعد من ذلك باعتبار أن مصدر حقوق الإنسان هو "الخاصية الإنسانية" حيث أنّ حاجات الإنسان هي التي تبين وتنشئ حقوقه[3].

وبناء عليه فإذا كانت عملية التطوّر البشري هو المحرك الأساسي للتطور التشريعي بالنسبة للقانون الوضعي فإن المسألة عكس ذلك تماما بالنسبة للشريعة الإسلامية، حيث هذا التشريع أوجدَ الحضارة و ليس العكس، لقد نزل القرآن الكريم في مجتمع بدوي لم تسبق له أيّ حضارة واستطاع أن يخرج بتشريع متكامل يستجيب لجميع النوازع البشرية ويلبي جميع متطلبات

---

[1] أنظر: محمّد العمد، الموجز في الحقوق في الإسلام، المجمّع الملكي لبحوث الحضارة الإسلاميّة ، مؤسسة آل البيت، الأردن 1995م، ص 03.

[2] أنظر: إبراهيم عبد المرزوقي و محمّد حسين مرسي وحسن الجفناوي, حقوق الإنسان في الإسلام، طـــ 1، منشورات المجمّع الثقافي، أبو ضبي 1997م،ص 17 .

[3] أنظر: أ.محمّد نور فرحات، حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق، المكتبة الأكاديمية، مصر 1998م ، ص 29.

العصر حاضرا ومستقبلا، ويتعرّض بالحلّ إلى أعقد النظريات القانونية، فالتشريع القرآني يمسح خريطة الزمان والمكان[1]، فما سر ذلك ؟!

إنّ أهم ما يتميّز به التشريع الإسلامي هو خاصية العمومية موجهة للإنسانية عامة مما يجعله تشريعا عالميا صالحا للتطبيق حيثما كان الإنسان، ومما يجعل من الشريعة الإسلامية شاملة تتميّز بالشمول لكافة حاجيات البشر وعالميّتها هذه تعود إلى قاعدتين اثنتين: الأولى ترجع إلى قوّة القانون ذاته وبدورها تميّزها خاصيتان اثنتان لم يهتدي إليها الفقهاء الغرب إلا حديثا وهما:إجمال كل ما هو متغيّر، وتفصيل كل ما هو ثابت.

أما القاعدة الثانية فتتعلق بالتعامل وتكليف جنس الإنسان على أساس قواعد لجميع النّاس من الجنسَين (ذكورا وإناثا) لخصائص مشتركة فيهم تتبعها أحكام مشتركة إليهم، هذا من جهة أمّا من جهة أخرى فقد جاءت الشريعة الإسلامية بقواعد أخرى تُراعي فيها الخصوصية العضوية (البيولوجية) التي تختص بجنس دون الآخر وما ينتج عنه من تبعات بسبب الاختلاف الجنسي ويبرز هذا النوع من الأحكام في مجال الأحوال الشخصية والميراث والشهادة..الخ، لهذا قال علماء الشريعة أنّ " التشريع الإسلامي بُني على تفصيل ما هو ثابت وإجمال ما هو مُتغيّر"[2]،

---

[1] لمزيد من التفاصيل أنظر : د.محمّد عبد المنعم الخفاجي، الإسلام والحضارة، دار الكتاب اللبناني، لبنان 1992م، ص 96.

= وراجع أيضا: صاير الطعيمة، الشريعة الإسلامية في عصر العلم، دار الجيل، لبنان 1979م، أيضا: وهبة الزحيلي، الخصائص الكبرى لحقوق الإنسان في الإسلام، دار المكتبي ، سوري 1995م.

[2] راجع: أ.عبد الرحمان صالح بابكر، محاضرة مقدمة لطلبة الماجستير حقوق، جامعة البليدة 2003/2002م.

= و أنظر أيضا: أ.زكريا البريسي ، أصول الفقه، مرجع سابق، ص 180.

= و أنظر: د.ياسين محمّد يحيى، المجتمع الإسلامي في ضوء فقه الكتاب والسنة، منشأة المعارف بالإسكندرية، دون ذكر الطبعة والسنة، مصر ص10.

= وكذلك أنظر: د.علي عبد الواحد وافي، حقوق الإنسان في الإسلام، دار النهضة، طـ 5مصر 1975م، ص 16.

لهذا تجد أنّ الآيات تناولت في مجموع أحكامها كل ما يحتاج إليه الفرد والمجتمع والدولة من تشريعات فجاءت آيات القرآن على صورتين: أما الأولى فجاءت بأحكام مفصلة في جميع الأمور التي لا تختلف باختلاف العُصور والأزمنة والبيئات، فأحكام العقيدة والإيمان بالله وما يلحق بها من عبادات كالصلاة والصيام والحجّ والزكاة جاءت مفصلة إمّا على مُستوى آيات القرآن وإمّا على مُستوى السُنة النبوية، لأنّ أكثر هذه الأحكام تعبّدية ولا مجال للتغيير فيها وكذلك نفس الصورة جاءت بها أحكام الأسرة لأنها لا تتغيّر بتغيّر الأعراف أو الظروف لصلتها بالذات الإنسانية (فيما يتعلق بالزواج والطلاق والمواريث..الخ).

والصورة الثانية نجد فيها كلّ ما خرج عن نطاق الصورة الأولى الخاصة بالعبادات والأحوال الشخصيّة فهو ضِمن الصورة الثانية إذ تتميّز هذه الأخيرة بأنّها جاءت بمبادئ عامّة وقواعد مُجملة لم يُتعرّض فيها لتفصيلات جزئيّة إلا نادرا، وذلك ليُترك أمر تفصيلها وتجزيئها وفق ما يُناسب وتطوّرات البيئات والصالح في هذه حدود القواعد المجملة العامّة[1].

وعليه لما كانت الشريعة الإسلامية عبارة عن الأصل الشرعي لحقوق الإنسان، فماهي مصادرها الأساسية؟

2.1.3.1.1: القرآن الكريم:

إنّ الإسلام نظر إلى الإنسان نظرة التكريم والتقدير، ولم يُكرمه باعتباره مخلوق عاقل يُفكر فحسب بل باعتباره إنسان مُستقبلَ رسالة الإسلام وغاية الله في الحياة و مما زاد في تكريمه إعلانه تعالى لهذا التكريم من السماء إلى الأرض في كتاب مُقدّس من الملأ الأعلى هو القرآن

---

[1] أنظر: أ.محمّد زكريا البرديسي، مرجع سابق ، ص 180.

= وانظر أيضا: د.محمّد مقبول حسن، مرجع سابق، ص 37.

الكريم [1]، مِصداقا لقوله تعالى { ولَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا}سورة الإسراء الآية(80).

فالقرآن هذا المُصحف الشريف هو أشهر من أن يُعرّف لكن نوجز بالإشارة إلى أنّه آخر الكتب السّماوية وهو عبارة عن وحي مُنزّل من عند الله على خاتم الأنبياء والمرسلين محمّد بن عبد الله (صلى الله عليه وسلّم) والمنقول عنه بالتواتر، وجاء هذا الكتاب الرباني المُقدّس الذي لا يشوبه ريبٌ بدين الإسلام مصداقا لقوله تعالى { تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ} سورة السجدة الآية(02)، وقوله تعالى بديع السماوات والأرض { إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا } سورة النساء الآية(105).

1.2.1.3.1.1: التعريف بالمُصحف الشريف:

ما من شك أنّ القرآن الكريم هو المصدر الأساسي والأوّل للتشريع الإسلامي ويُعرّف على أنّه «كلام الله تعالى المنزل على سيدنا محمّد صلى الله عليه وسلّم باللفظ العربي المنقول إلينا بالتواتر المكتوب بالمصاحف المتعبّد بتلاوته المُعجز بأقصر سورة منه المبدوء بسورة الفاتحة المختوم بسورة الناس»،[2] فنزل القرآن مقسما على أجزاء مثلما جاء في الآية الكريمة { وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَ رَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا }سورة الفرقان الآية(32)، والحكمة في ذلك هو التدرّج في تزكية النفوس وحتى يسهلّ فهمه وحفظُه وتثبيته في قلب الرّسول صلى الله عليه وسلّم وفي قلوب المُسلمين، فجاء هذا التدريج في

---

[1] أنظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، طـ 1، جـ 3، دار الشروق، لبنان 1402 هـ/1982م، ص 2241.
= وانظر أيضا: أ.حامد صادق القنيبي، الكون والإنسان في التصوّر الإسلامي، مكتبة الفلاح لبنان 1980م، ص 91.

[2] أنظر: د.محمّد الزحيلي، مرجع سابق، ص 16.

التشريع ليكون منهاجا لتربية الأمّة الإسلامية دينيا وأخلاقيا وعلميا وعمليا،[1] وكما كنا قد ذكرنا من قبل فقد نزل القرآن الكريم متفرّقا خلال اثنين وعشرين سنة و يزيد، فاستمرّ هذا الوحيُ نحوًا من ثلاث عشرة سنة بمكة ونحوًا من عشر سنين بالمدينة المنوّرة وانقطع بوفاة الرّسول صلى الله عليه وسلّم[2]، وهناك من يرى أنّ الوحي نزل على رسول الله صلى الله عليه وسلّم خلال اثنا عشرة سنة وخمسة أشهر وثلاثة أيّام في مكة المُكرّمة قبل الهجرة والباقي كان في المدينة المُنوّرة وضواحيها بعد هجرته عليه صلوات الله وسلامه.[3]

لقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلّم أمّيّا لا يعرف القراءة والكتابة طبقا لقوله تعالى {وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ} سورة العنكبوت الآية(48)، وكلّ ما يَنزل به المَلك جبريل عليه السلام من القرآن الكريم من عند ربّ العالمين يحفظه رسوله الأمين صلى الله عليه وسلّم على ظهر قلبٍ، وقد كان كُتّابٌ من الصحابة يُدوّنون القرآن الكريم على جِلدٍ وحجرٍ رقيقٍ بما هو موجود في عصورهم، ويَدُلهم نبيّ الله على موضِع الآيات القرآنية في الكتابة من تبويب وترتيب، ومن أشهر كتبَةِ الوحي آنذاك "أبو بكر الصّديق" و"عمر بن الخطاب" و"عثمان بن عفان" و"علي بن أبي طالب" و"أُبَيُ بن كعب" و"زيد بن ثابت" و"معاوية بن أبي سُفيان" و"خالد بن الوليد" و"عبد الله بن مسعود" وغيرهم.

و لم يُجمع القرآن الكريم في مُصحف واحدٍ إلا بعد وفاته صلى الله عليه وسلّم، والحكمة من ذلك أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم كان يترقّب نزول القرآن لآخر لحظة من حياته.

---

[1] أنظر: أ.صبحي المحمصاني، مرجع سابق، ص 144.

[2] أنظر: د.محمّد مقبول حسين، مرجع سابق، ص 107 والتي تليها.

[3] أنظر: أ.صبحي المحمصاني ، مرجع سابق، ص 144.

2.2.1.3.1.1:ميزات القرآن الكريم:

إنّ من بين ما يتميّز به المصحف الشريف أو القرآن الكريم على غيره من الكتب السّماوية السّابقة نجد:

1) – أنّ هذا الكتاب السّماوي تنزل بلسانٍ عربيٍّ كما أكدت ذلك الآيات الجليلة في أكثر من آية، مثل قوله تعالى{وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ}سورة الشعراء الآية (192-193-194-195)، تلك اللغة التي اختارها الله تعالى لتكون أزلية حتى في الآخرة لأنها لِسان أهل الجنّة، وعلى هذا فإنّ ترجمة القرآن الكريم لأيّ لغة أخرى أو تفسيره لا يُسمّى قُرآنا وإنّما يُصطلح عليها ترجمةً أو تفسيرًا.

2) – إنّ القرآن المحفوظ نُقِل إلينا جيلا بعد جيل عن طريق التواتر تَدوينا ومُشافهة من لّدُن رسول الله صلى الله عليه وسلّم والنّقل بهذه الطريقة يُفيد القطع باليقين وصحّة المَنقول ومن ثمّ لم يناله أيٌّ تحريف وضعي مثلما حدث للكتب السّماوية السّابقة، وإنّما بقيت الآيات القرآنية بحفظ الله وصونه نصوصا قطعيّةَ الثبوت بإجماع بلا خلاف بين المُسلمين وهذا مصداقا لقوله تعالى { إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ}سورة الحِجْر الآية(03).

3) – إنّ معاني القرآن بألفاظها منزّلة من عنده عزّ وجل في هذا الكتاب، ممّا تجعل من القرآن متميّزًا عن الأحاديث الصادرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم القُدسية منها والنبوية وإن كانت الأحاديث وحيا غير مباشر إلهاما من عند الله ولفظه من عند رسوله صلى الله عليه وسلّم إلا أنها تارة تكون منسوبة إلى الله مباشرة بأمر الرّسول صلى الله عليه وسلّم فتُسمّى أحاديثا قدسية مثلما جاء في صحيح مسلم عن النّبيّ صلى الله عليه وسلّم فيما رواه عن ربّه أنّه قال { يا عبادي إنّي حرّمت الظُّلم على نفسي وجعلته بينكم مُحرّما فلا تظالموا }، ومنها ما هو

منسوب إلى الله دائما ولكن لا يأمر النبيّ صلى الله عليه وسلّم بسنده إليه تعالى فتُسمّى عندئذ حديثا نبويا[1].

3.2.1.3.1.1: حجيّة القرآن الكريم و أنواع أحكامه وأسسها:

سنتطرّق بإيجاز إلى حجية أحكام المُصحف الشريف و إلى إبراز مجالات أحكامه وكذا أسس أحكام القرآن الكريم في التالي:

1.3.2.1.3.1.1: حجيّةالقرآن الكريم:

إنّ كتاب الله حجّة بما فيه إذ هو أصل التشريع الإسلامي ومصدره الأوّل، فلا يُبحَثُ في غيره إلا إذا لم يوقف على حُكم الحادثة منه، كما أجمع المسلمون على دلالته على الأحكام قد تكون إما قطعية الحجية و الدلالة إذا ما كان اللفظ فيه يدلّ على معنى واحد ولا يتحمّل غيره كلفظ {نِصْفُ} في قوله تعالى { وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ } سورة النساء الآية (12)، وقد تكون دلالته ظنية وذلك عند ما يكون لفظه مما يحمل الدلالة على أكثر من معنى ككلمة { قُرُوءٍ} في قوله تعالى{وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ}سورة البقرة الآية (228).

كما أن القرآن الكريم ليس كتاب دين فقط إنما هو موسوعة لمجموعة علوم أيضا، ولا زال الإعجاز العلمي للقرآن يكتشف مع كل يوم نظريات وعلوم موجودة قبلا في القرآن لم يكتشفها الإنسان بكل تكنولوجياته المُتطوّرة إلا حديثا وما زال ما خفي فيه أعظم, ولعلّ من بين آيات الله في كونه نجد القرآن الكريم في حدّ ذاته كيف أنّه محفوظ ومُنزّه من أيّ تحريف لآلاف السنين وسيبقى كذلك ليوم الدين، ومن بين الآيات القرآنية نجد:سورة البقرة الآية (23) وسورة الشعراء الآية (192) – (195) وسورة النحل الآية (89)، فقال المولى عزّ وجل في سورة يوسف

[1] أنظر: د.محمّد مقبول حسين، مرجع سابق، ص 25– 26.

الآية(111) { لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ}.

2.3.2.1.3.1.1.- أنواع الأحكام القرآنية:

لقد جاء في القرآن الكريم ثلاثة أنواع من الأحكام نذكر منها التالي:

1.2.3.2.1.3.1.1:الأحكام العقائدية (العقيدة):

و يُقصد بأحكام العقيدة تلك التي تتعلق بالإيمان بالله تعالى وكتبه وملائكته ورسله واليوم الآخر وبالقدَر خيره وشرّه، وهي ما يُصطلح عليه في الشريعة الإسلامية بـــ "علوم ِأصول ِالدِّين ِ"أو علم الكلام.

2.2.3.2.1.3.1.1: الأحكام الخُلُقيَّة:

و هي عبارة عن الأحكام التي تتصل بفضائل ومحاسن الأخلاق ومكارمها والتي يجب على المُكلّف إتباعها والانقياد على نهجها.

3.2.3.2.1.3.1.1: الأحكام العَمَليّة:

الأحكام العَمَليّة هي الأحكام التي تتصل بما يَصدر عن المُكلّف من قول أو فعل أو أي تصرّف من التصرّفات وهذه الأحكام لها شِقان:الشِقّ الأوّل يتمثل في أحكام تتعلق بالعبادات وهي التي تنظّم علاقة الإنسان بربّه كالأحكام المُتعلقة بالصلاة والصّوم والزكاة والحجّ...الخ، أمّا الشِقّ الثاني هي ما يخصنا من الأحكام، فتتعلق بالمعاملات، وهي التي تُنظّم علاقة المُكلفين بعضهم ببعض أفرادا وبما يُشكلونه من أمم ٍودُول، وفي هذا الشِقّ يَبرز مجال ما يُسمّى حاليا "حُقوق الإنسان".

إنّ الأحكام العملية ما عدا أحكام العبادات تسمّى في الاصطلاح الشرعي بأحكام المُعاملات وهذه الأخيرة كذلك لها "جَزاءٌ شرعيٌ ثوابٌ أو ذنبٌ يوجب عقاب " حَسب المُعاملة، مِثلها مِثل "حكم العبادات".

و لقد تنوّعت أحكام المُعاملات بِدورها حسب ما لها علاقة به، وسَنكتفي في هذا الباب بالإشارة إليها على سبيل الذكر لا الشرح على أن نفصّلها في نطاقها ضِمن الأبواب اللاحقة:

1)- أحكام الأحوال الشخصيّة و الأسرة:

وهي التي تحكم تنظيم الأسرة من زواج, طلاق, ميراث, نسب, حضانة, رضاعة, وصيّة ونفقات بين الأقارب على غير ذلك من الأحكام وعدد الآيات القرآنية التي جاءت فيها أحكام تنظم هذه المَجالات حوالي السّبعين آية (70) وسنتناول بعضها في حينها مثلما أشرنا سَلفاً.

2)- الأحكام المدنية:

هي كلّ ما يدخل في نطاق العلاقات المدنية بين الأفراد ومبادلاتها من بيع, إجازة, رهن,كفالة و وَكالة...الخ.

وجاءت هذه الأحكام في القرآن الكريم كذلك على نحو سبعين آية (70) أيضا.

3)- الأحكام الجنائية:

وهي كلّ ما يخصّ عِلمَيْ التجريم والعقاب حيث تتعلق بالجرائم وعقوباتها من حدود وقِصاص و تعازير، إذ جعلت الشريعة عموما المساواة بين الإثم المرتكب والعقاب هي أساس

العدل لتكون العقوبات رادِعة[1]، فكانت هذه العقوبات الرّادعة هي ضمانات لحياة الفرد وسلامته وبالتالي أمن المُجتمع وعدد الآيات القرآنية التي جاءت بمثل هذه الأحكام حوالي ثلاثون آية.

4)- أحكام المرافعات والإجراءات القضائية:

وتتعلق هذه الأحكام بأصول التقاضي وشهادة الشهود والإقرار وغيرها من أدلة الإثبات و من الإجراءات التي من شأنها أن تضمن تحقيق عدالة القضاء بين الناس وإعطاء كل ذي حق حقه هذا وعدد آيات هذه الأحكام حوالي (13) ثلاث عشرة آية ومن هذه الآيات الكريمة نجد في قوله تعالى {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا }سورة النساء الآية (58)، وقوله تعالى في شهادة الشهود { فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ } سورة البقرة الآية(181) و في التوثيق قوله تعالى{وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ} سورة المائدة الآية (08).

5)- الأحكام الدستورية والسياسية الداخلية:

وهي تمثل الأحكام التي تتعلق بنظام الحكم وتحدد العلاقة بين الحاكم ومحكوميه و ما تحويها من حقوق وواجبات متبادلة، وجاءت في حوالي العشر (10) آيات قرآنية.

6)- الأحكام الدولية (السياسة الخارجية):

وهي الأحكام التي تنظم العلاقات بين الدول بعضها ببعض وتبين أسس معاملات الدول

---

[1] أنظر: الإمام محمّد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الإسلام، دار الفكر العربي، دون ذكر السنة، ص 09 – 10.

وانظر أيضا: محمّد فاروق النّبهان، مباحث في التشريع الجنائي الإسلامي (القتل،الزنا،السرقة)، طـــ 1، دار القلم، لبنان 1977م،ص 81 التي تليها.

الإسلامية بينها البين وبينها وغيرها من الدول التي لا تَدين بالإسلام في حالتين سواءٌ في وقت السلم أو في وقت الحرب وتبلغ آيات هذه الأحكام الدولية حوالي خمس وعشرون آية.

7)- الأحكام الاقتصادية:

و هي الأحكام ذات العلاقة بالنظام الاقتصادي والمالي في الدولة فتقوم هذه الأحكام بتنظيم العلاقات بين الأغنياء والفقراء وبين الدول والأفراد كتنظيم الموارد والمصارف وتبيان حقوق الفقراء في أموال الأغنياء ونظام الضرائب...الخ، وتُعد آياتها حوالي عشرة (10) آيات قرآنية، كما بالنسبة لأحكام الضرائب في الغنائم قوله تعالى {وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ } سورة الأنفال الآية (41)[1].

3.2.3.2.1.3.1.1 :أسس التشريع في القرآن الكريم:

كنا قد ذكرنا قبلا أن ما يميز التشريع الإسلامي هو شموله وعالميته التي تستمد من خصائص نجدها في القرآن ذاته، مما تعكس قوّة التشريع في مواجهة أيّة قوة أخرى ذلك أنّه يُخاطب العقل البشري عبر مراحل الزمن مهما تفاوتت و ضمن أهم دعائم هذه المخاطبة نجد[2]:

- عدم الحرج (عدم وُجود الشدة) والتقليل من التكاليف ومسايرة أحكامه لمصالح الناس ويُقصد بعدم الحرج بعدم التشدّيد و عدم التصعيب حيث أنّه ليس في التكاليف الإسلامية عموما وفي القرآن خصوصا شيء مما يُعسّر على البشر ولا يقصد بعدم الحرج في الإسلام انتفاء أصل المشقة ذلك أنّ المشقة نوعان: الأولى مشقة معتادة وبسيطة لا تعتبر في العرف مشقة حيث أنّ كل عمل في الحياة مهما كان بسيطا لا يخلو من هذه المشقة بل توجد حتى في الضرورات

---

[1] أنظر: د. محمّد مقبول حسين، مرجع سابق ، ص 40 والتي تليها .

[2] أنظر: أ.محمّد علي السياسي، تاريخ الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص 24 وما بعدها

اليومية التي لا غنى عنها مثل الأكل والشرب وهذه لا مانع من وُقوعها في التكاليف الشرعية التي لا تتحقَق التكاليف إلا بها، أما الثانية فهي مشقة مُبالغ فيها تضيق فيها الصدور و تؤثر على المرء في جسمه أو ماله وهذه هي التي تفضّل الله على الأمّة بتيسيرها وتسهيلها عليهم مصداقا لقوله تعالى {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} سورة البقرة الآية (185)، كذلك قوله تعالى { يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ } سورة النساء الآية (28)، وقوله تعالى { وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ}سورة الحجّ الآية (78)، وإذا تفحّصنا جميعا التكاليف نجد أنّه رُوعي فيها التخفيف على البشر[1]، فقد أوجب الله تعالى الصلاة مثلا على المُكلّف في اليوم خمس (05) مرات وأوجَبه عليه أن يُؤدّيها قياما، وهذا التكليف يسِير، لا شدّة ولا حرج فيه، ومع ذلك فقد رخّص له أن يؤدّيها قاعدًا إذا لم يَستطع القيام بها، كما شرع الصوم شهرا في السّنَة كاملة اذ لا حرج في ذلك وإنما بالعكس قد اكتشف العلم من خلال العديد من الدرسات أنّ عملية الصيام تعود على الإنسان بالصّحة الجيدة وهو علاج واقٍ من الكثير من الأمراض ومع ذلك إذا وجد الصائم حرجًا و مشقة فيه أُبيح له الإفطار وقتها، كما أُبيح ذلك للمُسافر والمَريض والحامل والمرضعة، وطبقا للقاعدة الشرعية التي تقول "الضرورات تبيح المحظورات، ولهذا كانت قلة التكاليف نتيجةً لازمة لعدم الحرج إذ أنّ جميع ما في القرآن الكريم من أوامر ونواهٍ جاءت وسطا حسب قاعدة: "لا إفراط ولا تفريط "، بل ذهب القرآن لأبعد من ذلك حيث جاء صريحا في التحذير من الإكثار من الأسئلة والاستفسارات خشية أنْ نؤدي إلى الحرج وزيادةِ التكاليف فقال تعالى { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ{قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا

[1] أنظر: د. محمّد مقبول حُسين، مرجع سابق، ص 39.

كَافِرِينَ}سورة المائدة الآية (101–102)، وهناك من الأدلة في السّنة النبوية الكثير[1].

كذلك إنما يُعدّ أهم ركائز التشريع الإسلامي هو مسايرة مصالح الناس ذلك أن المقصود من الإسلام هو المُحافظة على كيان المُجتمع وتحقيق مصالحه والسعي به إلى مستوى الرُّقي في معاني الإنسانية والمُثل العُليا، وبهذا النوع من الأحكام والأسس والمَقاصد اعتبر القرآن حقوق الإنسان من المقاصد الأساسية للتشريع بل إنها أهم مقصد وأعظم الأهداف التي أرسل من أجلها محمّد صلى الله عليه وسلّم إعمالا بما أنزل من السماء{وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ } سورة الأنبياء الآية(107)، هذه الرّحمة التي لم يخص بها الله قوم دون آخر، إنما جعلها هبة ربانيّة للعالم بأسره أجمعين، واستشعارا لهذه المعاني وغيرها الكثير فإنّه لما قيل لرسول الله – صلى الله عليه وسلم– ادعُ الله على المشركين باللعنة عليهم فقال « إني لم أبعث لعّاناً، ولكن بعثتُ رحمةً » أخرجه مسلم[2]، وهذا ما سيظهر للمُستكشف جَليّا حين التطرّق إلى تفاصيل بعض حقوق الإنسان التي جاء بها الإسلام ويُدرك بيَقين أنّ دين الله هو دين الحقّ كتابه المُبين كتاب الحقّ، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

3.1.3.1.1: السّنة النبوية:

تعرف السُنة لغة أنها الطريقة والمسلك المُعتاد ومنه قول الرّسول صلى الله عليه وسلم « من سنّ سنّة حسنة فله أجرها و أجر من عمل بها في حياته وبعد مماته حتى تترك ومن سنّ سنّة سيئة فعليه إثمها حتى تترك ومن مات مرابطا جرى عليه عمل المرابط حتى يبعث يوم القيامة » الطبراني في الكبير، فماذا يُقصد بالسنة شرعا، وما أنواعها وما هو مدى حجّيتها

---

[1]أنظر: أ.الخضري، تاريخ التشريع، مرجع سابق،ص 20 والتي تليها وأنظر أيضا الشيخ : محمّد علي السياسي، مرجع سابق ص 21 والتي تليها.

[2]للمزيد من المعلومات أنظر: د.الرازي محمّد، التفسير الكبير ، جـ 11 در الفكر بيروت لبنان 1401 هـ ، ص 2030 – 2031.

الشرعية ؟.

1.3.1.3.1.1:مفهوم السّنة النبوية وأقسامها:

وسنتطرق لها من خلال:

1.1.3.1.3.1.1: مفهوم السّنة النبوية:

عرّف فقهاء الحديث السّنة النبوية بقولهم " هي ما صدر عن الرّسول صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو صفة "[1]، وطبقا لهذه التعاريف تنقسّم السّنة إلى أنواع:

1.1.3.1.3.1.1.1:السّنة القولية:

وهي المُستمدّة من أحاديث رسول صلى الله عليه وسلم في مُختلف الأعراض والمناسبات وقد سمعها الصحابة رضوان الله عنهم ونقلوها عنه وهي تشكل القسم الأكبر من سنته وأحاديثه ومنها «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» و « إنّما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى » و«لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» و« ما ثبت ضرره فأكله وشربه حرام ».

2.1.1.3.1.3.1.1:السّنة الفعلية:

وهي خصال النبي صلى الله عليه وسلم وتصرّفاته بمقتضى طبيعته النبوية لا بمقتضى طبيعته البشرية، إذ المقصود هو ما يُستمد منه التشريع العام وإقتداء الناس بها، سواء كان ذلك في العبادات كقوله عليه الصلاة و السلام «صلوا كما رأيتموني أصلي » متفق عليه وقوله « خُذوا عنِّي مَناسِككُم » في رواية صالح، أو في المعاملات أو كذلك في مجال الأخلاق والتربية « إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق » رواه البخاري في " الأدب المفرد "،وهذا ما يُمكن أن

[1] أنظر: د.محمّد الزحيلي، مرجع سابق، ص 67.

يُصطلح عليه في نوع من أنواع السّنة بالسّنة الوصفية[1].

3.1.1.3.1.3.1.1 –السّنة التقريرية:

هي ما أقرّه رسول الله صلى الله عليه وسلم إمّا صراحة بموافقته وإظهار استحسانه أو بإقراره ضمنيا وذلك بسكوته عن أقوال أو أفعال صادرة من بعض الصحابة رضي الله عنهم، لأن الرّسول صلى الله عليه وسلم لا يَسكت عن حقّ أو باطل ولا يُقرّ منكرا مثل إقراره للمسافر بالتيمم لمن لا يجد ماء بدون الحاجة إلى إعادة الصلاة مرّة أخرى ومن أعادها فله الأجر مرّتين، وأمثلة هذه السّنة كثيرة[2].

2.1.3.1.3.1.1– أقسام السّنة النبويّة حسب كيفية روايتها:

تختلف السّنة حسب اعتبار روايتها عن الرّسول صلى الله عليه وسلم إلى ثلاثة أقسام و هي:

السّنة المُتواترة، سنّة مشهورة و أحاد.

1.2.1.3.1.3.1.1: السّنة المتواترة:

ويقصد بها ما رُوي عن الرّسول صلى الله عليه وسلم من جمع من الصحابة امتنع تواطئه على الكذب ثم رواه عن هذا الجمع جمع آخر من التابعين يمتنع عادة تواطئه على الكذب ثم إلى الجمع الثالث ولا عبرة بما عداها لأنّ أكثر أخبار الآحاد نُقلت بعد هذه العُصور بطريق التواتر والشهرة لتوافر الدواعي على نقل السّنة وتدوينها وهذا النوع تجده كثيرا في السّنة الفعلية (العمليّة) كالسّنة التي رُوِيَتْ في كيفيّة وُضوء الرّسول صلى الله عليه وسلم وكيفية صلاته

---

[1] أنظر: د.محمّد الزحيلي، مرجع سابق، ص 70.

[2] أنظر: د.الحاج العربي، مرجع سابق، ص 100.

و أنظر أيضا: محمّد الزحيلي، مرجع سابق، ص 69.

وصومه وحجّه..الخ.

وتُعتبر السّنة المتواترة أقوى السُّنن على الإطلاق لأنّها تُفيد العلم والَيقين كونها ثابتة عن الرّسول صلى الله عليه وسلم، فهي بهذا قطعية الثبوت كالقرآن الكريم يجب العمل بها باتفاق العلماء وإذا دلّ لفظها على معنى واحد تعدُّ ذات دلالة قطعيّة أما إذا احتملت ألفاظها على أكثر من معنى كانت ضنيّة الدلالةِ.

2.2.1.3.1.3.1.1: السّنة المشهورة:

أما السّنة المشهورة هي ما رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم عدد من الصحابة لكن لم يَبلغ حدّ التواتر ذلك أنّ السّنة المتواترة لابد من أن تتوفر فيها الجمع الذي يمتنع اتفاق أفراده على الكذب في العصور الثلاثة الأولى، عصر الصحابة والتابعين وعصر تابعي التابعين، في حين أن السنة المشهورة لم تبلغ هذا الشرط لهذا السنة المتواترة تفيد العلم و اليقين أما السّنة المشهورة تُفيد الطمأنينة والظنّ القريب من اليقين ويتوسّط هذا النوع من السنة المحمّدية في الثبوت بين التواتر والآحاد، فماذا يُقصد بسنّة الآحاد؟

2.1.3.1.3.1.1. 3: سنة الآحاد:

و هي ما رواه عن الرّسول صلى الله عليه وسلم عدد من الصحابة لم يَبلغ حدّ التواتر، وكذلك في العَصرين الثاني والثالث، و يُعتبر هذا النوع من السُّنن أضعفها حجّية فهي تفيد مجرد الظنّ لا اليقين، ولا يُعمل بها في استنباط الأحكام العملية إلا بشروط محدّدة.

2.3.1.3.1.1:أهمّية السّنة النبوية وحُجِّيَتِها:

تعتبر السّنة المحمّدية المَصدر الثاني للتشريع الإسلامي فهي حجّة ودليلٌ من الأدلة الأصلية

للأحكام التشريعيّة.

1.2.3.1.3.1.1: أهمّية السّنة النبوية:

إنّ للسّنة في الإسلام دور كبير في بيان المُجمل من الأحكام الواردة في القرآن الكريم،[1] وقد ورد في المُصحف الشريف ما يُبرّر هذا الدّور للسّنة النبوية، قال الله عزّ وجلّ {وَمَا أنزلنا عليك الكتاب إلا لنُبيّن لهم الذي اختلفوا فيه وهدًى ورحمةً لقوم يؤمنون }سورة النحل الآية (04)، فالسّنة في جوهرها وحي غير مباشر مصداقا لقوله تعالى {وَمَا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحيٌ يوحى} سورة النجم الآية (03 – 04)، وكذلك ما جاء في حديثه الشريف قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « إلا إني أُتيت القرآن ومثله معه»، ولهذا تختلف السّنة عن القرآن من حيث أن القرآن نزل من عند الله لفظا ومعنا أما السنة فمعناها وحيٌ من عند الله، أما لفظها من عند رّسوله الكريم صلى الله عليه وسلم، لهذا كان الرّسول صلى الله عليه وسلم يَتوقف أحيانا عن البث والفصل في القضايا انتظارا لنزول الوحي عليه من عند الله عز وجلّ[2]، لهذا كانت أحكام السنة النبوية أحدًا من أنواعٍ ثلاث إما أحكاما مُبيّنَة وموَضّحة بالتفاصيل لما جاء في القرآن وخاصّة بشأن كيفية العبادات وأداء الفروض وإما أحكاما مقرّرة لما جاء في القرآن الكريم وإما تُبيّن أحكاما سكت عنها القرآن الكريم لهذا لا يُمكن أن نجد تعارُض بين ما جاء في المُصحف الشريف وما جاءت به السنّة النبوية الشريفة، لهذا قال الإمام الشافعيّ رحمه الله في رسالته الأصولية بخصوص هذا الشأن لم أعلم من أهل مخالفا في سّنة النبيّ صلى الله عليه وسلم عن ثلاثة وُجوه:

---

[1] أنظر: د.ياسين محمّد يحيى، المُجتمع الإسلامي في ضوء فقه الكتاب والسّنة، منشأ المعارف بالإسكندريّة، مصر، ص 20 والتي تليها.

[2] أنظر: أ.محمّد الزحيلي، مرجع سابق، ص 72.

الوجه الأوّل: ما أنزل الله عزّ وجل فيه نص كتاب – أيْ القرآن الكريم –، فسنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ما نصّ الكتاب.

الوجه الثاني: ما أنزل الله عزّ وجل فيه جملة ، فبيّنَ الرسول صلى الله عليه وسلم على الله ما أراد، وَأمّا الوجه الثالث: ما سنّ رسول الله مما ليس فيه نصّ كتاب[1].

2.2.3.1.3.1.1-حُجيّة السّنة النبوية:

إنّ الحُجيّة ثابتة لا شك فيها وعلى وُجوب إتباع الرّسول صلى الله عليه وسلم قولا وفِعلا وفيما تمّ تقريره من قبله، واُستُمِدّت هذه الحُجيّة من القرآن الكريم في أكثر من موضع، حيث يُؤكد سُبحانه وتعالى أنّ طاعة رسوله تابعة لطاعة خالقِه، ومن هذه الآيات قوله تعالى{قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ} سورة آل عمران الآية(32)، وقوله تعالى{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا } سورة النساء الآية (59).

وقوله تعالى{ مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ} سورة النساء الآية (80)، وقوله تعالى {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا} سورة الأحزاب الآية (36)، وقوله تعالى { وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا } سورة الحشرالآية (07).

كما جاء في السّنة نفسها أنها الدليل الشرعيّ والمصدر التشريعيّ الثاني بعد القرآن الكريم مباشرة وذلك حينما بعث رسول الله صلى الله عليه و سلم معاذ بن جبل رضي الله عنه قاضيا إلى اليمن « قال كيف تقضي إذا عرض لك قضاء قال أقضي بكتاب الله، قال فإن لم تجد في

[1] أنظر: د.عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه، مرجع سابق، ص 39 وَ 40.

كتاب الله قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فإن لم تجد في سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم ولا في كتاب الله قال أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسولَ رسول الله لما يرضي رسول الله »[1].

و لمّا كانت سُنة خاتم المرسلين حجّة ثابتة ومصدرا ثانٍ للشريعة الإسلاميّة فإنها هي الأخرى جاءت حافلة بكمٍّ من القوَاعد المنظمة لحقوق الإنسان الرّبانية.

وسنحاول الإشارة بقدر ما يستوعبه البحث إلى الأحاديث المُحمّديّة الشريفة التي جاءت في هذا الشأن والتي زخرت بها الأصول الإسلاميّة وذلك في موضعها المنهجي إن شاء الله.

2.3.1.1: الأساس الدوليّ لحقوق الإنسان:

من نافلة القول توضيح أن القانون الدولي لحقوق الإنسان ما هو سوى فرع جديد من فروع القانون الدولي العام[2]، وإن لا زال هذا الأصل في مرحلة التكوين وطور التبلوُر، فما بالك بفرع جديد فيه.

1.2.3.1.1: مصادر القانون الدولي لحقوق الإنسان:

و سنتعرض بالدراسة والتحليل لمصادر القانون الدوليّ لحقوق الإنسان بعدما نُعرّج على مصادر القانون الدولي العام، باعتبار أن القانون الدولي لحقوق الإنسان هو جزء من القانون الدولي العام وهذا الأخير مصدر من مصادره:

---

[1] أنظر: د.محمّد مقبول حسين، مرجع سابق، ص 49.

[2] وكذلك من فروع القانون الدولي العام نجد: القانون الدولي الإنساني و قانون الحرب وقانون البحار وقانون الفضاء وقانون الجوّ والقانون الدبلوماسي والقنصلي..الخ.

= د.عمر سعد الله ، دراسات في القانون الدولي ، ديوان المطبوعات الجامعيّة ، الجزائر 1994م، ص 05.

1.1.2.3.1.1: القانون الدولي العام:

وسنبحث فيما يلي:

1.1.1.2.3.1.1 : تعريف القانون الدولي العام:

يُقصد بالقانون الدولي العام مجموعة قواعد قانونية تحكم روابط أشخاص المجتمع الدولي، فهي تحدّد حقوق الدول واجباتها وكذلك أشخاص القانون الدولي الآخرين (المنضمات الدولية)..الخ،كما تقوم بتنظيم الاختصاصات الدولية[1]، و يبدو هذا التعريف كلاسيكيا إلى حدّ ما منذ أن طرأ التغيير في المفاهيم الدولية و في تحديد من هم أشخاص القانون الدولي العام، وبروز الإشكالية الجدلية هل للفرد الشخصيّة القانونية الدولية أم ليس له؟، فما هو الوضع القانوني للإنسان في منظومة القانون الدولي ؟!

إن القانون الدولي منذ نشأته اهتمّ أساسا بالدول ولم يعترف إلا في وقت قريبٍ بغيرها من الأشخاص (Seubjects)، فكانت الدول هي المُخاطب بقواعده، وبعدها تطوّر هذا الأساس بناء على الرأي الاستشاري لمحكمة العدل الدولية في قضية التعويضات لعام 1949م بإقرارها الشخصيّة القانونية الموضوعيّة للمنضمات الدولية[2]، لكن وضع الفرد في نطاق القانون الدولي يظهر أكثر تعقيدا من الناحية الفقهية حيث يعتبر محل اختلاف كبير يتمثل في الاتجاهات الفقهية المعروفة في القانون الدولي التقليدي [3]،والذي لا زال هو الأكثر قبولا في المجتمع الدولي المعاصر.

---

[1] Vellas.P, Droit International Public, 2ème édition, Pichon, Paris 1970, P 10

[2] مع الإشارة إلى أن هذا الرأي تأسس على المادة 96 من ميثاق الأمم المتحدة، أما المادة 34 من النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية تتعلق بالمنازعات الخاصّة بالدول محلّ اختصاص المحكمة.

[3] أنظر : د.جعفر عبد السلام، مبادئ القانون الدولي العام، طـــ 2 ،دار النهضة العربية، مصر، ص 342 – 243.

فحسب المذهب الوضعي[1] (و الذي يتزعمه كل من Angillotti و Trieple وآخرون) أن الفرد لا يتمتع بالشخصية القانونية الدولية (باستثناء رئيس دولة الفاتيكان البابا الأعظم للكنيسة) ما دام الأفراد بصفتهم الفردية لا يُشاركون في صناعة القانون الدولي، بينما يرى الاتجاه الواقعي (المذهب الاجتماعي)[2]، أن الفرد هو الشخص القانوني في كلّ نظام داخلي أو دولي وأن الفرد هو غاية القانون الدولي لأن هذا الأخير يهتمّ بالفرد مباشرة وما الدولة سِوى وسيلة فنية لإدارة المصالح الجماعية يُخاطب القانون بواسطتها الأفراد المُكوِّنين لها.[3]

أما الاتجاه الحديث فيتوزّع بدوره إلى اتجاهات عديدة ومختلفة وكل ما توحّدها هي نقطة واحدة، إعطاء أهمية كبيرة لوضع الفرد في القانون الدولي لكن بوجهات نظر ومصطلحات مُختلفة،كمن يَعتبر الفرد موضوعا من مواضيع القانون الدولي Object وأن له ذاتيةً خاصّة Sui Generus أو اعتباره مواطن دولي، وأنه يتمتع بشخصية قانونية دولية في مجالات حقوق الإنسان حسبما جاء به المفكرون "Soelle " و " Politis "[4]، أو اعتباره على الأقل له وزن في الإجراءات القانونية الدولية[5]، لكن ما يجب التأكيد عليه وفقا لهذا الطرح النظري الموجز للقانون الدولي بخصوص هذه المسألة هو إن كان الفرد لا يتمتع بالشخصية القانونية الدولية بالمعنى الضيق لها, إلا أنّ الفرد مع التطور الذي حصل في بنية المجتمع الدولي أصبح يحض بالاهتمام النظري خاصة في مجال حقوق الإنسان، و يعد أساس القضايا التي تطرح في المحافل الدولية

---

[1] أنظر : د.إبراهيم شلبي، مبادئ القانون الدولي العام، الدار الجامعية ،لبنان، 1986م، ص 200.

[2] يتزعّمه كل من G.Scelle، N.Politis وغيرهم.

[3] أنظر : محمّد سامي عبد الحميد، أصول القانون الدولي، 1972م، المجلد الأوّل،ص 240.

[4] أنظر : د.عبد العزيز سرحان، الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان، مصر 1966م، ص 06.

[5] انظر : د.علي الصادق أبو هيف، القانون الدولي العام، طـــ6 ،منشاة المعارف، مصر،1962م، ص 880.

في المنضمات العالمية والإقليمية[1]، ولعلّ القاعدة العامّة في هذا الموضوع أنّ مركز الفرد حاليا بالنسبة للقانون الدولي هو مركز المتمتع بالحقوق المقررة على الصعيد الدولي التي تتم لحسابه ولكن باسم الدولة التي ينسب الأفراد إليها[2]، في حين أن الشريعة الإسلامية توجه صراحة ومباشرة خطابها كله للفرد بدون وضع فوارق في المخاطبة بين الأفراد العاديين أو غير العاديين أو بين ما أصطلح عليه وضعيا بالأشخاص الطبيعية و الأشخاص المعنوية.

هذا من جهة، أما من أخرى فندوّن سؤالا عساهُ يكون استفسارا أو ربما في طياته جواب، وبافتراض أن للفرد هذه الأهمية في اجتماعات ومناقشات المجموعة الدولية، فإنه يفترض معها أن تكون مسألة َ حقوقه بذات الأهمية من ناحية كينونته كإنسان بدون تمييز عنصري لأصل الإنسان، وهذا ما يُكذّبه الواقع لحد الآن هذا من ناحية, أما من ناحية التنصيص القانوني لهذه الحقوق وآليات حماية هذا التنصيص كذالك تطرح إشكالا آخر، فحينما نعرف أنه لغاية أواخر القرن العشرين مازال الغرب يناقش مسألة القيمة القانونية للميثاق الدولي لحقوق الإنسان هل هي قواعد آمرة أم أنها مجرد قواعد مكملة، فهذا يعطي للقضية بعدا آخرا، هذا إن لم يكن يبعدها من الأساس!

ومهما يكن في الأمر فإنه يمكن اعتماد تعريف القانون الدولي العام على أنه "مجموعة القواعد القانونية المقررة للحقوق والواجبات بين أعضاء المجتمع الدولي وعلاقة بعضها ببعض وحماية كرامة الأفراد والشعوب والمحافظة على التعايش السلمي بين الدول وإنماء التعامل

---

[1] و إن كان هذا على المستوى النظري فقط إذ أنه يسود تطبيق الرعاية الانتقائية وهي ما يسمى بازدواجية المعايير وسياسة الكيل بمكيالين.

[2] انظر : د.ابراهيم شيلي، مرجع سابق، الباب الأول، ص 201.

بينها"[1]، إذَن فيما تتمثل مصادر القانون الدولي؟

2.1.1.2.3.1.1:مصادر القانون الدولي العام:

يُقصد بكلمة "مصدر" لغة النشأة، الأصل والحدوثُ، أما اصطلاحا ففي الفقه القانوني تعني مفهومين، أمّا الأوّل: وهي المادة الأوّلية التي يتكوّن منها القانون، ويُقصد بها الحقائق والوقائع التي تُجسّد أصل القاعدة القانونيّة ومضمونها، ويُصطلح عليها" المصادر المادّية أو الحقيقيّة "Les Source matérielle ou réelles، أما المفهوم الثاني وهي الأداة التي تتحوّل بها المادة الأوّلية إلى قواعد قانونيّة ذات طبيعة ملزمة وتسمى بالمصادر الرسميّة [2]،وبناء على هذا فمصادر القانون بوجه عام نوعان اثنان:

1- المصادر الماديّة: وتختلف المصادر الماديّة باختلاف المذاهب القانونية الكبرى المتبناة، فمثلما رأينا في المذهب القانوني الطبيعي Droit Naturelle الذي يرى أنصارُهُ أن القانون بما فيه من حقوق يستمد مادته الأوّلية من مبادئ مثالية ثابتة مصدرها الطبيعة (أو بمعنى آخر الفطرة)، أما بالنسبة للشريعة الإسلامية وإسقاطا على هذا المقام إن صحّ القول والفعل فإن مصادره الحقيقية بخصوص مادته الأولية فهو الله عزّ وجلّ، أمّا من حيث مصادره الرسمية تلك الأداة التي بها تتحوّل المادة الأولية إلى إلزام رسمي فتتجسّد في القرآن الكريم والسّنة النبويّة.

في حين مذهب القانون الوضعي" Le Droit Positif" يرى أصحابه أن القانون يستمد مادته الأولية من إرادة الدولة (الحكام) أو قد تكون نتيجة البيئة الاجتماعية..الخ.

2-المصادر الرسمية: وهي المصادر التي تعتمّدها وتقرها الدول الحديثة في قوانينها وتتمثل

---

[1] أنظر : د.عمر سعد الله، مرجع سابق، ص 70

[2] لمزيد من التفاصيل أنظر : حبيب إبراهيم الخليلي، المَدخل للعلوم القانونية، طـــ 2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1999م، ص 29 – 121.

في العُرف والتشريع، وكذا الدّين والقضاء والفقه[1]، وعليه فإن مصادر القانون الدولي العام بوجه عام نجدها في نص المادّة 38 من النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية[2]، وذلك كالتالي:

وظيفة المحكمة هي الفصل في المنازعات التي تُرفع إليها وفقاً لأحكام القانون الدولي وتُطبّق في هذا الشأن:

1. –الاتفاقات الدولية العامّة والخاصّة التي تضع قواعد مُعترف بها صراحةً من الدُول المتنازعة.

2. –العادات الاتفاقية المُراعية (المُعتَبرَة) بمثابة قانون دلّ عليه تواتر الاستعمال.

3. –مبادئ القانون العامّة التي أقرّتها الأمم المتمدّنة.

4. –أحكام المحاكم ومذاهب كبار المؤلّفين في القانون العام في مُختلف الأمم.

و يُعتبر المَصدَرَان الأخيران من المصادر الاحتياطية لقواعد القانون الدولي، وللمحكمة سلطة الفصل في القضيّة وفقا لمبادئ العدل والإنصاف متى وافق أطرافُ الدعوى على ذلك.[3]

وفي الوقت الحالي، أصبحت مصادر القانون الدولي تشمل كذلك قرارات المُنظمات الدّوليّة باعتبارها جهاز تشريعي دولي[4]، وكذا التصرف بالإرادة المنفردة والذي له عدة صور مثل الإعلان والاحتجاج والاعتراف والتنازل والتعهد, ويتميز هذا المصدر بأنه تعبير عن إرادة

---

[1] أنظر المرجع السابق، ص 30 و التي تليها.

[2] هذا عند إنشائها بتاريخ 26 جوان 1945م في إطار منظمة الأمم المتحدّة.

[3] إن النص على هذه المصادر كان في الحقيقة منذ 16 ديسمبر 1920م في المادّة 38 من النظام الأساسي لمحكمة العدل الدائمة والتي أُنشئت في ظلّ عُصبة الأمم (عام 1919م بعد الحرب العالميّة الأولى)، فنصّت المادّة 38 على التالي «تُطبّق المحكمة الاتفاقيات الدولية العامّة والخاصّة والعُرف الدّولي والمبادئ العامّة للقانون وأحكام المُحاكم وذاهب كِبار الفقهاء وقواعد العدالة ».

[4] إنّ جوهر التشريع يَكمن في وُجود إدارة عامّة تُعبّر عن قاعدة قانونيّة في صورة مكتوبة.

= أنظر: د.عمر سعد الله، مرجع سابق ، ص 30 والتي بعدها.

واحدة, وهذا ما يفرق بينه وبين غيره من التصرفات القانونية الثنائية أو متعددة الأطراف أو الجماعية، وقد اختلف الفقه الدولي حول اعتبار التصرف بالإرادة المنفردة مصدرا من مصادر القانون الدولي .

وحسبَ المادّة 38، تنشأ القواعد القانونية الدولية بواسطة اتفاق الدول، ولهذا الاتفاق صورتان اثنتان، قد يكون"اتفاقا صريحا"، ويتجسّد في إبرام معاهدة أو قد يكون" اتفاقا ضمنيا" ويتجسّد في العرف الدولي[1]، وبالنسبة لحقوق الإنسان فتُعتبر الاتفاقيات الدولية الجماعية المصدر المهمّ كما سنرى لاحقا.

وإلى جانب الاتفاقيات والأعراف الدوليّة تُعتبر المبادئ العامّة للقانون من المصادر الأساسيّة التي تحتلّ الدرجة الثالثة منها،[2]وسواء كانت هذه المبادئ عامة متصلة بالقوانين الداخلية المقارنة أو كانت مبادئ عامة دولية, شريطة أنّ تكون هذه المبادئ مُعترف بها من قِبَل الأمم المُتمدّنة أو المُتحَضِّرَة .

واعتراف الأمم المتحدة بهذه المبادئ القانونية العامّة مُرتبط ببُنودِ المادّة 09 من النظام لمحكمة العدل الدولية الخاصّة بتشكيل النّظُم القانونية الكبرى في العالم عند تشكيل هيئة المحكمة التي جاء في نصّها «يجب أن يكون تأليف هيئة المحكمة كفيلا بتمثيل المدنيات الكبرى والنظم القانونية الرئيسية في العالم، ويُقصد بهذه النظم ما يلي:

-النظام القانوني اللاتيني

-النظام القانوني الأنجلو سكسوني

---

[1] أنظر: د.عبد العزيز محمّد سرحان، القانون الدولي العام، مصر 1969م، ص 12 والتي تليها.

[2] أنظر: د.محمّد حافظ غانم، مبادئ القانون الدولي العام ، ط-3، دار الفقه العربية ، مصر 1972م، ص 59 وما بعدها.

-النظام القانوني الإسلامي

-النظام القانوني الأمريكي اللاتيني.

-النظام القانوني الاشتراكيّ (وهذا قبل اندثار المعسكر الشيوعي)[1] »

والمُلاحظ أنه، رغم الحاقدين على الإسلام على مرّ مئات السنين، إلا أنّ التشريع الإسلامي قد فرَضَ نفسَه بقوّةٍ رغم ضُعف المُسلمين فأصبح مصدرا من مصادر القانون الدولي،[2] هذا وفي المؤتمر الدولي للقانون المقارِن المنعقد في مدينة " لاهاي" في دورته الأولى سنة 1932م اعترف أعضاؤه من فقهاء الألمان والفرنسيين والإنجليزيين وغيرهم بأنّ التشريع الإسلامي يتميّز بمرونته وقابليّة مسايرته للتطوّر وأنها إحدى الشرائع السّماوية الكبرى التي سارت في العالم حيث طالب المؤتمرون أن تُصبح الشريعة الإسلامية مصدرا رسميا من مصادر القانون الدولي[3]، وبعد أن تأكد خبراء القانون الدولي باقتناعٍ من عظمة الشريعة الإسلامية وقدرتها الفائقة في ميدان التشريع وبمدى نجاعتها ونطاقها على البشر أجمعين تمّ الإقرار بإجماع الآراء في الدورة الثانية لمؤتمر "لاهاي" سنة 1937م أنّ الشريعة الإسلامية مصدر من مصادر التشريع العام وأنها قائمة بذاتها ليست مأخوذة من غيرها، وكثيرة هي المُناسبات الدوليّة التي فرضت فيها قواعد الشريعة الإسلامية نفسها فبهرت الكثير من علماء الغرب رغم جُحود

---

[1] أنظر : د.عز الدين فودة، مقدمة في القانون الدولي العام، مكتبة عين الشمس، مصر 1987 م ، ص 92 والتي تليها.

= وأنظر أيضا : د.حامد سُلطان، القانون الدولي العام في وقت السلم، طـــ5 ، دار النهضة العربية مصر 1972م، ص 50 والتي تليها.

[2] أنظر : أ.عبد المجيد عزيز الزنداني وآخرين، الإيمان، طـــ 1، دار السلفيّة، الجزائر 1991م ، ص 131 – 133.

[3] أنظر : المرجع السابق، ص 132.

حُكّامِهم،[1] وقد جاء في مؤتمر المسلمين الدولي بـــ " لاهاي" سنة 1948م ما يلي:« واعترافا بما في التشريع الإسلامي من مرونة ومالَه من شأن هام، يجب على جمعية المحامين الدولية أن تقوم بتبيين الدراسة المقارنة لهذا التشريع والتشجيع عليه.»[2].

2.1.2.3.1.1: منظمة عصبة الأمم والقانون الدولي:

جاء الاعتراف بقيمة الفرد في المجتمع الدولي قبل نشوء الحرب العالمية الأولى وهذا عندما تمكنت الدول الأوروبية الغربية من إبرام مجموعة من المعاهدات لحماية الأقليات العنصرية الدينية واللغوية للمستوطنين في بعض الأقاليم العثمانية[3]، وهي جهود دولية للاهتمام بحقوق الإنسان في بداياتها[4].

وبعد الحرب العالمية الأولى بدأ القانون الدولي يتقدم بخطوات محاولا الاهتمام بالفرد وحرياته[4]،وتمَّ إنشاء عصبة الأمم المتحدة، وفي ظلها أنشئت منظمة العمل الدولية سنة 1919م بموجب معاهدة فرساي كمنظمة مستقلة بذاتها ومنتسبة لعصبة الأمم، ثمّ أصبحت وكالة متخصصة تابعة للأمم المتحدة بموجب اتفاقية الوصل التي تمّ إبرامها بين هذه المنظمة والمجلس الاقتصادي والاجتماعي وفقا للمادة 63 من ميثاق الأمم المتحدة عام 1946م، وتَضَمَّنَ عهدُ عُصبةِ الأمم[5]، العديد من النصوص الخاصّة بحماية حقوق الإنسان لكنها لم تكن شاملة لكل

---

[1] للمزيد من التفاصيل أنظر : أ.مصطفى الزرقاء، المدخل الفقهي العام، المجلد الأول، ص 209.

[2] أنظر المرجع السابق وأيضا : أ.محمد علي السياسي، تاريخ الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 553.

[3] من بين هذه اتفاقيات: اتفاقية برلين 1885م، اتفاقية بروكسل لتحريم الاتجار بالرقيق، اتفاقية باريس 1904م لتحريم الاتجار بالرقيق الأبيض.

[4] أنظر : أ.عبد الواحد الفار, قانون حقوق الإنسان، النهضة العربية، مصر، 1991م، ص 432.

[5] أنظر بخصوص: منظمة عصبة الأمم الدولية، الأهداف والهيئات العاملة فيها: د.عبد الكريم علوان خضير، الوسيط في القانون الدولي العام، الكتاب الرابع، المنظمات الدولية، طـــ1 ، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، الأردن، 1997م، ص 63 – 72.

الحقوق والأفراد فقد قصَرَت الحماية على فئات خاصة من الأفراد، فقد نصت مثلا في الفقرة الأولى من المادة 22 من العهد على حماية شعوب المُستعمرات والأقاليم التابعة لدول أُخرى في العُصبة، وفي الواقع فشل نظام عصبة الأمم فشلا ذريعا في توفير الحماية حتى للأقليات ولعلّ من أسباب هذا الفشل نجد:

1.- صعوبة وضع تعريف دقيق لمُصطلح "الأقليّة" حيث لم تضع معاهدات الأقلية تعريفا محدّدا للأقليات مكتفية بالإشارة إلى الأقليات بالأصل أو اللغة أو الدّين أو العُرف، هذا الأمر الذي دفع الكثير من الدول إلى عدم الالتزام بنظام الحماية بحجّة عدم وجود أقليات على إقليمها[1].

2.- عدم وجود نصوص تتعلّق بواجبات الأقليات تجاه الدول المَعْنيّة بحمايتها[2].

3.- السِّمَة الإقليمية التي تتسم بها مُعاهدات الأقليات ممّا يَجعلها بعيدةً عن العالميّة، فقد فُرِضت هذه المعاهدات على دول معيّنة دون دول أُخرى بالرغم من وجود أقليات فيها، هذا من بين ما أثار حفيظة الدول التي رأت في التزامها تِجاه الأقليات انتقاصا وقَيداً على سِيادتها[3].

و عموماً، فعلى مستوى التنصيص بخصوص مسألة "حقوق الإنسان" فإن ميثاق عصبة الأمم المتحدّة خالٍ من أيّة نصوص صريحة وقطعية خاصّة بتقرير الصفة الدولية لحماية حقوق الإنسان.

لكن المثير للاستغراب والمحفز للتدوين أنّ ميثاق العُصبة أشار إلى آليات حماية لبعض

---

[1] أنظر: Accioly (H), traite de Droit Internationale public, Recueil Sirey, Vol 1, France 1940, P 513

[2] أنظر: Accioly (H), opcif, P 513 – 514

[3] أنظر:- Mandelstam, A. N , La protection internationale des Droits de l'Homme, R C.A.D.I 1981 , P 138

= وأنظر أيضا: د.عبد الكريم علوان خضير، مرجع سابق، ص 73.

الحقوق التي نص عليها،[1]وهذه الإشارات تضمنت النص على ضمان الأمن والسلم في العالم والالتزام بعدم اللجوء إلى الحرب يمثل الأساس العام في حماية حقوق الإنسان لان الحرب تشكل الوسط المناسب لهضم حقوق البشر والبطش بهم أشدّ ما بطش وما حرب أمريكا على العراق (2005–2009) ومن قبلها على أفغانستان، وكذا حرب إسرائيل على مدينة غزة في فلسطين التي استمرّت حوالي شهر في أواخر أيام 2008 وبدايات 2009، وتلك الانتهاكات الصارخة والسافرة بآدمية الإنسان التي ترتكبها أمريكا وإسرائيل في وقتَيْ السلم والحرب معا بدون اهتداء ولا إقتداء ما هي إلا قطرات من بحر الممارسات الشنعاء للتفنن في الانتهاكات ،في عصر سُميّ مجازا أم تهكما ب"عصر حقوق الإنسان واحترام الكرامات" !؟، وهي إشارات وإن بدت بسيطة لكنها جوهر ركيزة حماية حقوق الإنسان فهي أكثر ما يحتاج الغرب أن يفهمه الآن و ينصّ عليه ويسعى للالتزام به لأن مثل هذه الآليات تجاهلها ميثاق الأمم المتحدة، ولا نجد لها مكانا حتى في ظل الميثاق الدولي لحقوق الإنسان بكل ما جاء به من شرعية دولية وإن وجدنا في عهد عصبة الأمم نصا يتضمن إلزاما للدول الأعضاء فحواه وجوب معاملة عادلة للشعوب المستعمرة سيما احترام حقوق الشعوب الخاضعة للانتداب وهو إقرار دولي بحق الشعوب المستعمرة في تقرير مصيرها، هذا الحقّ الذي لم تعترف به الولايات المتحدة الأمريكية بعد ونحن في بدايات القرن الواحد والعشرين وأبعد من ذلك، فهي تسمح لنفسها باستعمار الشعوب والدول تحت مظلة حقوق الإنسان، بل هي تقصف وحلفاءها بالإنسان وتبتسم قائلة بكل تبجح:أنها ريد تجسيد حقوق الإنسان, فباسم حقوق الإنسان يدوس الغرب على الإنسان وحقوقه ويُدّنسها!أليست كلمة حق أُريدَ بها باطل؟، فلا عجب أن تَسُنَّ أمريكا لنفسها مبدأ التدخل في الشؤون الداخلية للدول مُخترقة و مُتنكرة لمبدأ السيادة الوطنية للدول وهي قبل ذلك وبعده لا

[1] انظر: ديباجة ميثاق عُصبة الأمم والمادة 22–23–25.

زالت تخترق الإنسان في كلّ معانيه وقيمه، فما بالك بخرق حقوقه ؟!

وعليه، كان هذا واقع نراه كل يوم وله شواهد، فلماذا لا نفتش في المواثيق الدولية بالنسبة لهذه المسائل عسانا نجد دليلا قد يصلح بديلا أو عسانا نكتشف مجهولا يرشدنا كيف نُحاكم مسئولا ؟!

2.2.3.1.1: القانون الدولي لحقوق الإنسان:

لقد كانت الحرب العالمية الثانية بكل ما خلفته من دمار بشري وخراب آوتك بالأخضر واليابس وجرائم حرب وإبادة جماعية لأجناس وإعدام جماعي لأسرى ومدنيين عزّل وارتكاب جرائم لا حصر لها ضدّ الفرد والإنسانية جمعاء هي السبب الرئيس إلى تحوّل الدول نحو الاهتمام بحقوق الإنسان بشكل دولي حيث تكونت قناعة مفادها وجود نوع من التلازم بين احترام حقوق الإنسان وحماية الأمن والسلم الدوليين بضرورة تبلور حقوق الإنسان بشكل واضح وصريح مما سيلتزم معه وجود نصوص تُخاطب الضمير الجماعي، حينها أصبح ينظر إلى حقوق الإنسان بمنظور دولي واسع، وبذلك انتقل الاهتمام بموضوع حقوق الإنسان من مُجرّد اهتمام داخلي إلى مُستوى الاهتمامات الدوليّة.

1.2.2.3.1.1:الماهية الفقهية للقانون الدولي لحقوق الإنسان:

من الثابت أن التناول الدولي لحقوق الإنسان سواء فيما يتعلق ببيان هذه الحقوق أو بمحاولة إعطاء آليات حماية لها شهدت تطورا كبيرا منذ إنشاء منظمة الأمم المتحدة، ونستطيع أن نقول اعتمادا على ما سبق حول تباين مفهومي القانون الدولي لحقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني، أن المصطلح الأول يعنى بحقوق الإنسان في حالة السلم و هو الذي يدور حوله موضوع بحثنا، أما المصطلح الثاني هي تلك القواعد القانونية الدولية في حالة الحرب التي

تشتمل على مجموعة قواعد ذات صلة بتنظيم حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في ظل المنازعات المسلحة سواء داخلية خالصة أو المنازعات الخارجية ذات الصبغة الدولية[1].

وبدأ هذا مع قيام منظمة الأمم المتحدة، بحيث انعقد مؤتمر "دامبرتون أوكس" عام 1944م الممهّد لإنشاء المنظمة واتفقت كل من بريطانيا وأمريكا والإتحاد السوفيتي سابقا على إنشاء منظمة أمم متحدة يكون عملها «تيسير إيجاد حلول للمشاكل الدولية، الاقتصادية والاجتماعية وغيرها من المشاكل الإنسانية وتعزيز احترام الحقوق والحريات الأساسية »، «..وكذا تحقيق التعاون الدولي على حل المشاكل الدولية ذات الصبغة الدولية الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية أو الإنسانية »[2].

وتمّت الموافقة على ميثاقها في مؤتمر "سان فرانسيسكو" المنعقد في 25 سبتمبر 1945 فكان هذا ميثاق تأسيسي لأكبر منظمة دولية عالمية بعد الحرب العالمية الثانية[3]، وبعد هذا الميثاق التأسيسي للمنظمة جاءت الأمم المتحدة بمجموعة من الصكوك أو المواثيق الدولية ذات العلاقة المباشرة بحقوق الإنسان.

---

[1] أنظر: د.أحمد الرشيدي، الضمانات الدولية لحقوق الإنسان، مركز البحوث والدراسات السياسية، 1996م، ص 03.

[2] أنظر: الأمم المتحدة، أعمال الأمم المتحدة في ميدان حقوق الإنسان، منشورات الأمم المتحدة، نيويورك،1983م، ص 05 – 06.

[3] بالنسبة للمزيد من التفاصيل عن منظمة الأمم المتحدة منذ بداية مراحل نشوئها إلى أهدافها والهيئات العاملة فيها أنظر: د عبد الكريم علوان خضير، مرجع سابق، ص 76 – 140.

2.2.2.3.1.1: ميثاق منظمة الأمم المتحدة:

في الحقيقة يُعدّ ميثاق الأمم المتحدة أوّل وثيقة دولية اعترفت بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية باعتبارها إحدى مبادئ القانون الدولي[1].

1.2.2.2.3.1.1: أهم ما جاء به الميثاق:

لقد تم صدور ميثاق الأمم المتحدة بتاريخ 1945/06/26 ودخل حيّز التنفيذ بعد ما تمّت مصادقة الدول عليه اعتبارا من يوم 10/25/ 1945, وتُعتبر هذه الوثيقة أسمى اتفاق دولي لأنه اتفاق عالميّ مفتوحٌ لانضمام كلّ الدول في العالم، ويتصف بالسموّ على سائر الاتفاقيات الدولية حسب ما جاء في المادة 103 منها، ونظرا لكون الاتفاقيات الدولية مصدرا رئيسيا من مصادر القانون الدولي العام طبقا للمادة 38 من النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية مثلما أشرنا سابقا، ذلك أن ميثاق الأمم المتحدة ناتج عن اتفاق دوليّ جماعي ذو طابع عالميّ.[2]

ومن المهمّ الإشارة إلى أنّ الأساس الواقعيّ لإنشاء هذه المنظمة وتأسيس ميثاقها والنص في طيّاته على ضرورة احترام حقوق الإنسان هو انتهاء أو زوال السيطرة الأوروبية على العالم آنذاك بقيام عالم متعادل يتوقف استقراره واستمراره على التعاون السلمي بين جميع أطرافه مهما تناقضت ثقافتهم وأجناسهم بمختلف مدنياتهم ويتجسّد هذ التعاون في حدّ كبير منه باحترام حقوق الإنسان المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية..الخ[3].

إن أهم ما جاء في هذا الميثاق بخصوص حقوق الإنسان ما يلي:

---

[1] أنظر: د.محمّد يوسف علوان، القانون الدولي لحقوق الإنسان، آفاق وتحدّيات، عـــدد 4، المجلّد 31،أبريل 2003، مجلة عالم الفكر، (مجلة دورية)،ص 176.

[2] أنظر : د.عبد العزيز محمّد سرحان، الإطار، الإطار القانوني لحقوق الإنسان في القانون الدولي، طـــ 1، دار الهنا للطباعة، مصر 1987م، ص 111.

[3] أنظر: المرجع سابق، ص 111.

لقد تناولت ديباجة الميثاق تأكيدا على أهمّية احترام حقوق الإنسان الأساسية وكرامته وكذا المُساواة بين النساء والرجال وذالك بالتالي:«.. نحن شعوب الأمم المتحدة وقد كتبنا على أنفسنا أن ننقذ الأجيال المقبلة من ويلات الحرب التي في خلال جيل واحدٍ جلبت على الإنسانية مرتين أحزانا يعجز عنها الوصف، وأن نؤكد من جديد إيماننا بالحقوق الأساسية للإنسان وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال والنساء من حقوق متساوية وأن ندفع بالرقي الاجتماعي قُدُما وأن نرفع مستوى الحياة في جو من الحرية أفسح..»، كما جاء في المواد 76،62،68،55،13،1 منه على النص على تحقيق المساواة بين جميع الشعوب في الحقوق, خاصة تمتعها بحقها في تقرير مصيرها[1]، وكذلك من الأهداف التي حدّدها ميثاق المنظمة سعيا إلى تعزيز احترام حقوق الإنسان ورفض أي تمييز عنصري ثمّ إنشاء دراسات وإصدار توجيهات من أجل الإعانة على تحقيق حقوق الإنسان والقيام بتكليف المجلس الاقتصادي الذي هو أحد الأجهزة الدائمة في المنظمة بتقديم توجيهات فيما يتعلق بإشاعة احترام هذه الحقوق في العالم، وكذا التحفيز على ضرورة إنشاء لجان متخصّصة لتعزيز حقوق الإنسان، والتأكيد على أنّ أهداف نظام الوصاية الدولية هو التشجيع على احترام حقوق الإنسان للجميع دون تفرقة عنصرية بين الشعوب نفسها (المادة 76، الفقرة الثالثة والرابعة منها)، والأهم من ذلك أن الميثاق أكد على التلازم الحتمي بين الحماية الدولية الفعالة لحقوق الإنسان وشرط المحافظة على الأمن والسلم والتقدم الدوليين[2].

والمُلاحظ أنّ الميثاق لم يتحدّث عن الحفاظ على السلم فحسب، وإنما أكد على حفظ الأمن الدولي، كذلك كهدف من أهداف الأمم المتحدة ولعل الميثاق يعني أن السلم الظاهري أي عدم

---

[1] أنظر : د.حامد سلطان، القانون الدولي العام في وقت السلم، طـــ 6، دار النهضة العربية 1976م، ص 636.

[2] أنظر: الأمم المتحدة، مرجع سابق ، ص 05.

= أنظر أيضا: Kelsen (H), The Law of the united nations, London, Steven and Sons, 1951, P : 29

وجود نزاع مسلح غير كاف لتحقيق الغاية المنشودة من إنشاء الأمم المتحدة وإنما ينبغي أن يكون هذا السلم الظاهري مصحوبا بشعور داخلي عام بوجود السلم مستقرا لكي تستطيع الشعوب العيش في أمان وطمأنينة بعيدا عن الخوف وعليه لا يكفي حظر الحروب، بل لا بد أن يسود العلاقات الدولية نوعٌ من التعاون والودّ المطلوبين[1]، كما خصّ الميثاق على أن حماية حقوق الإنسان التزاما على عاتق أجهزة المنظمات الدولية المختلفة[2]، وإن كان الميثاق قد اهتم باعتباره معاهدة دولية متعدّدة الأطراف تُعدّ الأكبر في عالمنا المعاصر ببعث النص على حقوق الإنسان لكن ما يُؤخذ عليه أنه لم يُحدّد المفهوم الدقيق لهذه الحقوق ولم يتطرّق لتعدادها[3]، كما أنه لم ينصّ على إلزامية التدخل الدولي من أجل حماية حقوق الإنسان إلا في حالة واحدة وهي عندما يُهدَّد فيها السلم والأمن الدوليين[4].

2.2.2.2.3.1.1: تحديد مدى القيمة القانونية لنصوص الميثاق:

ثار نقاشا فقهيا كبيرا ساده جدل كثير حول مدى القيمة القانونية لنصوص حقوق الإنسان المُشار إليها في ميثاق الأمم المتحدة وبرز اتجاهان اِثنان:

–أما الاتجاه الأول: يتزعّمه المفكر"Hanklsen"،[5] يَرَى اِفتقار بنود الميثاق من أيّة قيمة قانونية وكلّ مالها و في أقصى حدودها قيمة أدبية، ذلك كونها لم تحدِّد الحقوق على وجهِ الدقة

---

[1] أنظر: محمد سعيد الدقاق، حقوق الإنسان في إطار نظام الأمم المتحدة، بحث منشور في مجلة حقوق الإنسان، المجلة الثانية، الدراسات حول الوثائق العالمية والإقليمية، إعداد : د.محمد شريف بسيوني، ود.محمد سعيد الدقاق، عبد العظيم وزير، دار الملايين، لبنان 1989م، ص 58.

[2] أنظر في المواد : 13، 62، 87.

[3] أنظر لمزيد من المعلومات : د.صالح محمد محمود بدر الدين، الالتزام الدولي بحماية حقوق الإنسانية، دار النهضة العربية، مصر 1997م، ص 45.

[4] أنظر : د.عبد العزيز سرحان، مرجع سابق، ص 113.

[5] أنظر : د.فضل الله محمّد إسماعيل، مرجع سابق، ص 175.

من جهة، ومن جهة أخرى لم يَمنح الميثاق للأفراد أو حتى الجماعات صلاحيّة التظلم حينما يضار بحقوقهم مع تأكيد الفقرة السابعة من المادة 2 من الميثاق على حظر التدخل في الشؤون الداخلية والمسائل التي تُعتبر من صميم اِختصاص الدولة[1].

–والاتجاه الثاني: فيقول بالقيمة القانونية المُلزمة لنصوص الميثاق،[2] وهذا بحجة أنّ للأمم المتحدة إصدار التوصياتٍ بشأن انتهاكاتٍ معيّنةٍ لحقوق الإنسان،كما أن لها توقيع العقوبات على الدول المنتهكة إذا ما أقرّ ذالك مجلس الأمن باعتباره هيئة رئاسة منظمة الأمم المتحدة[3]، على أساس أنّ تلك الانتهاكات تشكّل تهديدا للسلم والأمن الدوليين[4].

–أمّا اتجاهٌ آخر وإن اتفقَ مع الثاني على إلزامية نصوص الميثاق إلا أنه لم يحدث اتفاق بين الدول على أهمية وفحوى هذا الالتزام، واعتبرته بعض الحكومات مَطلبا دوليا للتعاون ليس له مضمونا معياريا، كما ذهب آخرون إلى أن أيّ خرق عامٍ لحقوق الإنسان يُعدّ خرقاً لميثاق الأمم المتحدة.

وفي نهاية الأمر، وإن لم ينص الميثاق على ماهية هذه الحقوق ووسائل تطبيقاتها لأنه جاء على أنقاض الحرب العالمية الثانية حيث كان الشغل الشاغل هو تجنّبُ حرب عالمية ثالثة، إلا أن الجمعية العامة للأمم المتحدة عمِلت على بلورة وثيقة دولية كاملة في هذا الخصوص[5].

كما جاء ميثاق الأمم المتحدة بالنص على إنشاء عدد من الأجهزة الرئيسية، ويرتبط

---

[1] أنظر : د.إبراهيم شلبي، التنظيم الدولي، الدار الجامعية، مطابع دار الأمل 1986م، ص 208.

[2] أنظر : د.أحمد أبو الوفا، الحماية الدولية لحقوق الإنسان، طـــ 1، دار النهضة العربية، مصر 2000م، ص 26 – 27.

= أنظر أيضا : د.فيصل شطناوي ، حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني، مرجع سابق، ص 109 – 110.

[3] أنظر بِان تشكيلة مجلس الأمن : د.عبد الكريم علوان خضير، مرجع سابق ، ص 105 – 119.

[4] أنظر : د.علي يوسف الشكري، مرجع سابق ، ص 70–71.

[5] أنظر : د.سُهيل حسين الفتلاوي، مرجع سابق، ص 52 – 53.

موضوع حقوق الإنسان بجهازين هما: الجمعية العامة والمجلس الاقتصادي والاجتماعي حيث تقوم الجمعية بدراسات وتشير إلى توصيات بقصد إنماء التعاون الدولي في شتى الميادين، وتُنشئ الجمعية من وقت لآخر أجهزة فرعية ذات طابع مؤقت أو خاص، وبموجب الفقرة الأولى من المادّة 64 للمجلس الاقتصادي اتخاذ الخطوات اللازمة للحصول على تقارير بانتظام من الوكالات المتخصصة أو من الدول الأعضاء لكي يكون على علم بالخطوات التي اتخذها لتنفيذ توصياته أو لتنفيذ توصيات الجمعية العامة للأمم المتحدة بشأن المسائل التي تدخل في اختصاصه.

وبموجب المادة 68 من الميثاق أن للمجلس الاقتصادي والاجتماعي الحق في إنشاء لِجان للشؤون الاقتصادية والاجتماعية أو أي لِجان لِتعزيز احترام حقوق الإنسان وتطبيقا لهذا النص تمّ إنشاء لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان وحُرياته بقرار رقم (05) لسنة 1946[1]، ومهمتها العمل على تعزيز الاعتراف بحقوق الإنسان وضمان احترامها ووضع التوصيات الدولية ومشاريع كل من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والاتفاقيات الدولية اللازمة لتحقيق هذا الهدف، وقد منحت هذه اللجنة صلاحيات واسعة تشمل كل ما يتعلق بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية، واستطاعت هذه اللجنة تحقيق العديد من الانجازات من بينها:

1. إعداد مشروع الإعلان العالمي الذي أقرّته الجمعية العامّة في 1948/12/10.
2. إعداد مشروع الاتفاقيتين الدوليتين:

- الأولى خاصة بالحقوق المدنية والسياسية.

[1] ضمت هذه اللجنة 18 عُضوا عند تأسيسها، ومنذ سنة 1979 تطوّر عدد أعضائها لِـــ 43 عضوا، وتتكون بدورها من مجموعة لجان فرعية مثل : لجنة حماية الأقليات، لجنة منع التمييز العنصري، لجنة حرية الإعلام والصحافة.. الخ.

- والثانية خاصّة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

3. التعاون مع أجهزة الأمم المتحدة لإجراء التحقيقات بشأن الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان في بعض المناطق من العالم ولكنها خضعت لضغوطات سياسية وعرقية، من ذلك التحقيق في الانتهاكات الجسيمة والمجازر المُرتكبة في البوسنة والهرسك والكونغو وفلسطين.. الخ.

ومهما يكن في الأمر إلا أنّ المفروض أن تكون نصوص ميثاق الأمم المتحدة لها من القيمة القانونية ما يلزم المخاطبين به ويفترض أنها تمثل بطريقة أو بأخرى ضمير إرادة الجماعة الدولية شعوبا ودولا مثلما جاء في ديباجته، ومن المعلوم أن ديباجة الإعلانات العالمية والإقليمية لحقوق الإنسان وديباجة الدساتير لها نفس القيمة القانونية لمضامينها، وبناء عليه وعلى ما جاءت به لجنة حقوق الإنسان الأممية من إيضاح إلى أنّ الميثاق تأسيس للأمم المتحدة وإن افتقر لخصائص الإلزام باعتباره قانونا مكتوبا إلا أنه يشكل جزءا لا يتجزأ من القانون الدولي العرفي، ومن هنا تعدّ أحكامه مُلزمة لجميع الدول[1].

3.2.2.3.1.1:الشرعية الدولية لحقوق الإنسان:

الشرعية الدولية لحقوق الإنسان[2]، أو ما يُصطلح عليه باسم "الميثاق الدولي لحقوق الإنسان"من اللائحة العالمية يُقصد بها مجموعة الصكوك التي تم إعدادها من قبل لجنة حقوق الإنسان، وهي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهدين الدوليين لحقوق الإنسان حيث تم إقرار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في العاشر من ديسمبر عام 1948، في حين تمكنت اللجنة من إعداد العهدين الدوليين، أحدهما خاص بالحقوق المدنية والسياسية، والآخر خاص بالحقوق

[1] أنظر : د.علي يوسف الشكري، مرجع سابق، ص 61.

[2] أنظر : د.أحمد أبو الوفا، مرجع سابق، ص 27.

الاقتصادية والاجتماعية سنة 1954، ولم يُعتمدا إلا في العام 1966 من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة، أما نفاذهما كاتفاقية تطلب مرور عشر سنوات أخرى وذلك عام 1976، هذا وقد تمّ إلحاق بروتوكولين يتعلقان بالعهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ذلك أن تم إقرار البروتوكول الأول منها عام 1966، والآخر الذي يتعلق بإلغاء عقوبة الإعدام تمّ إقراره سنة 1990[1]، وتُعتبر الوثائق الثلاث (الإعلان العالمي والبرتوكولان الدوليان) الأساس الذي اشتقت منه مختلف الأعمال والوثائق القانونية الأخرى الصادرة عن الأمم المتحدة[2].

1.3.2.2.3.1.1: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان:

بعدما تم إنشاء منظمة الأمم المتحدة عام 1945، بثلاث سنوات تمكنت الدول المتقدمة أن تقر إعلانا تبنَّته الجمعية العامة بقرارها رقم (217 أ/د-3) في 10 ديسمبر 1948 يؤكد بشكل صريح على ضرورة احترام حقوق الإنسان وحرياته التي تعرّضت للكثير من الانتهاكات فيما مضى فكان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وثيقة دولية اِتفقت عليها أطراف الأسرة الدولية بأغلبية 48 دولة وامتناع ثمان دول عن التصويت هي: الإتحاد السوفيتي ودُوَل الكتل الشرقية الخمس السائرة في فلكه وإفريقيا الجنوبية والمملكة العربية السعودية.

والجلي أنّ هذا الامتناع عن التصويت إنما عكس الاختلافات الأيدلوجية السائدة في المجتمع الدولي بخصوص مختلف زوايا النظر إلى موضوعات حقوق الإنسان التي تفترض أن تشكل منذ الانطلاقة قواسم مشتركة على الأقل على مستوى المفاهيم العامة بين كلّ الدول باعتبار أن حقوق الإنسان مسألة في حدّ ذاتها تمثل نقطة التقاطع التي تلتقي فيها الاهتمامات مهما اختلفت الاتجاهات لأن جوهرها ببساطة يهتم بالبشرية أي بالإنسانية هذه الصفة المُوحدة.

---

[1] أنظر : علي محمّد صالح الدياس، و أ.علي عليان، محمد أبو زيد، مرجع سابق، ص 54.

[2] أنظر : د.أحمد أبو الوفا، مرجع سابق، ص 27.

فإذا كان كل من الإتحاد السوفيتي و ودول الكتلة الشرقية[1]، قد اعتبرت أن مبادئ الإعلان مستوحاة من الفكر الغربي السائد في الولايات المتحدة الأمريكية والدول الرأسمالية الأخرى التي تسيطر على منظمة الأمم المتحدة، فإن المملكة العربية السعودية بدورها اعتبرت أن ما جاء في الإعلان من تفاصيل لا تتوافق مع المفهوم الإسلامي لحقوق الإنسان في حينٍ اِتجه موقف إفريقيا الجنوبية إلى التركيز على التمييز العنصري، حيث ما زالت تؤيده لأن الأقلية البيضاء كانت تحكمها في تلك المرحلة،[2] وحقيقة الأمر قد توجب الإشارة إلى أن الكتلة الشرقية خصوصا والكتلة الاشتراكية عموما وإن كان ذاك موقفها في البداية إلا أنه كان لها بعد ذلك الدور الأهم من المهم في دعم مبادئ حقوق الإنسان ولا سيما في مراقبة غير مباشرة لحقوق الإنسان في الغرب داخله وخارجه إلا أن هذه المعادلة في القوى العالمية التي كانت تشكل الضمان الحقيقي لتطبيق مبادئ القانون الدولي لم تدم طويلا و سرعان ما اِنقلبت لِيُراد لها الفناء، بل قد استخدم الغرب مبادئ حقوق الإنسان بطريقة أو بأخرى كوسيلة لإسقاط الكتلة الاشتراكية الذي شكل وجودها المواجه ضغطا على الغرب بمعنى آخر كان الزعم الغربي بالتكلم باسم حقوق الإنسان أداة لإسقاط آلية حماية حقوق الإنسان الجوهرية[3]، وهي بدورها من المفارقات العجيبة التي استوجبت علينا الأمانة العلمية تسجيلها.

---

[1] روسيا البيضاء وأوكرانيا وبولندا وتشيكوسلوفاكيا ويوغسلافيا.

[2] للمزيد من التفاصيل أنظر : Jean–claude Baher, claude–B–Le venson, « I´ONU contre Les Droits de I´hommes, édition, mille et une nuits, Paris, France 2003, P : 81 ets »

[3] مع هذا المعنى أنظر : أ.إبراهيم بدوي الشيخ، الأمم المتحدة وانتهاكات حقوق الإنسان، المجلة المصرية للقانون الدولي، مجلد 36، القاهرة 1980، ص 135.

1.1.3.2.2.3.1.1: تحليل موجز لمواد الإعلان:

لقد أعتبر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أهم وثيقة لحقوق الإنسان على المستوى الدولي حيث يشكل نواة عمل لاحق في موضوع حقوق الإنسان كما يشكل الأساس الدولي لكل الاتفاقيات والإعلانات اللاحقة العالمية والإقليمية، فأصبح دافعا لأغلبية دساتير الدول بخصوص حقوق الإنسان محل الإعلان وترجمتها إلى ما يُسمى بالحريات العامة، حيث جاء هذا الإعلان مؤكدا على حقوق الإنسان بعد أن كان ميثاق الأمم المتحدة حريصا على ضرورة إنشاء كل ما يضمن حقوق الإنسان في كافة أرجاء المجتمع الدولي ولا سيما أن الأمم المتحدة تنص على أن من أهم أهدافها حفظ السلم والأمن الدوليين[1].

قد تضمن هذا الإعلان مقدمة وثلاثين مادة، فجاء في ديباجته التأكيد على الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة كأساس للحرية والعدالة والمساواة ثم تشير إلى الآثار التي تترتب على تناسي وازدراء حقوق الإنسان وإلى ضرورة أن يتولى القانون حماية حقوق الإنسان حتى لا ينتهي به الأمر إلى التمرّد على الاستبداد والظلم، فالمقدمة توضح الصلة بين احترام حقوق الإنسان وسيادة القانون والحرية في النظام الداخلي من جهة وإلى السلام العالمي من جهة أخرى، كما تدعو إلى ضرورة أن يعمل كل فرد أو هيئة إلى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التربية والتعليم واتخاذ إجراءات تبعيّة قومية وعالمية لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عامة وفعّالة بين الدّول والأعضاء.

ويقوم الإعلان على مرتكزات تشكل أساسا لكافة حقوق الإنسان وهي الحرية والمساواة

---

[1] للمزيد من التفاصيل أنظر : أ.هادي رشيد الجاوشلي، دول العالم، دار الجاحظ 1986م، ص 509- 529.

والإخاء، فحسب المادة الأولى مثلا أنه: يُولد جميع الناس أحرارا ومتساويين في الكرامة والحقوق وقد وُهبوا عقلا وضميرا وعليهم أن يُجاملوا بعضهم بعضا بروح الإخاء[1].

و بالنظر إلى الحقوق المتضمنة في الإعلان، نجد أنها ممكن أن تُقسَم إلى قسمين رئيسيين:

1.– الحقوق المدنية والسياسية وتقريبا تدور في المواد من 03 إلى 21.

وهي التي تعني بالدراسة باعتبارها " الحقوق الأساسية " أي ما يعرف " الجيل الأول"، ويمكن توزيعها على أساس مجموعة الحقوق الشخصية، وهي ما يُعرف بالحريات البدنية، ونجدها في المواد من 03 إلى 14 باستثناء 13.

–والمجموعة الثانية المتعلقة بحياة الأفراد الاجتماعية والقانونية وتأسست في المواد 13، 15، 16، 18، 19، 20، أما المجموعة الثانية وهي الحقوق السياسية بالمعنى الفني للمُصطلح، وتأسست في المادة 21 في الفقرات: 1، 2، 3.

أما القسم الرئيسي الثاني هي: الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ولقد تضمنت المادة 22 من الإعلان العالمي للقاعدة العامة بالنسبة لهذه الحقوق، حيث نصت المادة «لكل شخص بصفته عضواً في المجتمع الحق في الضمانة الاجتماعية وفي أن تحقق بوساطة المجهود القومي والتعاون الدولي وبما يتفق ونظم كل دولة ومواردها الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والتربوية التي لا غنا عنها لكرامته وللنمو الحر لشخصيته».

و تفصيل هذه الحقوق كما وردت في الإعلان كما يلي:

–حقّ الملكية: حيث لكل شخص حق التملّك (المادة 17)

---

[1] الملاحظ أن مصطلحات الإعلان دائما تشير إلى أن الحقوق متأصلة أوموهوبة للأفراد دون ما توضيح لأصل هذه الحقوق ومن وهبهم إياها ومثلما رأينا أن فلسفتهم الأيدلوجية تقوم على أن أصل حقوق الإنسان القانون الطبيعي.

-حق العمل: (المادة 23)

-الحق في الراحة والإجازة (المادة 24)

-الحق في مستوى معيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية وأسرته (المادة 25)

-الحق في التعليم المجاني (نعتبرها من الحقوق المدنية) (المادة 26)

و اختتمت هذه المواد ذات العلاقة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بالمناداة بحقّ كل فرد بالمشاركة الحرة في حياة المجتمع الثقافي (المادة 27).

أما المواد الثلاث الأخيرة من الإعلان تُعتبر كخاتمة له، حيث بيّنَت علاقة الفرد بالمجتمع، فالمادة 28 منه نصّت على « لكل فرد الحق في التمتع بنظام اجتماعي دولي تتحقق بمقتضاه الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الإعلان تحققاً تاما».

وأشار الإعلان إلى وجود واجبات على كل فرد نحو المجتمع، هذا في الفقرة الأولى من المادة 29، أما الفقرة الثانية منها فبَيّنَت أنّ نطاق حقوق الإنسان الواردة في الإعلان ليست مُطلقة بل مُقيّدة بالقانون الذي يَضمن الاعتراف بحقوق الغير واحترامها ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي وحسبما يتوافق مع أغراض الأمم المتحدة ومبادئها.

أما المادة 30 ثلاثون والأخيرة فحذّرت على أنه ليس في بنود هذا الإعلان ما يخوّل الدولة أو جماعة أفراد أي حق في القيام بنشاط أو تأدية عمل يهدف إلى إلغاء الحقوق والحريات الواردة فيه.

وإن كانت المادة 29 تبرز ما للدولة من سيادة وطنية على الأفراد للتقيّد بها والتمتع بحقوقهم في ظلها.

ولا يخفى ما يشكله مبدأ السيادة الوطنية باعتباره من الأسس التي يفترض نظريا على القانون الدولي احترامها إلا أن التحذير والحرص المزعوم في المادة 30 ينطوي على خلق نوعا من التدخل من جانب الأمم المتحدة لدى الدول الأعضاء فيها المنتهكة لهذه الحقوق، ولو لم يكن النص صريحا[1].

وإن كنا سَنُرجئ الدراسة لمواد الإعلان عموما وبنوده الخاصّة بالحقوق المدنية والسياسية تحديدا إلى الأبواب اللاحقة بدراسة نتناول فيها بالتفصيل والتحليل كل جوانب الموضوع انطلاقا من المفاهيم والمضامين وصولا إلى الضمانات فلا يُضار أن نشير لبعض الملاحظات:

حيث الظاهر أن الإعلان جاء محاولا الإلمام بجميع حقوق الإنسان التي لا حصر لها، والتي تتداخل مع بعضها البعض بصورة أو بأخرى، ذلك وإن حاول واصِفوه أن يُبدوا إعلانا بصيغة عالمية حيث تمّ اللجوء في أحيان كثيرةٍ إلى الأسلوب التوفيقي بين المذاهب القوية بقوّة مُعتنقيها التي كانت سائدة في المُجتمع الدولي.

ففي سياق المُتقدِّمِ، جاء هذا الأسلوب التوفيقي لإرضاء الكتلة الشرقية الاشتراكية والشيوعية على المضامينِ الغربية، جاء مَصوغا بصيغ تُحاول الجمع بين النقيضين في ذات الوقت تارةً، و مَشوبا باللبس والغموض والصمت تارةً أُخرى[2].

وفي نفس السياق، وحسبما جاء في مؤلّف د.محمد سعيد المجذوب، إن الصيغة التوفيقية

---

[1] لكن هذا التدخل لم يكن ليتجاوز التنديد لدى بعض الدول، أما في دول أخرى لقد وصل لحدّ الاستدمار.

[2] ومن نتاج هذه الأساليب التوفيقية نجد مثلا: صياغة المادة 17 التي تقول في معالجتها لحق الملكيّة « لكل شخص حق التملك لمُفرده أو بالاشتراك مع غيره»، حيث أن حق الملكية الفردية يجد أساسه في المبدأ الليبرالي الفردي، بينما حقّ الملكية الجماعية جاء متفقا مع المبدأ الاشتراكي، ومثل أسلوب الصمت في تجاهل بعض الحقوق التي كانت محلّ خلاف بعض الأطراف المعادلة (الغرب والشرق الشيوعي) فيما يتعلق بالإضراب الذي كان محلّ مُعارضة بالنسبة للدول الاشتراكية.

جاءت أحيانا عن طريق اعتماد الأساليب العامة المشوبة باللبس التي توحي لكل طرف بأنه صاحب الحق وتأكيد الإعلان على ضرورة أن تكون الانتخابات حرة نزيهة وترك المجال لِكِلا التيارين سواء الدول الليبرالية أو الاشتراكية أن يعتقدوا أن هذه الأوصاف تنطبق على النظام المطبّق لديهم[1]، ولكن ما يؤخذ عليه وما ينتقد عليه بشدّة هو غياب أدنى ما اعتبار في هذا الأسلوب التوفيقي، للتيار الإسلامي ولا حتى لأفراد الشعوب العربية و سنرجئ مناقشة هذه النقاط إلى المَطالبِ اللاحقة.

وعلى العموم، ومهما كانت المضامين برّاقة لكن تَظلّ "الصفة الإعلانية" لهذه الوثيقة الرسمية التي تجعلها توصيات من جانب واحد هي العائق لها، فكيف يمكن اعتبارها مبادئ تحمل قيمة قانونية و قد تلتزم الدول بها وتمنح للأفراد الضحايا حق التقاضي على أساسها ؟!.

2.1.3.2.2.3.1.1: مدى القيمة القانونية لمواد الإعلان:

لقد اختلفت الإجابات على ذاك السؤال باختلاف الاتجاهات وذلك كالتالي:

1.- أما الاتجاه الأول: فيذهب إلى أن نصوص الإعلان تخلوا من أي قيمة قانونية ملزمة، بحجّة أنها صدرت بصيغة توصيات من الجمعية العامة للأمم المتحدة، وأن التوصية لا تُنشئ التزاما قانونيا على المُخاطبِين بها لأنها ليست معاهدة[2]، إضافة إلى أن هذه التوصيات جاءت غامضة ومبهمة في بعض منها، فمثلا إشارة الإعلان لبعض الحقوق إشارة سطحية دون أن يذكر أمورا محددة، فهو يشير مثلا للحق في العمل والحق في الجنسية بدون أن يذكر على

---

[1] للمزيد من التفاصيل أنظر : د.محمد سعيد المجذوب، الحريات العامة وحقوق الإنسان، "جورس برس" طرابلس، ص 93.

[2] أنظر : د.محمد سعيد الدقاق، الشريعة الدولية في مجال حقق الإنسان، دار العلم الملايين 1989، ص 76.

أي نحو قد يتم التمتع بهذه الحقوق.[1]

2.- في حين ذهب الاتجاه الثاني: متفقا في نصف موقفه مع الاتجاه الأول وذلك على إنكار الصفة القانونية لمواد الإعلان وبالتالي افتقاده لقوة الإلزام، إلا أنه ينطوي على قيمة سياسية لا يمكن تجاهلها، ودليل ذالك اتجاه العديد من الدول إلى الإشارة الصريحة بأن مواد الإعلان تعدّ جزءا من منظومتها الدستورية وعلى السلطات الدولية احترامها والعمل على تكريسها.[2]

3.- غير أن الاتجاه الثالث وهو ما أخذ به الفقه الحديث أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وان كان ليس له – في ذاته – أيّة قوّة إلزامية إلا أنه انطلاقا منه يتكون عرف دولي يُضْفي عليه صفة الإلزام وبالتالي أصبحت مبادئ الإعلان تشكل جزءا من القانون الدولي العُرفي، وهذا ما صرحت به لجنة حقوق الإنسان في اجتماعها غير الرسمي الذي عقد في مونتريال عام 1968 حيث جاء فيه « إن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يشكل تفسيرا رسميا لميثاق نظام سامٍ ، وأنه بعد مرور عدد من السنين أصبح جزءا من القانون الدولي العرفي »، وكذلك نجد حسب المادة (31) من اتفاقية "فيينا" لقانون المعاهدات التي أكدت أن المعاهدة يجب أن تفسّر طبقا للمعنى العادي لألفاظها وفي الإطار الخاص بها، والغاية منها ومع أيّ اتفاقٍ لاحق بين أطرافها بشأن تفسيرها أو تطبيق أحكامها.

–ويُضيف أنصار هذا الاتجاه تدعيما على أن المادة 38 من النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية وحسب الفقرة الثالثة من بندها الأوّل تشير إلى اعتبار مبادئ القانون التي أقرتها منظمة

---

[1] أنظر : Briggs, H, W, Law of nation, 2éd, 1953, P : 45

[2] على سبيل الذكر لا الشرح نجد دستور الجزائر 1963، دستور السنغال 1963، دستور الكاميرون 1972 ، قبلها دستور غينيا 1948، مدغشقر 1959، وساحل العاج لعام 1960، إلا أن غالبية الدول لا تشير إلى مواد الإعلان لا صراحة ولا ضمنا.

الأمم المتحدة تُعدّ مصدرا من مصادر القانون الدولي.[1]

–كما لا يفوتنا التنويهُ أنه إلى جانب الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تبعته مجموعة من الإعلانات ذات الصلة أهمّها:

1.– إعلان حقوق الطفل الصادرة سنة 1959.

2.– إعلان منح الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمرة الصادر سنة 1960.

3.– إعلان الأمم المتحدة للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري سنة 1963.

4.– إعلان القضاء على التمييز العُنصري ضدّ المرأة 1967.

5.– الإعلان الخاص بحقوق المتخلّفين عقليا الصادر عام 1971

6.– الإعلان الخاص بحقوق المعوقين الصادر عام 1975.

7.– الإعلان الخاص بحقوق الإنسان للأفراد الذين ليسوا من مواطني البلد الذي يعيشون فيه 1985.

8.– الإعلان الحق في التنمية عام 1986.

9.– إعلان حقوق الأشخاص المُنتمين إلى أقليات قومية أو أثنية أو دينية أو لغوية عام 1992.

10.– إعلان برنامج عمل " فيينا " الصادر 1993.

---

[1] أنظر : Sahm, L, B (and) Burgent Hos.T, international protection of Human rights, New York 1973, P: 518-521

= وأنظر أيضا : د.غسان الجندي، القانون الدولي لحقوق الإنسان، مطبعة التوفيق، الأردن 1989 ، ص 14.

11.- إعلان الأمم المتحدة بشأن الألفية بتاريخ 2004/06/24.[1]

وفي واقع الحال و في حقيقة الأمر معا أضحى حتى النظر إلى الإعلان العالمي (أو الإعلانات اللاحقة له في ظلّ منظمة الأمم المتحدة) على أن فيه نوعا من الإلزامية لاعتباره جزءا من العرف الدولي – حتى هذا النظر– لا قيمة له حينما يُؤكد المؤتمرون الأمريكيون بكل صراحة في مؤتمر "بوجوتا" بـــِكولومبيا عام 1948حينما تمّ الإقرار على الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان[2] واستبعدوا صراحة وجود أيّة رابطة قانونية بين ميثاق "بوجوتا" وإعلانهم ووقفت وراء هذا القرار الولايات المتحدة الأمريكية دون غيرها رامية إلى استبعاد أيّة التزامات تعاقُدية على عاتق الدول الأطراف قد تستنتج من الإعلان, مؤكدة أن مبادئ الإعلان إنما في جوهرها عبارة عن أماني وأهداف مستقبلية ليست حقوقا ينبغي الالتزام بضمانها[3]، وبإسقاط هذا التصريح الذي جاء على إعلان أمريكي للأمريكيين أنفسهم, فكيف هو الأمر بالنسبة للإعلان خارج أمريكا في عالم ترأسه الآن أمريكا ؟![4]

2.3.2.2.3.1.1: الاتفاقيات الدولية ذات الصيغة العالمية:

ولما كانت مواد الإعلان خالية من أي إلزام اتجهت الأمم المتحدة إلى الصيغ الاتفاقية، ذلك أنّ الاتفاقيات الدولية هي المصدر التقليدي الذي يُنتج آثارا قانونية مُلزمة للدول متى تمّ الانضمام إليها عند المصادقة عليها.

وبعد عدّة سنوات من العمل استطاعت لجنة حقوق الإنسان التابعة للمجلس الاقتصادي

---

[1] تفاصيل تواريخ الإعلانات و اعتمادها أنظر : موسوعة القانون الدولي.

[2] الذي اتخذ طابعا إقليميا ضمّ كل دول أمريكا اللاتينية بالإضافة إلى الولايات المتحدة الأمريكية.

[3] أنظر : Shreider (A), the Inter–American commission ou Human Rights Leyden (1970), P: 15–21

[4] أعتقد أنه الأمر الذي يحسم أية خلافات فقهية بشأن القيمة القانونية لبنود الإعلان .

والاجتماعي للتوصّل إلى صيغة واحدة لتناول الحُقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية, الاجتماعية والثقافية معا عام 1954، إلا أنه وبسبب معارضة بعض الدول لفكرة إصدار وثيقة واحدة شاملة متكاملة, فقد تمّ الاتفاق على إصدار وثيقتين منفصلتين تعالج كلّ منهما الحقوق المُشار إليها، لكن بالرغم من هذه الصيغة التوفيقية التدريجية بوضع اتفاقيتين مستقلتين بدلا من اتفاقية واحدة وذالك في منح الدول فرصة التصويت على إحداها دون غيرها أو كلاهما معا لإقناع الدول بالتدريج لتلبية مسألة حقوق الإنسان إلا أن الأمم المتحدة لم تستطع إعتمادَ هذه المعاهدات إلا في عام 1966 ولم تضعها موضع التطبيق إلا في عام 1976 عندما أخيرا تمّ توافر النصاب القانوني المطلوب كشرط الحدّ الأدنى من عدد الدول المُصادّقة على كلّ اتفاقية وهو تصديق "خمس وثلاثون دولة" على الأقل لدخول الاتفاقية حيّز التنفيذ، وهذا طبقا للمادة 49 من اتفاقية حقوق المَدنية والسياسية، والمادة 27 في الاتفاقية الأخرى.

وعكس هذا الواقع المتباطئ منذ البداية صعوبة التوفيق بين التنظير و التأطير، أو بمعنى آخر عكس البينونة الكبيرة بين الأهمية المُتسارعة لوضع الأسس القانونية لإرساء حقوق الإنسان[1] من جهة, والإرادة المتباطئة و المترددة من وضعها محل التنفيذ من جهة أخرى[2].

---

[1] هناك العديد من الاتفاقيات بنصوص حقوق الإنسان إلا أننا سنكتفي ببيان أهمها أو ما اُعتُبِرَت هي أساس للاتفاقيات اللاحقة بهذا الشأن، للمزيد من التفاصيل بخصوص الوثائق العالمية بما فيها من إعلانات واتفاقيات وكذا الوثائق الإقليمية، أنظر: د.محمّد شريف بسيوني، د.محمد سعيد دقاق، د.عبد العظيم وزير، حقوق الإنسان، المجلد الأول ، الوثائق الإعلامية والإقليمية.

[2] وهذا يرجع لعدة أسباب اِختلفت باختلاف الدول، فهناك دولٌ وخشية من التدخل الأجنبي في شؤونها الداخلية تمسكت أكثر بموضوع السيادة الوطنية، و دولٌ إستراتيجيتها عكسية تماما تقوم على أساس السياسة الإستدمارية، و باسم حقوق الإنسان تتدخل وتحتل و تستعمر و تستدمر الشعوب .

1.2.3.2.2.3.1.1:العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية:

اِعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية و السياسية بقرارها رقم "2200" المؤرّخ في 1966/12/16 بأغلبية 106 صوتا وبدون معارضة وقد اُعتبر نافذا بدءًا من 1976/03/23 طبقا للمادة 49 منه [1]، و بلغت عدد الدول التي صادقت عليه أو اِنضمت إليه حتى عام 1987 حوالي 86 دولة من بينها عشرُ دولٍ عربية، وقد تضمّن هذا العهد ديباجة وخمس أجزاء تحوي على "53 مادة".

وأشارت الديباجة إلى ما نصّ عليه ميثاق الأمم المتحدة في أهمية احترام وحماية حقوق الإنسان وضرورة الاعتراف الدولي بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان وذلك بالتزام الدول بتعزيز مراعاة حقوق الإنسان وحرياته الأساسية.

وفي القسم الأوّل (المادة1) بفقراتها الثلاث تنصّ على التأكيد بل اِستناد هذه الاتفاقية على أساس حقّ الشعوب في تقرير مصيرها السياسي والاقتصادي باعتباره حقّا عالميا، والمثير للاستغراب أو بالأصح الجدير بالتدوين أن إدراج هذا الحقّ والتأكيد عليه في هذه الاتفاقية قد تلقَى معارضة شديدة من قِبل الولايات المتحدة الأمريكية بحُجّة أنّ اتفاقية الحقوق المدنية والسياسية تنصّ على حقوق فردية، في حين يُعدّ حقّ تقريرُ المصير حقّا جماعيا مما يستوجب اِستبعاده من الاتفاقية[2]، لكنها حجّة أمريكية داحضة مردودٌ عليها تبرّرها مطامعها الاستعمارية ليس إلا، أو ليس حقّ الشعوب في تقرير مصيرها السياسي والاقتصادي حقا سياسيا، وهو عبارة في النهاية عن حقٍّ فرديٍّ من جهة حيث يُمارسه كلّ مواطنٍ في وطنه بإبداء رأيه في الحياة

---

[1] أنظر في تفاصيل هذا العهد، حقوق الإنسان، مجموعة صكوك دولية، المجلّد الأوّل، الجزء الأوّل، صكوك عالمية، الأمم المتحدة، نيويورك ص 38.

[2] أنظر : عبد الحميد عبد الغني، الميثاق الدولي لحقوق الإنسان، المجلّة المصرية للقانون الدولي، المجلّد 11، (الدورة العلمية) 1955م، ص 16.

السياسية بالتصويت سواء بالانتخابات أو بالاستفتاء؟

وما يُدعّم وجهة نظرنا أن أمريكا لطالما تجاهلت الاعتراف بتقرير حق المصير، سواء على مُستوى ميثاق مُنظمّة الدول الأمريكية أو الإعلان الأمريكي لحقوق وواجبات الإنسان على مُستوى الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان[1]، في حين تمسّكت الدول الإفريقية وبعض الدول الأسيوية بهذا المبدأ ودافعت عنه باعتباره شرطا أساسيا لوضع كافة الحقوق الأخرى موضع التنفيذ.

أما القسم الثاني من الاتفاقية المتضمّن المواد من (02 إلى 05) جاء ناصّا على تعهّد الدول الأطراف باحترام وتأمين الحقوق المقرّرة في هذه الاتفاقية دون أي تمييز وتعهّدها على اِتخاذ الإجراءات التشريعية (الداخلية) اللازمة وكذا النصّ على حقّ التقاضي على كلّ من ينتهك أي حقٍّ من الحقوق والحريات.

أما المادة الثالثة فأكدت على المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق وتدعُو الدول الأعضاء بتكريس هذا المبدأ، ونصّت المادة الرابعة على أنه يجوز للدول التحلل من التزاماتها في حالات الطوارئ الرّسمية، لكن يجب إعلام جميع الدول والأطراف في الاتفاقية عن طريق الأمين العام لمنظمة الأمم المتحدة.

وعموما فإنّ اتفاقية الحقوق المدنية والسياسية تضمنت الحقوق التالي ذكرها، وسنرجئ شرح أسس هذه المضامين في البابين اللاحقين:

1)- الحقّ في الحياة والحريّة و الأمان والتنقل.

---

[1] أنظر لميثاق منظمة الدول الأمريكية والإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان وكذا الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان .

2)- إبطال الرقّ والممارسات الشبيهة.

3)- الحقّ في المساواة أمام القضاء لإقامة العدل.

4)- الحماية من التعرّض للإعتقال أو الإحتجاز التعسّفيين.

5)- الحماية من التعرّض للتعذيب وغيره من ضروب المُعاملة أو العقوبة القاسية أو أللإنسانية والمهنية مع إقرار الإستثناء في جواز تطبيق عقوبة الإعدام في حالات ارتكاب الجرائم أو الحكم على بعض المجرمين بالسجن مع الأعمال الشّاقة.

و تجدر الإشارة إلى أنه في ظلّ منظمة العفو الدولية صدر البرتوكول الاختياري الثاني الملحق بالعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية يهدف إلى إلغاء عقوبة الإعدام،[1] وكذلك من ضمن الحقوق الواردة في هذا العهد الدولي نجد:

1)- حرّية الفكر والوجدان و الدين والعقيدة.

2)- حرية الرأي والتعبير.

3)- الحرية النقابية بما في ذلك الحقوق النقابية وكذا حقّ التملّك، والمُلاحظ أن في مثل هذين الحقّين الأخيرين أنهما ليسا من الحقوق المدنية أو السياسية بقدر ما هما حقان اقتصاديان، ورغم ذلك نجد النصّ عليها في صلب هذه الاتفاقية !!.

ونجد النصّ على الحقوق السياسية مثل:

1)- الحقّ في الانتخابات.

2)- حق الخدمة في المشاركة في الحياة العامّة في الدولة والتجمّعات السلميّة.

---

[1] اعتمد وعُرّض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة رقم 128/44 المؤرّخ في 15 كانون الأوّل ديسمبر 1989، دخل حيّز التنفيذ في 11 تموز (يوليو) 1991.

3)- الحقّ في الاستفادة من الخدمة العامّة.

أما القسمان الرابع والخامس من الاتفاقية (المواد 28 – 47) فتمّ تخصيصها بالنص على الهيئات المتخصّصة في متابعة تنفيذ الاتفاقية، وهي لجنة الحقوق الإنسانية وتتكوّن هذه اللجنة من "18 عضوًا" ينتخبون من مواطني الدول الأعضاء مع مراعاة التمثيل العادل وتمثيل المدنيات المختلفة والنظم القانونية الرئيسة في العالم، ونصّت الاتفاقية على كيفيات تشكيل هذه اللجنة وطرق تمويلها وأساليب سيرها وكذا المهام المنوطة بها.

أما القسم السادس منها تضمّن النصّ على إجراءات التصديق والتنفيذ والتعديل..الخ.[1]

وممّا ميّز هذه الاتفاقية إلحاقها ببروتوكول اِختياري[2]خاص بها، وهو اِتفاق مُكمّل وخاص بلجنة حقوق الإنسان ومفتوح لتوقيعات وتصديقات الدول الأطراف في هذه الاتفاقية واُعتُبِر نافذا بعد تصديقه من قِبل عشرة دُولٍ طِبقا لما جاء في المادة (09) منه.

2.2.3.2.2.3.1.1: العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية:

اعتمدت الجمعية العامة لمنظمّة الأمم المتحدة بموجب قرارها رقم 2200 ألف (د–21) المؤرّخ في 16 ديسمبر 1966 بأغلبية تساوي 105 صوتا وبدون مُعارضة على العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية و الثقافية، وقد بدأ العمل به في 03 كانون الثاني/ يناير 1976، وبلغ عدد الدول التي اِنضمّت إليه حتى عام 1978 تسعون دولة منها عشر دول عربيّة.

–إن هذا العهد عِبارة عن احدى اِتفاقيتين دُوليتين كبيرتين لترجمة الحقوق الواردة في

[1] للإشارة فإنه لغاية 1997 وقعت على الاتفاقية 130 دولة من الأعضاء في منظمة الأمم المتحدة.

[2] أعتُمد هذا البروتوكول وعُرّض للتوقيع والتصديق والانضمام بقرار الجمعية رقم 2200 ألف (1 – 21) المؤرّخ في 16 كانون الأوّل ديسمبر 1966، وتاريخ بَدْأ تنفيذه 23 مارس 1976 طبقا للمادة (09) منه.

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان إلى قواعد قانونية مُلزمة، ويتألف هذا العهد من ديباجة وإحدى وثلاثين مادّة مُوزّعة على خمسة أقسام.

–ويتبيّن لنا أنّ الديباجة جاءت متطابقة تماما مع ديباجة العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ونفس الأمر بالنسبة للقسم الأوّل منه (مادتها الأولى) فتضمّنت حقّ الشعوب بتقرير مصيرها والمُساواة وعدم التمييز بينها، كما أكدت على حقّ الشعوب بحرّية التصرّف بثرواتها ومواردها الطبيعيّة كما تضمّنت أحكاما أُخرى، ويمكن القول أنّ المواد (2،3،5) كانت شبه مُشتركة بين العهدين سَالِفَيْ الذِّكر، حيث المادة الثالثة تؤكد على مبدأ المُساواة بين الذكور والإناث في حقّ التمتّع بجميع الحقوق في كِلا العهدين، كما أشارت المواد من (2– 5) إلى التعاون الدولي والتعهد بأن تتخذ الدول ما يلزم من خطوات لضمان الحقوق محل العهد.

أما فيما يخصّ حقوق الفرد فقد أقرّ هذا العهد الدولي الحقّ في العمل والتدريب والتوجيه والحقّ في التمتع بشروط عمل عادلة ومرضية، والحقّ في تشكيل النقابات والانضمام إليها والحقّ في الإضراب، كما نصّ العهد الدولي على الحقّ في الضمان الاجتماعي والأمن الغذائي والصحيّ، وهذا في القسم الثالث (المواد من 06 إلى 15)، كما جاء فيه حقّ الأسرة والأمهات والمراهقين في أكبر قدر ممكن من الحماية والمُساعدة والحقّ في مُستوى معيشي كافٍ، والحق في الصحّة البدنية والعقلية وكذا حق كل فرد في الثقافة والتعليم الابتدائي الإجباري والمجاني وتيسير التعليم الثانوي والمهني والفني والتعليم العالي.

–أما القسم الرابع (المواد من 16 إلى 25) فجاء بتقنين بعض الإجراءات التي يجب على الدول الأطراف القيام بها وتحديد الأجهزة المُختصّة بمتابعة تنفيذ الاتفاقية.

في حين جاء القسم الخامس مشابها للقسم السادس والأخير في العهد الدولي للحقوق المدنية

السياسية مُتضَمِّنًا النصّ على إجراءات التصديق والتنفيذ والتعديل.

كما نصّت المادة (31) الأخيرة في فقرتها الأولى أنّ اللغات الرسمية لهذه الاتفاقية خمسٌ، لها نفس الوزن وهي: الإسبانية، الإنجليزية، الروسية، الصينية، الفرنسية.

وهو ذات النصّ الذي جاء في المادة 53 الفقرة الأولى التي تقرّ أن اللغات التي يودع بها هذا العهد والتي تتساوى في حجية نصوصِه، والمُلاحظ هوَ تجاهلٌ تامٌّ للغةِ العربيةِ برغم أنها أشهر وأقوى من الإسبانية والروسية والصينية.

وهذه الوثائق الأساسية الكبرى الثلاث (الإعلان العالمي والعهدين الدوليين) هي أساس الشرعية الدولية لحقوق الإنسان أو ما يُصطلح عليه بالقانون الدولي لحقوق الإنسان فتُعتبر هذه الشرعيّة الدولية الأساس القانوني الدولي لأيّ وثائق لاحقة سواءٌ إعلانات أو اتفاقيات دولية بالنسبة لموضوعات حقوق الإنسان المتشعّبة والواسعة والمُتزايدة والمُتطوّرة معِ كل يومٍ جديد بدون تحديد المفاهيم أو حتى النقاط المُشتركة للمفاهيم، لهذا فإذا إختلفت الممارسات في نهاية الأمر، فما هي إلا تحصيلُ حاصلٍ لِمُعطياتٍ مُختلفة منذ الأساس.

وإن كان هناك من يَعتبر أنّ مجموعة المُعاهدات الدوليّة التي وقّعَ عليها العديد من دول العالم كالعهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية وكالعهد الخاص بالحقوق الاقتصادية و الاجتماعية والثقافية بالإضافة إلى البرتوكولات والمُعاهدات الأخرى الخاصّة بمنع التعذيب والتمييز العُنصُري وإنتهاك حقوق المرأة والطفل، المجموعة الكاملة لهذه المُعاهدات والعُهودِ و الاتفاقيات والبرتوكولات هي ما يُطلق عليها بـــ "القانون الدولي لحقوق الإنسان"، لكن بالنسبة لطبيعتها القانونية ومدى اِعتبارها قواعد آمِرة فيجمع الفقه أنّ المعاهدات لا تصلُحُ مَصدرًا للقواعد الدولية الآمرة حتى ولو كانت مُعاهدة جماعيّة – كما أنه لا توجد معاهدات جماعية

أسهمت فيها كلّ الدول كما أنها لم تقبل إلا من بعضها فحسب – إذ هي لا تُلزم غير أطرافها عملا بالقاعدة العامّة في نسبية المعاهدات، وإذا نصّت هذه المُعاهدات على حظر الاتفاق على مُخالفة بعض أحكامها فهذا المنع لا يتوجّه إلى غير أطرافها إلا بالطريق العُرفي، ذلك باعتبار أن "العُرف" هو المصدر الوحيد للقواعد الدولية الآمرة بالإلزام وذلك لعدّة أسباب حاصِلها أن قواعد العُرف العامّة لا تتوقف على إرادة الأطراف وتحظى بتطبيق عالمي لا تحظى به المعاهدات وإن حظيت به المبادئ العامّة للقانون المعترف به في النظم القانونية المختلفة، فنحن نتفق مع هذا الرأي على سند من الأسباب الآتية:

غياب السلطة التشريعية في المجتمع الدولي المعاصر وبالتالي لا يمكن اعتبار بعض المعاهدات تمارس الوظيفة الدولية المشرعة باسم المجموعة الدولية كاملة وبالتالي فلا وجه للتمييز بين المعاهدات " الشارعة " وأخرى " عقدية " في حين لا يفترقا في الطبيعة القانونية، وهناك من الفقهاء الدوليين من يرى أن المعاهدات قد تتداخل مع العرف، فتقنن قواعد العرف السارية من أجل تحديدها وإيضاحها أو تسهم في تكوين العرف وهي بذلك تشكل العنصر المادي فيه أو تؤدي إلى تطويره إلى حين تواتر استعماله والاعتقاد بإلزامه لتعتبر عندئذ عناصر جديدة في الممارسة الدولية مثلما يؤكد ذلك عبد العزيز سرحان وغيره كثير[1]،كما وأن هناك نظرية يؤديها كبار فقهاء الغرب من بينهم الأمريكي Lissitzun (ليسيتزين)، والألماني Wengler (ونجلر) والروماني Diacnu (دياكوني) كما عبّر عنه بعض مندوبي الدول الغربية في الدورة الأولى لمؤتمر فيينا لقانون " المعاهدات " ويوضح الدكتور سليمان عبد المجيد أن المعاهدات وإن كانت ملزمة بين أطرافها حيث تعتبر في هذه الحدود قواعد آمرة فإنها غير كذلك بالنسبة لغير

---

[1] أنظر : د.عبد العزيز محمد سرحان، مبادئ القانون الدولي العام، مرجع سابق، ص 138.
وانظر أيضا : د.سليمان عبد المجيد، النظرية العامة للقواعد الآمرة في النظام القانوني الدولي، دار النهضة العربية (دكتوراه رسالة مقدمة إلى كلية الحقوق) جامعة القاهرة، سبتمبر 79 ص 283 والتي تليها.

الأطراف، وبالتالي تعد قواعد مكملة في أقصى حدودها وإن كانت المعاهدات بالنسبة لأطرافها هي مصدر التزام فإنها رغم هذا لا تعد مصدر للقاعدة القانونية والفوارق البعيدة جدا بين الالتزام والقاعدة القانونية فالأوّل تنقصه صفتا العمومية والتجريد المطلوبتين في الثانية وإذا كان الالتزام من طبيعته أن يكون وقتيا ينقض بالوفاء, فإن القانون من طبيعته أن يبقى رغم الوفاء، كما أن الالتزام يتأثر بمدى الحرية التعاقدية، أما القانون فهو الذي يحدد مدى هذه الحرية[1].

و كتب الدكتور محمد حافظ غانم أن " أن كافة الدول تلتزم باحترام المبادئ الواردة في المعاهدات الجماعية المنظمة لأمور تهم المجتمع الدولي إذا استقرت هذه المبادئ في العرف الدولي ".[2]

و عموما فمن الاتفاقيات الدولية و أهمّها ما يلي:

1-اتفاقية بشأن الحقوق السياسية للمرأة بموجب القرار640(د-7) الصادرة عام 1952.

2-الاتفاقية الدولية الخاصّة بالقضاء على التمييز العنصري بكافّة أشكاله الصادرة بقرار من الجمعيّة العامّة رقم 2106 الصادرة عام 1965.

3-الاتفاقية الدولية لمنع الفصل العُنصري والمُعاقبة عليها والتي اِعتمدتها الجمعيّة العامّة بقرارها رقم 34/ 180 الصادرة عام 1979.

4-اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز العُنصري ضد المرأة، اِعتمدتها الجمعية العامّة بقرارها رقم 34/ 180 الصادرة عام 1979.

5-اتفاقية مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المُعاملة أو العُقوبة القاسية أللإنسانية بموجب

---

[1] أنظر : د.سليمان عبد المجيد، مرجع سابق، ص 296 – 314.

[2] أنظر : د.محمد حافظ غانم، مبادئ القانون الدولي العام، القاهرة، دار النهضة العربية عام 1979، ص 433.

46/39 الصادرة عام 1984.

6-الاتفاقية الدّولية لحقوق الطفل الصادرة عام 1989 بموجب الجمعية العامّة للأمم المُتحدة 25/44.

وفي مجمل القول تبين أن العهود والمعاهدات وحدها لا تكفي أن توفر الطابع العالمي للقواعد التي تصنعها على حين تستطيع ذلك متى كانت مقننة للأعراف الدولية عامة التطبيق، وأمام هذا البند الفقهي بخصوص القيمة القانونية لقواعد حقوق الإنسان، فلنا السؤال التالي ما هو الشأن بخصوص القيمة العالمية لمفاهيم حقوق الإنسان ؟

الفصل الثانـي

الفصل الثاني

تأثير مصادر حقوق الانسان على مفاهيمها:

رأينا كيف اختلف تاريخ حقوق الإنسان باختلاف المجتمعات من حيث النظرة إليها ومن حيث تحديد ما يدخل في نطاق حقوق الإنسان وما يخرج عن هذا النطاق، ورأينا كيف أنّ الأديان السّماوية عموما والإسلام خصوصا شكلت مصدرا هاما من مصادر حقوق الإنسان في تاريخ البشريّة، وأنّ ما جاءت بعده من قوانين ومن نظريات تُنادي بحقوق الإنسان إنّما هي منبثقة منه وإنْ كان هذا الانبثاق اقتباسا بتصرّف مريب.

وأمام اختلاف الثقافات والديانات والمجتمعات والحضارات ينتج عنه الاختلافات في المفاهيم الأوّلية منها والثانوية، وتجعل الاختلافات بارزة من الأسس والأصول التي تتركز عليها هذه الأسس فقد تتغيّر معها ماهية حقوق الإنسان طبقا لهذا المنبع وحسب مصادرها، لما تجعل من آليات حمايتها في محلّ الاختلافات أيضا، هذا إذا لم تكن خاصيّة الاختلاف هذه هي الغاية المقصودة أصلا!!

و من المهم الإشارة إلى أنه ليس هناك اتفاقا تامًّا حول تعريف حقوق الإنسان، خاصّة التعريف القانوني لتلك الحقوق، أما التعريف اللغوي فيكاد يتطابق بعضه البعض مثلما أشرنا إليه من قبل، ولأنَّ ماهية حقوق الإنسان من المواضيع الشائكة، نظرًا لأنّ موضوعَه واسعٌ جدًّا في مضمونِه، وكذا خطير في أثاره، كيف لا ونحنُ نتكلّم عن حُقوق حياة كاملة منذ بدايتها إلى

نهايتها.[1]

و في سياق المتقدم نجد أنّ سعة ماهية حقوق الإنسان تنبع من شمولها على مجموعة كبيرة من الحقوق سواءٌ المدنية أو السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية..الخ، ولهذا لم نجد ولا تعريفا لحقوق الإنسان في المَواثيق الدولية إعلاناتٍ منها أو معاهداتٍ، لكنّ الإشكالية في هذا الموضوع لو كانت تتوقّف عند حدّ البحث عن تعريف جامع مانع لحقوق الإنسان ووضع تقسيمات شاملة لها، لكان الأمر سهلا للغاية، إنما الإشكالية أبعد مدى وأوسع صدى من تلك بكثير.

وعسانا نبدأ من حيث انتهى الآخرون حينما نُعرف حقوق الإنسان بصفة عامّة حسبما عرّفها الدكتور هايل عبد المولى طشطوشي وهو يرى أنّها كل ما تقتضيه الطبيعة الإنسانية من احتياجات وضروريات لكي تبقى هناك قوّة تدفع الإنسان نحو الشعور بالاطمئنان والاستقرار حماية له من الانحلال والتدهور والضعف والانتهاك بعيدا عن أي تمييز عنصري، والدافع نحو ذلك هو الخصائص الإنسانية المشتركة بين جميع البشر من حيث نشأتهم وطبيعتهم وبهذا تكون حقوق الإنسان ذات طابع عالمي يشمل كل البشر دون استثناء،[2]ويمكن القول أنّ حقوق الإنسان هي اجتماع تلك المعايير الأساسية التي لا يمكن للناس من دونها أن يعيشوا بكرامة كبشر، فهي أساس الحرية والعدالة والسلام وأنّ من شأنها تكريس إتاحة فرص تنمية الفرد والمجتمع تنمية كاملة،[3] لكن بالرغم من بساطة هذه التعاريف وغيرها إلا أنّها ليست بالجامعة أو المانعة، بل تتغيّر معها المفاهيم وإن توحّدت صورة الطرح العام للموضوع، وهذا باختلاف النظر إلى أصل

---

[1] المقصود هنا تحديدا حقوق الإنسان بالمفهوم الوضعي لا المفهوم الإسلامي، حيث في منطق هذا الأخير تمتد حقوق الإنسان إلى ما بعدَ وفاته كذلك.

[2] أنظر : هايل عبد المولى طشطوشي، مرجع سابق.

[3] راجع : أ.حسين علي الحمداني، مفهوم حقوق الإنسان ودور المؤسسة التربوي، مرجع سابق.

هذه الحقوق فانعكس ذلك مفهوما وضمانا ومضمونا وهو ماسيبرز في التالي:

1.2.1: المفهوم الإسلامي لحقوق الإنسان:

لابد من الإشارة منذ البداية أننا لن نستطيع حصر المفهوم الإسلامي لحقوق الإنسان في هذه الجزئيّة البحثيّة، لإنّ إعطاء التصوّر العام والمفهوم الدقيق والشامل لقضيّة حقوق الإنسان سواء في الإسلام أو في القوانين الوضعيّة لا يمكن أن يكتمل بنائه ويُشيّد صرحه إلا بمناقشة كل الحقوق الإنسانيّة حقّا حقّا أو على الأقل أهم هذه الحقوق وهذه المناقشة بدورها قد لا تكون مُجدية علميا إلا إذا تمّ إدراك المُناقِش ذاته لكل أبعاد الموضوع تنظيرا أو تأطيرا، لهذا سنكتفي في ظل هذا العنوان بإلقاء الضوء على إعطاء تعاريف موجزة لحقوق الإنسان من حيث طبيعتها وخصائصها وكذا أهم تصنيفاتها تقسيما.

و على هذا المستوى من الطرح نحاول تبيان المفهوم العام لحقوق الإنسان في الإسلام، وسنتطرّق في هذا النطاق بالتركيز على المفاهيم العامّة فقط دون التطرّق للمفاهيم الخاصّة بكلّ حقّ من حقوق الإنسان على حداه تفصيليا لنترك الشرح و الاستشفاف من خلال بقيّة بحثنا.

1.1.2.1: تعريف الحقوق في الإسلام و تقسيماتها:

سواء على المُستويين الغربي والعالمي لم يتم الاتفاق بعد على مفهوم موحد أو على الأقلّ تعريف واحد محدود لمُصطلح حقوق الإنسان خصوصا تعريفه الحقوقي(القانوني)، وإن كان التعريف اللغوي يكاد يكون واحدا،[1] وإذا كان هذا هو الشأن بالنّسبة للحقوق الوضعيّة فكيف هو بالنسبة للحقوق الإسلاميّة ؟!!.

---

[1] أنظر: Pierre, Marie, Dupuy, Droit international public, Edition Dalloz, France 1995, P 176 – 177

ما من شك طبعا أن التصور الإسلامي لحقوق البشرية كان واضحا منذ البداية، ذلك أنّ هذا الوُضوح من ذاك الإسلام فكيف ذلك؟

1.1.1.2.1: التعريف الإسلامي لحقوق الإنسان:

كثيرة الجريان على الأقلام واللسان هي كلمة الحقّ كما وَردت كثيرا في القرآن الكريم حيث جاء لفظ "الحقّ " فيه مئة وأربع وتسعون (194) ولفظ " حقّ " ثلاث وثلاثين (33) مرّة ولفظ "حقا " ورد سبع عشر (17) مرّة، أما لفظ " حقّه " فقد وَرد ثلاث مرّات،[1] فمن بين الآيات القرآنية نجد قوله تعالى { اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ } سورة الشورى الآية (17)، وقوله تعالى {وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ }سورة يونس الآية (36)، وكذلك قوله تعالى {وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ } سورة الزمر الآية (69)، قوله تعالى { وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا } سورة الإسراء الآية (81)، قوله تعالى { وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ * لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ } سورة المعارج الآية (24 – 25).

كما جاءت كلمة الحقّ كثيرة في الأحاديث النبويّة فوردت في حوالي مئة وثمانية وخمسين حديثا شريفا، كما وردت في كتب كثيرة في الفقه الإسلامي وعلم الأصول وغيرها، فماذا يُقصد بهذه الكلمة لغة وشرعا ؟

إنّ للحقِّ لغةً، معاني كثيرة وإن اختلفت فإنها تتمحور حول الثبوت والوُجوب والعدل[2]، وهو

= وأنظر أيضا: Philippe Moreau Défarges, Les relations internationales dans le monde d'aujourd'hui, Edition, S.T.H, France 1992 , P 446 -447.

[1] أنظر: د.محمّد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس بألفاظ القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي لبنان بدون طبعة وسنة نشر.

[2] يعنى مصدر الحقّ الشيء : إذا ثبُت و وجب.

نقيض الباطل مصداقا لقوله تعالى في سورة الأنفال الآية (08) منها{ لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ}، ويُطلق على لفظ الحقّ كذلك في معنى المال والملك والمَوجود الثابت[1]، كما جاء في الآية الكريمة {وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ } سورة البقرة الآية (241)، وقوله تعالى { لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ } سورة الكهف الآية (07).

كما يعني الحقّ جمع الحُقوق " اليَقين "[2]

وعلى العُموم قد يَختلف لفظ الحقّ حسب المُراد منه في القرآن الكريم باختلاف المقام الذي وردت فيه الآيات القرآنيّة، كما أنّ الحقّ اسم من أسماء الله تعالى وقيل صفة من صفاته العُظمى وجاء في القرآن الكريم { ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ}سورة الأنعام الآية (62)، وفي الحديث الشريف قوله صلى الله عليه و سلم « مَنْ رَآنِي فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَكَوَّنُنِي »رواه البُخاريّ، يَعني حقيقةً غيرَ مُشبّه فيهِ، وفي حديث آخر « عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا مُعَاذُ أَتَدْرِي مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ قَالَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلَا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا أَتَدْرِي مَا حَقُّهُمْ عَلَيْهِ قَالَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ أَنْ لَا يُعَذِّبَهُمْ » رواه البُخاريّ في باب مَا جَاءَ فِي دُعَاءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُمَّتَهُ إِلَى تَوْحِيدِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى.

وكذلك ما وردت في كلمة الحقّ في القرآن الكريم بِمعنى: كُتُبُ الله وما فيها من حقائق العقائد و الشرائع، يَقولُ الله تعالى {وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ

---

[1] أنظر : وزارة الأوقاف والإرشاد، الموسوعة الفقهيّة، طباعة ذات السلاسل طـــ2، جـــ 18، الكويت،1990، ص07.

[2] أنظر : المنجد في اللغة والإعلام، طـــ 21، دار المَشرق، لبنان 1973م ، ص 144.

مُبِينٌ}سورة سبأ الآية (43)[1].

كما يُضيف الكاتب القطب طبليّة أنّ الحقّ في اللغة الفرنسيّة Le Droit يَعني الصواب, العدل، المُستقيم و القويم، ولها ذات المَعاني في اللغة الإنجليزيّة[2].

أمّا الحقّ شرعًا، فلقد تعدّدت تعاريفه ولعلّ من أهمها اصطلاحا نجد من يُعرّفها على أنّهُ "اختصاص يُقرِّر به الشرع سُلطة أو تكليفا"، ذلك أن هذا التعريف جامع لأنواع الحُقوق منها الدّينيّة: كحَقّ الله على عباده مثل التوحيد و إقام الصّلاة والصيام وغيرها من التكاليف, ومنها الحُقوق المدنيّة: كحقّ التملُّك والحُقوق التأديبيّة للأب وللزّوج, والحقوق العامّة كحقّ الدّولة في ولاء الرّعيّة لها، والحُقوق الماليّة كحقّ الولاية على النّفس.

وبالتالي فإنّ الحقّ حسبَ هذا المنظور يستلزم أن يكون هناك علاقة اختصاصية، كحقّ البائع في الثمن يَختصّ به هو دون غيره[3]، وإلى جانب التكاليف الدينيّة التعبّديّة فتعني التكاليف كذلك التزاما يقع على عاتق إنسان إمّا مالي كالوفاء بالدَّيْنِ وإمّا التزام عمليّ أو اِمتناعي لغرض تحقيق غاية معيّنة كقيام الأجير بعمله.

هذا عن التكليف، أمّا المَقصود بالسُّلطة في التعريف فتكون إمّا سُلطة على شخص مُعيّن كحقّ الحضانة أو سُلطة على شيء معيّن كحقّ الملكيّة.

و يُقصد بالشرع في التعريف مصدر هذه الحقوق ألا وهو الشارع الحكيم ربّ العالمين، ويُمكن أن نخلص إلى تعريفه أنّه « اختصاص ثابت في الشرع يقتضي سلطة أو تكليفا لله على

---

[1] أنظر : محمّد القُطب طبليّة، الإسلام وحُقوق الإنسان، دراسة مقارنة، دار الفكر، مصر 1984م، ص 28 والتي بعدها.

[2] أنظر : محمّد القُطب طبليّة، نفس المرجع، ص 28.

[3] أنظر : د.وهبه الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلّته، طـــ 3 جـــ 4، دار الفكر، سوريا 1989م، ص 09.

عباده أو الشخص على غيره على أساس أنّ جوهر كلّ حق هو الاختصاص »[1].

وإمّا إذا افتقر الأمر من عنصر الاختصاص لشخص معيّن أصبح إباحة عامّة كالتمتّع بالمرافق العامّة وتُسمّى "رُخصة عامّة للناس "[2].

و على ضوء هذا فللحق اصطلاحا معنيين هما:الحكم المطابق لوقائع وهذا المعنى يُطلق على الأديان والعقائد والمذاهب باشتمالها على ذلك، أما المعنى الثاني فهو الواجب الثابت، وهو نوعان: حقّ الله وحق العبد.

أما حقوق الله فهي ما لا مدخل لصلح فيه كالحدود والزكاة والكفّارات..الخ.

وحقوق العباد هي التي تقبل الصلح والمعارضة و التنازل[3].

في حين يُعرّف الدكتور محمّد عبد العزيز أبو سخيلة حقوق الإنسان من زاوية مغايرة « أنّها تلك الحقوق الواجبة للإنسان باعتباره إنسان وتلزم في حياته لزوما معتادا ليعيش في مجتمع حرّ مستقلّ بعيدا عن الاستبداد والظلم والتدخل في شؤون الفرد الخاصّة، إلا فيما كان وراء ذلك مصلحة عامّة للمجتمع أو خاصّة بذات الفرد »[4].

إذن فالمعنى العام لحقوق الإنسان لدى الفقهاء: هو أنها ما يستحقّه الشخص من حقوق وتشمل عندهم الحقوق المالية أو غير الماليّة والالتزامات العقدية وحقّ التمّلّك وما يتبعه من

---

[1] أنظر : د.هاني سليمان الطعيمات، حقوق الإنسان وحرياته الأساسيّة، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، 2001م، ص 26.

[2] أنظر : د.وهبه الزحيلي، مرجع سابق، ص 09.

[3] أنظر : الموسوعة الفقهيّة، مرجع سابق، ص 07 – 08.

[4] أنظر : د. محمّد عبد العزيز أبو سخيلة، حقوق الإنسان في الشريعة الإسلاميّة و قواعد القانون الدولي، 1985، ص13.

حقوق كذلك، وكذا حقّ الزواج والطلاق وإلى غير ذلك من الحقوق..الخ[1].

أمّا الفقه الإسلامي تحديدا يُعرّف المصطلحيْن الحقوق والإنسان، لكن عندما يتطرّق إليها كمفهوم موحّد يكون بصدد وصفها من زاوية التكاليف أكثر منها حقوقا للمنتفع بها، أي أنه يركز عليها على أساس مخاطبة المُكلف به، ذلك أنّ الإسلام يرى أنّ حقوق الإنسان تتجاوز حدّ الحقوق لتصل إلى مرتبة الواجبات التي يؤثم من يُفرّط بها.[2]

فالفقه الإسلامي ينظر مثلا أنّ الزوج مكلف بدفع النفقة للزوجة وأبنائه و هو ما يُقصد به أن للزوجة والأبناء حقّ النفقة على الزوج الأب والفرق بين زاويتيْ النظر هو إن كان الزوج المكلف يدفع النفقة شرعا إلى زوجته وأبناءه حيث لا تبرأ ذمّته إلا بأداء التكليف المكلّف به وهو حقّ الزوجة والأبناء وإن لم تطلب منه ذلك بينما النظر من زاوية الحق أنه يعدّ مجرد رخصة للشخص صاحب الاختصاص (صاحب الحق) إن شاء استعمله وإن لم يُرد فله ذلك، بمعنى أنه من خلال زاوية النظر الأخيرة يجوز للزوجة أن تطالب بحقّها كما لها أن تتنازل عنه بينما المكلّف واجب عليه أداء ما كلف به طبقا للشرع.[3]

وعلى هذا فمفهوم الحقّ في الشريعة الغرّاء يستلزم واجبين: الأول هو واجب عام على الناس باحترام حق الشخص وعدم التعرّض له، أما الثاني فهو واجب خاص على صاحب الحقّ بأن يستعمل حقّه بحيث لا يضرّ بالآخرين[4].

ومن المهمّ الإشارة إلى أنّ مفهوم الحقّ عند بعض مُفكري الإسلام المحدثين يُعرّفونه طبقا

---

[1] أنظر : الموسوعة الفقهيّة، مرجع سابق، ص 10 – 11.

[2] أنظر: د.هشام احمد أحمد، التصوّر الإسلامي لحقوق الإنسان، مجلة القضايا الدوليّة، العدد 325 السنة الرابعة، باكستان،1996م، ص 94.

[3] أنظر : د.سهيل حسين الفتلاوي، موسوعة القانون الدولي،مرجع سابق ،ص 26.

[4] أنظر : د.وهبه الزحيلي، مرجع سابق، ص 10.

للتعريف العام في القانون على أنّه " مصلحة مستحقة شرعا "، وفي تعريف آخر هو" مصلحة ثابتة للشخص على سبيل الاختصاص والاستئثار يُقرّرها الشارع الحكيم [1]".

لكن مثل هذه التعاريف التي تقرن الحق بالمصلحة تعاريف وإن صحّت بالنسبة إلى حقوق العباد حيث أنّ لهم مصالح ثابتة فهي لا تصحّ ولا تجوز كتعريف بالنسبة إلى حقوق الله عزّ وجلّ كما أشرنا لها سابقا, فالخالق سبحانه و تعالى ذو الجلالة والإكرام أعلى ومنزه و أقدس من أن يكون له من حقوقه على عباده مصلحة[2]،إذن فما هي تقسيمات وأنواع الحقوق في الفقه الإسلامي؟!

2.1.1.2.1: تقسيمات الحقوق في الفكر الإسلامي:

تعددت تقسيمات الحقوق لدرجة يصعب معها حصر كلّ الحقوق بتصنيفاتها المختلفة وهذا ما ينطبق على المفهومين الإسلامي والغربي بشأن مبدأ التقسيمات، لكن تختلف تلك الحقوق مع طبيعة هذه التقسيمات وحتى مصدرها ؟!، وسنضطر بالاكتفاء ببعض التقسيمات باعتبارها الأهم والأشهر، فبالنسبة للفكر الإسلامي نكاد نجد كلّ كتاب بتصنيف مُغاير للكتاب الآخر، فهناك على سبيل المثال لا على سبيل الحصر من يقسم الحقوق إلى خمس مجموعات تُمثل ما يلي:

1) – الحقوق الشخصية والجسدية: وتشتمل حق الأمن وسلامة الجسد.. الخ

2) – الحقوق الفكريّة والسياسية وحرية الرأي وتشتمل حرية الدين والعقيدة.. الخ

3) – الحقوق القضائية والقانونية: وتشتمل ضمانات الدفاع والحماية القانونية والقضائية للحقوق في مواجهة الجهات الإدارية والقضائية.

---

[1] أنظر : د.محمّد رأفت عثمان، الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية، دار اقرأ، لبنان 1982م، ص 14.

[2] أنظر : د.محمّد رأفت عثمان، مرجع سابق، ص07.

4) – الحقوق الاقتصادية والاجتماعية: مثل حقوق التملك والعمل... الخ

5) – الحقوق التعليمية والتثقيفية[1].

وعلى أساس أن هذه الحقوق تشرط باعتبارها حقوقا للإنسان في الشريعة الإسلامية اقترانها بأربعة أركان:العدل, الحق, الحرّية والأخلاق.

وهناك من صنّفها إلى صنفيْن رئيسيين:

–الحقوق الشرعيّة: و هي تلك القيود والحدود التي تشرّع لاكتمال النظر إلى الحقوق التكوينية.

–الحقوق التكوينية: وهذه الأخيرة عبارة عن حقوق ذاتية ملازمة كوُجود الإنسان كحق الحياة و حق العيش، حق السكن، وحق التفكير والعقيدة وغيرها من الحقوق المتعلقة بوجود الإنسان.[2]

في حينٍ نجد تصنيفا آخر للحقوق، إذ يُقسّمها إلى قسمين آخرين:

الحقوق المدنية: وتشمل كافة الحقوق في الإسلام تقريرها للفرد حماية لحريته، وتكون هذه الحقوق لكل من المواطنين والأجانب.

الحقوق السياسية: ويقصد بها حقّ الانتخاب وحقّ الترشّح وحقّ تولّي الوظائف العامّة في الدّولة[3].

---

[1] أنظر : د.أسامة الأليفي، مرجع سابق ،ص 141– 142.

= و أنظر أيضا : د.إبراهيم عبد الله المرزوقي وحسين مرسي محمّد وحسن الجفنوي، مرجع سابق، ص 123.

[2] أنظر: د.محمّد علي الشهرستاني، حقوق الإنسان والعلاقات الدولية في ضوء الشريعة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، الأردن،1997م،ص 37.

[3] أنظر : أ.رمضان محمّد ابن زير، حقوق الإنسان، دار الكتب الوطنيّة بنغازي، 1993م ، ص 38.

أمّا محمّد القطب طبليّة، فيُقسّم الحقوق في ظلّ الشريعة الإسلاميّة إلى عدّة أقسام حسبَ معيارَيْن اثنين:

أ) تقسيمات الحُقوق بالنظر إلى صاحبها أو من يُضاف إليه وهي أربعة، أما الأولى: حقوق خالصة لله تعالى: وتُعرف بحقوق المُجتمع، وتنحصر حقوق الله تعالى بطريقة استقرائية في ثمان أنواع:

1. –العبادة المَحضَة (كحقّ الصّلاة,الصّيام والحجّ...)
2. –العبادة التي فيها المئونة (مثل زكاة الفطر والصّدقة ونحوها..)
3. –العبادة التي فيها معنى المؤونة ومثالها العشر.
4. –المؤونة التي فيها معنى العقوبة، وذلك كالخراج.
5. –حقّ قائم بنفسه مثل خُمُس الغنائم
6. –العقوبة الكاملة، وهي في جرائم الحُدود
7. –العُقوبات القاصرة مثل حرمان القاتِلِ من ميراثِ المَقتُولِ
8. –حقوق فيها معنى العبادة والعُقوبة وهيَ الكفارات.

الثانية: حقوقٌ خالصة للعبد (حقّ الإنسان الخالص): وهي كثيرة لا يُحصيها العدّ مثل الحقوق الناتجة عن العقود و الاتفاق.

الثالثة: حقٌ اجتمَعَ فيه حقّ الله وحقّ العبد، وحقّ الله هو الغالب، مثل حدّ القذف.

الرابعة: ما اجتمع فيه الحقّان وحقّ العبد هو غالب، مثله حد القِصاص.

تقسيمات الحقوق بالنظر إلى محلها:

وهي بدورها تنقسم لأربعة:

1. القسم الأوّل: حقوقٌ مالية.
2. القسم الثاني: حقوقٌ أسريّة.
3. القسم الثالث: حقوقٌ تعَبُّدِيّةٌ (حقوقُ العبادة).
4. القسم الرابع: حقوقٌ تتعلق بالشؤون الاجتماعية العامّة[1].

و لعلى أبسط التصنيفات تعقيدا وأشهرها إسلاميا ما ذهب إليه الدكتور" وهبة الزحيلي " في مؤلفه " الفقه الإسلامي وأدلته " حيث قسّم الحقوق إلى أقسامٍ ثلاثة كالآتي:

القسم الأوّل حقوق الله: أو ما يُطلق عليه الحقّ العام وهو ما يُقصد به التقرّب إلى الله عزّ وجلّ بإقامة شعائر دينِهِ أو تحقيق النّفع العام من غير اختصاص بأحد من النّاس ويُنسب إلى الله تعالى لعِظم شأنه وشُمُول نَفْعِه لتمثيله لحقِّ المُجتمع، فنجد العبادات المختلفة من صلاة وصيام وحجّ وزكاة وجهاد وأمر بالمعروف ونهيٍ عن المنكر، كلها تدخل في هذا القسم، كما تشمل كذلك الكف عن الجرائم وتطبيق العقوبات من حدود (جرائم الزنا والقذف والسرقة وشرب الخمر و الحرابة وقطع الطريق..)، وتوقيع العقوبات على جرائم التعازير وصيانة المرافق العامّة من طرقات ومساجد وغيرها مما لا بدّ منها للمُجتمع،[2]كمّا أن من حقوق الله سُبحانه وتعالى أن يَمتثل العباد لأوامره ويَجتنبوا نواهيه[3].

أما حُكم هذه الحقوق ثابتة وواجبة لا يجوز لعبد إسقاطها بعفوٍ أو صُلحٍ أو تنازل، إذ لا يَحقّ لأيٍّ إنسان أنْ يدّعي سُقوطها عنه أو عن غيره من سائر أفراد البشر سواء بالنسبة للعقيدة

---

[1] أنظر : محمّد القطب طبليّة، مرجع سابق، ص 110 – 112.

[2] أنظر : وهبة الزحيلي، مرجع سابق، جـــ 4، ص 13.

[3] أنظر : د.محمّد رأفت عثمان، مرجع سابق ، ص 20.

كالإيمان بالله وسائر العبادات[1]، أو بالنسبة للحدود التي أوجبها الله على الجرائم، ولا يجوز لأي إنسان كائن من كان أن يُبيح ما حرّمه الله تبارك و تعالى[2].

-القسم الثاني:حقوق العباد:

وهذه الحقوق أكثر من أن يخصّ ويُصطلح عليها بحقوق الإنسان[3]، والمقصود بحقوق العباد هو حماية مصلحة العبد سواء كان الحقّ عامّا كالحفاظ على الصحّة والأموال والأبناء وتحقيق الأمن والاستفادة من المرافق العامّة، أو كان حقّا خاصّا وهو كلّ ما يترتب عليه مصلحة خاصّة بفرد أو أفرادٍ معيّنين مثل رعاية حقّ المالك في مُلكه والبائع في الثمن وغيرها من الحقوق الخاصّة[4].

-أمّا حكم هذا النوع من الحقوق:

هو جواز إسقاطها بالعفو أو الصلح أو المفاوضة عليه[5]، وإن كانت حقوق الله لا يجري فيها التوارث ويُقبل فيها التداخل، بمعنى أنه لو كان عدوّان: المُتعدّي أكثر من مرّة واُكتُشِف فإنّ عقابه يكون مرّة واحدة على كلّ المرّات الماضية، كشارب الخمر أكثر من مرّة فعقابُه عند اكتشافه في إقامة الحدّ مرّة واحدة على هذه المرّات الماضية.

لهذا فعكس ذلك نجده بالنسبة لحقوق العباد حيث تجري بشأنها التوارث، كما أنها لا تقبل التداخل فتتكرّر فيه العقوبة مع كلّ جريمة على حِدًى، ذلك أنّ استفاءه منوط بصاحب الحقّ أو

---

[1] أنظر : الماوردي، الأحكام السلطانيّة والولايات الدينيّة، مكتبة ومطبعة حلب ،مصر، 1966م، ص 219.

[2] أنظر : د.محمّد رأفت عثمان، مرجع سابق ، ص 19.

[3] أنظر : د.الأسطل إسماعيل، حقوق الإنسان في الشريعة وفي القانون، الجامعة الإسلاميّة، طـــ 1، غزّة، ص 15.

[4] أنظر : د.أحمد فهيمي أبو سنة، النظريات العامّة للمعاملات في الشريعة الإسلاميّة، مطبعة دار التأليف، مصر 1967م، ص 62.

[5] أنظر : الموسوعة الفقهيّة، المرجع السابق، ص 08.

وليّه[1].

-القسم الثالث: الحقوق المُشتركة:

و يُقصد بالحقوق المشتركة هو اجتماع محلها على حقَّيْن اثنين هما حقّ الله تبارك وتعالى والثاني حقٌّ للإنسان مقترن مع الحقّ الأوّل، و هناك اختلاف فقهي على أساس إشكاليّةِ: هل يُغلّبُ حقُّ الله في هذا النوع من الحقوق أم يُغلّبُ فيها حقّ الإنسان ؟،فجريمة القذف مثلا في الشريعة الإسلاميّة هي من بين جرائم الحُدود، وهي عبارة عن اعتداء إنسان على آخر وجرحه شعوريًا ونفسيًّا باتّهامه زورًا دون دليل في عِرضِه وشرفه، إنّ الشريعة الإسلاميّة تستوجبُ توقيع الحدّ على القاذِفِ إذا لم يأتي بالبيّنة على ما قاله وعقابه ثمانين (80) جلدة عملا بالآية الكريمة {وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} سورة النّور الآية (4 و 5)، وحدّ القذف هذا يعني أنّ للإنسان المَقذوفِ في عِرضِه حقا على من رماه بالزنا بُهتانًا، وكذلك في ذات الجريمةِ والعِقابِ حقٌّ لله، ويَظهر في وجوب إقامة الحدّ إلى مدى احترام الإسلام لحقّ الإنسان في المُحافظة على شرفهِ وسُمعتهِ والحياةِ بكرامة[2]، وكذلك صيانة الإنسان لحياته وصحته وماله تحتوي الحقّين معا لكن حقّ الله المُغلّب لعُموم النفع العائد على المُجتمع[3].

وكذا حقّ القصاص مثلا الذي يُغلّب فيه حقّ العبد الثابت لوليّ المقتول (إذا كان القصاص

---

[1] أنظر : د.وهبة الزحيلي، مرجع سابق، ص 14.

[2] أنظر : د.فضل الله محمّد إسماعيل، حقوق الإنسان بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 47 و 48.

[3] أنظر : د.محمّد أحمد محمّد فرج عطيّة، حقوق الإنسان بين هدي الرحمان واجتهاد الإنسان، مرجع سابق، ص 30.

في القتل) فيه الحقّان: حق الله تعالى في تحريمه للقتل بدون وجهِ حقٍّ، وَحقّ الشخص وهو شِفاءُ غَيضِهِ وتطييبِ نفسهِ بقتل القاتل وإحقاق الحقّ عملا بما جاء في القرآن الكريم { وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ }،سورة المائدة الآية (45).

لكن قد يكون القاتل هو ذاتُه المقتولُ أو ما يُسمّى بالانتحار، فالمنتحر عقابه دينيا أخرويا حيث نار جهنّم هو فيها من الخالدين، وبمفهوم المخالفة فإن كان للإنسان حقّ الحياة لكنّه ليس حرّا في التنازل عنه بقتل نفسه أو بترخيص قتلِه دون وجه حقّ، فهو بهذا حقّ ٌمقيّدٌ، فليس للإنسان كامل الحرّية في تصرّفاته الشخصية بشأن حقوقه في الإسلام لأنها حقوقٌ ضعيفة بجانب حقوق الله فيها، وهذا من بين ما يُميّز المفهوم الإسلامي لحقوق الإنسان عن المفهوم الغربيّ، فهذا الأخير ينظر إلى الحقوق على أنها حريّة شخصيّة يجوز لصاحبها (الإنسان) أن يتمسّك بها أو أن يتنازل عنها، لكنها في الإسلام حقوقا إلا أنه لا يجوز التنازل عنها، حيث تُعتبرُ الحقوق المشتركة التي يَجتمع فيها الحقّان حقّ الخالق سبحانه وحقّ المخلوق وحقوق الخالق الُغالّبة ُ فيها, تلك هي التي تُشكل في الإسلام ما يُصطلحُ عليه الآن بـِ "حُقوق ِالإنسان ِ"، وفي ظلّ هذا التحليل، ما طبيعة هذه الحُقوق في الإسلام إذَن ؟!

2.1.2.1: طبيعة حقوق الإنسان في الإسلام:

إن الطبيعة الخاصّة لحقوق الإنسان في الإسلام تجد أصولها في الخصائص المميزة لها دون غيرها من الأنظمة القانونيّة الوضعيّة، وتنبثق هذه الخصائص من فلسفة الحقوق في الفكر الإسلامي وقبل ذلك من أصل هذه الحقوق ومصدرِها كما أن هذه الطبيعة الخاصة الناتجة عن

ربط العلاقة بين مصدر هذه الحقوق والخصائص المندرجة في نطاقها مما يمنحها مفهوما خاصّا يمكن أن يشكل بدوره ضمانا في الوقت ذاته لهذه الحقوق، فمن أفضل وأقدس ما يُستهلُ به هذا الفرع هو آيةٌ قرآنيّة ثم حديثٌ شريفٌ، إذ قال تعالى في كتابه العزيز { إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا}سورة الأحزاب الآية(72).

و عليه، إنّ النفس وحقوقَها أمانة الله عند الإنسان كما أنّ هذه الحقوق في ذات الآن أدوات ضروريّة وفّرها الخالق لمخلوقه الإنسان ليتمكن من إنجاز وكالته المتمثلة في خلافة الله تعالى في الأرض.

و جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « من أصبح وهمّه الدنيا، فليس من الله في شيء، ومن لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم، ومن أعطى الذلة من نفسه طائعا غير مكره فليس منا»[1].

لما كان الخالق عزّ وجلّ مصدر الحقوق في الوجود وما حقوق الإنسان سوى منحة إلهية وهبها تعالى لخلقه فهي ليست منحة من مخلوق مثله يمنّ بها عليه إن شاء ويسلبها منه متى شاء، فهي حقوقٌ شاملة لكلّ أنواع الحقوق تفضّل بها الله على الإنسان مثلها مثل باقي نعم الله على البشرية جمعاء، لهذا فإن حقوق الإنسان في الإسلام تنبثق من العقيدة الإسلامية حقوقا ثابتة بنصوص قرآنية للإنسان فهي حقوق أبدية مدى الحياة لا تقبل تعديلا أو حذفا أو نسخا أو

---

[1] أخرجه الطبراني في " الأوسط " :ج1/ص151 حديث رقم : 471 ، من طريق يزيد بن ربيعة عن أبي الأشعث الصنعاني عن أبي عثمان النهدي عن أبي ذر مرفوعا، وقال : تفرد به يزيد بن ربيعة، أورده السيوطي في " اللآليء " (317/2) وسكت عليه، وأما الهيثمي فقال في " مجمع الزوائد " (248/10 حديث رقم: 17818): رواه الطبراني، وفيه يزيد بن ربيعة الرحبي وهو متروك، وأشار المنذري في الترغيب والترهيب (9/3) إلى تضعيفه، أنظر في الهامش، ص 32 ، وأنظر في هذا كاتب د.محمّد أحمد فرج عطيّة، مرجع سابق.

انتقاصا[1]، وحيث أنّ الدارس لا يستطيع أن يفهم أو أن يستوعب القانون الرباني بما يحويه من حقوق للبشر بمعزل عن ذات الخالق جلّ جلاله، وذالك لوحدة التصوّر الإسلامي لوجود الله تعالى والكون والإنسان والحياة، ولأن الأصل الرئيسي للتشريع الإسلامي هو ذات الله تعالى لا ذات الإنسان، وباعتبار أن التشريع في أبسط معانيه هو عبارة عن أوامر ونواهٍ تنبثق منها نظرية الحق وما الحق في مضمونه في النهاية سوى نتيجة وأثر من آثار الالتزام، بل ثمرة من ثمرات هذا الالتزام وهذه الفلسفة القيمية النفعيّة التي تقرن الحقّ بالالتزام لن تكون مفهومة إلا إذا أدركنا أن هذه الحقوق إلهية المصدر، وكان لله الحق تعالى أن لا يمنح للإنسان أيّ حقّ، وفي هذا يقول الدكتور فتحي الدريمي في مؤلفه النظريات الفقهية: " إنّ الحقوق مصدرها الشرع وليس ذات الإنسان ولا العقل البشري، فالإنسان في نظر الشريعة لا يستحقّ الحق ّ بحكم ذاته "، ويؤكد الإمام الشاطبي هذا بقوله: "ما هو حق للعبد إنما ثبت كونه حقا بإثبات الشرع ذلك له لا لكونه مستحقا لذلك بحكم الأصل".

لهذا يُقال " إنّ الشريعة هي أساس الحقّ "، وهو ما يجعل الحقوق في ظلّ الشريعة الإسلامية حقوقا غير مطلقة بل مقيّدة بعدم التعارض مع مقاصد الشريعة الإسلاميّة وذالك بعدم الإضرار بمصالح الجماعة التي يُعتبر الإنسان فردا من أفرادها،[2]وهذا التقييد[3] هو أصل نظرية "عدم التعسُّف في استعمال السلطة "، و هو أساس فكرة " تنتهي حُرّيّتك حيث تبدأ حُرّيّة

---

1 أنظر : د.سليمان الحقيل، مرجع سابق، ص 53.

[2] أنظر : د.سليمان الحقيل، مرجع سابق، ص 53 – 54 .

[3] ويقصد بالتقييد هنا أن يكون استعمال الحق عقلانيا ولم يمنع عنه الشارع منعا عاما أو خاصّا، والقيود ثلاثة أنواع:

- الأوّل : القيود القانونية (الشرعية الأوّلية).
- الثاني : القيود الثانويّة (إجماع شورى الفقهاء، وهي محدّدة بحدود الضرر أو الإضرار أو ما شابه ذلك).
- الثالث : القيود الاتفاقية ، وهذا بالنسبة للعلاقات اللاعقائدية.

الآخرين "و فكرة " أنت حر ما لم تضر"، وهي أفكار تجد منهلها من نظريّة " عدم التعسُّفِ"، هذه النظريّة التي لم يستطع الفكر الغربي أن يُدركها إلا مؤخرًا على يد المفكر الفرنسي "جوسران"، إلا أنّ الإسلام عبّر عنها بفكرة "لا ضرر ولا ضرار" ويُقصد بالضرار التعسّف، ونجد قوله عزّ وجلّ {وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ }سورة البقرة الآية (231)، وكذالك {أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَى}سورة الطلاق الآية (06).

إنّ الشريعة الإسلاميّة تقوم على مبدأ "دفعُ المفاسدِ مُقدّمٌ على جَلبِ المَصالح"، وأنّ "مصلحة الجماعة مقدّمة على مصلحة الفرد"[1]، هذا عند التعارض، لذلك نجد أن مفهوم الحق في الإسلام يحمل المَعنيَيْن: الحقّ والواجب معا، ويُقصد بالواجب لغة هو لزوم الشيء، أمّا شرعا فالواجب هو ما طلب الشارع الحكيم فعله من المُكلف طلبا حتميا، بأن يقترن طلبه بما يدلّ على لزومه، وإن كانت صيغة الطلب نفسها تدلّ على الحتميّة أو دلّ على إلزامه ترتيب العقوبة على تركه أو أيّة قرينة شرعيّة أخرى[2].

وعلى هذا ينظر الإسلام إلى حقوق الإنسان من زاوية التكاليف الشرعيّة التي يَأثمُ من يُفرّط بها ويُثاب فاعلها، فهي في مرتبة الضرورات الإنسانيّة، وهي أعلى درجات المصالح على

---

[1] أنظر : د.فتحي الدريمي، مرجع سابق، ص 104.

[2] أنظر : د.محمّد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، دار الجيل لبنان، دون تاريخ، ص 709.

الإطلاق، وتحميها حدود، كما أنها حرمات تدخل في حماية الله لها، بل وأكد الفقهاء أن مقاصد وغاية الشريعة الإسلامية أن تحقق للناس خمس أمور سميت بالضرورات الخمس هي حفظُ العَقل، النّفس، الدِين، المال وحفظ النسل[1]،لكن سنرجئ الشرح فيها إلى المطلب المخصص لضمانات حقوق الإنسان في الإسلام, وبناء على هذا وغيرهُ كثير، نجد أن ربانية حقوق الإنسان تجعل منها حقوقا عالميّة إذ يمنحها رب العالمين للناس أجمعين إسقاطا على عالميّة الرسالة الإسلامية وصلاحيتها لتكون ديانة شعوب العالم قاطبةً لا علاقة له بحدود زمنية أو مكانية مصداقا لقوله تعالى {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ} سورة سبأ الآية (28).

كما أنها حقوق إسلامية الطبيعة بحيث لم يقف فيها عند حدود التوصيات وإنما ارتقى بها الشارع الحكيم إلى مصافّ الفرائض الإلهيّة وليست فقط كالواجبات التي تلزم جانبا من جانب العلاقة وإنما هي ملزمة لجانبي العلاقة على حدّ سواء، ولما كانت مهمة الخلق في الأرض هي خلافة ربّ الخلق وما حقوق الإنسان إلا أدوات في يد الإنسان لهذه المهمّة وأمانات من بديع السماوات مِصداقا لقوله تعالى { وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً } سورة البقرة الآية (30)، فهي الأمانة التي حملها هذا الإنسان وهو مسئولٌ أمام الله تعالى عنها[2]، لهذا قد مارَس المُسلمون حقوقهم منذ القرن الأوّل للهجرة الموافق للقرن السادس الميلادي، لا كمُجرّد حقوق وإنما كفرائضَ أولا وتكاليف وواجباتٍ شرعيّة ثانيا، فاستطاعوا أن يُشكلوا قمّة الحضارة الإنسانيّة الماجِدة حُكومةً ومحكومينَ، فكانت الدولة الإسلاميّة الأولى (بين القرنين الأوّل والرابع الهجريّ) مسئولة أمام رعاياها عن توفير تلك الحقوق ومراعاتها وتأمينها، وكيف لا

---

[1] أنظر : أ.محمّد الشوريحي، حفظ حقوق الإنسان أمام القضاء في الإسلام، مقالة منشورة في موسوعة حقوق الإنسان، المجلّد الثالث، ص82- 83.

[2] أنظر : د.محمّد نسيب أرزقي، مجلة أصول الدين، مرجع سابق، ص 256.

تفعل ذلك ومصدر الحقوق هو مالك المُلك ذو الجلال والإكرام.

2.2.1: مفهوم حقوق الإنسان بين العالمية وعلمانية العولمة:

ما يُحيّرنا هنا ليس جدلية "العالميّة والخصوصية" في الموضوع، لأنّ هذه الأخيرة بدورها ليست القضيّة بقدر ما هي مسألة نظام فحسب، بل ما يجعلنا في حيرة هو واجب البحث عن حلٍّ وِديٍّ للكفِّ عن مسألة "عولمة علمَنة حقوق الإنسان"، فحينما يكون علينا أن نختار بين واحدٍ من اِثنين بين "أن نكون" أو "لا نكون" فسنختار في هذه الحالة كينونتنا لا محالة, وإلا فلن نكون أبدًا، وبعبارة أخرى كيف سنحدّد موقفنا نحن المُسلمون و العرب في ظل مُعادلةٍ تتأرجح فيها حقوق الإنسان العالمي بين العَوْلمة والعَلمانيةِ (اللائكية)، والظاهر والبادي أنّ من نتائج النظام العالمي الجديد إن لم يَكن من مبادئه – وأهدافه – هو نقل المفهوم أكثر مما هو عليه الآن من "أنسنة الحقوق" إلى "أمْرَكةِ الحقوق" بل و"أمركةِ الإنسان نفسِهِ" بكلّ سلبيات هاته الأمركة أما عن اِيجابياتها فلن ينال منها لا ناقة ولا جَمَل، والخوف كلّ الخوف أن يَكون مبدأ العالمية هو مُجرّد شِعار قِناع، أمّا عوْلمة العَلمَنة هي الواقِعُ المُستهدف قدرَ المُستطاع.

وسنُناقِشُ هذه الفرضية ليتبيّن مدى – صحّتها أو نفيها – في الأخير، وهذا ما سنحاوِل إثباته أو نفيَه وصولا إلى الحقيقة.

1.2.2.1: المفهوم العالمي لحقوق الإنسان:

ويبرز المفهوم العالمي لحقوق الإنسان من دراسة الأجزاء التالية:

1.1.2.2.1: تعريف حقوق الإنسان و تقسيماتها:

ونتناول هذا الجزء بدوره في شقين من الدراسة في الآتي:

1.1.1.2.2.1: تعريف حقوق الإنسان:

لعلّ من أسباب صعوبة إيجاد تعريفٍ شاملٍ و دقيق لحقوق الإنسان هو كل ما يلي:إذ منذ القرن السابع عشر للميلاد، حينما بدأ الفيلسوف البريطاني "جون لوك" يكتبُ عن العقد الاجتماعي وعن ما للإنسان من حقوق، ومفهوم حقوق الإنسان يمرّ بمراحِلٍ في الغرب لا تكادُ تستقرّ، وأثناء إعداد ميثاق الأمم المتحدة كان موضوع حقوق الإنسان محلَّ اختلاف أيديولوجيًا بين اتجاهين–و بالأصح بين المُعسكرين – الاشتراكي الشيوعي والليبرالي الغربي وبين دولٍ محدودة العدد من جهة أُخرى مثلما أشرنا إليه سابقا، أما اليوم وقد زال ذاك الصراع إلا إنّه بقي ما هو أكثر منه و أخطر، فصعبُ تحديد حقوق الإنسان في إطار عولمة غامضة المعالم تثير خوف كلّ حريصٍ .

إن التفاوت الكبير في المستوى الاقتصادي للدول الذي ينعكس في التفاوت في المُستوى المعيشي بين شعوبِ هذه الدول يُعتبر من بين أهم الأسباب لعدم تحديد مفهوم حقوق الإنسان تعريفا، ومع تلك الأسباب وُجدت عدّة تعريفات تركّزت في مُجملها على جوانب حقوقية حيادية, حيث نجد أنّ الفقه الوضعي قد اِختلف في مُحاولاته لوضعِ تعريفٍ لحقوق الإنسان، فقد عرّفها البعضُ على أساس أنها مادة علمية، فعند الأستاذ "روني كاسان" "R.Cassin"[1]:هي فرع من الفروع الاجتماعية يختصّ بدراسة العلاقات بين الناس اِنطلاقا واستنادا إلى كرامة الإنسان بتحديد الحقوق والقدرات الضرورية لتنمية وتطوير شخصية كلّ إنسان.[2]

---

[1] قاضي في المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، عاش ما الفترة ما بين (1956–1976) مُتحصّلا على جائزة نوبل للسلام، كان من بين المُشتركين في وَضع صياغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

[2] أنظر : الطاهر بن خلف الله، مُحاضرات في الحريات العامة وحقوق الإنسان، طـــ2، مطبعة الكاهنة، الجزائر، ص 09.

أما "كارسل " "K.Rassel"[1] فيُعرِّفها بأنها: علم يتعلّق بالشخص لا سيما الإنسان العامل الذي يعيش في ظلّ الدولة ويجب أن يستفيد من حماية القانون عند إتهامه بجريمة وعندما يكون ضحيّة الانتهاك عن طريق تدخل القاضي الوطني والمنظمات الدولية كما ينبغي أن تكون حقوقه –لا سيما المساواة – متناسقة مع مُقتضيات النظام العام[2]، فيما يُعرّفها الدكتور"شطناوي فيصل" على ضوء القانون الدولي على أنها: تلك الحقوق التي يعتقد أن كلّ البشر ينبغي أن يتمتعوا بها لأنهم " آدميون " وينطبق عليهم الشرط الإنساني، أي أن هذه الحقوق ليست منحة من أحد ولا يُستأذن فيها من السلطة، وهذه الأخيرة لا تمْنحها ولا تمْنعها، فبينما قد تختلف الأنظمة القانونية من دولة إلى أخرى فإنّ الحقوق الطبيعية والمُقرّرة للإنسان هي "استحقاقات" لا لبس ولا غموض حولها في القانون الوطني الدولي.[3]

و في تعريف آخر أنّ حقوق الإنسان هي: مجموعة الحقوق الطبيعية التي يمتلكها الإنسان و اللصيقة بطبيعته، والتي تظلّ موجودة وإن لم يتم الاعتراف بها، بل أكثر من ذلك لو اُنتهكت من قبل سُلطة عامّة.[4]

وربما كان هذا التعريف بنفس خصائص تعريف البعض الآخر حينما يُعرّف حقوق الإنسان بأنها: مكنات طبيعية لآدمية الإنسان الروحيّة والعقلية والغريزية والمادية الجسدية.[5]

وعند كثير من الفقهاء أنّ مُصطلح "حقوق الإنسان" يُقابِل ما يُعرف في فقه القانون الخاص

---

[1] وهو أحد المُختصين المشهورين في مجال حقوق الإنسان.

[2] أنظر : د.رضوان زيادة، مسيرة حقوق الإنسان في العالم العربي، طـــ 1، المركز الثقافي العربي، لبنان، ص 09.

[3] أنظر : د.فيصل شطناوي، حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني، مرجع سابق، ص 11 – 12.

[4] أنظر : د.محمّد سعيد المجذوب، مرجع سابق، ص 09.

[5] أنظر: د.منصور العواملة ، حقوق وواجبات الإنسان في النقل والنظر والتطبيق، دراسة تحليلية مُقارنة، المُجلّد الثالث، 1993،ص 08.

بـــ "حقوق الشخصية "أو بـــ " الحقوق اللصيقة بالشخصية "، كما أنها تثبت للإنسان بمُجرّد كونه إنسانا وتُعتبرُ لصيقة به منذ الصغر وتُلازمُه طولَ حياته وتنتهي بوفاته، كما تُسمى أيضا بـــ " الحقوق الطبيعية " إذ هي حقوقٌ تهدف إلى ضمان حق الإنسان في الحياة وفي سلامة جسمه وحق المُحافظة على كرامته وشرفه وحقّه في الزواج والعمل والحُرية الفكرية وحقه في العقيدة، كما تشمل الحقوق التي تمكنه من مزاولة النشاط الاجتماعي كحُرية التنقل والمسكن،[1] في حين يُركز البعض في تعريفها على الخلط بين المترادفتين "الحق"و"الحُرية"، حيث نجد أن الفكر الأمريكي المعاصر يُعرّف حقوق الإنسان أنها الحريات العامّة في مواجهة الدولة، وهي بهذا المعنى – حقوق الإنسان – ليست إلا مصطلحا جديدا لمعنى قديم، كان يُعرف باسم الحريات العامّة، إن هذا المنظور الغربي الذي يقرن الحقوق بالحريات لأبعد حدٍّ، وإن كان قد نشأ في أوروبا منذ القرنين الثامن والتاسع عشر، إلا أنه مازال يجمع أغلب فقهاء القانون الدستوري المعاصرين في الفقه الأوربي.[2]

فيُعرّف الأستاذ "مورنج" "Jean Morange" الحرية في هذا النطاق بقوله: الحرية هي التي تُفترض على الدولة الاعتراف للأفراد بحق ممارسة عدد من النشاطات المحدّدة بعيدا عن كلّ ضغط خاصّ.[3]

وطبعا الحرية في منطلقها الفردي كانت ولا زالت تُثيرُ جدلا فلسفيا وسياسيا، ولا يمكن الجزم أن كلّ الحقوق لها معنى الحريات في ذات الآن، فبعض الحقوق لا يمكن اِعتبارها حرّية

---

[1] أنظر : د.محمّد علي عمران ، مبادئ العلوم القانونية، مكتبة عين شمس، بدون ذكر الطبعة والسنة، مصر ص 205.

= وأنظر أيضا : د.محمود عاطف البنا محمّد، القانون الدستوري، دار الفكر العربي، مصر 1961 ص 406.

[2] أنظر : د.سليمان بن عبد الرحمان الحقيل، حقوق الإنسان في الإسلام، مرجع سابق ص 15.

[3] أنظر : Jean Morange, Libertés publiques Serie aue sais–je 13EF, 6ème èdi, 1995 P:6

من الحرّيات مثل حقّ التأمين الاجتماعي، فهذا الحق ليس فيه معنى الحرية أو غيرها من صور الحريات العامّة.

كما أن الملاحظ هو اِختلاف وجهات النظر في حدّ ذاتها من جهة والأُناس المُخاطبون باحترامها من جهة اُخرى، وهنا لا بدّ من الإشارة إلى المنظور الإسلامي في هذا الشأن من ناحية الحقوق العامّة يتمتع بها الفرد في مواجهة الغير وليس في مواجهة السلطة وحدها، فكرامة الإنسان في النظر الإسلامي قيّمة في حدّ ذاتها، والإنسان يتمتع بها في مواجهة الجميع وليس في مواجهة السلطة وحدها.[1]

لا بدّ من التوضيح كذلك بأنّ كلمة " الحرية " تخرج عن إطار أي تحديد دقيق وجازم لكونها على صراع دائم مع كلّ ما هو مُقدّس، إذ لا شيء يحدّ من عُمقها و اتساعها سِوى المُقدّسات، أو بالأحرى ما تمنعه الشرائع السماوية التي أنزلها الله عزّ وجلّ، أما وبعيدا عن هذا المنظور فستجد لها مئات التعاريف منها البسيط ومنها العام والاجتماعي والسياسي والبسيكولوجي والأخلاقي والقيِّمي..الخ، وإن هذا التنوع في تعريف الحرية يعكس تباين الأفكار والمنطلقات والمُعطيات، فنجد مثلا الفيلسوف "كانت صاموئيل" يُعرّف الحرية على أنها: " خيار أخلاقي مع أو ضدّ الخير، العقل مع أو ضدّ الكونية. "

أمّا مفهومها عند الفيلسوف " ليتنر" فهي: " قدرة الإنسان على فعل ما يريده، ومن عنده وسائل أكثر يكون أكثر قربة لعمل ما يريده. "

أما الفيلسوف " فوليتير" فيعرّفها بقوله: " عندما أقدر على ما أُريده فهذه حرّيتي. "

وكذلك العلاّمة " جان رويش " يُعرّفها بقوله: " إن حرية الإنسان تعني حقّه في أن يكون أو

---

[1] أنظر : د.عبد الله بن عبد المُحسن التركي، الإسلام وحقوق الإنسان، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، طـــ 1، السعودية سنة 1417 هـــ/1996م ، ص 20.

أن يتصرّف كما يّريد، و حقّه في تقرير مصيره. "

في حين يُعرّفها " كوليار" بأنها: " الحقوق التي يتمتع بها الأفراد، والتي تنتهي بتحديد نطاق من الاستقلال لصالحهم. "

لكن في النهاية يجب رفض إطلاق الحرية بالبحث عن أساس تتجسّد فيه، ولا بدّ من الإقرار بشمول مبدأ النسبية في الكون أو الطبيعة وفي كلّ ما فيها[1]، ومعنى هذا أنّ الحريّة حتى في الحقوق لا يُقصد بها أنها خارج إطار التنظيم الاجتماعي وإلا انقلبت إلى فوضى، ومثلما يقولُ الفيلسوف الفرنسي "آلان": الحريّة لا تسير بدون نظام، وأنّ النظام لا يُساوي شيئا بدون الحُريّة.

و بالرجوع إلى إعلان حقوق الإنسان الخاص بالثورة الفرنسية الذي أعلنه البرلمان الفرنسي في 27/آب/1789 في مادّته الرابعة على أنّ: حريّة الفرد تكمن في أن يُمارسَ حقوقه الطبيعية بحريّة على أن لا يُخالف القانون ويَضُرّ بالآخرين وبالمُجتمع، وطبقا لهذا يَرى الفيلسوف " آندري هوريو" على أنّ: الحرّيّة يجب أن تخضع للنظام.[2]

ويُمكن أن نخلص بشأن تعريف الحرية الذي يختلف فيه الفكر الشيوعي والليبرالي الغربي، ذلك أنّ الفكر الماركسي يُركّز على الأوضاع المتعلّقة بالشروط المادية للجماعات والأفراد (الحريات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية)، في حين الفكر الليبرالي يميل إلى التركيز على الحريات الفردية الشخصية (البدنية والفكرية والسياسية).

و ربما نوجز بقولنا أنّ « جدلية الحق والحرّيّة » ليست بالعقيمة إذا ما نظرنا إليها: بأنّ أي

---

[1] أنظر : George Burdeau Libertes publiques 4ème èdi, France, L.G.D.J, 1993, P : 287
= أنظر أيضا : د.خضر خضر، مدخل إلى الحريات العامة وحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص 11-30.

[2] أنظر : أ.أندري هوريو، القانون الدستوري والنظم السياسية، ترجمة علي مقلد وآخرون، جـ 1، الأهلية للنشر والتوزيع، لبنان، 1974، ص 174.

حق من حقوق الإنسان لا بدّ أن يُمارسَ في إطار " حرّيّة نظاميّة "، ولهذا فإنّ الحرية ضرورة لا استغناء عنها لمُمَارسة الحقوق، كما أنها في ذات الوقت عبارة عن حقٍّ من بين هذه الحقوق لا استغناء عنه كذلك!، و إن صح القول فإنّ الحقّ والحُرّيّة وجهان لعُملةٍ واحدةٍ، أمّا بخصوص الاصطلاحين " حقوق الإنسان " وَ " الحريات العامّة " وبعيدا عن أيّ فلسفة نوجز في ما يلي:

حينما نتكلم عن " ماهية حقوق الإنسان " أو " ماهية الحريات العامّة " فمن حيث المضمون فهما نفس الشيء، وكلّ الإختلاف يكمن أنّ الأولى من مصطلحات كل من الفقه الدولي والقانون الدولي العام، أمّا مصطلح "الحريات العامّة " فهي من مُصطلحات الفقه الدستوري أي القانون العام الداخلي وبصياغة أُخرى: إنّ الحريات العامّة هي حقوق للفرد قبل الدولة، كفلها الدستور أو القوانين الداخلية، ويتمّ ممارستها في مواجهة السلطة العامّة وفقا للقانون، ويتبع ذلك إعتبار مصدر هذه الحريات مصدرًا وضعيًا داخليًا بحت ألا وهو الإرادة الشعبيّة الواضعة للدستور أو للقانون، في حين أنّ حقوق الإنسان هي حقوقٌ تستمدّ مادّتها الأوّليّة من مصادِرَ تاريخيّة وفلسفية يُرجِعُها الغربيون إلى القانون الطبيعي، وبالتالي ووفقا لهذه الفكرة يملك الإنسان وبحُكم إنسانيته مجموعة من الحقوق تكمن في طبيعة الإنسان ذاته، ويَتعيّن على القانون الوضعي الداخلي أن يعترف بهذه الحقوق وأن يكفل حمايتها, فإذا قام القانون الوضعي بهذا الدّور وكفَل الحماية اللازمة اعتبرت حقوق الإنسان في نظر القانون الداخلي للدول ما يُسمّى بـــ "الحريات العامّة "،[1] هذا من جهة، لكن من جهة أُخرى ينتقد مُصطلح الحُريات العامّة كتعريف لحقوق الإنسان، ذلك أنه لا يوجد تعريف واحد محدّد للحُرّية، بل تختلف التعاريف باختلاف المذاهب السياسية والاقتصادية و الاجتماعية، فضلا على أنه لا يُمكن القول بأنّ الحقوق الاقتصادية والاجتماعية

---

[1] أنظر : Jean Morange, Libertés publiques, Tome "1", Les droits de l'homme, 6ème èdi, Paris, P.U.F, 1991, P : 20

تُعدُّ حُرّيات، ويبدو الأمر أكثر تعقيدا بظهور ما درج تحت تسميته حقوق الإنسان الجديدة كالحقّ في التنمية والحق في بيئة نظيفة, فهي حقوقٌ بعيدة تمامًا عن فكرة الحرّيات.[1]

كما يجب أن لا نغفل بالاعتقاد أن موضوع حقوق الإنسان والنصّ عليها في المواثيق الدولية جاء هدية لا مُقابل لها، وإنما تمّ التنصيص في ذات المواثيق أنّ هذه الحقوق تُقابلها التزامات وواجبات تقع على عاتق الفرد، فنصّت المادّة 29 الفقرة 1 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أن: لكلّ فرد واجبات تجاه الجماعة التي فيها تنمو الشخصيّة النمو الكامل والحرّ.

كذلك نصّت الفقرة الخامسة من ديباجة العهدين الدوليين على أنّ: على الفرد واجبات تجاه الغير وتجاه الجماعة التي ينتمي إليها، ويلتزم بتعزيز وإحترام الحقوق المنصوص عليها في هذا العهد، كما نصّت المادة الرابعة من إعلان حقوق الإنسان للأفراد الذين ليسوا من رعايا البلد الذي يعيشون فيه: على الأجانب مراعاة قوانين الدولة التي يُقيمون أو يتواجدون فيها، وأن يحترموا أعراف وتقاليد شعب ذلك البلد.

كما تقع واجبات على عاتق الدولة بناءً على نصّ المادتين 55 وَ 56 من ميثاق منظمة الأمم المتحدة من واجب اتخاذ الإجراءات اللازمة للتمتع بحقوق الإنسان، فإن كانت الحماية الدولية لحقوق الإنسان أمرًا ضروريا، فإنه ممّا لا جدال فيه أن فاعليتها تتوقف على مدى صدق وفعالية الإجراءات التي تتخذها كلّ دولة على الصعيد الداخلي للوفاء بالتزاماتها،[2] كما على الدولة كذلك واجب توفير كلّ طرق التقاضي اللازمة لحماية حقوق الإنسان، بل وكذلك نصّت العديد من المواثيق الصادرة عن الأمم المتحدة على واجبات تقع على عاتق المجموعة الدولية

---

[1] أنظر : د.سعاد الشرقاوي، نسبية الحُرّيات العامّة وانعكاساتها على التنظيم القانوني، دار النهضة العربية، مصر، 1979، ص 220.

[2] أنظر : F.Z.Kesntini, Les Procédures tonusienne de protection des droits de l'homme– recours et détours, Publisud, Paris 1994, P:103 –104

ككلّ تتمثل في كفالة إحترام وتعزيز حقوق الإنسان، فنجد من بين قرارات الأمم المتحدة القرار رقم 148/52 الصادر عن الجمعية العامّة لسنة 1997 والذي قرّرت فيه أنّ: على المجتمع الدولي أن يبحث وسائل القضاء على العوائق الحالية وتجاوز الصعوبات التي تعترض المُمارسة الكاملة لكلّ حقوق الإنسان، ووضع نهاية للانتهاكات المستمرّة لهذه الحقوق التي تترتب في العالم كلّه، و السؤال الجدير بالطرح: ماذا يُقصد بالمجتمع الدولي هنا؟، وإن كانت مؤسسة الأمم المتحدة باعتبارها هيئة منظمة ممثلة لكلّ الدول لم تستطيع برغم تنظيمها وضع نهاية للانتهاكات المُستمرّة للحقوق في العالم، فكيف للمجتمع الدولي وهو تلك المجموعة المتباينة غير المتسقة خارج إطار الأمم المتحدة أن يُحقِّقَ أهدافا لم يُحققها وهو في حالة نظامية على شكل المنظمة ؟!

2.1.1.2.2.1 : تقسيمات حقوق الإنسان:

كما أسلفنا سابقا أنّ حقوق الإنسان تعدّدت وتنوّعت وتداخلت، وبسبب ذلك صَعُب أمر تصنيفها، بالإضافة إلى صُعوبة عدم دقّة مفهومها من الأساس، فأصبحت مسألة تصنيفها هي الأخرى تخضع لنفس الغموض و لذات السبب.

لذالك سنسجّل عدة تصنيفات لأقسام حقوق الإنسان حسب معاييرٍ مختلفة مستوحاةٍ من مُحتوى حقوق الإنسان، فبرغم من التأكيدِ الدولي على عدم تجزئة حقوق الإنسان طبقا للمادّة 13 من إعلان طهران المنبثق عن المُؤتمر الدولي لحقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة عام 1968 إلا أنه استوجب ولو من باب الإشارة التعريج على أهم التصنيفات في هذا المجال:

فهناك من يُقسّم الحقوق في الفقه الوضعي عموما إلى حقوقٍ دولية وأُخرى غير دولية، أما عن الحقوق الدولية فنجد مصدرها في القانون الدولي العام، وهي السلطات التي يقررها القانون الدولي العام لحاملي الشخصيات القانونية الدولية (الدول والمنظمات الدولية والبابا رئيس دولة

الفاتيكان)، ومثل هذه الحقوق كحق الدولة في سيادتها على إقليمها و على رعاياها سواء المقيمين على إقليمها أو خارجها والتأكيد على مبدأ السيادة الوطنية وعدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول وكذا مبدأ المُساواة بين الدول، وحق الدول في استقلالها وكذا حقها في الالتجاء إلى المنظمات الدولية والانضمام لها..الخ.[1]

أما عن الحقوق غير الدولية فهي تلك الحقوق الداخلية التي تمارس في ظلّ قوانين الدولة، وهي عبارة عن السلطات التي يقررها القانون الوطني، وهذه الحقوق قد تكون حقوقا لأفرادٍ قبل أفرادٍ آخرين، أو حقوقا لهم قبل الدولة أو حقوقا للدولة قبل الأفرادِ.

أمّا القسم الأوّل منها فهو ما يُمثّل " الحقوق السياسية "، و أما القسم الثاني " الحريات العامّة"،و الآخر الثالث فهو تلك الحقوق المدنية والتي بدورها تنقسم إلى حقوق عائلية غير مالية وحقوقٍ مالية، كما أن الحقوق المالية تصنّف كذلك إلى ثلاثة أصناف:أوّلها الحقوق الشخصية، أي ما اصطلح عليه بمادة الالتزامات.

ثانيها الحقوق العينية، كحق الملكية، وحق الانتفاع، وحق الاستعمال، وحق الرخص الحيازي والرسمي.

ثالثها الحقوق المعنوية، كحقوق المؤلفين في مؤلفاتهم والمخترعين في مخترعاتهم، والتجار في سمعتهم التجارية.

وهذه الأقسام الثلاثة الأخيرة تجد مجالها في قواعد القانون المدني في الدولة.[2]

---

[1] أنظر : د.محمّد رأفت عثمان، الحقوق والواجبات والعلاقة الدولية في الإسلام، دار اقرأ، لبنان 1982، ص 29 وما بعدها.

[2] للمزيد من التفاصيل أنظر: د.أحمد سلامة، دروس في المدخل لدراسة القانون، مكتبة عين شمس، دون ذكر الطبعة والسنة، مصر، ص 227 والتي تليها.

وهناك من يجمل الحقوق في فئتين:

الفئة الأولى وهي الحقوق السياسية: وهي تلك الحقوق التي تخوِّلُ الشخص للمساهمة في حكم بلده، مثل حق الانتخاب وحق الترشح وحق تولي الوظائف العامّة في الدولة.

-الفئة الثانية وهي الحقوق المدنية: ويُطلق عليها كذلك اسم " الحقوق الخاصّة "، وهي حقوق مكفولة لجميع الأفراد داخل المجتمع لا غنى للبشر عنها، وتتفرع بدورها إلى فرعين هما:

الحقوق المدنية المالية: وهي حقوقٌ ذات صبغة اقتصادية تدخل في دائرة التعامل.

الحقوق المدنية غير المالية: وهي عبارة عن حقوق ضرورية للإنسان، وتعرّف على أنها: تلك القيم التي تتصل أشدّ الاتصال بذات الشخص وتلزمه للتمتع بحياته، ولمزاولة مختلف أوجه نشاطه.

وهناك من يرى – في الغالب الأعمِّ – أنّ هذه الحقوق الأخيرة " الحقوق المدنية غير المالية " ما هي إلا مقصود "الحقوق الطبيعية " أي " جوهر حقوق الإنسان "[1].

و إن كنا نتحفّظ على هذا الرأي، ذلك أن حقوق الإنسان تشمل كلّ الحقوق المالية وغير المالية بل المدنية والسياسية، بل هي أوسع من هذا كلّه.

في حين يُصنف المفكر" موريس هوريو" الحقوق على أساس أنها حريات إلى ثلاث تصنيفات.

التصنيف الأوّل: فيضُمّ الحريات الشخصية والحرية الفردية والعائلية وحرية التعاقد

= وانظر أيضا : د.القطب محمّد طبلية، مرجع سابق ص 113 .

[1] أنظر للمزيد من المعلومات : د.محمّد علي عمران، حُسين النوري، مبادئ العلوم القانونية، مرجع سابق، ص205.

والعمل..الخ.

التصنيف الثاني: ويضمّ الحريات الروحية أو المعنوية، وتشتمل على حُرية العقيدة والتديّن وحُرية التعليم والصحافة والاجتماع.

أمّا التصنيف الثالث: فيتضمّن الحريات المنشئة للمؤسسات الاجتماعية وهي الحريات الاجتماعية والاقتصادية والنقابية وحُرية تكوين الجمعيات..الخ.[1]

في حين يُقسمها الدكتور " ثروت بدوي "إلى قِسمين رئيسيين الأول:الحقوق والحريات الفردية التقليدية، وقسمها الثاني يشكّل الحقوق الاجتماعية.[2]

إلا أنّ فقهاء القانون الدولي العام يعتمدون تقسيما آخر لحقوق الإنسان، بحيث هناك تصنيفا يُقسّمها إلى ثلاثة أجيال من الحقوق:

الجيل الأوّل: فيتمثل في الحقوق المدنية والسياسية، كما يُطلق عليها اسم " الحقوق السلبية " أي التي يتطلب على الدولة عدم التعرّض لها، والتي جاءت في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لسنة 1966.

الجيل الثاني من الحقوق: هو المتضمّن على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لعام 1966، و يُطلق عليها اسم " الحقوق الايجابية "والتي تتدخل الدولة لتوفيرها.

الجيل الثالث: ويُمثل تلك الحقوق الجماعية المُستحدثة، وتعني مُستجدات حقوق الإنسان كالحق في البيئة, حق التمتع بالإرث المُشترك للإنسانية جمعاء, الحق في التنمية والحق في

---

[1] أنظر: Maurice Hauriou , Précis de Droit constitutionnel, 2ème édi 1929 Paris, P:650 ets

[2] أنظر : د. محمد ثروت بدوي، النظم السياسية، دار النهضة العربية، مصر 1970 ص 372.

السلم[1]، وتجد هذه الحقوق أساسها الدولي في المادة 28 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وفي واقع الأمر إنّ كلّ التقسيمات التي أدرجت بما فيها التقسيم الأخير لم يَسلم من النقد الكثير و من عدّة أوجه تدور في عمومها على عدم دقتها، كما وأنّ الدكتور " بطرس بطرس غالي" يرى أنّ العالم اليوم يشهدُ جيلا رابعا لحقوق الإنسان الذي يشمل ما يُسمّى بـــ " حق التدخّل " الإنساني، ويَبرز هذا الحق حسب الدكتور المذكور إلى إصدار قرارات مجلس الأمن الدولي لحماية حقوق الإنسان من الانتهاكات داخل الدولة.[2]

كما أنه ومن بين التقسيمات المشهورة، ذلك الذي ينظر إلى معيار أصحاب الحق، فيُقسِّم الحقوق إلى فردية و جماعية، وبدورها الحقوق الفردية تتوزّع إلى قِسمين اثنين: الحقوق المدنية والسياسية و كذا الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وذالك كالأتي:

1.2.1.1.2.2.1: الحقوق الفردية:

هي مجموعة الحقوق التي يتمتع بها الفرد بنفسه وتمُسُّ شخصهُ مُباشرة ونجد فيمن هذه الحقوق حقوقا شخصية ومدنية الحق في الحياة والحُرّية والأمن والكرامة والمساواة أمام القانون والقضاء، غير أنه من المُمكن أن يَضمّ كذلك الحقوق الاجتماعية الرئيسية كالحق في الزواج والتمتع بالجنسية التي تمنحها الدولة، وكذلك تشملُ الحقوق الفردية كلا من الحقوق الفكرية والسياسية (مثل حُرية العقيدة والتعبير والاجتماع وتكوين الجمعيات)، وأهم هذه الحقوق هو حق الانتخاب، كما تضم بطريقة أو بأخرى الحقوق الاقتصادية والثقافية (الحق في العمل والحق في

---

[1] أنظر : د.محمّد أبو الوفا، مرجع سابق، ص 49 – 50.

[2] أنظر : د.بطرس بطرس غالي، عصر حقوق الإنسان بامتياز، مجلّة السياسة الدولية، العدد 175 يناير 2009 (دورة علمية)، الأهرام المصرية، مصر، المجلد 44، ص 43.

التعليم)، لأنّ التمتع بإحدى القِسمين يفترض و يحتم التمتع بالأخرى.[1]

1.1.2.1.1.2.2.1: الحقوق المدنية والسياسية:

عديدة هي الحقوق المدنية والسياسية، فنجدها تشمل الحق في الحياة وكل ما يتصل بالحقوق في هذا الخصوص مثل سلامة شخصه في تحريم التعذيب، وضمان الأمن الفردي، والحق في الدفاع الشرعي، وحق اللجوء للقضاء، والحق في التنقل بحرية، وحُرمة المسكن، كما تشمل حريات مثل حرية الرأي والفكر و الاجتماع والتمتع بالحق والجنسية، ومن بين ما يحوي كذلك نجد حق المشاركة في الحياة السياسية، إما مباشرة أو عن طريق ممثلين يقومون بدور وكيل عن أصيل، و كذلك الحق في تقلّد الوظائف العامة، ولعلّ هذه الحقوق هي التي تميل إن لم نقل تتطابق إلى حدٍّ ما مع ما يُسمّى بـــ " الحريات العامّة ".[2]

2.1.2.1.1.2.2.1: الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية:

هناك بعض المؤلفين من يَعتبر أنّ من ضمن هذه الفئة من الحقوق نجد حق التملك، والحق في الزواج، وتكوين أسرة، وحقوق العمل وحق التعليم..الخ، و لطالما كان الفكر الاشتراكي من أشد المدافعين عن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وتقوم فكرة هذه الحقوق على أساس المُساواة أكثر منها على أساس فكرة الحُرية.[3]

2.2.1.1.2.2.1: الحقوق الجماعية:

و هي ما يُعرف عليها بحقوق الشعوب وهي عبارة عن حقوق لصيقة بمجموعات بشرية

---

[1] أنظر : د.مصطفى سلامة حسن، تطوّر القانون الدولي العام، دار النهضة العربية، مصر 1996، ص 168.

[2] أنظر : المرجع السابق، ص 169.

[3] للمزيد من التفاصيل أنظر : د.عبد الواحد محمّد الفار، قانون حقوق الإنسان في الفكر الغربي والشريعة الإسلامية، دار النهضة العربية، مصر1991، ص 277 – 396.

مُختلفة، ويُقصد بهذه المجموعات البشرية ابتداء من الأسرة إلى الشعب ثمّ إلى مجموعة الشعوب، ومثلما رأينا بالنسبة للحقوق الفردية التي لها أبعاد جماعية في ذات الآن نلاحظ وجود حقوق جماعية لها أبعاد فردية وتحتوي على حق تقرير المصير, الحق في السلام والتنمية والبيئة.

و كذا الحفاظ على اللغة الوطنية في الدولة والثقافة القومية، وهناك حقوق جديدة مازالت تحت ضرس المُناقشة والجدل القائم حول ما إذا كان يحق المُطالبة بها أو ليس بعد (مثل الحق في مسكن لائق..الخ).

وعندما يُصطلح على هذه الحقوق الجماعية بـــ " الجيل الثالث " في حين يُصنفها آخرون على أساس أنّ الحقوق الجماعية هي تلك الحقوق التي تمارس في ظلّ الدولة مثل المُساواة في الحقوق السياسية وفي تقليد الوظائف العامّة، وكذا المُساواة أمام القضاء..الخ[1]، إلا أنّ هناك من يُقسّم الحقوق الفردية على أساس معايير ثلاث هي:

-المعيار الأوّل: الحقوق والحُريات، المعلقة بشخصية الفرد وأهمها:الحقّ في الحياة، الحق في حرية التنقل، الحق في حرمة المسكن، الحق في سرّية المُراسلات..الخ.

-المعيار الثاني: الحقوق والحريات المُتصلة بفكر الفرد، وأهمها:الحقّ في العقيدة، حرية الرأي، وحرية التعليم والحقّ فيه، وكذا الحق في الاجتماع وتكوين الجمعيات.

-المعيار الثالث: تلك الحقوق المتصلة بنشاط الفرد وأهمها:الحق في العمل، الحق في

[1] أنظر : أ.بن خلف الله الطاهر، مُحاضرات في الحريات العامّة وحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص 93 – 100.

الصّحة، والحق في التملّك..الخ[1].

ما من شكٍّ أننا نوافق الدكتور" أحمد أبو الوفا " فيما ذهب إليه حينما رأى أنه لا يمكن الاستطاعة ولأسباب بديهية جدّا التطرّق ولو بالذِّكر فقط إلى كلّ أنواع وتقسيمات الحقوق سواء تلك التي جاءت في مواثيق الأمم المتحدة أو التي لم تتبلور بعد، وهذا راجع لسعتها وتنوّعها الكبير.[2]

و سنكتفي في بحثنا هذا بذكر أهمّ الحقوق المهمّة منها، أو ما يُسمّى بالحقوق الأساسية, و لا نريد أن يُعاتبنا القارئ على بعض التداخل فيما بينها لتداخل المعايير ذاتها، مما يجعل الانتقال من الحقوق المدنية والسياسية إلى الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية أو العكس، يحصُل ويَحدث بكلّ مُرونة وبدون إنذار ولعلَّ المُعاتب يَعذرنا إن تابع معنا الآتي:

إنّ أهمّ أسباب التداخل بين تقسيمات الحقوق هو أنّ الفصل بين حقوق الإنسان بعضها البعض منتقد من وجهات نظرٍ متعدّدة، ذلك أنّ التمييز بين حقوق المدنية والسياسية من جهة وحقوق اقتصادية و اجتماعية وثقافية من جهة أخرى مترتب على الخلط بين مفهوم الالتزام القانوني ومُحتوى ذلك الالتزام، فمُحتوى الالتزام قد يكون دقيقا شريطة أن لا يؤدّي إلى هروبٍ في العموميات،[3] وهذا من الجهتين سواء من ناحية التنظير أو من ناحية التطبيق، هذا وإذا كان الأمر باديا بجلاء بالنسبة للناحية العملية فالُمقصود أن هذا التقسيم يعود إلى الدور المطلوب من الدولة أخذه حيال هذه الحقوق فإذا كان بالنسبة للحقوق المدنية والسياسية يقتصر دور الدولة بأن لا تمنعها فإنّ دورها في الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية يتمثل في أن تمنحها، ويرجع

---

[1] أنظر : أ.شطاب كمال، حقوق الإنسان في الجزائر الحقيقة الدستورية والواقع المفقود بين (1989 – 2003)، دار الخلدونية، الجزائر، 2005 ، ص 86 – 97.

[2] أنظر : د.أحمد أبو الوفا، مرجع سابق، ص 50.

[3] أنظر : د.قادري عبد العزيز، مرجع سابق، ص 24.

هذا المنظور إلى الاختلاف بين المنطلقات الليبرالية و الاشتراكية لدور الدولة، وهذه المنطلقات وإن تحددها معطيات فإنها في حركة ديناميكية مُستمرّة هذا من جهة، أما من جهة أُخرى نجد أن هذه التقسيمات مُصطنعة منتقدة، وما الحقوق الثقافية فيها سِوى مصدر كل الحقوق الأخرى التي لا يمكن أن تخرج عن إطار وطبيعة الإنسان المكونة عن طريق الثقافة، وهنا نقصد بها " الخصوصية الثقافية " في ممارسة الحقوق وقبل ذلك في كيفية النظر إليها.

و هذا ما يجعلنا نقول أن كلّ حق من حقوق الإنسان مُحدّد في وقت واحدٍ بخمس أنواع من العلاقات:

1-علاقة مدنية: بالاعتراف القانوني بالشخص المُواطن.

2-علاقة سياسية: بالمشاركة النشطة في الدولة.

3-علاقة اقتصادية: بالتماثل والتبادل.

4-علاقة اجتماعية: بالاندماج في المجتمع.

5-علاقة ثقافية: بالانتماء إلى مجموعة معيّنة دون غيرها.

فحقوق الإنسان مترابطة في محتواها ترابطاً يكاد أن يوحّدها بحيث لا يمكن فصل جزءٍ منها عن الأخر.[1]

ومن كل ذالك ندرك أنّ الطبيعة النسبية للحقوق الاجتماعية والاقتصادية لا تعني مُطلقا القول بأنّ كفالة هذه الحقوق أقلّ أهمّية أو أقلّ ضرورة بالنسبة للإنسان من احترام الحقوق المدنية، فالتقسيم هذا لا يشدّ على الأولويات في حاجات الإنسان أيّا كانت، لأنّ الازدهار الحرّ

[1] للمزيد من المعلومات أنظر : Mireille, Delmas, Marty, trois défis pour un Droit mondial, édition du seuil, 1998, P : 47

يُستمد من تحقيق التمتع بهذه الحقوق مثلما يُستمدّ من الحقوق المدنية والسياسية حتى وإن اختلفت حقوق الإنسان من حيث مضمون الالتزامات القانونية التي تتحمّلها الدولة تجاه هذه الحقوق ووسائل حمايتها وضماناتها.[1]

2.1.2.2.1: عالمية حقوق الإنسان:

كتب المؤلف جون آلدرسون (J.Alderson) «.. قد توّج التطوّر في البحث عن قيمة عالمية لحقوق الإنسان حين وثّقت هذه الحقوق في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام 1948 الذي تمّت المُوافقة عليه على الأغلب عالميا، ولذلك يمكن القول أنّ فكرة عالمية حقوق الإنسان قد أصبحت حقيقة مُؤكّدة في القانون الدولي العام بالرغم أنّه من المُسَلّمِ به من زاوية أُخرى أنّ الجماعة الدولية لم تصل بعد إلى المُستوى العالمي المطلوب».[2]

وبدورنا يحق لنا التساؤل هل فكرة حقوق الإنسان أصبحت حقيقة عالمية فعلا؟، وما علاقة عالمية حقوق الإنسان بعالمية الجماعة الدولية؟، كما وأننا نعتقد أننا قد نجيب على هذا الإشكال الجزئي أيضا باعتماد التحليل في بعض الموضوعات محل البحث من خلال العناوين الجزئية والفرعية الآتية:

1.2.1.2.2.1:المقصود بعالمية حقوق الإنسان:

مع المتغيرات العالمية الجديدة زاد التركيز على عالمية حقوق الإنسان وأصبح هذا الموضوع جزءا من القانون الدولي إن لم يكن أهمّ موضوع فيه بوجود أكثر من مائة اتفاقية

---

[1] أنظر : د.عزة سعد السيّد، البرعي، حماية حقوق الإنسان في ظلّ التنظيم الدولي الإقليمي، دار النهضة العربية، مصر 1985،ص 132.

[2] أنظر : J.ADERSON, Human Rights and the Police CONCIL of Europe, Strasbourg, 1984, P : 78 – 79

وعهد دوليا وافقت عليه أغلب دول العالم وإن أبدت تحفظاتٍ فيها، وأصبحت هذه الاتفاقيات اللاحقة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان هي المرجعية الدولية لحقوق الإنسان وعندما نتكلم هنا على العالمية في حقوق الإنسان نقصد بها مدى عالمية ما تضمّنته المنظومة الدولية من عهود ومواثيق واتفاقيات متعلقة بمحلّ البحث.

وما دامت فكرة العالمية في هذا المجال هي الأساس في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والتي بدافعها انتقلت حقوق الإنسان من مجرّد شأن من الشؤون الداخلية لتصبح جزءا من القانون الدولي و يؤكد تاريخ حقوق الإنسان في الغرب وتجربة الأمم المتحدة ومن قبلها عصبة الأمم كلّ منها تحاول التأكيد على عالمية الحقوق، كما أن جميع الدول الأعضاء في الأمم المتحدة وبمجرّد انضمامها إلى المنظمة الدولية ألزمت نفسها بمبدأ عالمية الحقوق الواردة في ميثاق المنظمة والإعلان العالمي, فماذا يقصد بالعالمية في هذا الخصوص ؟!.

إن العالمية المقصودة هنا هي "افتراض أن تكون مفاهيم حقوق الإنسان المقدمة للعالم من صنع هذا الأخير لهذا الأخير"، ونعني بصنع العالم لمفاهيم حقوق الإنسان أي مساهمته فيها وفي بلورتها وبهذا تكون المفاهيم مشتركة حيث شاركت المجموعة الدولية في صياغتها، وتهدف هذه العالمية إلى تحقيق اتفاق بين المنتمين إلى الحضارات المعاصرة المختلفة حول عدد من الحقوق اتفاق يكفل مزيدا من الاعتراف بتلك الحقوق ويوفر لها عالميا مزيدا من آليات الحماية ويحقق تعايش بين الثقافات المختلفة، فعالمية حقوق الإنسان تعني الالتزام في هذا المجال بالمفاهيم التي أقرّها المجتمع الدولي، كما تعني كذلك حسب الأستاذ محمّد فائق أنّ حقوق الإنسان كلٌّ لا يتجزأ، بمعنى أن تكون الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية جنبا إلى جنب مع الحقوق السياسية

والمدنية ولا تقبل التراتب أو التفاضل.[1]

و هنا قد يسأل السائل كيف يمكن جمع المتناقضات فنجيبه: نريد جمع المشتركات لا المفارقات وذلك بجمع ما يوحّد حقوق الإنسان ألا وهي الإنسانية بعمومها؟، تلك هي العالمية المقصودة والتي لم تظهر في المواثيق الدولية بعد.

وعليه فإن العالمية المنشودة هي التي لا تتعارض مع فكرة التنوّع الثقافي وخصوصية هوية المجتمعات المتخلّفة التي تعدّ بدورها حقّا من حقوق الإنسان والشعوب عموما، ما من شك أن العالمية المحمودة Universalisme هي طموحٌ نحو الارتقاء بالخصوصية إلى مستوى الاحترام العالمي وليس قمع وإقصاء خصوصية الشعوب،[2]بفرض خصوصية الجهة المهيمنة لتمثل العالمية فأنى لها أن تكون عالمية ؟!!.

وفي سياق المتقدم و تبعا لمفهوم العالمية تصبغ على حقوق الإنسان خصائصها الأوّلية فتجعل منها:

1-أنها حقوقٌ عالمية معترف بها من قبل كلّ العالم لأيّ إنسان على وجه الأرض.

2-حقوق لا تشترى ولا تكتسب ولا تباع ولا تورث، فهي ملك للبشر لصيقة بهم متأصّلة عنهم.

3-حقوق الإنسان واحدة لجميع البشر بغضّ النظر عن جنسهم أو أصلهم أو دينهم.

4-حقوقٌ لا يمكن انتزاعها فليس من حقّ أحدٍ مهما كان أن يحرم شخصا من حقوقه بدون وجه حق.

---

[1] أنظر : أ.محمّد فائق، حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية، نشر في المستقبل العربي، لبنان، السنة 22، العدد 245، يوليو 1999، ص 5.

[2] في هذا المعنى أنظر : أ.محمّد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية، عشر أطروحات، المستقبل العربي، السنة 20 ، العدد 228، فبراير 1998، ص17.

5-حقوق موجودة سواء اعترفت بها السلطات أو لم تعترف، لأن وجودها لم يُستمدّ من السلطة.[1]

إن عالمية حقوق الإنسان تهدف إلى امتلاك كلّ البشر منظومة من الحقوق غير قابلة للتصرّف والتي لا يمكن إنكارها باعتبارها حقّا مكتسبا منذ ولادتهم، لكن ما يثير الاستفسار لماذا نجد أغلبية الدول تقدّم تحفظات عند تصديقها على العهود الخاصة بحقوق الإنسان، أوَليس هذا يدلّ على أنّ المعاهدات لا تتفق وخصوصيات هذه الدول أو بعبارة أُخرى إن مبادئ المواثيق والوثائق الدولية بهذا الخصوص لم تصل بعد إلى مستوى الوحدة أو على الأقل صياغة عالمية حقيقية.

بالإضافة إلى نقص تصديقات الدول على الاتفاقيات نجد مجموعة من التحفظات المقدمة من طرف أغلبية الدول المصادقة عليها مما يجعلنا نستنتج أنّ صياغة هذه الاتفاقيات لم تكن عالمية فلو أخذنا مثلا العهد الدولي المتعلق بالحقوق المدنية والسياسية لوجدنا أن أكثر من ستة و أربعون 46دولة من بين مئة وسبع عشرون 127 دولة لغاية 1994م قد قدمت مجتمعة بجملة مئة وخمسون 150 تحفظا.

ثمّ إن معيار المعاملة بالمثل فيما يتعلق بالالتزامات في الاتفاقيات الدولية التي تميز بها التحفظ تتصف من بين المفارقات جد المتناقضة مع الطبيعة الموضوعية لحقوق الإنسان التي مازال يدعي الغرب أنها عالمية [2].

---

[1] أنظر : www.wékipdia.com

= وأنظر أيضا : أ.علي محمد صالح الديباسي، أ.علي عليان محمد أبو زيد، مرجع سابق، ص 28.

[2] أنظر : Pierre, Marie Dupuy, Droit international public, مرجع سابق، ص 214.

2.2.1.2.2.1: معوقات عالمية حقوق الإنسان:

إن المنابع الفكرية التي تأسست في الغرب على منطق العلمانية, لا تقوم فلسفتها على فصل الدين عن الحكم فحسب, بل تقوم على أساس" أن لا دين ولا إله "والعياذ بالله، وأنّ مصدر وجودهم ووجود حقوقهم هو"الطبيعة" أي " العالم الميتافيزيقي الماورائي "وبدون إسناد أن الله سبحانه هو مصدر الطبيعة، وانطلاقا من ذاك المنطق المُلحد أرادوا جعل حقوق الإنسان عالمية!!.

وإذا كانت النظرة الشيوعية القائمة على أساس " لا إله والحياة مادّة " قد اتفقت مع نظيرتها الليبرالية في المرجعية العلمانية لهذه الحقوق وإن اختلفت في المعطيات والنتائج, فكيف يمكن أن تتفق مع المنظور الإسلامي ومن ثم العالم الإسلامي ؟!!، حيث يعتبر الاختلاف جذريا انطلاقا من الوسيلة وصولا إلى الغاية.

إنّ المنازعة في عالمية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهدين الدوليين باسم الخصوصية الثقافية وهوية المجتمعات هي التي دعت المسلمين إلى المبادرة إلى صياغة لوائح حقوق الإنسان في الإسلام[1]، لهذا وعلى رغم من صدور وثائق عن الأمم المتحدة تزعم أنها تحوي حقوقا صالحة لكلّ البشر بدون استثناء، إلا أن انقسام المعسكرين إلى شرقي وآخر غربي – فترة الحرب الباردة آنذاك– نتج عنه وجود قراءتين متناقضتين لحقوق الإنسان كانت هي في ذاتها

---

[1] أنظر : إعلان حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام الصادر عن رابطة الإسلام عام 1979م :

- البيان الإسلامي العالمي الصادر عن المجلس الإسلامي الأوروبي في لندن عام 1980
- البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام الصادر عن المجلس نفسه عام 1981

= وانظر أيضا : أ.محمد عابد الجابري ، الديمقراطية وحقوق الإنسان، سلسلة الثقافة القومية، العدد 26، قضايا الفكر العربي 2، مركز دراسات الوحدة العربية، 1994م، ص 141.

جزءا من الحرب الباردة كما ظهرت قراءة ثالثة مغايرة أساسها إسلامي وهذا بعد قيام ثورة إيران برموزها الإسلامية وتصاعد التيار الإسلامي في المنطقة:

1.2.2.1.2.2.1: المفهوم الليبرالي لحقوق الإنسان:

تبلور المفهوم الليبرالي الغربي في وثيقة " فرجينيا " وإعلان الدستور الأمريكي وبعدها إعلان الحقوق الفرنسي مستمدًا أفكارَه من المذاهب الفلسفية التي ظهرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر حول الفرد وعن حقوقه التي مصدرها الطبيعة وأن هذا الكل أسبق من الدولة وسيادتها بل أسمى منها كذلك، وقد اعتبرت هذه الأفكار تفسيرا وتبريرا في الوقت نفسه للنظام الاقتصادي الرأسمالي الذي يعتبر معيار الملكية هو الحدّ الأساسي لنزعة الإنسانية البرجوازية, والحرية هي الشيء الوحيد الذي يجب تقديسُه والتي تعني تأكيد ذات الإنسان ضدّ عبودية الإقطاع باسم الفردية وضدّ الكنيسة باسم حرية التفكير وضد الدين باسم إرادة الإنسان محلّ إرادة الله.

ذلك أن العصور الظلماء – كما يصفها الأوروبيون أنفسُهم – التي سادت في أوروبا خلال القرنين من الخامس الى الخامس عشر الميلاديين حيث سادت سيطرة " حتمية الكهنوت المسيحي " واستعباد البشر وإلغاء العقل والفكر لهذه الأسباب أراد الأوروبيون الانتقال من تلك الحالة المزرية إلى نقيضها المطلق فاستبدلوا بذلك " الحتمية الكهنوتية " بـــ " الحتمية العقلانية " ووضعوا مكان "سلطان الكنيسة" "سلطان العقل"، واستبدلوا "الإله" (والعياذ بالله) بمخلوقه "الإنسان"، وعمدوا إلى التخلي عن أية فكرة دينية والاستغناء عنها تماما آخذين بفكرة القانون الطبيعي , وعلى الرغم من أنّ الإعلان العالمي تأثّر بالكثير من هذه المفاهيم ويكفي أن مرجعيته كلها غربية إلا أنه حدّ من النظرة الفردية في محاولة إيجاد بعض من التوازن بإدخال نوع من

الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وهذا بتأثير وضغط من الفكر الاشتراكي في الصياغة بطريقة أو بأخرى مثلما ذكرنا أنفا.

ولكن وفي نفس السياق بقيت القراءة الغربية لحقوق الإنسان هي المهيمنة بعد صدور الإعلان العالمي والمواثيق الدولية ذات الصلة مستمرة في نظريتها الفردية للحقوق، وتقديس هذه النظرة عن غيرها، مُهمّشة بذلك الحقوق الأخرى التي تتعلق بالمجتمع وبحقوق الشعوب بتقرير مصيرها، كما قدمت الحقوق المدنية والسياسية التي أصبحت محور دعوتها على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي أهملتها مدّة طويلة ويكفي أن نعرف أن الولايات المتحدة الأمريكية لم تصادق على العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية إلا سنة 1992م، وكانت قبل هذا التاريخ وتحديدا عام 1986م أصدرت بيانا استبعدت فيه هذه الفئة الحقوقية من قائمة الحقوق التي تحظى باعتراف الحكومة الأمريكية، كما أمرت ممثليها الدبلوماسيين والقنصليين في الخارج بحذف هذا الجزء من تقاريرهم السنوية عن الدول التي يتواجدون فيها بحجة اعتبار أن مثل هذه الحقوق (الاقتصادية والاجتماعية والثقافية) طموحات أكثر منها حقوقٌ تولد التزامات, ومن هذا لا ينبغي أن تدخل في نطاق الحقوق المعترفة بها عالميا[1]، ونزيد في التأكيد أن هذا التوجّه الجديد لم يكن ليحدث إلاّ بعد انهيار المعسكر الاشتراكي عام 1991م مثلما سنوضح لاحقا.

هذا من جهة، وأما من جهة ثانية وإن كانت المادة الأولى من العهدين الدوليين تنصّ على حق الشعوب في تقرير مصيرها، وما دام الغرب عموما وأمريكا خصوصا تقوم على أساس حكومات تحركها المصالح لا المبادئ، وإن تمت المصادقة عليها إلاّ أنه مادام هذا التنصيص

[1] أنظر في هذا المعنى: أ.عبير بسيوني " الولايات المتحدة الأمريكية والتدخل لحماية حقوق الإنسان والديمقراطية "، المجلة السياسية الدولية، العدد 127، السنة 33 ، يناير 1997، ص 113.

جاء مخالفا لمصالح الدول الاستعمارية الغربية الذي كان بعضها لا يزال يحتفظ بمستعمراته، فإن هذا الحق لم يجد أي صدى في الممارسة والاهتمام من قبل تلك الدول الغربية – وإن كان قد صدر إعلان الأمم المتحدة بمنح الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمرة بقرار الجمعية العامة رقم: 1514 (د – 15) لتاريخ ديسمبر 1960[1] فإن الدول الغربية لم تكترث على الإطلاق لا بالعهود الدولية ولا بالإعلانات بخصوص "حق تقرير المصير" وأكبر دليل ذلك هو موقف الولايات المتحدة الأمريكية من حق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره بإقامة دولته وكذا موقفها من احتلال الأراضي العربية وكذلك موقف الغرب المؤيّد للحكم العنصري في جنوب إفريقيا حيث كانت تعتبر جزءا من منظومة الدول الغربية ولم يتغيّر موقف التأييد هذا إلا في الثمانينيات فقط.

أما فيما يخصّ إسرائيل ومصالحها فضّلت الإستراتيجية الغربية و على رأسها الولايات المتحدة الأمريكية المؤيّدة لها ضدّ ليس فقط حقّ الشعب الفلسطيني فحسب بل وضدّ كل حقوق الإنسان ولازلنا إلى الآن نشهد هذا التأييد المجحف في حقّ فلسطين والمسلمين وما الحرب الجائرة على شعب غزة الفلسطينية من طرف إسرائيل وبدون أن يُحرّك قادة العالم ساكنا إلا تأكيد على أنّ تواجد إسرائيل في المنطقة وعدم اكتراثها بتاتا لا بالقانون الدولي لحقوق الإنسان ولا بالقانون الدولي الإنساني ولا بمبادئ القانون الدولي عموما إلا استنادا على تأييد من قبل الولايات المتحدة الأمريكية كما أنّ هذا التأييد الغربي الإسرائيلي لم يكن بالأمر الجديد لأنه من قبل ذلك من طرف بريطانيا حينما كانت في ذلك الوقت تشكل قوة عظيمة في العالم وكرس بوعد بلفور عام 1919 م.

---

[1] هذا الإعلان في الحقيقة انتزع بأمر الواقع الذي فرضته حركات التحرر الوطني عبر العديد من دول العالم وبدأت تحقق انتصارات مجيدة ضدّ العدوّ المستعمر مثل حركة التحرير الوطنية في لجزائر.

ومازال الغرب باسم ممارسة حقوق الإنسان بالطريقة الغربية يستخدم هذا الشعار لتحقيق مكاسب سياسية مثل ضغطه المتزايد على الإتحاد السوفيتي – في زمن الحرب الباردة – للسماح بهجرة اليهود إلى إسرائيل على الرغم من أن هذا يعد انتهاكا لحقوق الفلسطينيين وتعزيز السياسة العنصرية تحت إسم " قانون العودة " الإسرائيلي الذي هو قانونٌ عنصري في أساسه.

وبعدها والآن تستخدم الولايات المتحدة الأمريكية مصطلحا جديدا "الإرهاب" ضدّ حركة التحرير الوطنية الفلسطينية لمقاومة الاحتلال الإسرائيلي، أما وهذا الأخير حرّا طليقا يفعل ما يشاء في الشعب الفلسطيني وفي أرض فلسطين ويباشر ما يشاء من إرهابية في جنوب لبنان ويوسع ما يشاء من طموحاته لاحتلال كل الدول العربية لتصبح تكريسا ل"خريطة إسرائيل الكبرى"[1]، ثمّ يحمي الحماة إسرائيل من أية إدانة في مجلّس الأمن مهما اقترفت من المذابح المنافية لأدنى حدود الإنسانية ولحقوق الإنسان، حيث لا تتردّد الولايات المتحدة الأمريكية في استعمال "حق الفيتو" للمعارضة على أيّ تصويت يُدين إسرائيل وإلى الآن تمّ تسجيل أكثر من 150 اعتراضا لصالح إسرائيل للحيلولة دون أي قرار من مجلس الأمن يبعدها عن المنطقة أو على الأقل يدينها ولا يبقى لهذا الأخير سوى التنديد!!.[2]

في واقع الأمر ما ذكرناه ونذكره ما هو إلا إشارة وتلميحات قليلة جدا استدرجنا إليها ونحن ندوّن بعض اختلال المفاهيم وكيف انعكست سلبا على الواقع و الممارسة لأننا بصدد توضيح المفاهيم الأساسية والمبادئ وكيف اختلفت قراءاتها ولسنا بصدد استقراء الواقع والتطبيق فذلك

---

[1] " خريطة المستقبل لإسرائيل الكبرى" هذا من بين ما يدرّسه اليهود داخل مدارسهم في إسرائيل وهي عبارة عن إستراتيجية للاستيلاء الإسرائيلي للمناطق العربية الكاملة، أنظر في هذا أشرطة قناة الجزيرة.

[2] وهذا العدد من الاعتراضات السابقة فريدة في تاريخ الأمم المتحدة وهناك من يدوّن أن الولايات المتحدة الأمريكية قد استعملت منذ نشأة مجلس الأمن "الفيتو" 18 مرّة ضدّ حق الشعب الفلسطيني من أصل 21 مرّة.
– أنظر في هذا : د.غازي حسين صباريني، مرجع سابق، ص 83 – 89.

شأن يستحقّ أطروحة دكتوراه أخرى بل مجلّدات أضخم ربما لن تنتهي.

2.2.2.1.2.2.1: المفهوم الاشتراكي لحقوق الإنسان:

بإيجاز شديد نجد أن المفهوم الاشتراكي يرتكز على النظرية الماركسية، ومن ثمّ نجد الدول التي تعمل وفق هذا المفهوم تتبنى ديمقراطية اشتراكية تلك التي تجعل حقوق الإنسان من حق من يعمل وينتج فقط في المجتمع الاشتراكي، فقد أبدت هذه الدول اهتماما بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية مع تجاهل لافت للحقوق المدنية والسياسية التي تعتبرها مجرد حقوق شكلية ما لم يسبقها الإعمال التام لحقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية وللدولة الدور البارز في التدخل لتحقيقيها وهذا على عكس المفهوم الرأسمالي الليبرالي الذي يرى أن الدولة هي أول عدو لحرّية الأفراد.

ولكن منذ انهيار المعسكر الاشتراكي بقيادة الإتحاد السوفيتي سابقا لم يعد لمقولة الصراع الإيديولوجي بين الغرب الليبرالي والشرق الشيوعي أيّة معنى.

وفي ضلّ تفكك المنظومة الاشتراكية وتراجع الأنظمة الجزئية الأحادية لحساب التعددية الحزبية وكذا تفكك الأنظمة الكلية الشمولية عقدت الأمم المتحدة مؤتمرا دوليا خاصا بحقوق الإنسان في فيينا عام 1993م وقد مثلت مسألة عالمية حقوق الإنسان وخصوصية المجتمعات محور النقاش.

3.2.2.1.2.2.1: مؤتمر " فيينا " الدولي لحقوق الإنسان عام 1993م:

لقد أبدت الحكومات الأسيوية برئاسة الصين تحفظات على مبدأ عالمية حقوق الإنسان المدوّنة في الإعلانات والمواثيق الدولية بحجة معارضتها مع الثقافات والتقاليد المحلية، هذه الهويات التي يجب أن توضع في محل الاعتبار ولا سيما أن المعايير الدولية لحقوق الإنسان قد

أقيمت على أسس غربية وهي بهذا لا تتناسب مع المجتمعات الأسيوية.

وفي ذات السياق قدمت الحكومات الإفريقية بدورها بعض التحفظات المماثلة التي قامت على أساس أن حقوق الإنسان في المجتمعات الإفريقية الموجودة لضمان خير المجتمع ككل، هذا نفس ما جاءت به الصين نقاشا في المؤتمر وذلك بأولوية الانسجام الاجتماعي على المصلحة الفردية حيث من خلال حماية الجماعة تصبح بالإمكان حماية الأفراد.

أما بالنسبة للمسلمين كانت لهم العديد من التحفظات على اعتبار أن النبرة اللائكية سادت جملة المواثيق بدون أدنى مراعاة للخصوصيات الدينية على الأقل، مثل: حق الإنسان في تغيير دينه، زواج المسلمة بغير المسلم، قضية المساواة المطلقة بين المرأة والرجل والتي سنناقشها بالتفصيل في مقامها حيث نرجئ القراءة الإسلامية وكيف أن حقوق الإنسان المنصوص عليها في المواثيق الدولية لا تحترم حتى الخصوصيات الدينية هذا من جهة، وكيف قد تحول الصراع الإيديولوجي بطريقة أو بأخرى من الغرب الليبرالي والشرق الشيوعي إلى الغرب الليبرالي و الشرق الإسلامي من جهة أخرى؟

وعلى ضوء السابق فإن من معوّقات عالمية حقوق الإنسان، تلك الصياغة الغربية للمواثيق الدولية ذات العلاقة حينما صدر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كانت الدول العربية المستقلة من أعضاء الأمم المتحدة ثلاث دول فقط وهي: مصر, لبنان و المملكة العربية السعودية، وإن كانت مصر ولبنان من بين من شاركوا (ولو مجرد مشاركة صورية) بمندوبيهم في صياغة الإعلان إلا أنه لا يخفى ما لهذه الدولتين من ميول و توجهات مسيحية أكثر منها إسلامية، ولم تبقى إلا السعودية وكل ما لها هو رفض التصويت على هذا الإعلان لمجموعة الأسباب السالفة واللاحقة الذكر أيضا.

و بالرغم من هذه التحفظات والانتقادات إلا أن مؤتمر فيينا جاء ليؤكد على عالمية حقوق الإنسان بالصبغة وبالصيغة التي هو عليها محاولا التوفيق بين العالمية والخصوصيات وذلك بإعلانه ما يلي:

«... جميع حقوق الإنسان عالمية وغير قابلة للتجزئة ومترابطة ومتشابكة ويجب على المجتمع الدولي أن يعامل حقوق الإنسان على نحو شامل وبطريقة منصفة ومتكافئة وعلى قدم المساواة وبنفس القدر من التركيز وفي الحين، و أنه يجب أن توضع في الاعتبار أهمية الخاصيات الوطنية والإقليمية ومختلف الخلفيات التاريخية والثقافية والدينية، فإن من واجب الدول بصرف النظر عن نظمها السياسية و الاقتصادية والثقافية، تعزيز وحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية... ».

وعليه ما من شك أنّ العالمية لا تتعارض مع فكرة التنوع الثقافي والخصوصية الثقافية التي هي بدورها حق من حقوق الإنسان لهذا نحن كمسلمين لا نعارض مبدأ عالمية حقوق الإنسان بل بالعكس تماما نحن ندعو لهذا المراد ونؤيد عالمية حقوق الإنسان المقصود بها عالمية المبدأ مع احترام اختلاف تطبيقها من مجتمع لآخر طبقا لخصوصية كل مجتمع.

أما عالمية كيفية تطبيقه هذا ما يتنافى مع خصوصيات الشعوب التي لا تأتى إلا وفقا لثقافة كل مجتمع وطبيعة تكوينه والقيم السائدة فيه ومصدر هذه القيم..الخ.

وما من شك أيضا أن حقوق الإنسان لا تمثل مفهوما واحدا عاما مجردا ولكنها مرتبطة إلى حد بعيد بأُطر تاريخية وعقائدية ومن ثم فكرية وكذا بأطر اقتصادية ومادية في الدولة وبالتالي لا يمكن أن يكون مفهوم حقوق الإنسان مفهوما موحدا بالمعايير الوضعية ومشتركا بين كل الشعوب إلا إذا تم الإقرار والاعتراف بمبدأ الخصوصية والاختلاف، فلو أخذنا حق الديمقراطية

كمثال بالنسبة للشعوب وإن كان المبدأ واحدا إلا أنه يختلف من حيث المفهوم والممارسة بين كل من الليبراليين والشيوعيين والمفهوم الإسلامي.

لهذا نجزم و لا نتجاوز الصدق إذ أكدنا أن من أهّم معوقات عالمية حقوق الإنسان هو عدم الاعتراف وعدم الاعتبار لخصوصية الثقافات المختلفة، بل وأبعد من ذلك إن احترام مبدأ الخصوصية هو ما يجعل حقوق الإنسان تتصف بخاصية العالمية، حينها فقط يمكن القول معها أن هناك وعيا إنسانيا عالميا يعادل بين الرأي والرأي الآخر، فعلى الأقل اعتماد هذه الفلسفة العالمية التي تقوم على أساس الإنسان لا على أساس الطبيعة (نقصد بها نظرية القانون الطبيعي) عساه بهذا قد تتشكل مواثيق دولية أممية عالمية هذا من جهة، أما من أخرى ينبغي أن ينعكس على خطاب حقوق الإنسان عالمية المضمون الحقوقي بحيث أن تبقى حقوق الإنسان لصيقة بالإنسان لأنها صفة أصلية فيه حيث تتضاءل تبعا لذلك استعمال التعابير التي توحي بمعنى التعاقب أو حلول فئة من حقوق الإنسان محل الأخرى، فكما للإنسان حقوق مدنية وسياسية فإن له بذات الدرجة حقوق اقتصادية واجتماعية وثقافية.

وأحسن ما قد نختم به هذا الفرع هو ذكر ما قاله الممثل الإيراني لدى اللجنة الثالثة للأمم المتحدة عام 1982م مؤكّدا:

« إن الإعلان العالمي والمواثيق الدولية الخاصة بحقوق الإنسان – هي إلى حد كبير نتيجة الليبرالية الغربية، فعند تبنيها كانت الدول المستعمرة والإمبريالية الغربية تشكل أكثر الدول في الجماعة الدولية أما اليوم فإن هذه الأكثرية مكونة من دول حديثة الاستقلال في آسيا وإفريقيا، ذات تراث فلسفي وفكري وثقافي غني، ولذا فإن الإعلان العالمي يجب تغييره، بحيث يحل محل النص العلماني الغربي نص آخر يلاقي قبولا أكثر على المستوى العالمي ويكون أسهل تنفيذا

عالميا، فعلى الغرب إذن أن يتخلى عن نزعته الثقافية التقليدية والقبول بنظرة جديدة في مجال حقوق الإنسان »[1].

ولعل طموح المندوب الإيراني وقوة رأيه لم يكونا بكافيين لتحقيق العالمية المنشودة فسرعان ما بدت الظاهرة وما خفى كان أعظم وأشد، فما هي هذه الظاهرة وكيف أثّرت على الموجود ؟!

2.2.2.1: المفهوم العولمي العلماني لحقوق الإنسان:

عرفت الأمم المتحدة حقوق الإنسان في كتاب"التربية على حقوق الإنسان" الصادر عنها سنة 1989م كالتالي«..يمكن تعريف حقوق الإنسان تعريفا عاما بأنها تلك الحقوق المتأصلة في طبيعتنا والتي لا يمكن بدونها أن نعيش كبشر، فحقوق الإنسان والحريات الأساسية تتيح لنا أن نطوّر وأن نستخدم بشكل كامل صفاتنا البشرية وذكائنا ومواهبنا ووعينا وأن نلبي احتياجاتنا الروحية وغيرها من الاحتياجات وتستند هذه الحقوق إلى سعي الجنس البشري المتزايد من أجل حياة تتضمن الاحترام والحماية والكرامة المتأصلة والقيمة الذاتية للإنسان ».

والملاحظ أن التعريف يتجاهل المعايير الأخلاقية ولا سيما أنّ ما بين الأخلاق وفلسفة حقوق الإنسان علاقة وطيدة جدا !![2]

أم أن واضعوه لم يذهبوا به بعيدا عن الإطار الذي تدور حوله المفاهيم السياسية مثلما يؤكد مكيافيلي المفكر السياسي الإيطالي " الغاية تبرر الوسيلة " في كتابه " الأمير " ذلك أن السياسة الغربية لا تخرج عن فن إدارة المصالح الذاتية والجماعية خارج الاعتبارات الأخلاقية والمعيارية، فكيف هو الحال في ظل تلك المفاهيم اللائكية وكيف لهم التكلم عن مبادئ حقوق

---

[1] Commission, 26/11/1982 A/C, 3/37 /S.R.56, p 17 AG,3eme

[2] أنظر : الديمقراطية # //mostakbeliat.com// : http

الإنسان بعيدا عن المبادئ الأخلاقية ؟، فأنى يكون لحقوق الإنسان من المبادئ وهم يفرغونها من محتواها منذ البداية؟!

فإذا كانت العالمية هي رصد ما تشابهت فيه الإنسانية قاطبة أو ما تشترك فيه أو في صنعه على الأقل، فهي بهذا المعنى وفي هذا المجال عبارة عن تراكم جهود الإنسانية جمعاء ونتاج الحضارات الفاعلة عبر التاريخ وهذا ما يتم بموجب الاعتراف بالآخر وعدم إقصاءه، فإذن ما هي العولمة "Mondialisation"، وان بدا هذا السؤال سهلا، إلا أن الإجابة عنه أصعب من الصعوبة ذاتها, لهذا سنكتفي بمجرد الإشارة إلى الإجابة في هذا الفرع وإلى تفريعات الإجابة في بطون كل المطالب و متون المباحث حتى نهاية البحث.

1.2.2.2.1: محاولة تعريف العولمة:

باختصار أكثر من شديد كان لسقوط المعسكر الشرقي وانهياره سياسيا واقتصاديا بزوال الإتحاد السوفيتي وتوزعه في جمهوريات مستقلة الذي اتخذ من سقوط جدار برلين شعارا له عام 1989م وحرب الخليج الثانية عام 1991م حربا شبه عالمية ضد طرف واحد (العراق) بدون تكافؤ القوى، وانتهت هذه الحرب بانتصار أمريكي غربي أضيف إلى النصر التاريخي على المعاكس الإشتراكي، كانا هذان من أبرز الأحداث التي ظهرت بهما الولايات المتحدة الأمريكية القوة الوحيدة في العالم باعتبارها المالكة لمنظومة القوة التكنولوجية و الاقتصادية والعسكرية.

ومن هنا كشرت أمريكا على لسان الرئيس السابق (جورج بوش الأب) على أنيابها معلنة أن هناك نظاما عالميا جديدا سيسود العالم وأن ما كاد يتعرض للخطر ليس فقط دولة صغيرة

(الكويت) وإنما تصور كبير سُميّ النظام العالمي الجديد..إلخ.[1]

وبناء على هذا وغيره[2]، ومن الممارسات الدولية الجديدة حينها تمّ تعريف النظام العالمي الجديد أنه مجموعة الترتيبات الظرفية التي يصل إليها "الكبار " سلميا أو حربا لإدارة العالم.

ومثلما يعرفها الدكتور "فهد العرابي ألحارثي" على أن العولمة هي أفكار القوة ولها نماذجها الثقافية والحضارية وهي تسيير دائما في اتجاه واحد، ولم نرها مطلقا أنها سارت في ألاتجاهين الذهاب والإياب لذا فإن العولمة بتعبير بسيط آخر هي أكذوبة القوي على الضعيف وهي استدراج له إلى ساحات مُعقّدة من ساحات التعايش الممكن في الوقت الذي يعلم فيه أنه لا يدرك من قوانين تلك الساحات أي شيء، في حين يرى الدكتور عماد يونسي " أن ظاهرة العولمة محاولة لتوسيع الهوية الشخصية بحيث الإنسان ابن الأرض التي تكون بمثابة " قرية كونية " واحدة مع تطور نظم الاتصالات والمواصلات التي تربط بين عناصر الإنسانية وجزئياتها لتتلاقى الشعوب في انفتاحها لينتهي عصر العولمة أو الدول من أجل أن يجتمع الكل... وصولا إلى تحديد هوية واحدة للإنسان من دون خصائص ومميزات "[3].

واعتبارا بالنتيجة أنّ العولمة وليدة هذا النظام العالمي الجديد حيث أول ما برزت كانت تعرف على أنها حرية حركة السلع والخدمات والأيدي العاملة ورأس المال والمعلومات عبر

---

[1] أنظر : د مهدي المنجز، النظام العالمي الجديد، تحديات الانتقال، جريدة السلام الجزائرية، الصادرة بتاريخ 28 أبريل 1991م.

وأنظر : د.سيار الجميل، محاضرة العولمة – الموضعي والذاتي في المشهد العربي الراهن – الملتقي الفكري لمعرض الشارقة الدولي الثاني والعشرين لكتاب 2003م.

[2] أنظر : د.عادل مهدي النظام الدولي الجديد وأثره الوضع العربي الإسلامي، مجلة القراءات السياسية، التي ينكرها مركز دراسات الإسلام والعالم بالولايات المتحدة الأمريكية، السنة الأولى العدد "2" و "3" 1991م، ص 08.

[3] أنظر : د.عماد اليونسي، العولمة (تاريخ، أبعاد، ومؤشرات على العالم الغربي، بحث في تاريخ السياسي، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان 2005م ، ص 45، 47-48).

الحدود الوطنية والاقتصادية وأنها " القوى التي لا يمكن السيطرة عليها للأسواق الدولية والشركات متعددة الجنسية التي ليس لها ولاء لأي دولة قومية "[1]، ثم بدأت العولمة تظهر في أكثر من وجه ولم تعد الحرية الاقتصادية هي الهدف من هذا النظام، بل هي مجرد وسيلة لهدف عولمي أكبر، وما للمؤسسات الاقتصادية العالمية الكبرى سوى أدوات في يد العولمة مثل: الصندوق النقد الدولي، منظمة التجارة العالمية، الشركات متعددة الجنسيات، البنك الدولي لإنشاء التعمير، الحلف الأطلسي الجديد[2].

وفي ذلك يقول الدكتور سمير أمين " إن العولمة ليست مجرد تكثيف للعلاقات الرأسمالية إذ أنها اجتازت عتبة جديدة خلال السنوات الأربعين المنصرمة بكثافة المبادلات والمواصلات المتنوعة وبالقدرة الشاملة لوسائل التدمير، بل هي أكثر من تكثيف نوعي "[3]، ولهذا يعرّفها الدكتور حمود عوضي " إن العولمة هي نوع من أنواع الهندسة الرأسمالية المتوحشة التي تضع الفرد قبل المجتمع والاستهلاك قبل الإنتاج والمال قبل القيم "[4]، و تبين في نهاية الأمر أن العولمة الاقتصادية ما هي إلا وسيلة اقتصادية للوصول إلى هيمنة اقتصادية وهيمنة تكنولوجية والغاية من كل هذا هو فرض الهيمنة الكلية على الدول أفرادا و شعوبا، وفي هذا الإطار بدا جليا الجزم أن النظام العالمي الجديد منطويا على طابع استعماري جديد إذ تولد عنه فرض الدول الكبرى وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية أنظمة اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية على غيرها من الدول وهذا الغصب له أسلوبان إما غصبا بالقوة العنيفة (القوة العسكرية) أو

---

[1] أنظر : د.عزت السيد الأحمد، النظام الاقتصادي العالمي الجديد، من حرب العصابات إلى حرب الاقتصاد، مكتبة دار الفتح، سوريا ص 20 التي تليها.

[2] أنظر : د.عماد تونسي، مرجع سابق، ص 73-98.

[3] أنظر : د.سمير أمين، إمبراطورية الفوضى، ترجمة سناء أبو شقرة، دار الفاربي، لبنان، 1991م، ص 06 والتي تليها .

[4] أنظر : د.فوزي أو صديق، دراسات دستورية وعولمة، طـــ 1، السجل الذهبي، الجزائر 1999م، ص 11.

أسلوب القوة الناعمة (الضغوطات الاقتصادية والإغراءات الاستهلاكية... الخ).

وعلى ضوء هذا يمكننا الاستنتاج، أن للعولمة أكثر من وجه من أوجه إستراتيجية الهيمنة لفرض نمط واحد قائم على سياسية أوجه التشابه مع الغرب، بل وإن العولمة في الغالب الأعّم لها جوانب و وجوه لا يمكن حصرها, منها الظاهرة ومنها الخفية التي مازالت تستتر وراء شعار " التدفق التكنولوجي وثورة المعلوماتية "، أمّا أبعادها فلا زالت بدورها تطال كل المجالات بداية من الاقتصادية والتكنولوجية والعسكرية وصولا إلى المجالات الثقافية..الخ.[1]، وإشكالية هذا أن العولمة تتسحب في جميع المجالات بطابع هيمني تسلطي سياسته " القمع والإقصاء لكل ما هو خصوصي لهوية ما "، و بينما العالمية المنشودة هي طموح مشروع بجمع الدول نحو الانفتاح على الآخر برغبة الأخذ و العطاء فإن العولمة هذه إرادة اختراق الآخر وسلب خصوصيته وهويته وفرض آخرا عليها[2]، تلك " خصوصية الهوية" التي يعرّفها " محمد مسلم " على أنها « جملة معايير تمكن الفرد والمجتمع من تعريف نفسه، فهي شعور داخلي، هذا الشعور بالهوية يتعدد – ويقصد به يتمدد – إلى الشعور بالوحدة وبالقيمة وبالاستقلالية وبالثقة، إنها الشعور بالانسجام مع الذات والانتماء بالتواجد، فيتم إدراك الإنسان لتشابهه مع ذاته وإدراكه و استمرارية وجوده في الزمان والمكان وإدراكه بأن الآخرين يعترفون له بهذا التشابه وبهذه الاستمرارية »، هذه الخصوصية التي أصبحت في الوقت المعاصر مهددة أكثر من أي وقت مضى بنظم ومعايير دولية – يقصد بها أمريكية – أحادية الطرف تريد فرض نفسها عن طريق التقمص التدريجي لأنماط العمل والحياة لتصل في النهاية إلى تثبيت نمط حياتي واحد تذوب معه

---

[1] للمزيد من المعلومات في أبعاد العولمة أنظر: د.محمد مسلم، خصوصيات الهوية وتحديات العولمة، طـــ1 دار قرطبة، الجزائر، 2004م، ص 67 – 103.

[2] أنظر : د.محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية، عشر أطروحات، المستقبل العربي السنة 20، العدد 228، فبراير 1998م، ص 17.

هوية الشعوب بالزوال لأن من إستراتيجيات العولمة تشكيك الشعوب في مرجعياتها وإضعاف قدرتها وخصوصيتها الثقافية التي تميزها عن غيرها قصد الوصول إلى احتوائها[1]، وهذا لن يتأتى إلا بالسير في نهج "الانبهار يؤدي إلى الانصهار والانصهار ينتهي إلى الاندثار "، ولهذا إنّ المجتمعات البشرية أصبحت تعيش خطر إقصاء أبعادها الإستراتيجية والثقافية والتاريخية والاقتصادية والسياسية والدينية في ظل وحش تقني أصطلح عليه "العولمة " هي عولمة تهدف إلى جعل الأفكار عالمية بما في ذلك الروحية وذلك بجعل الحياة نموذجا خاليا من أية قيمة أخلاقية أو دينية وكأن المقصد المباشر للعولمة هو ضرب الدين وإضعافه في نفوس المؤمنين مثلما دلّت عليه آيات من القرآن الكريم مصداقا لقوله تعالى { وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ }البقرة الآية 120، وكذلك قوله عز وجل { وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا.. } البقرة الآية 217.

وعلى ضوء ما سبق فإن العولمة ما هي إلا أسلوب علماني يسعى نحو الامبريالية بالقوة الناعمة والتي تهدف إلى استعمار العالم بطريقة الاستمالة و الاستدراج والجذب من ناحيتين اثنتين أولها اقتصادية ترسيخ ثقافة الاستهلاك بمعنى تصدير المنتجات الصناعية والزراعية والإنتاجية المختلفة (سيارات، كوكاكولا، وأفلام إباحية... الخ)، والشق الثاني هو ترسيخ ثقافتهم العلمانية من خلالها ونشر أفكارهم وهويتهم على أنقاض هوية الشعوب وأديانهم السماوية[2].

---

[1] أنظر : د.محمد مسلم، مرجع سابق، ص 3-4.

[2] ظهر مصطلح القوة الناعمة لأول مرة في كتاب المفكر " جوزيف ناي " سنة 1973م، وها هو الرئيس الجديد للولايات المتحدة الأمريكية " باراك أوباما " -الابن الروحي وتلميذ الكاتب - يرئس العالم اليوم (2009م) فكيف سيكون العالم أكثر مما وصل إليه اليوم، فهل الأصل الإفريقي للرئيس المزعوم سيشفع للعالم ويسعى إلى التخفيف من حدة سياسة العولمة الغربية، أم أن النزعة العلمانية والثقافية الاستعمارية الحديثة ستسجل استمرارية

إن التهجمات التي نشهدها كل يوم على الإسلام والمسلمين ما هي إلا مشروعا غربيا قديم جدا اسمه الحديث "العولمة " يهدف إلى تخريب وتدمير للرؤية الكونية للإسلام أو غيره من المفاهيم المغايرة، فبعد انهيار الفكر الشرقي الاشتراكي لم يعد للغرب عموما وأمريكا خصوصا ما تخشاه غير الفكر الإسلامي، هذا الذي يحمل في طيّاته خصائص العالمية التي قد تجرف عولمتهم في مهب الريح، ذلك أن سياسة العولمة لم تكن جديدة على الغرب بل كانت دائما متجذرة في الروح الغربية الاستعمارية لجعل العالم قرية صغيرة بزعامته، فمنذ سنة 1813م كتب المفكر " بن جامين كونشن " « إن الحديث الذي يتردد على ألسنة اليوم هو حديث التأحيد "Iniformite" (التوحيد) حيث نفس الرموز ونفس المعايير ونفس القوانين والنظم وقد يتدرج بنا الأمر إلى تأحيد اللغة نفسها..واستغرب المفكر كوننا لم نأمر بعد بحمل الناس على نفس اللباس حتى لا ينزعج السيد (يقصد نابليون) برؤية مناظر مشينة»[1]، فتبعا لذلك إن الهدف من سياسة العولمة هو توسيع تغريب العالم عن خصوصيته وهويته وتنميطه بنمط واحد هو الغربي (الأمريكي حاليا) ليكون هذا الأخير نموذجا للإنسان العالمي حيث كتب المفكر الأمريكي"صامويل هنتنختون " قائلا « إن صراع الحضارات انتهى هذه المرة وحسم لصالح الحضارة الغربية»، ولكن يحذر المفكر الأمريكي « أن يحمل القرن الواحد والعشرون انبعاثا قويا للقوى وثقافات غير غربية ويحدث صدام وصراع بين الحضارات الغربية وغير

في عهد= = =نظام لا يؤمن إلا بالانتقائية الإمبريالية الشديدة التي ترتكز على المعايير المزدوجة والكيل بمكيالين في الميزان الواحد التي زادت حدتها في عهدة الرئيسين " جورج بوش الأب و الابن"؟!.

[1] أنظر: أ.سرج لاتوش، تنميط العالم، محاولة في فهم آليات التغريب ومحدوديته، مجلة المنعطف (مجلة فصيلة)، وجدة ، المغرب، العدد 11، 1995م، ص 05-42 وما بعدها.

الغربية..».[1]

إن هذا المفكر الأمريكي يدعو الغرب في مؤلفه بالتمسك بالقوة العسكرية لأنها السبيل إلى الهيمنة أكثر من القوة الإيديولوجية، كما يدعو إلى ضرورة استعادة وتقوية وحدة الحضارة الغربية وتجانسها وتماسكها بمكوناتها الأساسية التي تميزها عن غيرها مثل تراثها الاجتماعي والمسيحية الغربية واللغات الأوروبية و اللائكية والديمقراطية الليبرالية خصوصا بين الدول الأوروبية وأمريكا الشمالية مع إدماج مجتمعات أوروبا الشرقية وأمريكا اللاتينية لأن مستقبل الغرب – حسب المؤلف الأمريكي – لابد من استعداده لمواجهة صراع الحضارة الغربية طرفا والحضارتان الإسلامية والصينية من الطرف الآخر لهذا فمن أبرز توصياته التي ختم بها مقالته في صراع الحضارات «.. أن تسعى الدول الغربية نحو إحباط أي تحالف أو تعاون قد ينشأ بين الدول الإسلامية والصين بل تسعى إلى استغلال أي خلاف ينشأ بينهما ويدخل ضمن المصالح الإستراتيجية لأمريكا تشويه صورة الإسلام على أنه دين إرهاب.. »، وهذا قبل أحداث 11 سبتمبر 2001م (الهجوم العاصف بمركز التجارة العالمي في نيويورك ومبنى وزارة الدفاع الأمريكي (البنتاغون) في واشنطن، فقبل هذه الأحداث والغرب يتهم الإسلام وبعدها اشتد حقده الدفين على الإسلام والمسلمين)، فما بالك بعد هذه الأحداث، إن الدول الليبرالية الغربية تحرص أكثر من ذي قبل على بث أفكار الرعب من الإسلام تحت اسم ما أصطلح عليه بـــ" Islamophobie " لغرس الهلع الشديد والذعر المرضي من الإسلام وتقديمه للعالم على أنه خطر يهدد العالم وسلامه حيث انتشرت العديد من الكتب في حقبة التسعينات تحمل هذه

[1] أنظر: أ.محمد سعدي، الجنوب في التفكير الإستراتيجي الأمريكي، نموذج أطروحة صدام الحضارات، المستقبل العربي، مجلة فكرية شهرية (تعني بقضايا الوحدة العربية)، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 2036، لبنان 1998/10م، ص 70.

المضامين المشوهة للإسلام[1]، وغيرها التي تربط الإسلام بالقتل والتعذيب وظلم المرأة.. واتهامات أخرى والتي سنحاول الرد على بعضها في حدود ما يسعه البحث.

ويحذر الأمريكي المذكور " Huntington "«.. أن أي تقسيم داخل الدول الغربية نفسها سواء بالنسبة لثقافاتها أو سياساتها يهدد تواجد الغرب كقوة عظمى مهيمنة ويفقده القوة المادية اللازمة لمواجهة الحضارة الإسلامية التي تتميز مواجهتها بالنهايات الدموية..»[2].

أما الكاتب " فرنسيس فوغو ياما " سجّل في مؤلفه" نهاية التاريخ "« أن النموذج الغربي الديمقراطي والليبرالية هي أحسن ما أنتجه التاريخ وبهذا يكون قد انتهى هذا الأخير على أفضل صورة التي يجب أن يتوحد العالم على شكلها لأنها النموذج الأمثل و الأكمل الذي تحقق به النصر الغربي بكل أفكاره و هذه العولمة أو الغربية العالمية هي آخر نهاية التاريخ حيث انتهى بتعولم الإنسان بنفس المعالم المادية و المعنوية.. »[3]، إنّ كتاب " نهاية التاريخ " للمؤلف الأخير وكتاب" صراع الحضارات" لـــ "صاموئيل"كانا أكثر كتب الشهرة منذ انتهاء الحرب الباردة وهناك من يصفهما بالنظريتين السياسيتين،و الجدير بالذكر وعلى رغم اختلاف مضامين هذين الكتابين إلا أنهما اشتركا في الاتفاق على استعداء الإسلام حيث تم تصويره بالعدو القديم الجديد لعدة اعتبارات منها أن قيّمه مناقضة للقيم الغربية فيما يخص حقوق الإنسان المدنية والسياسية على عمومها حسبهم كما أنه يشكل لهم العائق في تعميم مفاهيمهم لما تتصف به من شمولية حسب وصفهم، أمّا الآن يقال أنّ جديد المفكر "فوغو ياما" مؤيد للاسلام على نقيض الفكرة التي

---

[1] كمثال ذلك أنظر : المؤلف " جوشو مورا فشك "، وهو أحد أبرز باحثي السياسة الخارجية الأمريكية المعبران بدقة عن أحد روافد التيار اليمني المعروف باسم " التيار المحافظ الجديد ".

A challenge to Neo Isolationism Washington, DC :AEI Press 1996 . P : 160 – 190

Joshua Muravchik, the Imperative of American Leadership

[2] أنظر : أ.محمد سعدي، المرجع السابق، ص 65 – 71.

[3] أنظر : Francis Fukuyama, the end of History : Debate, Reprinted, form the nation

كان متبنيها في السابق، نتيجة مستجدات سيذكرها في مؤلفاته اللاحقة.

2.2.2.2.1: هيمنة الأمركة على حقوق الإنسان:

إذا كان المفهوم العام الدولي يتمحور حاليا في فكرة أنّ حقوق الإنسان لم تعد من المسائل الداخلية للدولة بل أصبحت تخرج من النطاق الداخلي وتخضع للمجال الدولي، مع ما يترتب على ذلك من إمكانية قيام المنظمة الأممية[1]،أو العضو فيها دولة أمريكا بعمل ما يلزم من تدخل و عقاب, فهذه مسألة أخرى – وإن أثير جدل كبير حول مدى شرعية التدخل في الشؤون الداخلية للدول ولا سيما أن هناك مبدأً دوليا عماده احترام سيادة الدولة ومبدأ المساواة بين الدول – لكن الإشكالية في هذا المقام أكبر من هذه بكثير ذلك أن مفهوم حقوق الإنسان نفسه أضحى أخطر إشكالية، حيث أصبح يفترض ممارسة المفهوم الأمريكي وإلاّ العقاب الأمريكي وهذا سعيا لتعميم مفاهيم حقوق الإنسان طبقا للثقافة الأمريكية باعتبارها ثقافة الأمة الصاعدة والساعية للهيمنة على العالم كله والتي تملك في الوقت الحاضر أكثر من غيرها عناصر التأثير في العالم!!، و لا نتجاوز الصدق مرة أخرى إن قلنا أننا لا ننتقد أو ندّعي إلا عملا بالمبدأ القانوني القائل «إن كنت ناقدا فالصّحة، وإن كنت مدّعيا فالدليل »، وفي أطروحتنا هذه سيُقّدم النقد والبديل الأمثل مكانه من خلال البابين اللاحقين، أما عن الإدعاء والدليل في هذا الإطار فإن حجتنا الداحضة لكل شكّ أو ظنّ هي أن نفسح المجال لبعض مفكري الغرب أنفسهم لإعطاء آرائهم وأدلتهم عن عولمة غربية يريد صانعوها أن يجعلوها عالمية !!

ليتضح معه كذلك كيف أن هذه النزعة التسلطية النرجسية الاستعمارية هي ليست بالأمر الجديد من الغرب إنما هي من بين أهدافهم ومن صميم أحلامهم القديمة.

---

[1] أنظر: د.عزت سعد السيد البرعي، حماية حقوق الإنسان في ظل التنظيم الدولي والإقليمي، طـــ1، مطبعة العاصمة، مصر ،1985م، ص 23 –24.

ولعلّ أحدث ما نمهّد به لهذا الفرع هو بعض من خطاب الأمريكي " ريتشارد هامس " مدير مكتب التحقيق السياسي بوزارة الخارجية الأمريكية في نيسان 2002 قائلا:«.. إن الهدف الأساسي للسياسة الخارجية الأمريكية في القرن (21 م) هو إدماج دول ومنظمات أخرى في الترتيبات التي ستدعم عالما يتسق مع المصالح والقيم الأمريكية...والمهمة تبدأ إذن بإقناع وإذا أقتضى الأمر بإجبار الآخرين على الالتزام بمبادئ النظام والقوة والعدل الدوليين كما تعرفها أمريكا »[1].

أما المفكر الفرنسي " جارودي " يندهش مُقرا في معرض تعليقه على مقررات مؤتمر القاهرة حيث أن رئيسة جمعية الأمهات الصغريات في أمريكا تحذر المسلمين في ذالك المؤتمر من خطورة الأمركة américanisation المقصود بها العولمة فصرحت في مؤتمر القاهرة الدولي « لقد دمروا المجتمع الأمريكي وجاءوا الآن بأفكارهم إلى المجتمعات الإسلامية ليدمروها ويدمروا المرأة المسلمة ودورها فيها بحجة حقوق الإنسان والحرية والمساواة.. »،[2] وهاهو مؤلف آخر " آدمان بيرنارد "مؤكدا عام 1991م أن العولمة المقصودة من الغرب تعبر عن نزعة مركزية غربية، وقال في معرض تعليقه على حقوق الإنسان المتضمنة في الإعلان العالمي ما يلي «..عندما نتحدث عن كونية حقوق الإنسان فإننا ندّعي صيغة كونية إلى كينونتنا، فمن هذا المنطلق يكون الحديث عن الكونية وجها من وجوه الخطاب الاستعماري المهيمن الجديد.. »[3]، أما المفكر " جون أرنولد توينبي "يطلعنا في مؤلفه «مختصر دراسة التاريخ » على الأهداف الغربية والأمريكية التي لا تقيم وزنا للشعوب الأخرى من حيث ثقافتها وحضارتها

---

[1] أنظر: أ.مايكل هادسون، مآزق الإمبريالية، إدارة المناطق الجامحة، مجلة المستقبل العربي، العدل، لبنان، سنة 2002م.

[2] أنظر : صحيفة الشعب الناصرية، مصر، العدد الصادر بتاريخ:16/09/1994.

[3] أنظر : أ.رافع ابن عاشور، حقوق الإنسان بين الكونية و الخصوصيات، التوحيد، العدد 84، السنة 15 أكتوبر 1996 م، ص 69.

ونمط حياتها وأسلوب ممارستها لحقوقها، وكل ما تسعى إليه هو فرض نمط الحياة الغربية على باقي الشعوب غير الغربية بكل أنواع القوة حتى وإن استلزم الأمر إبادتهم وذلك لتشكيل حضارة واحدة هي الحضارة الغربية وهذا الهدف المراد يعلق عليه المفكر " آرنولد "»، قائلا انه يقوم على فكرة خاطئة مما يستحيل معها تحقيقه، فجاء في كتابه مستأنفا «..وما نظرية وحدة الحضارة هذه إلا رأي خاطئ، تردّى فيه المؤرخون الغرب المحدثون تحت تأثير محيطهم الاجتماعي، وأوحى لهم به مظهر الحضارة الغربية المزيف.. »[1]، ويرى المفكر " جون " « إن استطاعت الحضارة الغربية في العصور الحديثة أن تلق شبكة نظامها الاقتصادي على جميع أنحاء العالم، و تلا توحيد العالم اقتصاديا على أسس غربية توحيده سياسيا كذالك إلى نفس المدى تقريبا وعلى نفس الأساس الغربي، وإن كانت هذه الحقائق ملفتة للنظر غير أن اتخاذها دليل على وحدة الحضارة رأيا سطحيا حيث وإن اصطبغت المصورات الاقتصادية بالصبغة الغربية إلا أن المصور الثقافي ما يزال في جوهره على حاله منذ أن أتخذ المجتمع الغربي سبيله إلى الغزو الاقتصادي والسياسي.. و في وسع كل مشاهد أن يلاحظ تقاطيع الحضارات الأربع القائمة – فيما عدا الغربية – لا تزال واضحة المعالم في المستوى الثقافي.. »، كما كتب المفكر ذاته أن الحضارة الغربية توهمت أن نجاحها المادي على النطاق العالمي سيتوسع لنجاح ثقافي في تذويب الهويات الخاصة بكل متجمع على حدى في قالب غربي لأن هذا الأخير هو الأصلح في نظرهم ويسجّل أن هذه " النرجسية " في فرض المفاهيم إنما هي نتيجة معاناة أو أزمة نفسية طبيعية في حد ذاتها حسب قوله «.. بالنسبة لوهم حب الذات، فهو أمر طبيعي إلى حد ما وجماع (يقصد وخلاصة) ما يجب قوله هنا، أن الغربيين ليسوا ضحاياه الوحيدين (يقصد

---

[1] أنظر : جون آرنولد توينيبي، مختصر دراسة للتاريخ، طـــ 2، ج 1، ترجمة فؤاد محمل شبل، ومرجعة محمد شفيق غربال، الإدارة في جامعة الدول العربية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، 1966 م، ص 59.

ضحايا لوهم حب الذات) إذ عانى اليهود الكثير من هذا الوهم وليس أنهم شعب مختار فحسب، بل أنهم الشعب المختار الأوحد بين الشعوب، وإن الذين ندعوهم بالوطنيين يطلق اليهود عليهم اسم " الأمِّيين "، وكان اليونان قبلهم أيضا يطلقون على غيرهم من الشعوب لفظ " البرابرة ".. »، كما يضيف المؤلف «.. وإن ندعوا نحن الغربيين الناس "وطنيين" نغض الطرف بذلك عن طابع ثقافتهم وكأننا نحسبهم حيوانات برية أبتلي بها البلد الذي نلتقي بهم فيه، ونعتبرهم جزءا من الحيوانات والنباتات المحلية، لا كأناس لهم شعور وإحساس مثلنا، وطالما نرى فيهم " وطنيين " فإننا قد ننبذهم أو بالأحرى– كما يحدث غالبا في الوقت الحاضر – نجعل منهم خدما.. »[1].

إن المتفحص للكثير من المؤلفات الغربية مثلما يجد منها حقائق تسجل بكل موضوعية كالتي كنا بصدد عرضها الآن، فإنه يجد في الوقت نفسه رأيا أخرا يدعوا إلى ممارسة حقوق الإنسان بعيدا عن القيم والأخلاق ممارسة متحررة من أي ضوابط أخلاقية أو روحية لنقل الواقع الغربي للمجتمعات المختلفة، في حين أن الحقيقة هي أن القيم الإنسانية والضوابط الأخلاقية هي المعيار المحدد للسلوك الإنساني على عكس السلوك الحيواني الذي أساسه غرائزي بدون اعتبار لأي أساس آخر، ومنه يريد هؤلاء أن يمارس الإنسان حقوقه ممارسة بهيمية حيوانية بدون أدنى ضوابط[2]، إنّ تلك النظرة الداكنة لعولمة الأمركة لم تكن بالتنبؤ إنما هي وليدة واقع حال، فمنذ أن بدأ ما يعرف بالعولمة مع بداية التسعينات من القرن العشرين للميلاد(20 م)، سجلّ الكثيرون استبشارهم بهذا النسق الجديد بالاعتقاد أنها ستشكل العالمية المفقودة تلك التي تجعل من العالم يسير على ما ينبغي أن يكون عليه أفضل، وبالاعتقاد أنها حركة تهدف إلى تعميم ما لصالح الجميع على الجميع بكل مساواة وعدل من سبل العلم والاقتصاد والتقنية المتطورة والتكنولوجية

---

[1] أنظر : المرجع السابق، ص 60 – 62.

[2] أنظر في هذا المعنى : د.محمد مسلم ، مرجع سابق، ص 75.

وغيرها مع مراعاة التعددية الثقافية واحترام الخصوصية الدينية والحضارية للشعوب، بمعنى توظيف التقدم العلمي والتقني المعاصر لتحقيق الأمن والسلام والرفاهة لكل العالم، وهذه هي العولمة الإيجابية المنشودة!، لكن باستقراء التاريخ الماضي والحاضر تبيّن أن المفهوم المعاصر للعولمة ليس وليد اللحظة، بل هو تعبير للسعي إلى الهيمنة الغربية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية على العالم أجمع، ليسجل انتصار الشمال على الجنوب بدعوى مساعدته على التنمية الشاملة وتحقيق العدالة في الاستثمار والرفاهة للجميع، فكيف تحقق هذا الادعاء المزعوم وهي تضع أولوية الاقتصاد على الإنسان ذاته[1]، وأن الربح وحده أساس الاقتصاد بدون أدنى اعتبار للأبعاد الإنسانية، فالأوروبيون والأمريكيون يدعمون الزراعة في دولهم، لكنهم يسعون كذلك في الوقت نفسه لتفكيك زراعة الدول الأخرى بأساليب عدّة من بينها ضغوط السوق المفتوحة، مما يزيد من تبعية هذه الدول ومن ثم ّيؤثر سلبا على حقوق هذه الشعوب[2]، ولسنا نذيع سرّا إذا سجلنا أن الدول الغربية ترمي كل سنة أطنانا من المنتجات الزراعية عرض البحر في حالة ما إذا زاد العرض عن الطلب لتفادي أي كساد في الوقت الذي فيه أكثر من (1/4) ربع شعوب العالم تتضور جوعا وفقرا وتموت من ذلك، فأين الاهتمام بالإنسان وحقوقه ؟!، ذلك أن الجدل حسب ما يؤكده الدكتور"رافع بن عاشور" في إشكالية الكونية (العالمية) والخصوصية لا يتمحور حول مدى تمتع جميع البشر مهما اختلفوا وأينما وجدوا بالحقوق نفسها[3]، حيث يستحق بطبيعته الإنسانية مجموعة من المطالب تكسبه العيش بكرامة أو على الأقل الحق في العيش، وإن تم الاتفاق على وجوب احترام حقوق الإنسان، إنما حقيقة الجدل القائم، لم يتجاوز الإشكال الأصلي حيث الرجوع إلى نقطة البداية وهي مسألة وجوب تحديد ماهية حقوق الإنسان.

---

[1] أنظر : www.Islamonline.com ، سلسلة قرأت لك، موقف الإسلام من العولمة 2007/05/01.

[2] أنظر : د.حسن الفتلاوي، مرجع سابق ، ص 57.

[3] أنظر : د. رافع بن عاشور، مرجع سابق ص 70 – 73.

ففي ظل واقع يشهد على نفسه ومنذ انتهاء الحرب الباردة والاتجاه يسير نحو النظر إلى حقوق الإنسان كمصلحة قومية أمريكية تتمثل في المقام الأول في نشر المفاهيم الحقوقية الليبرالية الرأسمالية على اعتبار أن التحرر الفكري يواكبه تحرر اقتصادي و هو ما أفضى إلى اقتصاد مفتوح أمام الشركات متعددة الجنسيات..والشركات الأمريكية وزيادة الاعتماد الدولي المتبادل على النحو الذي لا يمكن لدولة ما في المستقبل الانعزال وبالتالي حرمان باقي الشعوب من مواردها وثرواتها الطبيعية[1]، وتبعا لذلك فإن أي انضمام إلى الاتحادات الاقتصادية يسير حسب معايير المصلحة من جهة، والتمييز العنصري من جهة أخرى، فإذا كانت الاتحادات الاقتصادية ذات امتيازات وإيجابيات سعت الدول الغربية إلى حرمان الدول الإسلامية والعربية من الانضمام إليها (و اكبر مثال على ذالك دولة تركيا التي تحاول منذ سنوات عديدة الانضمام إلى الإتحاد الأوروبي ويلاقي طلبها بالرفض في كل مرة بالرغم من توفرها على جميع شروط الانضمام، لا لسبب إلا لأنها تدين بالإسلام؟!)، في حين لو كان الإتحاد يرهق كاهل الدول بالديون وبالضغوط وبالمعاملات الربوية، مما يجعلها تابعة سياسيا بمقتضى تبعيتها الاقتصادية فإن الغرب وعلى رأسه الولايات المتحدة الأمريكية يسعى كل السعي دون ادخار جهد لإدخال ما يستطيع من الدول العربية والإسلامية لهذا الإتحاد الذي ينطوي الانضمام إليه السقوط في فخ اقتصادي مُدبَّر مُدمّر.

وعلى ضوء ما سبق وفي سياق آخر يندد المفكر السياسي " برتراندرسل " بالعولمة وخطورتها على الخصوصيات الثقافية والتنوع الحضاري للشعوب كما يرى أنّ إيجاد حكومة

---

[1] أنظر : أ.عبير بسيوني، مرجع سابق، ص 117.

عالمية تقضي على الظلم والظالمين ليست بالأمر المشين إذا ما احترمت معه الثقافات المختلفة[1]، و هذا الرأي نؤيده إلى الأبعد منه شريطة أن تكون هذه الحكومة القائمة على الحكم العالمي حكومة عادلة ومعيارها الفاصل هو العدل وإن لم تكن إسلامية، لكن ما رأيناه بالأمس البعيد والقريب وما نراه اليوم ما هو إلا دليلا قاطعا على ظلم سافر صادر عن حكم جائر يريد أصحابه سيادة العالم طوعا أو كرها، حيث تقول الأمينة العامة لمنظمة العفو الدولية "أيرين خان " في هذا الأمر بصريح العبارة «..إن مبدأ عالمية حقوق الإنسان يواجه الآن أكبر تحدي على الإطلاق إذا أصبح ازدواج المعايير والطابع الانتقائي هما القاعدة».[2]

ويستأنف المفكر " برتراند رسل " تعليقه على العولمة «... أظن على افتراض أن الجنس البشري لن يبيد نفسه بحرب عظمى جديدة – إن أعظم خطر هو قولبة الناس في صفوف موحدة وقوالب موحدة – فقد يصبح العالم بسبب المكتشفات العلمية والطاقات الإدارية والتنظيمية بدرجة من النظام و الانضباط الموحد بحيث يخلو من مسرّة..و من بين ما يدعو في العالم الراهن إلى الحزن من جهة النظر الحضارية الثقافية هو ما فيه من تجانس غريب..لا بد أن تحافظ على التنوع والتباين في الأدب وفي الفن واللغة وفي جميع المجالات الثقافية.. »[3].

إن الأمر المنبوذ حسب " برتراند رسل " هو التوحيد في كل شيء حتى طال التوحيد الثقافة نفسها لغرض فرض نموذجا فكريا واحدا يسير وفقه جميع الناس في العالم، وما زال المؤلف يتوقع إستراتيجية العمل على تأحيد الثقافة بقوله «..يستطيع في المقام الأول بالسيطرة على

---

[1] أنظر :أ." برتراندرسل " يتحدث عن مشاكل العصر، ترجمة مروان الجابري، طـ1، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، لبنان، كانون الثاني 1962، ص 74 –67.

[2] أنظر : منظمة العفو الدولية، لا يمكن مقايضة حقوق الإنسان بالأمن، 24 مايو أيار 2002، وثيقة رقم 2002/ 006/ 10.

[3] أنظر : أ." برتراندرسل، المرجع السابق، ص 221.

مدارس الأطفال كبداية لسيطرة متدرجة على كافة مؤسسات الحياة الاجتماعية على أن يكتسب سلطة هائلة على أراء الناس وعقولهم وأفكارهم، بحيث أن السلطات التعليمية هي التي تقرر للفرد ما يجب أن يفكر فيه وما يجب أن يرجوه وما يجب أن يخافه، وسيرجو هذا الفرد وسيخاف تماما وفق الطريقة التي رأوها مناسبة له... »[1].

وهذا ما صرّح به الرئيس الأمريكي " جورج بوش " بعد ما أنهى حرب الخليج الثانية «..إن القرن القادم سيرى انتشار القيم الأمريكية وأنماط العيش والسلوك الأمريكي.. »، إذن فتأثير حقوق الإنسان مفهوما وممارسة بالمفاهيم الغربية عموما والأمريكية خصوصا لا يُكسبها امتيازات بقدر ما يحطم إنسانية الإنسان، إن تطور المحطات الفضائية والتمويل الأمريكي لمعظمها لا يخدم سوى زرع ثقافة لا يميزها شيئا إلا أنها عديمة الأخلاق لدى مختلف الحضارات على حساب هوية المجتمعات، فالولايات المتحدة الأمريكية وحدها تتحكم في هذه المحطات بنسبة 65 % من المادة الإعلامية[2]، إن ما تبثّه شبكات الإنترنت وشيوع استعمالها ما هي إلا وسائل في يد الآخر الذي من الأساس لا يريد من الشعوب الضعيفة سوى نقل ما يزيد من ضعفها وهوانها وبهذا يكرس لديه ثقافة الاستهلاك (سواء المعنوي المجاني)، أو المادي الذي عليه دفع ثمنه وإلا مات جوعا، فرغم التطور الذي شهدته البشرية في الجانب الاقتصادي في الوقت المعاصر، إلا أن نسبة الفقر في العالم في تضخم مُستمر حيث يعاني 840 مليون نسمة من الجوع، و3 ملايين نسمة من سكان العالم يعانون من سوء التغذية، ألا يُعدّ ذلك إضرار بحق

---

[1] أنظر : المرجع السابق، ص 121 – 223 .

[2] أنظر : د.مصطفى عبد الله الكفري، العولمة الاقتصادية وفرض هيمنة الاقتصاد الرأسمالي، الموقع الإلكتروني: WWW.Rezgar.com

الإنسان في الحياة الكريمة ؟[1].

إن التدخل المباشر لفرض نُظم العولمة أو بالأصح الأدق نُظم " الأمركة " أصبح تدخلا مشروعا لأن معاييره أصبحت أمريكية خالصة وإن تحالفت مع بريطانيا على أفغانستان – أصبح التدخل مشروعا متى شاءت أمريكا –حسب مقاييسها– حيث تهدف لإسقاط نظم الحكم بعينها إذا لم يخضع الحاكم فيها لسياستها، فهي تعمل بسياسة " من ليس مع أمريكا هو ضدها " لكن يتبين أن المُستهدف الأول والأخير– ما زال على الأقل وفي الوقت الراهن – هو النظم الإسلامية والعربية، حيث يتواصل التدخل المُجحف لتصفية السلطة الفلسطينية وحصار الرئيس الفلسطيني"ياسر عرفات " في فترة من الفترات ومحاولة احتلال فلسطين وكذا الدولة التي كادت أن تكون القوة العاصفة في مجابهة أمريكا، إنها دولة العراق التي بثت الرعب في نفوس الحكام الأمريكان، فاحتّلوا الدولة وأسقطوا نظامها وأشعلوا الفتن بين شعوبها[2]،وكذا الحرب الإسرائيلية على شعب غزة، أليست هذه العمليات تنكس العالم وتعيده إلى شريعة الغاب؟، أليست تلك الانتهاكات الواضحة لحقوق الإنسان من طرف الولايات المتحدة الأمريكية أو على الأقل بمباركة منها؟!، فإذا كان هذا هو الواقع في عصر وصفه"بطرس بطرس غالي" بأنه « عصر حقوق الإنسان بامتياز » هذا مع بداية عام 2009م[3]، فكيف سيكون حال الواقع في عصر يسجل فيه بصدق و جرأة أنه عصر انتهاك حقوق الإنسان بامتياز؟!، وكم نريد أن نوجز لكن الكلم يطول في هذا الموضع، وكنّا قد مهدنا سلفا أن ما هذه المضامين سوى تلميحات ونعمى ما تلميح

---

[1] لمزيد من المعلومات أنظر : أ.محمد فائق، حقوق الإنسان في عصر العولمة، الموقع الإلكتروني WWW.IBN RUSHD.OR , 2000/03/24

[2] أنظر : محمد دياب عبد الحكم، التجارب العالمية بين النظرة العملية التقليدية، الموقع الإلكتروني الخاص بالعولمة، ص 7 – 1، وأنظر أيضا أ.حيدر فريحات، العولمة، الغابة أم الأشجار التي تكونها، جريدة الرأي، العدد 13194، بتاريخ 2006/11/13، الأردن .

[3] أنظر : د.بطرس بطرس غالي، مرجع سابق، ص 43.

أبلغ من تصريح، ولعل الفقرات التالية فيها قد تختم هذه الجزئية إلى حين.

إنّ تدخل الولايات المتحدة الأمريكية في صياغة ثقافات ومعتقدات للعالم وفق معايير أحادية صرفة متجاوزة كل الحدود في التعامل و التحاور مع الآخر ودخلت بذلك مناطق محظورة – قد تسمى ضميرا أو وجدانا– لتجاهلها التركيب النفسي والمعنوي لدى الشعوب جماعات وأفراد وسعيها لإسقاط عوامل التراكم الثقافي المبلور لشخصيات المجتمعات خلال مئات وآلاف السنين، فالنتائج المترتبة على هذا التدخل غير المشروع ستأتي عاجلا أو آجلا بنتائج عكسية لأمريكا ذاتها، وما كراهية الشعوب للسياسة الأمريكية إلا بداية لهذه النتائج [1]، لأن فرض قواعد قانونية وضعية أو فرض مفاهيم معينة لهذه القواعد تتناقض مع مصالح الجماعة ومع توقعات أفرادها، بل وتتناقص مع المبادئ القاعدية الأساسية التي يقوم عليها مجتمع ما ومع انضمامه العام الاجتماعي والأخلاقي والسياسي التربوي البيئي..الخ، فهذه العملية لن تحقق أهدافها المقصودة منها سواء على المدى القريب أو البعيد لعدم توفر شرط أساسي من شروط نجاح واحترام القانون وهو ما يصطلح عليه بـــ "روح القانون".

ومعناه أن يكون هذا القانون تعبيرا عن مقتضيات المجتمع ومصالحه حسب معتقداته وخصوصياته وبالتالي لابد أن تكون روح النصوص القانونية وثقافة هذه الروح ومقاصدها التي تسعى إلى تحقيقها متوافقة مع القواعد الحاكمة لهذه الجماعة, لاعتبار أن مقاصد القواعد القانونية الحامية لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية لا تكون متناقضة ومبادئ النظام العام والمبادئ العامة للمجتمع، ذلك أنّها وإن اختلّفت في منطلقات بنائها فهي تسعى لحماية هذا الإنسان، لذلك يجب أن تدعم قواعد حقوق الإنسان وحمايته وحرياته لكن من منطلقات تتوافق مع آماله ومبادئه وعقائده، فيتحقق المرجو منها من تجديد وتغيير و إصلاح لعدم وجود تغريب بين المجتمعات وبين ما

[1] أنظر : أ.محمد عبد الحكم دياب، المرجع السابق، ص5 والتي تليها .

يراد التطبيق عليهم (مثل اعتماد إطلاق الحرية الفردية على الطريقة الغربية)، لأن إحداث شروخ اجتماعية و قيمية في هوية المجتمعات عموما والمجتمعات الإسلامية خصوصا يؤدي إلى تصدع الجماعات بأفرادها مما يؤول إلى استدراجهم نحو ثقافات ذات معايير غير أخلاقية ومن ثّم غير إنسانية مما تتزايد معه الجرائم بشتى أنواعها (كالقتل والاغتصاب وتعاطي المخذرات)، وتنوعت معها أشكال السرقة والنصب والاحتيال والتزوير وكافة التصرفات الإباحية[1].

وعليه، كان هذا هو المفهوم العولمي العام لحقوق الإنسان، وذاك هو التأثير العلماني على المفاهيم العامة لحقوق الإنسان وكيفية ممارستها بعيدا عن خصوصيات الهوية والأخلاق العامة، أما بعض تفاصيل هذه النظرة الغربية، فسننطلق للتطرق لها بالدرس والتحليل في هذين البابين اللاحقين.

[1] أنظر: د.طلال عتريسي، العولمة الأخلاق، أي رهان مستقبلي، الموقع الإلكتروني www.Islamset.com
وانظر أيضا : د.حيدر فرحات ، المرجع السابق.

الباب الثاني

الباب الثاني:

الحقوق المدنية وضمانات الحقوق الإنسانية:

إن أهم الحقوق المدنية هي تلك الحقوق الشخصية والفكرية لذالك تم اختيارها لتشكل محل البحث ونواته لأنها أبرز الحقوق الإنسانية وأثمنها وأكثرها إتفاقا جملة و جدلا تفصيلا، وعلى رأس الحقوق كلها يأتي حق الإنسان في الحياة وحقه في سلامة بدنه وبعدها يأتي حقه في حرية فكره وعقيدته و إنطلاقا من حق الإنسان في الزواج يتجلى حقه في إختيار شريك حياته أو على الأقل عدم فرضه عليه، بالإضافة إلى بعض الحقوق الفرعية الأخرى التي في الحقيقة يعد فيها وجه الإختلاف بين المفهومين الغربي والإسلامي ضئيلا ونادرا، مع الإشارة مرة أخرى أن دراسة التأصيل الإسلامي في مجال نصوص حقوق الإنسان تقتضي إستنباط الأحكام من النصوص الشرعية مباشرة أي مواد القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة – وليست مما هو كائن في واقع المسلمين الآن، الذي قد يكون بعيدا عن أحكام الشارع الحكيم– سنتناول إذن في أحكام هذا الباب الحقوق المدنية التي تشكل جوهر حقوق الإنسان من خلال فصلين إثنين، نخصص الأول للحق في الحياة وما يتبعه من حق في سلامة البدن، فندرس هذا من خلال المفهوم الغربي المنصوص عليه في الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية وما سبقها وما لحقها من بروتوكولات ونعمل على تقييمها من حيث ما جاءت به الشريعة الإسلامية ثم ندرس أهم وأكبر المسائل التي أثارت الجدل وما زالت تثيره بصدد الموضوعات ذات العلاقة، بالنسبة

لما يخص الحق في الحياة، لنرى تبعا لذالك ما إذا كان للجنين حق في الحياة وهل للإنسان حق في الموت؟، وهل الإعدام إنتهاك لحق الحياة؟

أما الفصل الثاني فدراسته موسومة تحت عنوان " الحق في خصوصية الحياة" حيث يُشكّل الفكر والعقيدة الجزء الأهم من خصوصية الحياة وسنعرض هذا الفصل من خلال مبحثين اثنين، الأول يُعنى بدراسة حرمة الحياة الخاصة من حيث الأمن وحرية التنقل وحرمة المسكن والمراسلات، والمبحث الثاني فسيكون للبحث عن طبيعة حق وحرية العقيدة وعلاقتها بالحق في التعبير بإعتبارها حقوقا فكرية خاصة بالإنسان، أما الفصل الثالث من هذا الباب سنخصصه لضمانات حقوق الإنسان على المستويين الغربي والإسلامي لنتوقف عند مدىٰ الالتزام بها.

الفصل الأول

الفصل الأول

حق الإنسان في الحياة وفي سلامة بدنه:

لا جدل أن الحق الإنساني في الحياة هو أول الحقوق لأنه المساحة المطلوبة حتما لممارسة غيره من الحقوق، لذالك يُعد أثمن الحقوق بل ويعد أصل الحقوق أيضا و ما البقية منه إلا تفريعا عنه فلا يمكن تصورها بدونه، وعليه سنحاول إلقاء الضوء على الحقوق المتعلقة بجسم الإنسان حقه في الحياة، حقه في سلامة بدنه، متطرقين لأصولهما الإسلامية ولمفاهيمهما طبقا للقانون الدولي لحقوق الإنسان.

ومن الأجدر البداية بتبيان الأسس القانونية ذات العلاقة بهما في مبحث أول ،كما ندرس المسائل المهمة المختلف فيها التي يطرحها موضوع الحق في الحياة وأهمها الإجهاض و الإنتحار بنوعيه العادي والطبي كما يسمى بالموت الرحيم، و إشكالية الإعدام هذا في مبحث ثان.

1.1.2: مضامين الأسس القانونية ذات العلاقة:

غنيّ عن القول أن مهمة أي سلطة في مجتمع هي المحافظة عن أمنه و إستقراره ونظامه العام وهذا لن يأتى إلا بالحفاظ أولا على حياة الأفراد وسلامتهم، لهذا يعد حق الحياة والوجود الحر الكريم هو أبسط مقومات الوجود الإنساني، إذ هو أساس الحقوق، كما تشكل حدها الأدنى الذي منه تنطلق وإليه تعود ومن خلاله قد تكون، وبناء عليه فإن مختلف الشرائع الدينية والوضعية نصت على هذا المقوّم الأساسي للوجود الإنساني وبدونه ينهدم إستمرار الجنس البشري لعدم إمكانية تأمينه في ظل عدم الحفاظ على حق الفرد في الحياة فتشيع الفوضى و الإضطراب ومختلف صور

الإنتهاكات لينتهي الأمر مثلما بدأ حيث شريعة الغاب هي القانون وقانون الأقوى هو الشريعة عندها يصبح القانون كشبكة العنكبوت تصطاد الحشرات الضعيفة وتخترقها الحشرات القوية، فمنطق الأمور يؤكد أنه في ظل مجتمع لا يحمي الحق في الحياة لا يمكن أن يوفر معايير الحرية أو العدل والمساواة، فلا سبيل لعيش الإنسان بأمان وطمأنينة إلا إبتداء من إقرار حقه في الحياة وهذا لن يكون إلا في ظل تشريع يحمي الحقوق لا يقرها فحسب، هنا يمكن القول أننا في مجتمع يُصلحه قانونه لا يُفسده.

لذالك جعلنا هذا المبحث من البحث يدرس إقرار حق الإنسان في الحياة وفي سلامة بدنه من حيث المبدأ المتفق عليه كقاعدة عامة من طرف كل من المفاهيم الغربية المترجمة في النصوص الدولية ومفاهيم الشريعة القرآنية.

و إنطلاقا من أن المقصود بالحقوق المتعلقة بجسم الإنسان هي تلك الحقوق التي يتبع إقرارها تجريما لكل ما يمس جسم الإنسان بالاعتداء المادي عليه والتي تتضمن إنهاء حياته أو الاعتداء على بدنه[1]، وذالك في الآتي:

1.1.1.2: إقرار حق الإنسان في الحياة:

إن كان قد تم الاتفاق الذي لم يعد يختلف فيه اثنان أن حق الحياة حق فطري وهو أبسط حقوق الإنسان وأسماها في ذات الآن فإن النقاش مازال محتدم من طرف المفهوم الغربي على المفهوم الإسلامي الذي يرتكز أن الحياة عطاء وهبة ربانية منحها الله لخلقه الإنسان، فلا ريب أن تعد الحياة أهم شرط للتمتع بباقي النعم، فلا يُعقل التكلم عن حقوق أخرى للإنسان ما لم يكن هذا الأخير على قيد الحياة وينعم بالسلامة البدنية من أي إعتداء عليها، إن حق الحياة كان منذ

[1] في المعنى أنظر: د. حسين سهيل الفتلاوي، موسوعة القانون الدولي، مرجع سابق، ص 186 .

وجود الإنسان الأول وينتهي مع آخر إنسان في هذا الوجود الإنساني، فما كان للقوانين الوضعية بعد تطور إستغرق قرونا إلا الوصول لإقرار هذا الحق وذالك بالنص و الإعتراف القانوني به، لكن هذا لا يساوي شيئا ولم يأتي بجديد دون كفالة إحترامه وصيانته، وهذا الأهم فالسؤال المطروح: إلى أين وصل التشريع الدولي لحقوق الإنسان في إقرار هذا الحق وكفل آليات صيانته أمام ما قدّمه الإسلام من إقرار وحماية، وما حقيقة التهمة المنسوبة للإسلام من قبل أعدائه في أنه تشريع لم يحافظ على الحق في الحياة لأنه يهدد حياة من نسف حياة ؟

1.1.1.1.2: الحق في الحياة في ظل القانون الدولي لحقوق الإنسان:

يعرّف أحد المفكرين في الغرب حق الحياة أنه ذالك << الحق الذي يوجد خلال مدة الحياة الإنسانية والذي يعد جوهريا للحياة وحمايته تكون متبعة للحياة كلها >>، فالحياة ليست ذات بعد بيولوجي فحسب و يجب الدفاع عنه منذ البداية وأثناء الحياة و إلى النهاية، بل ولها أبعاد أخرى ثقافية اجتماعية اقتصادية والتي تتكامل وبعضها، كما أن الحق في الحياة يُكّمَل بحقوق أخرى وبالتالي فإن الحق في الحياة يتسع إلى أبعاد أخرى[1]، في حين يعرفه الدكتور حسين الفتلاوي أنه << الحق الذي يحفظ حياة الإنسان ويمنع على الجميع من سلطات وأفراد إنهاء حياة الإنسان والشخص ذاته لا يجوز إنهاء حياته، فلا يجوز للدولة بصورة عامة أن تنهي حياة الإنسان ولا يجوز للأفراد إنهاء حياة بعضهم >>[2]، إن الحق في الحياة لا يعني فقط عدم الحرمان من الحياة ولكن يستوجب حمايته وكفالته وتحمل الدولة الآليات و الإلتزامات المنوطة بهذه الحياة فهو إلتزام ذو شقين أوله: التزام سلبي يتمثل في الإمتناع عن القيام بكل ما ينافي

---

[1] *Valere Eteka yemet* , La charte Africaine des Droits de l'homme et des peuples étude comparative 25 Avril 1997, France ,p 63

[2] د . حسين الفتلاوي، نظرية الحق، ط1، دار الفكر المعاصر، لبنان، 1994، ص 13 .

الحق في الحياة، وشق لإلتزام إيجابي بالقيام بكل ما من شأنه حماية هذا الحق، إلا أنه ليس حق مطلق وإنما قد ترد عليه إستثناءات محددة بالقانون كما سنرى لاحقا، إنّ معظم المواثيق والإعلانات الدولية في منتصف القرن العشرين جاءت مركزة على حق الإنسان في الحياة، بداية من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة عام 1948م في مادته الثالثة << لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه.>> وكان قبله ميثاق الأمم المتحدة الذي في مجمله لم يتعرض إلى حقوق الإنسان بصورة مفصلة بل نص في عدد قليل من المواد على إحترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية بصورة إجمالية ضمنية لا تصريح فيها، أمّا بعد الإعلان العالمي كان العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية فجاء نص المادة السادسة من خلال فقراتها الستة وذالك في التالي << .1الحق في الحياة حق ملازم لكل إنسان، وعلى القانون أن يحمى هذا الحق، ولا يجوز حرمان أحد من حياته تعسفا.

2.لا يجوز في البلدان التي لم تلغ عقوبة الإعدام، أن يحكم بهذه العقوبة إلا جزاء على أشد الجرائم خطورة وفقا للتشريع النافذ وقت ارتكاب الجريمة وغير المخالف لأحكام هذا العهد ولاتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها، ولا يجوز تطبيق هذه العقوبة إلا بمقتضى حكم نهائي صادر عن محكمة مختصة.

3. حين يكون الحرمان من الحياة جريمة من جرائم الإبادة الجماعية، يكون من المفهوم بداهة أنه ليس في هذه المادة أي نص يجيز لأية دولة طرف في هذا العهد أن تعفى نفسها على أية صورة من أي التزام يكون مترتبا عليها بمقتضى

أحكام اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها.

4.لأي شخص حكم عليه بالإعدام حق التماس العفو الخاص أو إبدال العقوبة. ويجوز منح العفو العام أو العفو الخاص أو إبدال عقوبة الإعدام في جميع الحالات.

5.لا يجوز الحكم بعقوبة الإعدام على جرائم ارتكبها أشخاص دون الثامنة عشرة من العمر، ولا تنفيذ هذه العقوبة بالحوامل.

6.ليس في هذه المادة أي حكم يجوز التذرع به لتأخير أو منع إلغاء عقوبة الإعدام من قبل أية دولة طرف في هذا العهد >>.

إذن فالملاحظ أن هذه المادة نصت في فقرتها الأولى على إقرار حق الحياة بإعتباره حق طبيعي ملازم لكل إنسان ويفهم من وصف هذا الحق أنه طبيعي يعني أن القانون الدولي لحقوق الإنسان يسند حقوق الإنسان بالأساس الفلسفي القائم على فكرة القانون الطبيعي المقصود به <<مجموعة المثل العليا والتي تكتشف بواسطة العقل والتي تمثل القاعدة للمشرع الوضعي، لأنها تحمي حقوق الإنسان الفردية وحرياته[1]، والمفهوم الغربي يعمل على إنشاء فكرة أن الطبيعة هي مصدر حقوق الإنسان.

أمّا الفقرات الخمسة الأخرى في المادة السادسة يُفهم منها أن واضعوا هذا العهد الدولي يدعون إلى إلغاء عقوبة الإعدام بطريقة أو بأخرى، وذالك بالنص على عدم جواز الدول التي لم تلغ عقوبة الإعدام أن تحكم بها إلا جزاء لأشد الجرائم خطورة وفقا للتشريع النافذ وقت إرتكاب الجريمة وغير مخالف لأحكام هذا العهد و إتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها، وتم تأكيد هذا الموقف بصريح النص من خلال البروتوكول الثاني الرامي إلى إلغاء عقوبة

[1] Hyam M, libertés publiques, 1ed, Enterprise Universitaires l'étude et de publication, 1992, p14

الإعدام الصادر بتاريخ 15 ديسمبر 1989م بالقرار رقم 128/44 والذي دخل حيز التنفيذ بتاريخ 1991/07/11.

في حين أن كلا من الاتفاقيتين الدوليتين الإقليميتين الأوروبية والأمريكية نصتا في المادة"2" والمادة"4" على التوالي وعلى غرار العهد الدولي بنفس المبادئ تقريبا وذالك بالإقرار و الاعتراف بحق الإنسان في الحياة وحمايته بإعتباره حق طبيعي ثابت لكل إنسان مع التأكيد على عدم جواز قتل الإنسان عمدا بإستثناء حالات الأحكام القضائية بالإعدام الصادر عن السلطة المختصة بعد إستنفاذ جميع طرق الطعن، ثم بعدها رادفت بروتوكولات إضافية لكل من الاتفاقيتين الإقليميتين تهدف إلى إلغاء عقوبة الإعدام.

ويظل الواقع غير مطابق للنظرية في كثير من تلك الدول ففي كولومبيا مثلا مازالت تقوم بعقوبة الإعدام لأسباب سياسية، فلقد أعدمت منذ عام 1986م ما يقرب إلى عشرون ألف(20 ألف) شخصا لأسباب سياسية[1]، وأيضا من العدل الإشارة إلى أنّ هناك اتفاقيات دولية خاصة تعرضت إلى النص على حق الحياة أهمها:

1- إتفاقية منع الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها الصادرة بقرار رقم 360/ (د-3)بتاريخ 09ديسمبر1948م، دخلت حيز التنفيذ في 13 يناير1951م، فجاء النص على الحياة في المادة 13 منها[2].

2- إتفاقية عدم تقادم جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية الصادرة بقرار رقم2391(د-23).

---

[1] منظمة الأمم المتحدة، النشرة الإخبارية، منظمة العفو الدولية تحت الأضواء، مارس 1994، ص 03.

[2] صادقت عليها الجزائر بتاريخ 11/ 09/ 1963 وتحفظت على المواد 06، 09، 12.

بتاريخ 26 نوفمبر1968م بدأ بتاريخ نفاذها يوم 11 نوفمبر 1970م، فجاء النص على الحق في الحياة طبقا للمادة الثامنة منها.

3- الإتفاقية الدولية الخاصة بحقوق الطفل سنة 1989م بموجب قرار الجمعية العامة رقم 44/ 25 المؤرخ في 20 نوفمبر1989 دخلت حيز التنفيذ في سبتمبر1990م، فجاء النص على حق حياة الطفل في المادة السادسة[1]، لكن لم تنفرد هذه الاتفاقية أو الإعلانات غيرها التي تنص على حق الطفل في الحياة و حقوق أخرى له، بل سبقتها في ذلك شريعة الإسلام بإمعان وعطف شامل وكامل للطفولة وسنحاول الإشارة إلى ذلك في صدد التكلم عن حق الحياة في التشريع الإسلامي، ولأن حقوق الطفل في الاسلام تختلف كليا عن حقوق الإنسان بالنسبة لشرائع المجتمع الأخرى [2]، فإنه لا يسعنا دراستها في هذا المجال تقييدا بالتخصص وتحري الدقة في موضوع البحث.

2.1.1.1.2: حق الحياة في ظل التأصيل الإسلامي:

خلق الله الإنسان و بثّ فيه من روحه مصداقا لقوله الخالق البارئ { ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ} سورة السجدة الآية09، وأيضا قوله الكريم{ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ} سورة الحجرالآية29، وأسبغ الخالق الكريم على الإنسان ما جعله مؤهلا بأن يكون خليفة في الأرض عملا بقوله تعالى{وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً}سورة البقرة الآية30، هي خلافة هدفها إعمار الأرض وعبادة الله عملا بقوله {ما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدوني } سورة الذاريات الآية56.

---

[1] بالنسبة للطفل هناك إعلانات دولية كانت عام 1924م وإعلان حقوق الطفل عام 1959م.

[2] أنظر: د. سهيل الفتلاوي، موسوعة القانون الدولي، مرجع سابق، ص 112 .

و بناء عليه فإن تلك الروح التي أودعها الله في كل إنسان من حق الله وحده إذ بثها ووحده يحذفها تارة أخرى فهي سنة الله في خلقه مصداقا لقوله تعالى{وإن لنحن نحيي ونميت ونحن الوارثون} سورة الحجر الآية23، وقوله{إنه هو أمات وأحي}سورة النجم الآية44، وقوله{ أنا نحي ونميت وإلينا المصير} سورة ق الآية43.

لذالك جعل الإسلام أمر إزهاق الروح بغير وجه حق من الكبائر المشكلة لأشد الجرائم خطورة وبشاعة وكفل حق الإنسان في الحياة بمنظومة تشريعية لم يعرف لها مثيلا إذ لم يرضى بحماية للحق في الحياة إلا بإعدام منتهكه ليكون الجزاء من جنس العمل، إنّ الإسلام لم يُشرع حد الاقتصاص من القاتل بقتله إلا حفاظا على قدسية حق الحياة لكل إنسان سواء كان مسلما أو غير مسلم هم في ذلك سواء[1]، لقد جعل الإسلام الاعتداء على حق الحياة وكأنه إعتداء على حياة الإنسانية قاطبة، وليس هذا بغريب عن تشريع من رحمان رحيم إذ يدخل إنسان نار جهنم لأنه أزهق روح حيوان وعذبه فمات جوعا وعطشا[2]، فقال (صلعم)<< دخلت امرأة النار في هرة حبستها، فلا هي أطعمتها ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض>> رواه البخاري، وهو ذات التشريع الذي يدخل إنسانا للجنة لأنه سقى حيوانا ضمئان ماء كما روي عن النبي(صلعم)<< أن رجلا أصابه ضمأ شديدا فنزل بئرا ليرتوي من مائها، فلما خرج منها رأى كلبا يلهث يلحس الثرى عطشا فقال: لقد أصاب الكلب مثل الذي أصابني، فنزل البئر وملأ خفه وسقى الكلب فشكر الله له فغفر له>>.

---

[1] أنظر: هاني سليمان الطعيمات، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، ط1، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، 2001، ص 113.

وأنظر أيضا: أ. محمد عنجريني، حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون نصا ومقارنة وتطبيقا، دار الشهاب للنشر والتوزيع، الأردن، 2002، ص 36.

[2] قصة المرأة التي حبست الهرة فماتت.

فهي شريعة وصلت بالرأفة لحق الحيوان في الحياة وإنقاذ حياته باب إلى رضوان الله وكيف تنظر إلى تعذيب حيوان لإهدار حياته باب إلى جهنم، فإذا كانت هذه نظرة الإسلام إلى قيمة الحياة في حيوان فما تكون جائزته من يدعم بين الناس حق الحياة، وكيف النقمة عليه وعقوبته من ينتهك هذا الحق لإنسان كرّمه الله من سابع سموات[1].

1.2.1.1.1.2: التكريم الرباني للإنسان أساس حقه في الحياة:

لقد منح الله للإنسان العديد من الحقوق التي تتيح له ممارسة حياته بكرامة وحرية وعزة، فأساس هذه الحقوق و وعائها هو القيمة الإنسانية وقوامها أمران: الحياة التي أودعها في كل إنسان، والتكريم الإلهي الذي صبغه الله على كل إنسان أيضا، ويكفي أن قال تعالى للملائكة إني جاعل خليفة، ألم تكن خلافة الله في الأرض أكبر تكريم لهذا الإنسان مصداقا لقوله تعالى في سورة البقرة الآية30{وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً}،وقوله تعالى{وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً}سورة الإسراء الآية70.

و من مظاهر التكريم الرباني للإنسان أن صنع جسده بيديه الكريمتين و هو القادر أن يقول له كن فيكون قال تعالى{قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ }سورة ص الآية75، وأمر الله تعالى تقديسا لهذا التكريم الملائكة بالسجود للإنسان عملا بأمره تعالى{ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ}سورة الحجرالآية29.

لقد خلق الله الإنسان الأول(آدم) من عنصرين هما، الطين الذي يربطه بالأرض حيث المادة الذي يعيش فيها وعنصر الروح الذي يربطه بالاعتقاد الإيماني، لقد تشرف الإنسان منذ

---

[1] أنظر في هذا المعنى: الإمام محمد الغزالي، حقوق الإنسان، مرجع سابق، ص 38–39 .

بدايته بالنفخة الربانية وبالنفحة الربانية كذلك، أما النفخة الربانية التي بعثها الله من روحه فاستحق بها أن تنحني له الملائكة إجلالا وإكبارا لأمر الله في قوله تعالى في{إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ (71) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (72) فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ}سورة ص الآية 71-72.

اذ ذكر لهم الرسول-: حين قال ربك للملائكة : إني خالق بشرًا من طين، فإذا سوَّيت جسده وخلقه ونفخت فيه الروح، فدبت فيه الحياة, فاسجدوا له سجود تحية وإكرام, لا سجود عبادة وتعظيم، فالعبادة لا تكون إلا لله وحده، وقد حرَّم الله في شريعة الإسلام السجود لغير الله الا لأمره ، أما النفحة الربانية فكانت هي كل النعم التي منحها الله للإنسان للتمتع بالحياة،كما أن من مظاهر التكريم الرباني للإنسان هو نعمة العقل والإدراك ليكون في النهاية حجّة لإقامة المسؤولية كاملة على تصرفاته وفقا للطريق الذي يختاره، فكان العقل والفطرة هما وسائل الإرشاد والنجاة وحجة على تكليفه، فالفطرة السليمة التي يهتدي إليها الإنسان بعقله هي المُرشد والمُنجد قال تعالى{وهديناه النجدين}سورة البلد الآية 10، وقال عزّ في علاه{إن هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا} سورة الإنسان الآية03، يرى الشيخ محمد عبده رحمه الله <<أن الإنسان بدأ حياته بداية لا تُميّزه عن غيره من الحيوانات إلا نقطة واحدة هي قوته العاقلة والله قد جعل قوة العقل للإنسان محور صلاحه أو فساده، فالعقل جوهر إنسانية الإنسان[1]، لذلك كان العقل من أحد أهم مقاصد الشريعة الإسلامية فهو مناط التكليف بالأحكام الشرعية وهو الطريق الموصل إلى معرفة الحكمة من الوجود بما في ذلك معرفة الله وخشيته قال المصطفى(صلعم) << رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتى يحتلم، والمجنون حتى يفيق، والنائم حتى يستيقض>> رواه أحمد

[1] أنظر: د. جمال المرزوقي، دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، دار الآفاق العربية، مصر، 2001، ص 139 .

والنسائي و إبن ماجة والحاكم، وقال عليه أفضل الصلوات<< أول ما خلق الله العقل فقال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر، ثم قال عز وجل: وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقا أكرم عليّا منك، بك أخذ وبك أعطي وبك أثيب وبك أعاقب>> أخرجه الطبراني، كما قال نبينا الحبيب(صلعم)<< سألت جبريل عليه السلام ما السؤدد؟ فقال: العقل >>[1]، وعن عائشة رضي الله عنها قالت: قلت يا رسول الله أيتعامل الناس في الدنيا، قال: بالعقل وقالت وفي الآخرة، قال: بالعقل[2].

ولما كانت الملكة العقلية في الإنسان هي أساس تكريمه وتشريفه بتكليفه فقد وردت كلمة العقل في آيات القرآن الكريم فيما يقارب خمسون مرة[3]، إنّ المتفحص للقرآن الكريم يجد أنه يحتوي على دعوة للإنسان لإعمال عقله في التأمل والتدبير في آيات الله والتفكير في قدرة الخالق وصولا إلى الاعتقاد الصحيح والإيمان اليقيني فمن آياته العديدة قول عز وجل { إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنْ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (164)} سورة البقرة الآية 164. وأيضا قوله العظيم{قُلْ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لا يُؤْمِنُونَ }سورة يونس الآية101.

---

[1] أخرجه إبن المجبر والحارث.

[2] للمزيد من الأحاديث في بيان شرف العقل وحقيقته وأقسامه أنظر: الإمام محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 100-107 .

[3] أنظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث، بيروت، 1988، ص 469.

يقول الشيخ محمد عبده في هذه المسألة إن مسرح العقل وميدانه ليس أمرًا من أمور الدنيا وعلومها فقط، بل وعلوم الدين أيضا، والدين الإسلامي على وجه الخصوص، في الإيمان اليقيني ولا يقين مع التحرج من النظر وإنما اليقين بإطلاق النظر في الأكوان طولها وعرضها حتى يصل إلى الغاية التي يطلبها بدون قيد، فالله يخاطب في كتابه الفكر والعقل والعلم دون قيد أو حد[1].

إن من مظاهر التكريم الرباني للإنسان، تسخير الله للإنسان أدوات الكون لإعانته وخدمته حتى يستطيع إعمار الأرض إذ قال تعالى{ وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ }سورة الجاثية الآية13.

وقوله الكريم{ أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلا هُدًى وَلا كِتَابٍ مُنِيرٍ} سورة لقمان الآية 20،وأيضا { أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ (71) وَذَلَّلْنَاهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ (72) وَلَهُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَمَشَارِبُ أَفَلا يَشْكُرُونَ (73)}سورة يس الآيات 71-72-73.

فيتبين أن جل الآيات القرآنية المسخرة للكونية في خدمة الإنسانية يربطها الله تعالى في آخر الآية بنعمة التفكير في قوله{أفلا يعقلون}و{أفلا يتفكرون}، و يهدف التفكير والتدبير لمعرفة خبايا الوجود، فهذا التسخير الرباني للإنسان يعدّ في حد ذاته دعوة ملحة للنظر في الكون والبحث في أسراره وصولا للغاية من وجوده[2]، وهي مرحلة الحكمة حتى نضوج التفكير، و لقد

---

[1] أنظر: د. جمال المرزوقي، مرجع سابق، ص 156 .

[2] أنظر: محمد الزحيلي، حقوق الإنسان في ظل الإسلام، ط1، دار الكلم الطيب، لبنان، دار إبن كثير، سوريا، 1997، ص 42.

سخر الخالق أدوات الكون للإنسان حتى يستطيع أداء مهمته السامية التي تعتبر غاية وجوده وهي عبادة الله وحده دون سواه[1]، طبقا لقوله تعالى{ قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (162)لا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ (163)} سورة الأنعام الآية162-163.

وتبعا لقوله العظيم{ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ }سورة الذاريات الآية 56،و هنا يمكن طرح الاستغراب كيف للإنسان أن يعبد آليات كونية وهي مسخرة له ولخدمته أساسا وفي هذا يرى الدكتور: يوسف القرضاوي <<إذا تم قبول فكرة أن يعبد الإنسان المظاهر الكونية كالشمس أو النار أو القمر فتكون قد قُلبت قواميس الحقائق وتم تحويل الإنسان نفسه من سيد سخر له الكون لخدمته إلى عبد ذليل يسجد لخادمه..وهذا عكس ما أراد الله وما سنه في الكون>>[2]، هذا هو الإنسان الذي كرّمه الله ومنح له حياة تتناسب وآدميته و وعده بحياة أكرم خالدة، إذا ما هو حقق غاية وجوده بعبادة الله وحده بالعمل بأوامره وتجنب نواهيه، فما أكرمه من تفضيل.

وروي عن رسول الله(صلعم) << أن الملائكة قالوا ربنا خلقتنا وخلقت بني آدم، فجعلتهم يأكلون الطعام و يشربون الشراب ويلبسون الثياب ويأتون النساء ويركبون الدواب وينامون ويسرحون ولم تجعل لنا من ذلك شيئا فإجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة، فقال عز و جل: لا أجعل من خلقته بيدي ونفخت فيه من روحي، كمن قلت له كن فيكون >>[3].

---

[1] أنظر: د. فوزية عبد الستار، الإسلام وحقوق الإنسان، مطابع أهرام التجارية، مصر، 2007، ص 18- 19 .

[2] أنظر: د. يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، ط10، مؤسسة الرسالة، لبنان، 1999، ص 77 .

[3] أنظر : مؤلف كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، نقلا عن د. فوزية عبد الستار، مرجع سابق، ص 16 .

فكانت هذه النفخة الربانية هي عنصر الروح في الجسد فإذا زهقت، أصبح هذا الجسد جثة نتنة لا إنسان فيها ولا عقل ولا تكليف، إنها إذن "النفس" عبارة عن نفخة ربانية تشكل عنصر من عناصر روح الله، وهي الفرق بين الحياة والموت فهي بحسب ما كتب الدكتور يوسف القرضاوي ليست خاصة بآدم أبا البشر وحده فقط كما يتوهم البعض، بل إن شرف هذه الروح نالها كل بني آدم وحضي كل إنسان عاش الحياة ولو للحظة بها، إذ أن الله ميز كل بني آدم بهذه الميزة[1]، فأهمية النفس البشرية أنها نفخة ربانية.

فكيف يحمي الإسلام هذه الهبة الربانية العظيمة ؟

2.2.1.1.1.2: إقرار حق الحياة في القرآن الكريم:

لما كانت الحياة منحة ربانية أعطيت للإنسان ليحقق وجوده إلى أن يأتي أجل محدد تنتهي معه بإذن مانحها إلى مصير محدود2، لهذا فإن حق الحياة ليس مجرد حق من الحقوق وإنما هو واجب من أوكد الواجبات الشرعية يتمثل في "حفظ النفس" كمقصد أول من أهداف التشريع الإسلامي وعليه فهو يدخل في إطار حقوق الله التي لا يجوز حتى لصاحب الحق نفسه – أي الإنسان– التنازل عنها، بل ويقع عليه واجب حفظ نفسه.

وفي هذا يقول الإمام الشابطي(رحمه الله) << ونفس المكلف داخلة في هذا الحق– يقصد حق الله تعالى– إذ ليس له التسليط عليه ولا عضو من أعضائه بالإتلاف>>[3] وكان حكم الإمام مستدلا من النصوص الشرعية المتضافرة أساسها من القرآن الكريم.

---

[1] أنظر: د. يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص 75 .

[2] أنظر: د. محمد خضر محمد، الإسلام وحقوق الإنسان، دار مكتبة الحياة، لبنان، 1997، ص 23 .

[3] أنظر: د. محمد دراجي، التأصيل الإسلامي لحقوق الإنسان، مجلة الصراط، العدد، السنة1 الجزائر،1999، ص222– 225 .

فجاءت نصوص قرآنية بخصوص حق الإنسان في الحياة تُجرّم كل فعل غير مشروع من شأنه إغتصاب هذا الحق وإهداره فكان قتل النفس البشرية بغير حق محرما تحريما مطلقا إذ قال تعالى{وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ}سورة الأنعام الآية151، فجاء القرآن الكريم صريح النص على حفظ النفس محرما انتهاكها متوعدا الجاني بأقصى عذاب أخروي وهو الخلود في نار جهنم وأقصى العقوبات الدنيوية والاقتصاص من الجاني بحيث كما قتل الجاني يقتل جزاء له بما إقترف جزاء من جنس عمله إضافة لغضب الله عليه ولعنته مصداقا لقوله تعالى{وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا} سورة النساء الآية93، وقول العظيم أيضا{ وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنصُوراً} سورة الإسراء الآية33، وقال كذلك العدل الحكيم{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ} سورة البقرة الآية178،كما قال السميع البصير مفصلا{وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الظَّالِمُونَ (45)} سورة المائدة الآية45.

وتبعا لمقصد"حفظ النفس" حرّم الإسلام قتل الإنسان لنفسه بما أن حق الحياة في الإسلام واجب أكثر منه مجرد حق فقال تعالى{ولا تقتلوا أنفسكم}سورة النساء الآية13، وقال أيضا{وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنصُوراً}الإسراء الاية33، ومعنى الآية ولا تقتلوا النفس التي حرم الله قَتْلها إلا بالحق الشرعي كالقصاص ومن قُتِل بغير حق شرعي فقد جعلنا لولي أمره مِن وارث أو حاكم

حجة في طلب قَتْل قاتله أو الدية، ولا يصح لولي أمر المقتول أن يجاوز حدَّ الله في القصاص كأن يقتل بالواحد اثنين أو جماعة، أو يُمَثِّل بالقاتل، إن الله معين وليَّ المقتول على القاتل حتى يتمكن مِن قَتْله قصاصًا، فجاء عزّ في علاه{وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ}سورة البقرة الآية 195، بل وأكثر من ذلك وأبعد، فإن الإسلام جاء بصريح النص القرآني مُبيّنا خطورة هذا الفعل وتجريمه وتحريمه باعتبار أن قتل النفس وإزهاق روح إنسان واحد يعادل في الإثم والعدوان قتل البشرية جمعاء، وإحياء النفس الواحدة يعادل في الأجر والثواب إحياء للبشرية جمعاء مصداقا لقوله تعالى{أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً }سورة المائدة الآية32، فيرى السيد قطب أن الإسلام في تعظيمه لحق الإنسان في الحياة جعل قتل نفس واحدة- في غير قصاص القتل- بمثابة قتل الناس جميعا لأن حق الحياة ثابت ومقرر لكل نفس بشرية سواء كانت فردية أو جماعية، ومن هنا فإن الاعتداء على واحدة من تلك النفوس يشكل اعتداء على حق الحياة ذاته، الذي هو حق مشترك بين الناس جميعا دون تمييز، والعكس كذلك صحيح[1]، فيتبين من تلك الآية القرآنية أن جريمة القتل جناية شنيعة يعتبرها التشريع الإسلامي جريمة ضد الإنسانية قاطبة وكأنها اعتداء عام على حق الحياة بما فيه حق الجاني القاتل في الحياة، لأنه باعتدائه على النفس يقتص منه حتى يقع في النهاية واجب حفظ النفس على عاتق البشرية جميعها[2].

---

[1] أنظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، ط7، المجلد2، دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان 1971، ص707-708 .

[2] أنظر في هذا المعنى: د. محمد عبد العزيز أبو سخلية، مرجع سابق، ص134 .

ويعرف الأستاذ محمد شلتوت القتل بأنه<< إزهاق روح إنسان محقق الحياة بفعل من شأنه عادة أن يزهق الروح يقوم به إنسان، مؤاخذ بعمله>>[1]، لقد وضعت الشريعة أحكاما وعقوبات على جرائم القتل وقسمت القتل إلى حالات: القتل العمد، والقتل الخطأ، والقتل الشبه عمد، وحالة القتيل الذي لا يعلم قاتله[2]، وتتم التفرقة بين هذه الأنواع من القتل بناء على القصد الجنائي أو الوسيلة المستعملة في القتل، وتعتمد الوسيلة المستعملة في التفرقة خاصة بين القتل العمد والشبه العمد، وعلى ضوء هذه التفرقة تقرر العقوبات في التشريع الجنائي الإسلامي على النحو التالي: القصاص في العمد والدية مغلظة في القتل الشبه بالعمد، والدية في القتل الخطأ[3]، والقتل المقصود بالقصاص في هذا الباب هو القتل العمد الذي أقترن فيه القتل المزهق للروح بنية قتل المجني عليه أي توافر القصد الجنائي، فالسلوك وحده لا يكفي لاعتبار الجاني قاتلا متعمدا وإنما لابد من توافر النية الإجرامية لديه، أما إذا الجاني قصد مجرد الاعتداء دون القتل، فالفعل ليس قتلا عمدا ولو أدى لموت المجني عليه وإنما هو قتل شبه عمد كما يعبر عنه فقهاء الشريعة ويوضحه بأنه جريمة ضرب وجرح أفضى إلى الوفاة في إصطلاح التشريع الوضعي.

ولأن القتل العمد في التشريع الإسلامي من أكبر الكبائر وأعظم الجرائم فقد جاء كل من القرآن الكريم والسنة النبوية بالنص الصريح بتحريمه وتعظيم شأنه وتحديد عقوبته[4]، فجاءت الآيات الحكيمة بالنص على القصاص من القاتل والمساواة فيه عملا بمبدأ شخصية العقوبة بحيث توقع على مرتكب الجرم عملا بقوله تعالى{وَلا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلاَّ عَلَيْهَا وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ

---

[1] محمد شلتوت، الإسلام وشريعة، ط6، دار الشروق، لبنان، 1992، ص348 .

[2] للمزيد من المعلومات أنظر: أ. عز الدين بليق، مناهج الصالحين من أحاديث وسنة خاتم الأنبياء والمرسلين، ط2، دار الفتح، لبنان، 1982، ص608 .

[3] للمزيد من المعلومات أنظر: عبد الخالق النواوي، جرائم القتل في الشريعة والقانون الوضعي، منشورات المكتبة العصرية صيدا، لبنان، ص47 ومابعدها.

[4] أنظر: د. عبد القادر عودة، مرجع سابق، ص 466- 467 .

أُخْرَى }سورة الأنعام الآية164،{ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنْ الإِثْمِ }سورة النور الآية11،{ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه (7) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَه (8)}سورة الزلزلة الآية8.

والمقصود بشخصية العقوبة هنا أن القاتل يقتل بقتله سواء بغض النظر أن المقتول دونه في مستوى معين مثلما كان معمولا قديما قبل ظهور الإسلام حيث كان الفكر السائد هو الانتقام وليس القصاص، فكان العرف السائد أن لا يقتل السيد بالعبد، كما لا يقتل الذكر بالأنثى، وأحيانا تقتل قبيلة القاتل بأكملها إنتقاما منها لأن فردا معلوما منها قتل شخصا من أسياد قبيلته القوية[1]، فنزلت الآية القرآنية الكريمة مُوضحة مؤكدة أن القاتل يقتل بغض النظر عن جنس المقتول والمستوى الاجتماعي أي يقتل القاتل سواء كان حرا أو عبدا، ذكرا أو أنثى فكانت الآية{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ (178)وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (179)} سورة البقرة الآية178- 179.

ويقصد بالقصاص كعقوبة هو المماثلة أي معاقبة الجاني بمثل فعله، فيقتل كما قتل والقصاص عقوبة مقررة لجرائم العنف العمدية سواء كانت قتلا أو اعتداء بالضرب أو الجرح والقتل العمد في تعريف الشرع هو فعل العباد تزول به الروح، ومن هذا التعريف نتبين أركان القتل العمد موجزة في وقوع فعل القتل بصرف النظر عن الوسيلة وأن القتل على إنسان حي[2]، فكان الإقتصاص من الشخص المنتهك لحق الحياة بغير وجه حق هو العقاب الرادع لغيره و

---

[1] للمزيد من المعلومات أنظر: فتحي أحمد بهنسي، المسؤولية الجنائية في الفقه الإسلامي، ط4، دار الشروق، مصر، 1988، ص 74 وما بعدها.

[2] أنظر: د. عبد الخالق النواوي، مرجع سابق، ص 47- 48 .

الأنكل لمن يفكر في إرتكاب القتل، فقبل أن يفكر في إزهاق روح الآخر يفكر ألف مرة أخرًا لأنه يصبح مهددا بإزهاق روحه أيضا على إثر جريمته[1]، فيصبح القصاص عقابا فازعا ورادعا لإرتكاب هذا النوع من الجرائم وعليه تصبح العقوبة المعادلة تشريعا في حكمة الحفاظ على الحياة، حياة كل من المجني عليه الذي كان من الممكن أن يقتل وحياة الجاني الذي لولا خشيته من الإقتصاص منه لما رجع عن فعلته الشنيعة.

لهذه جاءت الآية القرآنية مُبينة الحكمة من التشريع الذي يظهر من مظاهره أنّ فيها موت الفاعل، ولكنها في مداها البعيد عبارة عن حماية للأرواح لردعها القوي، ومنه فتشريع القصاص يطوي في باطنه على الحياة لأنه حماية فعّالة لحق الإنسان في الحياة {ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب}، و بالتالي فإن توضيح الحكمة الربانية موجه لأولي الألباب وهم أصحاب العقول وليس المنكرين الذين يتهمون أن التشريع الإسلامي يهدر حق الحياة، ولنا في هذا مقام آخر سنؤجل التحليل إلي حينه.

كما أن النصوص القرآنية في هذا الخصوص جاءت عامة{من قتل نفسا}،{النفس بالنفس}أي أن حق الحياة يتساوى فيه كل البشر بغض النظر عن عقيدة هذا الإنسان سواء كان قاتلا أو مقتولا فالنفس البشرية متساوية عند رب البشرية، وحق القصاص شرع لأولي أمر المقتول وبالتالي فإن مسألة العفو من قبلهم حق خالص لهم، فالقاعدة العامة هي القصاص من القاتل و إستثناء القاعدة هو العفو على القاتل من قبل أولي أمر المقتول[2]، وذلك أن الأصل في الحياة هو الحفاظ عليها وليس إنتزاعها إلا أن هناك حالات محدودة على سبيل الحصر تنزع فيها

---

[1] للمزيد من التفاصيل بخصوص جريمة القتل العمد وإثباتها أنظر: د. عبد القادر عودة، مرجع سابق، ص 466- 515 .

[2] للمزيد من المعلومات أنظر المرجع نفسه، ص 387- 397 .

من ذويها بوجه حق من التشريع الإسلامي، ومن أهم هذه الحالات<< القصاص في القتل>> ومع ذلك فإن الإسلام لم يوجب القصاص ولم يجعله حقا للمجتمع وإنما جعله حقا خالصا لولي الدم المهدور فله سلطة الاختيار بين الأخذ به أو العفو عنه، كما خيره بين العفو والدية (البدل) أو الصلح، أو العفو عنهما القصاص والدية، كما حبّب الإسلام العفو إلى النفوس والحث على العفو عند المقدرة، و إعتبره قربة إلى الله من جهة، و هو تخفيف من الله ورحمة من جهة أخرى مصداقا لقوله تعالى{فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ}سورة البقرة الآية178، وقال تعالى في آية أخرى{ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ (40)}سورة الشورى الآية40.

ومن واجب حفظ النفس هو الدفاع عنها عند الاعتداء عليها بدون وجه شرعي من قوله تعالى{فمن إعتدى عليكم فإعتدوا عليه بمثل ما إعتدى عليكم وإتقوا الله وإعلموا أن الله مع المتقين}، إنّ دفع الاعتداء على النفس وجه من أوجه الدفاع الشرعي على النفس والبدن أو ما أصطلح عليه في الإسلام بدفع الصائل، حيث يعدّ سببا من أسباب الإباحة وشرع ليحمي الإنسان نفسه أو غيره من الاعتداء غير المشروع على النفس أو العرض أو المال لكنه دفاع مُشرّع بشروط محددة كأن يكون دفع الاعتداء في حدود جسامة الخطر الحال فورا[1].

وان كان غني عن البيان إذ ليس من الضروري الإشارة لحق الطفل في الحياة على اعتبار أن الطفل في الأول والأخير هو إنسان وما يقال بخصوص الحقوق الأساسية للإنسان تصلح عليه، إلا أن النص القرآني قد خصه بالذكر بآيات قرآنية مؤكدا على حق الطفل في الحياة

[1] للمزيد من المعلومات بخصوص الدفاع الشرعي في الإسلام أنظر: د. عبد القادر عودة، مرجع سابق، ص 276- 287 .

ومحرما قتله ولو من أبويه نفسهما فقال تعالى {وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ مِنْ إِمْلاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} سورة الأنعام الآية151، وقال أيضا {وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئاً كَبِيراً}سورة الإسراء الآية31،{ وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ (8) بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ (9)}سورة التكوير8-9، بل أن القرآن الكريم لم يغفل حتى التأكيد على حق الطفل في الرضاعة وحماية هذا الحق محافظة على حياته{ أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَى} سورة الطلاق الآية6.

إن الفكر الإسلامي لم يعتبر حفظ النفس حقا فحسب، وإنما جعله واجبا و عدّه من الضرورات، لذلك كانت قاعدة رفع الحرج حين قُررت بعض الرُخص لأجل حفظ النفس تحت طائلة <<الضرورات تبيح المحذورات>> كأكل الميتة للمضطر، وإباحة الصيد بدون إراقة الدم المحرم، إنما رخصت الشريعة هذا حماية لحق الحياة من أن ينتقص منه أو يلغيه الجوع أو العطش أو المرض فالنفس مقدمة على العقل، وبالتالي رخص الإسلام للإنسان كل ما يدفع عن نفسه الهلاك[1].

3.2.1.1.1.2: السنة النبوية في إقرار حق الحياة:

على غرار أحكام المصحف الشريف وردت عن الرسول(صلعم) المصطفى أحاديث كثيرة تؤكد الحق في الحياة وتمنح له آلية لحمايته من الاعتداء عليه وذلك بتوقيع أقصى جزاء

[1] للمزيد من المعلومات عن الرخص الإسلامية للحفاظ على حق الحياة أنظر: أ. أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة شرح عبد الله دراز، ج1-4، طبعة إبراهيم رمضان، دار المعرفة، لبنان، 1994.

لمنتهكه، ليسود الأمن والسلم في المجتمع في النهاية، فكان من الأحاديث: قوله الكريم(صلعم) ناهيا حتى على مجرد إشهار السلاح في وجه الآخر قائلا<< لا يشهر أحدكم إلى أخيه بالسلاح فإنه لا يدري لعلى الشيطان ينزع في يده فيقع في حفرة من نار>> رواه البخاري.

وخطب النبّي المختار في خطبة الوداع قائلا<< أي يوم هذا؟ قلنا الله ورسوله أعلم، فسكت حتى ضننا أنه سيسميه بغير إسمه، قال: أليس يوم النحر، قلنا: بلى، ثم قال: أي شهر هذا؟ قلنا: الله ورسوله أعلم، فسكت حتى ضننا أنه سيسميه بغير إسمه: قال: أليس ذي الحجة ؟ قلنا:بلى! ثم قال: أي بلد هذا ؟ قلنا: الله ورسوله أعلم، فسكت حتى ضننا أنه سيسميه بغير إسمه! فقال: أليست البلدة مكة، قلنا: بلى، قال: << فإن دمائكم وأموالكم –أحسبه قال: وأعراضكم– عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا وستلقون ربكم فيسألكم عن أعمالكم ألا لا ترجعون بعدى ضلالا يضرب بعضكم رقاب بعض، ألا هل بلغت؟ ألا فليبلغ الشاهد منكم الغائب>> رواه البخاري.

وعن الإشتراك في جريمة القتل العمد في الإسلام وكيف يعاقبهم الإسلام جميعا ولو تعدد الجناة عدد أهل الأرض في قتل نفس واحدة، فعن إبن عباس رضي الله عنه<< قتل بالمدينة قتيل على عهد رسول الله(صلعم) لم يعلم من قتله فصعد النبي(صلعم) المنبر فقال<< يا أيها الناس...يقتل قتيل وأنا فيكم ولا يعلم من قتله؟ لو إجتمع أهل السماء والأرض على قتل إمرئ.. لعذبهم الله– إلا أن يفعل ما يشاء>> رواه الطبراني، وكذلك قال الحبيب المصطفي في مقام آخر في هول الإعتداء على حق الحياة<< لزوال الدنيا أهون عند الله من قتل رجل مسلم>> رواه النسائي،ومن أحاديثه أيضا قال (صلعم) << من أعان على قتل مؤمن بشطر كلمة لقي الله عزّ وجل مكتوب بين عينيه آيس من رحمة الله >> رواه إبن ماجة، وقوله أيضا<< ما يزال المؤمن في فسحة من دينه ما لم يصب دما حراما >> رواه البخاري.

وقد وقف رسول الله الكريم يوما أمام الكعبة الشريفة قائلا مُبيّنا عظمة حرمة دم المؤمن عند الله قائلا<<ما أطيبك وما أطيب ريحك، وما أعظمك وما أعظم حرمتك والذي نفسي بيده لحرمة المؤمن أعظم عند الله حرمة منك، ماله ودمه >> رواه ابن ماجة.

لقد ساوى الإسلام في تحريم القتل بغير حق بين المسلم وغير المسلم سواء كان معاهدا أو ذميّا شأنه شأن الاعتداء على المسلمين من حيث إستحقاق العقاب في الدنيا وعذاب الآخرة[1].

فقال(صلعم)<< من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة وإن ريحها يوجد من مسيرة أربعين عاما>> رواه البخاري، وقال كذلك << من قتل قتيلا من أهل الذمة لم يجد ريح الجنة >> سنن النسائي.

كما ساوى الإسلام في كل من القرآن والسنة بين العبد بالحر في توقيع جزاء القصاص وذلك بغض النظر على المستوى الاجتماعي للقاتل أو المقتول فقال(صلعم) في سياق أحكام القرآن الكريم << من قتل عبدا قتلناه ومن جدعه جدعناه >> رواه أحمد.

كما نشير أن السنة النبوية حذت كذلك في سياق القرآن الكريم في تأكيد وتوضيح أن حق القصاص لأولي الأمر هم أحرار في إقامته أو العفو عن القاتل ومن تلك الأحاديث: << من قتل له قتيلا فأهله بين خيارين إن أحبوا فالقود(أي القصاص بحيث يقتاد الجاني لمصير المجني عليه) وإن أحبوا فالعقل (أي الدية) >>، وقال أيضا<< من إغتبط مؤمنا بقتل فهو قود به إلا أن يرضى ولي المقتول فمن قال دونه فعليه لعنة الله وغضبه لا يقبل منه صرف ولا عدل>>، كما روى عن رسول الله(صلعم) أنه قال بعدم جواز القتل قصاصا بعدما صدر العفو من أولي الأمر

[1] أنظر: د. فوزية عبد الستار، مرجع سابق، ص 13 .

يعني النهي عن الرجوع عن العفو بقوله << من قتل بعد العفو أو أخذ الديّة فهو خالد مُخلد في النار>> مسند الإمام الربيع[1].

كما أمر رسول العزّة بالدفاع عن النفس ومُشجعا على ذلك حتى لا يعيش الإنسان ذليلا مُهانا فقال(صلعم) <<من أعطى الذلة من نفسه طائعا غير مُكره فليس منا >> بل وأبعد من ذلك، إذ جعل الإسلام الموت دفاعا عن النفس محاولا النجاة بمثابة شهادة في سبيل الله يستحق بها جنة عرضها الأرض والسموات، إذ قال خاتم الرسالات << من مات دون نفسه أو أهله أو ماله أو عرضه فهو شهيد >>، كما روي عن رسول الله أيضا أن رجلا جاء إلى النبي (صلعم) فقال: يا رسول الله، أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال فلا تعطه مالك، قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال:قاتله، قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: هو في النار>> رواه مسلم، أما بخصوص حق الطفل في الحياة فجاءت أحاديث نبوية لتكليل ما جاء في كلام الله المباشر في قرآنه الكريم فقال(صلعم)<< إن الله حرم عليكم عقوق الأمهات و وأد البنات ومنع وهات، وكرّه لكم قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال >>، وعن إبن عباس قال رسول الله (صلعم) << ليس مني من لم يرحم صغيرنا ويوقّر كبيرنا >> أخرجه الترميذي وأحمد.

كما لم يقف الإسلام عند تقرير هذه الحقوق فحسب، وإنما أكد عليها تحت نطاق المقصد الشرعي المُسمى "حفظ النسل" ومن ميكانيزمات حفظ النسل هو حماية حق الطفل في الحياة و أيضا حمايته لأجل حياة صحية وقوية، فقال(صلعم) ناصحا وآمرا<< باعدوا تصحوا>>، بحيث أن زواج الأقارب فيه احتمال إنجاب أطفال مصابين بعاهات معينة وهو ما أثبته الإعجاز العلمي حقيقة، كما قال(صلعم) << تخيّروا لنطفكم و أنكحوا الأكفاء و أنكحوا

[1] أنظر: عز الدين بليق، مرجع سابق، ص 612 .

إليهم>> رواه إبن ماجة، كما جاءت السنة النبوية كذلك تؤكد على رخصة إفطار المرضعة في رمضان عطفا على رضيعها وحماية لحياته فقال(صلعم) << إن الله تعالى وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة وعن الحامل و المُرضع، الصوم أو الصيام >> رواه الترميذي والنسائي وأبو داود.

إن الإسلام لم يكتفي بإقرار حق الطفل في الحياة وحمايته وإنما جاءت أحاديث نبوية كثيرة لا حصر لها و لا يسع المقام لذكرها لرعاية الطفولة، أحاديث تحتاج لوحدها أن تكون موضوع أطروحة دكتوراه لوسع مجالاتها لمناص الحياة كلها بدأ من حق الطفل في حسن اختيار أبويه، حقه في حسن اختيار اسمه، حقه في الإرضاع والنفقة وحقه في الحضانة الآمنة، حقه في العدل والمساواة مع إخوته وحقه في حسن تربيته وتأديبه وتعليمه أصول الدين، حقه في الرحمة والعطف عليه وحقه في اللعب وفي الرعاية الاجتماعية وحقه في الحفاظ على أمواله وغيرها من الحقوق الكثيرة[1]، التي لم تصل إليها لحد الساعة أكبر اتفاقيات حقوق الطفل أو أكبر المنظمات الدولية.

كانت هذه من نصوص الشريعة الإسلامية المقرّة لحق الإنسان في الحياة وهناك نصوص أخرى على المستويين القرآني والسني في مسائل ذات علاقة بحق الإنسان في الحياة كمسألة الإعدام، الانتحار والإجهاض سنؤجلها للدراسة بتمعن في المبحث الثاني، إذ أنّ كل مسألة من هاته المسائل تطرح اتجاهات مختلفة لدرجة التناقض التام، فمثلا ان كانت بعض الدول ترى في عقوبة الإعدام أنها انتهاك لحق الحياة وتنادي بإلغائها في المقابل هناك دول أخرى ترى ضرورة الإبقاء على تلك العقوبة، بالإضافة إلى وجود تيارات فكرية مختلفة تتبعها الدول، فبعضها يرى أن الجنين في بطن أمه لا حق للحياة لديه باعتباره لم يصبح إنسانا بعد،

[1] للمزيد من المعلومات أنظر: د. خديجة نبراوي، مرجع سابق، ص 19- 87 .

وتبعا لذلك ترى جواز إجهاضه، في الوقت الذي يرى اتجاه آخر نقيض ما يراه الأول، لتظهر اتجاهات جديدة ترى أن للإنسان حق في الموت بذات درجة حقه في الحياة لتمنح شرعية للانتحار، لما سُميّ بالموت الرحيم وفيما يقابل ذلك رأي يُجرّم ويحرم قتل الإنسان لنفسه مهما كانت الأسباب والدوافع، لنصل و نفصل في النهاية بأحكام الإسلام وموقفه الثابت وسط تلك الآراء المتضاربة، وقبل الخوض في ذلك كله نبحث في حق إقرار حق الإنسان في سلامة بدنه باعتباره حقا من الحقوق اللصيقة بجسم الإنسان والتابع لحق الإنسان في الحياة فإننا نورد له مطلبا ثانيا لبحثه.

2.1.1.2: حق الإنسان في سلامة بدنه:

سنلقي الضوء على هذا المطلب وفقا لفرعين اثنين نخصص الأول: لدراسته في ظل القانون الدولي لحقوق الإنسان، والثاني: فنعرض أهم أحكام الشريعة الخالدة التي جاءت بخصوصه.

1.2.1.1.2: السلامة البدنية في ظل القانون الدولي لحقوق الإنسان:

لا ريب أن حق الإنسان في سلامته البدنية مُتمم لحقه في الحياة والمقصود بذلك الحق هو "منع تعرض الغير لجسم الإنسان إذ لا يجوز ضربه أو جرحه أو إعطاءه مادة ضارة به أو ارتكاب أي فعل يمسّ جسمه أو إحداث عاهة مستديمة كقطع عضو من أعضاء الجسم أو فصله أو بتر جزء منه أو فقد منفعة أو نقصها أو أن تخلف حالة جنون أو عاهة في العقل أو تعطيل إحدى الحواس تعطيلا كليا أو جزئيا بصورة دائمة أو مؤقتة أو أن تخلق عند الشخص تشويها أو أن يتسبب له الأذى أو المرض أو العجز أو إخضاعه لتجارب طبية[1].

[1] د. حسين الفتلاوي، نظرية الحق، مرجع سابق، ص 17 .

يُعدّ حق السلامة البدنية من أهم الحقوق اللصيقة بجسم الإنسان كما يعد ثاني حق مادي يأتي بعد حق الإنسان في الحياة، ويعد كل ما يمس الإنسان طبقا للتعريف السالف الذكر وفقا للمفهوم الغربي من قبيل التعذيب المهين للكرامة الإنسانية[1]، ومن ذلك أيضا إخضاعه للمعاملة السيئة و الحاطة من قدر الإنسان كمخلوق بشري[2].

وإن كان الميثاق الأممي لم ينص على وجه التفصيل على حقوق الإنسان بل أشار بصياغة عامة تحت مصطلح الحقوق الأساسية منها المواد 13،15،76، فإن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أورد النص الصريح على الحق في السلامة الجسدية في نفس المادة وذات الفقرة الوحيدة والوجيزة التي تنص من خلالها على حق الإنسان في الحياة وذلك في المادة الثالثة من الإعلان << لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه >>، بعدها تؤكد المادة 05 على أنه لا يجوز تعريض أي إنسان للتعذيب أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة >> وكانت المادة الأولى من الإعلان قد نصت << يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلاً وضميراً وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء.>>، وعلى اعتبار أن أي مساس بجسم الإنسان إنتهاك للكرامة المتأصلة فيه فنصت الفقرة الأولى من ديباجة الإعلان العالمي على << لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم>>، وبدورها الإتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية جاءت مكررة ما ورد في الإعلان، فنجد كل من الفقرة الأولى والثانية من مقدمتها تنص << إذ ترى أن الإقرار بما لجميع أعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم، ومن حقوق متساوية وثابتة يشكل وفقا للمبادئ المعلنة في ميثاق الأمم

---

[1] أنظر: د. خضر خضر، مرجع سابق، ص 290 .

[2] مرجع سابق، ص 288- 290 .

المتحدة، أساس الحرية والعدل والسلام في العالم، وإذ تقر بأن هذه الحقوق تنبثق من كرامة الإنسان الأصيلة فيه >>، فنجد النصوص السابقة وإن تكلمت عن الكرامة المتأصلة في الإنسان لكنها لم تتكلم عن أصل هذه الكرامة ومصدرها، و التي تبدو أنها تسند هذه الكرامة للقانون الطبيعي، في حين كما رأينا سابقا كيف أن تلك الكرامة عبارة عن تكريم رباني من خالق الأرض والطبيعة وكل ما فيها لخدمة الإنسان.

ولم تتعرض الاتفاقية تلك لحق الإنسان في السلامة الجسدية أو المعنوية إلا من خلال المادة السابعة <<لا يجوز إخضاع أحد للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو الحاطة بالكرامة، وعلى وجه الخصوص، لا يجوز إجراء أية تجربة طبية أو علمية على أحد دون رضاه الحر.>>، و المادة التاسعة << 1-لكل فرد حق في الحرية وفى الأمان على شخصه، ولا يجوز توقيف أحد أو اعتقاله تعسفا، ولا يجوز حرمان أحد من حريته إلا لأسباب ينص عليها القانون وطبقا للإجراء المقرر فيه.

2 -يتوجب إبلاغ أي شخص يتم توقيفه بأسباب هذا التوقيف لدى وقوعه كما يتوجب إبلاغه سريعا بأية تهمة توجه إليه.

3 – يقدم الموقوف أو المعتقل بتهمة جزائية، سريعا، إلى أحد القضاة أو أحد الموظفين المخولين قانونا مباشرة وظائف قضائية، ويكون من حقه أن يحاكم خلال مهلة معقولة أو أن يفرج عنه، ولا يجوز أن يكون احتجاز الأشخاص الذين ينتظرون المحاكمة هو القاعدة العامة، ولكن من الجائز تعليق الإفراج عنهم على ضمانات لكفالة حضورهم المحاكمة في أية مرحلة أخرى من مراحل الإجراءات القضائية، ولكفالة تنفيذ الحكم عند الاقتضاء.

4 – لكل شخص حرم من حريته بالتوقيف أو الاعتقال حق الرجوع إلى محكمة لكي تفصل هذه المحكمة دون إبطاء في قانونية اعتقاله، وتأمر بالإفراج عنه إذا كان الاعتقال غير قانوني.

5 – لكل شخص كان ضحية توقيف أو اعتقال غير قانوني حق في الحصول على تعويض>>.

و إشارة إلى ضرورة أن يعامل جميع الأشخاص المحرومين من حرياتهم معاملة إنسانية مع احترام الكرامة المتأصلة في الإنسان، وهذا في المادة 10 منها في الفقرة الأولى<< يعامل جميع المحرومين من حريتهم معاملة إنسانية، تحترم الكرامة الأصيلة في الشخص الإنساني >>.

وإن كان هناك من يرى أن هذه النصوص تمنح الحق في سلامة جسم الإنسان حماية قانونية دولية بمجرد إقرارها[1]، إلا أن في نهاية الأمر يكون أمر تفويض حمايتها موكول لسلطات الدولة التي تنص في أقصى حدودها بالحكم قضائيا بعقوبات سالبة للحرية مؤقتة كالحبس أو السجن على مرتكبي الانتهاك في الوقت الذي تصف فيه أن السلطات العامة في الدولة إن مارست أية ضغوطات على المجرمين فإنها تعد ذلك من قبيل التعذيب، ويوصف هذا التعذيب بالمحظور نظريا حتى من جانب القانون الدولي الإنساني، والمتهمون في إطاره سواء كمجرمي حرب أو مقترفي جرائم ضد الإنسانية انطلاقا من المبدأ القائل بأن المتهم أو المحكوم عليه بسبب جُرم ما، قد يخسر على إثر ذلك جزءا من حقوقه كمواطن لكنه يحتفظ دائما بحقوقه كإنسان، وعليه فإن أي انتهاك لهذه الحقوق يجب أن يعاقب عليه بشدة، وذلك طبقا لتحديد مفهوم التعذيب في الإعلان العالمي على أنه << كل عمل ينجم عنه وجع أو ألام حادة، جسدية كانت أم عقلية تلحق عمدا بشخص من قبل عناصر رسميين أو بتحريض منهم بهدف الحصول من هذا

[1] Robert Goldwin, How Constitution , Secure Rights Washington, 1985 , p108.

الشخص، أو من أشخاص آخرين على معلومات أو اعترافات، ومعاقبته على عمل ارتكبه، أو متهم بارتكابه وترويعه وترويع أشخاص آخرين.

- يمثل التعذيب شكلا خطيرا ومتعمدا من أشكال العقوبات أو المعاملات القاسية للإنسانية والحاطة بالكرامة...>>.

كما أكدت المادة "02" من الإعلان أن التعذيب هو إهانة للكرامة الإنسانية وإنكار لأهداف ميثاق الأمم المتحدة، وخرق لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية الواردة في الإعلان العالمي كما جاء في المادة "03" أنه لا يحق لأي دولة التذرع بالظروف الاستثنائية مثل حالة حرب أو التهديد بها، أو الاضطراب السياسي الداخلي، أو أية حالة استثنائية أخرى لتبرير التعذيب والتساهل به والسماح بممارسته، لكن وإن كانت الحالة تلك بخصوص حظر التعذيب بالنسبة لمجرمي الحرب، فماذا عن المدنيين والمعتقلين الذين لا علاقة لهم بجرائم الحرب، لماذا تم تعذيبهم أشد ما تعذيب من طرف السلطة الأمريكية في كل من سجن "أبو غريب" بالعراق ومعتقل "غوانتنامو" بأمريكا، تعذيبا يندى له الجبين بطمس شرف وكرامة الإنسان في أوحال الرذيلة، لماذا لم يقرر الغرب قرارا صارما منتجا غير تنديدات عديمة الأثر القانوني لأولئك العرب والمسلمين الذي ذاقوا الجحيم و ويلاته على أيدي الأمريكيين في تلك السجون وغيرها وكانت أحداث التعذيب الفاحش مصورة في أشرطة صوتا وصورة ولم يحرك ذلك الغرب ساكنا مكتفيا بالتنديد فقط ؟!، فأين احترام حقوق الإنسان وقد سئم العالم تلك الشعارات الجوفاء في ظل سياسة أمريكية معروفة بالكيل بمكيالين، مكيال خاص بالأصدقاء وآخر خاص بالأعداء، صنفتهم السياسة الأمريكية أنهم أعداء ليس لأنهم ليسوا غربيين فقط بل لأنهم عرب مسلمون تحديدا !!؟

وعلى عكس الحق في الحياة الذي قد ترد عليه بعض الاستثناءات في القانون الوضعي عموما كعقوبة الإعدام مثلا فإن المفهوم الغربي لحق السلامة الجسدية مفهوم مطلق إذ يصنفه من الحقوق التي لا تقبل استثناءات وهذا يعد عكس الحكم الإسلامي كما سنرى لاحقا الذي يشرع أن الجروح قصاص هذا من جهة، أما من جهة أخرى فإن من مشتملات حماية السلامة الجسمية للإنسان هو عدم المساس به ولو بموافقة الشخص نفسه، كأن يصاب هذا الشخص بمرض في أحد أعضاءه فيصبح معه لا سبيل للشفاء منه إلا ببتره[1]، إلا أن هناك من يقول بجواز التصرف المطلق للإنسان في جسمه، وفي هذا الإطار كذلك سنعرج لموقف الشريعة الإسلامية من نقل الأعضاء بين البشر في صدد البحث في حق السلامة البدنية في ظلها لاحقا، وعلى الرغم أن أطروحتنا تتمحور على مسألة حقوق الإنسان كمفهوم ببعد دولي عام، وذلك في نطاق الاتفاقيات الدولية التي يفترض لها الصفة العالمية في ظل الإعلان العالمي قبلها هذا من ناحية إسقاط نطاق دراسة التشريع الإسلامي الذي يكون حسب أصوله التي تخاطب الناس كافة، لكن رأينا في هذا المبحث أن لا يضار تنويهً بالاتفاقيات الدولية الإقليمية الخاصة الأوروبية والأمريكية فنجد أن الأولى(أي الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان) نصت على حظر التعذيب في المادة الثالثة منها مؤكدة على حق الإنسان في سلامته البدنية وكذا المعنوية <<لا يجوز إخضاع أي إنسان للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة المهينة للكرامة.>>، كما تم إبرام اتفاقية خاصة بمنع التعذيب والمعاملة القاسية والعقوبة غير الإنسانية أو المهينة، اتفاقية أبرمت من قبل مجلس أوروبا بتاريخ 26 نوفمبر1987م ودخلت حيز التنفيذ بتاريخ 01/ 02/ 1989م[2].

---

[1] أنظر: سهيل حسين الفتلاوي، موسوعة حقوق الإنسان، مرجع سابق، ص 189 .

[2] للمزيد من التفاصيل أنظر: د.عبد العظيم عبد السلام عبد الحميد والدكتور سالم جروان النقبي، حقوق الإنسان وحرياته العامة، مرجع سابق، ص 128-134

و لم تتعرض هذه الاتفاقية كسابقتها إلى عملية نقل أعضاء جسم الإنسان و زرعها أو التبرع بها أو القيام بالتجارب العلمية على شخص الإنسان ومدى تأثير تلك العمليات وتعارضها مع حق الإنسان في سلامة بدنه، و في هذا صدر قرار اللجنة الأوربية لحقوق الإنسان مُبيّنا أنّ حماية الحق في السلامة مشمول بالمادة 02 الفقرة الأولى من الاتفاقية الأوربية وأن العمليات الطبية والتجارب العلمية محظورة إلا بعد رضا صريح وبشروط معينة يحددها القانون بالنسبة لكامل الأهلية الذي يعتّد برضاه، لكن السؤال المطروح في هذا الخصوص: ماذا عن حق السلامة البدنية لفاقد الأهلية كالمريض عقليا الذي لا إرادة له للاعتداد بها ؟!

هذا وحدث أن فرضت مصلحة صحية فرنسية علاجا على شخص مريض عقليا، بدون إذن أو موافقة من أهله فتم تقديم تظلم من طرفهم أمام لجنة حقوق الإنسان الأوربية على أساس انتهاك حق الإنسان في عدم إخضاعه إلى عمليات طبية من ذلك النوع إلا برضاه أو برضا أهله إذا كان قاصرا أو فاقدا للأهلية.

وعلى غرار الاتفاقية السابقة جاءت الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان بالنص على حق الإنسان في سلامة جسده وحمايته من الانتهاك والتعذيب وذلك في المادة "05" تحت نطاق حضر وتجريم التعذيب، فنصت في فقرتيها على وجوب احترام السلامة الجسدية والعقلية والمعنوية وعلى عدم جواز إخضاع أحد للتعذيب أو عقوبة قاسية أو غير إنسانية أو مذلة وعلى معاملة المحرومين من الحرية بالاحترام الواجب للكرامة المتأصلة في الإنسان، لكن إن كان هذا هو التنظير الأمريكي لحقوق الإنسان والكرامة المتأصلة فيه التي يفترض أن تفرض احترامها إلا أن السؤال الكبير الذي نطرحه بألم مرير أين هذا التنظير والتفكير في قضية عربي مسلم سجين أو أسير، داخل وطنه يدنس شرفه وكرامته من أمريكيين تحت وطأة عذاب فاحش و اغتصاب من سكير، أليس أمر عجيب مريب، و مجرد مثال هو سجن أبو غريب؟؟!

ويضل الفرق أكبر بين النظرية الأمريكية في حقوق الإنسان و واقع حال يُكذبها خارج أمريكا و حتى داخلها، مما يدفعنا لطرح سؤال آخر لماذا لم تقدم أمريكا تقاريرها لا إلى اللجنة الأمريكية فحسب، بل وتتغيب دائما وأبدا عن تقديم تقاريرها السنوية إلى لجنة حقوق الإنسان بالأمم المتحدة، وحينما تنازلت أمريكا لترسل أخيرا مندوبة أمريكية تمثلها بملف مزيف إلى اللجنة الأممية بتاريخ 04- 05 نوفمبر2010 جاء ملفها وحسب أراء المتخصصين في اللجنة نفسها[1]، ملفا ضعيفا فارغ المحتوى شكلا ومضمونا لم تتجاوز به إلا نظرية "مقعدها الشاغر" منذ سنتين، وإلى حد تقريرها الأخير لم تستجب للمطالب التي تدعوا إلى محاكمة جنود أمريكا المتورطين في حوادث سجن أبو غريب، بل إن أمريكا تفرعنت على العالم ليس في عدم الاستجابة لهذا المطلب فحسب، وإنما رفضت حتى مجرد الإجابة على الأسئلة المطروحة عليها؟!، وهذا الذي يجعلنا نسجل هذه الغطرسة الأمريكية في طيات هاته الصفحات، لا ربما يدينها التاريخ القادم على الأقل بكلمات، إدانة تزيحها وتمنعها عن التكلم بإسم حقوق الإنسان والحريات، إن المؤسسة الأمريكية المحتكرة زعما التكلم عن الشعوب في حقوقها ترتكب أفضع الجرائم في مطلع كل فجر يوم جديد إنتهاكا للإنسان العربي والمسلم جسدا ومعنا- هي إنتهاكات صارخة لا حصر لها، مُخلّة بجسد الإنسان وكرامته وشرفه وعرضه لقد قطّع جنود أمريكا الأعضاء التناسلية للمعتقلين..و فعلو ما فعلو..الخ، ألم تكن كافية ألاف التقارير الضخمة التي تم كشفها ثم تسريبها في الإعلام الإلكتروني تحت إسم "وكيليكس" في شهر أكتوبر2010 التي تفضح وتبين الكم الهائل من عمليات التعذيب بمختلف أشكاله وخرق حقوق الإنسان بشتى أنواع الخرق من طرف أمريكا جنود و مسؤولين ضد الإنسان العراقي والأفغانستاني؟[2].

---

[1] النشرة الإخبارية في الفضائية العربية الجزيرة بتاريخ 05 نوفمبر2010.

[2] راجع النشرات الإخبارية في الفضائيات MBC، العربية، الجزيرة يوم 15 أكتوبر 2010.

بل دعنا من ذلك، ألم تكن كافية أشرطة تسجيل بالصوت والصورة ذلك التعذيب الأمريكي للعرب الذي افتقر للحد الأدنى من الإنسانية ولم تحترم فيه أدنى أساسيات، بل أخلاقيات الإنسان في سجن أبو غريب بالعراق وإن كان ذلك القُبح الأخلاقي في التعذيب حدث من قبل المحتل الأمريكي في عقر دار الإنسان العراقي، فلك أن تتخيل ما يفعله الوحش الأمريكي في عقر داره بمعتقليه من عرب ومسلمين في منطقة معزولة تكاد تكون مجهولة سميت مجازا ب" معتقل غوانتنامو"، ولعل أكبر دليل على جرم الإدارة الأمريكية وقيادتها هو رفضها تقديم الجنود الذين ارتكبوا الفضائح المصوّرة في سجن أبو غريب بالعراق للمحاكمة رغم طلب الرأي العام الأمريكي نفسه و الرأي العام الدولي والإعلامي بمختلف أنحائه بدون جدوى، إن الرفض الأمريكي غير المبرر لتقديم جنود العار للمحاكمة وإصرارها على حماية أولائك المجرمين، وعدم سعيها حتى مجرد محاولة لتبييض وجهها أمام العالم، هو ما يؤكد تورط القيادة الأمريكية في ذلك، وكيف تفعل أمريكا بالإنسان في أوحال التعذيب الجارف لا بحقوق الإنسان فحسب، بل لإنسانية الإنسان! فكيف لها أن تتكلم بعدها عن حقوق الإنسان والكرامة المتأصلة وحق الإنسان في سلامة بدنه ؟،وكيف لأمريكا أن تعتقد أن العالم سيستمر في تصديق أكذوبتها تلك، ولكن تورط الإدارة الأمريكية وعدم مبالاته للقانون الدولي بنوعيه (حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني) وعدم مبالاته للمجموعة الدولية هو ما يورطها أكثر و أكثر، ويجرها لا محالة للانهيار لأنها ببساطة قوة بدون أخلاق ترى في نفسها القوة الأوحد في المنظومة الدولية فهي الآن لا تهاب أحدا.

وعليه، لقد سبب انهيار القانون الدولي بعدما انهارت موازين القوى الدولية رجوع نظرية قانون الغاب أين يأكل القوي الضعيف في مظلة حضارة القوة ولكن أثبت التاريخ أن القوة بغير أسس أخلاقية مصيرها إلى الزوال، وذلك ما سيحدث لأمريكا وحاشيتها لا محال.

كان ذلك الحق في السلامة الجسدية في المفهوم الغربي، بالرغم من تلك النصوص ونصوص أخرى من اتفاقيات دولية خاصة بمواضيع معينة تحاول الدول من خلالها حظر كل ما يمس بحق الإنسان في السلامة الجسدية كالاتفاقيات الدولية الخاصة بمناهضة التعذيب وتلك الخاصة بمكافحة المخدرات والاتفاقيات الدولية الخاصة بمكافحة تناول المؤثرات العقلية ونشير إلى كل منها بإيجاز على سبيل الذكر:

1/ الاتفاقيات الدولية لمناهضة التعذيب و المعاملة والعقوبة القاسية والمهينة:

بناء على قرار لجنة حقوق الإنسان رقم1984/ 21 المؤرخ في 06 مارس1984م تم اعتماد هذه الاتفاقية من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة ودخلت حيز التنفيذ سنة 1987م احتوت هذه الاتفاقية على 33 مادة مقسمة إلى أقسام ثلاثة بعد ديباجتها أما القسم الأول: فاحتوى على المواد الستة عشر الأولى يتناول في مادته الأولى تعريف التعذيب في فقرتها الأولى << يقصد 'بالتعذيب' أيّ عمل ينتج عنه ألم أو عذاب شديد، جسدي كان أم عقلي، يلحق عمدا بشخص ما بقصد الحصول من هذا الشخص، أو من شخص ثالث، على معلومات أو على اعتراف، أو معاقبته على عمل ارتكبه أو يشتبه في انه ارتكبه، هو أو شخص ثالث أو تخويفه أو إرغامه هو أو أي شخص ثالث – أو عندما يلحق مثل هذا الألم أو العذاب لأي سبب يقوم على التمييز أيا كان نوعه، أو يحرض عليه أو يوافق عليه أو يسكت عنه موظف رسمي أو أي شخص يتصرف بصفته الرسمية ولا يتضمن ذلك الألم أو العذاب الناشئ فقط عن عقوبات قانونية أو الملازم لهذه العقوبات أو الذي يكون نتيجة عرضية لها.>>، أما المادة الثانية فجاءت بتوصيات موجهة للأطراف باتخاذ كافة التدابير المختلفة لتطبيق الاتفاقية وعدم جواز التذرع بأية حجة لتبرير التعذيب وبالأخص عدم جواز التذرع بصدور الأوامر من سلطة أعلى بالتعذيب، أمّا فيما تبقى من المواد في هذا القسم فجاءت خاصة بالتعهدات الملقاة على عاتق الدول الأطراف

قصد تطبيق بنود الاتفاقية في حين جاء القسم الثاني محتويا على مواد ثمانية من المادة 17 إلى المادة 24، لتنطوي تلك المواد على أحكام تعلقت باللجنة المنبثقة عن هذه الاتفاقيات والتي تسهر على تنفيذ أحكامها، في حين كان الجزء الثالث من هذه الاتفاقية من خلال مواده التسعة الأخيرة بخصوص إجراءات التوقيع والتصديق و الإنظمام وبدأ سريان تنفيذ الإتفاقية[1]، والملاحظ أن هذه الاتفاقية لم تتناول الكحول بالرغم من آثاره الخطيرة على سلامة الشخص ماديا ومعنويا، وبالإضافة لما سبق فإنه يدخل من ضمن الحق في السلامة الجسدية منع إجراء التجارب غير المشروعة على الإنسان و تعني إحداث تغييرات جسدية أو نفسية على الإنسان دون موافقته الحرة سواء تلك التجارب تتم بواسطة عمليات جراحية أو وسائل أخرى للعلاج كالحقن أو الإطعام...إلخ .

ولا تعتد بالموافقة إلا إذا كانت صادرة عن شخص أهلا لها لا تعاب إرادته بعته أو جنون، لكن في حالة ما إذا كان الشخص عديم الإرادة أو ناقصها وليس له وليّ، فإن الدولة في هذه الحالة يفترض تدخلها تدخلا إيجابيا لحماية حق هذا الإنسان في سلامة بدنه[2].

وأبرمت عام 1971 اتفاقية دولية خاصة بالمؤثرات العقلية تم بدأ نفاذها عام 1976، جاءت هذه الاتفاقية لتوسيع تدابير الرقابة على حظر المواد الماسة بسلامة جسم الإنسان من غير المخدرات، مثل المُهدئات، المنومات، المنشطات، المنبهات و المهلوسات نظرا لخواص هذه

---

[1] للإطلاع على بنود الاتفاقية كاملة أنظر: محمد شريف بسيوني، الوثائق العالمية والإقليمية، مجلد أول.

[2] أنظر: د. محمد شريف بسيوني، دراسة الوثائق العالمية والإقليمية، مرجع سابق، مجلد 2، ص 461 .

المواد الإدمانية الضارة بجسم الإنسان[1]،وكانت قبلها الاتفاقية الدولية الموحدة لمكافحة المخدرات[2].

إننا لا نتجاوز الصدق إذ قلنا أنه على الرغم من هذه الاتفاقيات الدولية العامة منها والخاصة لكنها لم تنجح في تكريس الحماية الحقيقية لحق الإنسان في سلامة جسده من الناحيتين المادية أو المعنوية، لذلك ظل النص على حظر التعذيب وحظر المخدرات وغيرها مجرد نصوص بلا روح، كونها لم تحاط بالسياج الضامن لإلزامها.

2.2.1.1.2: حق السلامة في ظل الشريعة الإسلامية:

قال الحق تعالى {ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ}سورة يوسف، الآية 40.

ولأن الإسلام دين الفطرة السليمة لم يكتفي بإقرار حق الإنسان في الحياة، وإنمّا أقر بحماية وصيانة هذا الإنسان جسدا وروحا، مادة ومعنا فنهى وحرم كل ما من شأنه أن يمس بهذه النفس البشرية بسوء، سواء ظهر عليها أو بطن، وسواء كان أثره في مدى قريب أو بعيد، وسواء صدر هذا السوء منها عليها أو من غيرها، فتجلى حق السلامة أوسع وأشمل وأعمق في ظل دين أشتق اسمه من السلام والسلم ليكون "الإسلام".

والسلام إسم من أسماء الله الحسنى و إسم المسلمين مشتق من السلام أيضا، والجنة دار السلام، وختام الصلاة السلام، وبداية الجماعة السلام والتحية السلام..الخ، إن لفظ السلام ومشتقاته وردت في القرآن الكريم في 138 آية كريمة، فلا عجب أن يكون الإسلام دين سلام

---

[1] أنظر: د. محمد وهبي، عالم المخدرات بين الواقع والخيال الخادع، ط1، دار الفكر اللبنانية، لبنان،1990، ص 224 .

ومحبة ووئام للنفس البشرية عند كافة الأنام مصداقا لقوله جلاّ في علاه{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً }سورة البقرة الآية 208، لذلك فنحن لا نتجاوز الحقيقة بالقول أننا لو أردنا بأمانة ذكر- ومجرد ذكر فقط – كل ما جاء به الإسلام بخصوص حق سلامة الإنسان لاضطررنا لكتابة جلّ أحكام الدين الإسلامي وبجميع أنواعها و مختلفها، لأنها تتناول سلامة الإنسان على المستويين القريب والبعيد تحت هذا البند المعنون بالحق في السلامة في ظل شريعة الإسلام، ولما كان أمر إدراج كل أحكام الدين الإسلامي بمناسبة فرع واحد من البحث من الإستحالات التي تمنعها المنهجية الشكلية وذلك لعدم إستعاب هذا المقام البسيط لذاك المقال العظيم، فسنقتصر على جوانب تشابهت في النصوص الدولية النظرية – نقول النظرية – مع بعض الأحكام الإسلامية وذلك على سبيل المثال فقط لا الحصر، ولماّ اقتصرنا قصّرنا في بيان أصول معظم الأحكام الإسلامية بدون قصد لكن لله من وراء القصد.

1.2.2.1.1.2: الحق في السلامة في بعض أحكام القرآن:

بغير الحالات التي تشكل فيها انتهاك سلامة الإنسان الجسدية أو المعنوية جرائم لها عقوبات معينة فإن بقية الحالات تعتبر من قبيل الظلم الذي يقع على الإنسان ويحرّمه رب الإنسان، بل وأبعد من ذلك إن للإسلام نظرية في هذه الشأن لم تأتي قبلها ولا بعدها مثيل، إذ يجعل حتى الضرب والجرح غير المشروع الذي يمس سلامة الإنسان بدون وجه حق بمثابة جريمة حدود تستوجب "القصاص من مرتكبها"، ولنا أن نتساءل تحت إطار الحق في السلامة عن معنى التعذيب في نظر الإسلام مقارنة بالضرب والجرح؟!

يقصد بالتعذيب هو كل اضطهاد بسبب معاملة فيها نوع من المشقة والعسر ولكن لم تصل إلى درجة الضرب والجرح بعد، وإلا أصبحت جروح تستوجب الاقتصاص من مرتكبها وهنا مرة أخرى يدّق الفرق مدويا بين مصطلح التعذيب في المفهوم الغربي ومعنى التعذيب

بالمفهوم الإسلامي، فما أعظمك يا دين حيث، تستوجب القصاص في الجروح المادية، ولا تستوجبه في التعذيب لأنك الناصح << ادفع بالتي هي أحسن >>، << وقابل السيئة بالحسنة>>.

إذن معنى التعذيب هذا عبارة عن معاملة مهينة توحي بالألم، ولأن الشارع الحكيم وبالإحسان يريد استدراج صلح فيه أمل لأنه دين سلم ورقي ومثلّ، وفي المقابل يبيح حق القصاص للمظلوم في الجروح لأنه دين إنصاف وعدل لا دين ظلم أو جُبن وذّل، وبين المسألتين إحسان وقصاص يؤكد هذا الدين أن الله "عفو يحب العفو" بعد أن يجعل للمجروح سلطان القرار لينصح " بالعفو عند المقدرة " أمّا وإن تسبب إنسان لآخر في جروح من غير عمد وقصد، كان ذلك في نطاق الخطأ الذي يستوجب دفع الدية للمضرور والعبرة في تقدير الدية في هذا النوع من الجنايات(جناية ما دون النفس) تكون بتقدير منفعة العضو المتلف وبجماله وبتعدده وتكراره، أما وأن العضو المتلف هو العقل فإن الدية تكون كاملة لما للعقل من أهمية خاصة، و غير ذلك من الاعتداء فهو يصنف تعذيب تلك المعاملة المشينة التي نهى عنها الإسلام وحرمته آيات القرآن الحكيم، لقد جاءت آيات قرآنية لا حصر لها تنهى عن الظلم وتتوعد الظالم بعظيم العذاب يوم الحساب، فضلا عن الظلم الذي يقع على شاكلة الجرائم التي تفرض عليها الشريعة الإسلامية عقوبات دنيوية كجرائم القصاص والحدود و التعازير إلى جانب العقاب المؤجل عند رب يُمهل ولا يُهمل، بل وقد يظلم الإنسان نفسه ولا يدري ويُكتب ذلك عند عليم عزّ و جل.

ولما كانت الأشياء تعرف بمسمياتها فكان الظلم ظلام بل وظلمات يوم القيامة فقال تعالى{يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ}سورة المائدة الاية16،{وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآَيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ يَشَأِ

اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ}سورة الأنعام الاية39،{بَلْ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ}سورة الروم الآية (29)[1].

فإذا كان التشريع الإسلامي يحمي الحياة، فهو تبعا لذلك يحمي الإنسان من كل فعل فيه انتقاص لحياته أو بدنه وسواء تمثل هذا الانتقاص بالإيذاء البدني بالضرب أو الجرح فعدل الشارع الحكيم إذ جعل الجزاء من جنس العمل، ومنح للضحية سلطة الاقتصاص من الجاني بفعل ما فعل، فقال تعالى{ والجروح قصاص}،{ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب}جاءت آية قرآنية مفصلة ذلك الإجمال شارحة له مُبينة أن الجروح قصاص بقياس العين بالعين والسن بالسن وكل جرح بما يماثله سواء وذلك كالآتي{ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ}سورة المائدة الآية45، ليكون القصاص للجرح أكبر آلية ردع وحماية لحق الإنسان في سلامة جسده من اعتداء الآخرين عليه، ومن دقة القرآن وحكمته أن أصطلح على المساس بجسد الإنسان كضرب أو جرح اسم "الجروح" وجعلها تستوجب القصاص، إلا من عُفى لكن كل ما خرج عن المساس بجسد الإنسان من جروح، وفيه مسّ "بالمُحرمات" لم يجعل لها "القصاص عقابا" فمن رحمة الله وإنسانية الرسالة وسمّوها أن جعل العقاب على تلك الأفعال تقع على مرتكب الفعل دونما مساس بالمحرمات فمن زنا بزوجة فلان أو أخته لا يقتص منه بإغتصاب أو زنى مع زوجته أو أخته، لأن هذا فيه مساس بالحرمات وخروجا عن قاعدة شخصية العقوبة، لذلك استوجبت الشريعة عقوبة الجلد لردع الزاني.

---

[1] و راجع أيضا بعض من الآيات القرآنية العديدة من بينها وعلى سبيل المثال لا الحصر، سورة الرعد الاية16، إبراهيم الاية1 و5، الأنبياء الآية 87،الأحزاب الاية43، فاطر الآية 20 ، الحديد الآية 9، الطلاق الآية11

كما لم يرخص الإسلام في أحكام القرآن الدفاع الشرعي فحسب، إنما استوجبه دفاعا عن حق النفس في السلامة حماية لها، فقال تعالى مبينا حدود الدفاع الشرعي بأن يكون بمثل جسامة الاعتداء ولا يتجاوزه{ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ}سورة البقرة، الآية 194، ونهى عن القسوة، وتجاوز حدود رد الاعتداء حتى وإن كان ذلك الاعتداء بالقتل فقال العدل السلام عزّ و جلّ {وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين}، ودائما حماية لحق الإنسان في سلامة بدنه نهى القرآن الإنسان آمرا إياه بتجنب كل ما من شأنه أن يضره أو يهلكه فقال تعالى {وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ } سورة البقرة الآية195، وقال أيضا {ولا تظلموا أنفسك}.

ولم يكتفي جلاّ في علاه حماية لحق السلامة البدنية بكل ما سبق، بل أكد كل ما من شأنه توفير القدر الأكبر من تلك الحماية على سلامة الإنسان العقلية والجسدية إما آمرا بالمفيد أو ناهيا عن المضر المفسد، لأن الحماية المطلوبة لجسم الإنسان تكون من زاويتين: زاوية الإيجاد التي تتمثل في التغذية والعلاج...إلخ، و زاوية العدم التي تكون بمنع الاعتداء والإيذاء على هذا الجسم، وتأسيسا على ذلك قال الحميد المجيد{كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ} سورة البقرة الآية56 ،و{وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ}الاعراف31و{ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ} الأعراف،الآية 157، مؤكدا العليّ العزيز في مقام آخر{ قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ}سورة المائدة الآية 100.

ولأن الخمر و الكحول مفسد للعقل حرم الله شربه و أعتبره جريمة تستوجب العقاب حدا، كما حرم كل المواد المشابهة له، في علة إفساد العقل لأن العقل مناط التكليف وهو الفارق بين الإنسان والحيوان، فشدّد الشارع الحكيم على حمايته من كل مادة مُسكرة وقياسا على ذلك تحريم

المُخدرات وما شابهها لاشتراكها في علة التحريم أو لتفادي الإضرار بجسم الإنسان حرم الله أكل لحم الميت و الخنزير، فقال تعالى{ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ }البقرة219،مضيفا مؤكدا في آية أخرى { يا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ}سورة المائدة الآية 90.

وصفوة القول أن الآيات القرآنية أين كلام الله عزّ في علاه تظل كثيرة في هذا الشأن لا يمكن سردها كاملة، وهي إما تحث على جلب مصلحة أو تحرص على درأ مفسدة للمحافظة على سلامة الإنسان في الحياتين، الأولى دنيا فانية كزائلة و الثانية أزلية حيث الحياة الخالدة، فيرشده العليم للنعيم في جنات الخلد،كما يحذره المولى الرحيم لأجل سلامته من الجحيم في نار جهنم، لهذا يمكن القول أن التشريع القرآني جعل حق الإنسان في السلامة في الداريين يرتقي عن مصاف الحقوق، ليجعله يصب في مرتبة الواجب الشرعي الذي يشكل فرعا بدوره من نطاق "حفظ النفس" شكلا ومضمونا، جسدا وروحا.

2.2.2.1.1.2: الحق في السلامة في سنة رسول الأنام:

تعددت سنن نبينا الأمين فكانت منها القولية والفعلية والتقريرية وكلها اتفقت على توكيد حق الإنسان في السلامة مواجهة لكل ظلم أو تعذيب بغير وجه حق، لقد لاحظنا كيف أن التشريع الإسلامي من خلال القرآن الكريم يحمل التزاما ذا جانبين في كفالته لحق السلامة، المعنى الإيجابي وذلك للحث والأمر بكل ما يخدم سلامة الإنسان والتزام بمعنى سلبي وذلك بالنهي والتحذير من كل ما يخدش تلك السلامة، فكان النهج ذاته في التشريع النبوي ومن أمثلة ذلك ومن بين ما قال رسول الله(صلعم) في هذا الخصوص حديثه الشريف << إن لربك عليك حق وإن لنفسك عليك حق، وإن لأهلك عليك حق، فأعطي كل ذي حقا حقه >> رواه البخاري، وعن

عبد الله بن عمرو بن العاص أنه قال << ألم أخبر أنك تقوم النهار وتقوم الليل؟ فقلت: بلى يا رسول الله، قال: فلا تفعل فصم وأفطر وقم ونم، فإن لجسدك عليك حقا وإن لعينيك عليك حقا.. وإن لزوجك عليك حقا.>> رواه البخاري.

وهناك أحاديث كثيرة في هذا الإطار كالأمر بالتداوي حفاظا على سلامة الجسد والفرار من المرض المعدي والأمر بالنظافة كالغسل والوضوء، إذ قال(صلعم) << إن الله طيب يحب الطيب، نظيف يحب النظيف، كريم يحب الكريم، فنظفوا أفنيتكم ولا تشبهوا باليهود >> رواه الترميذي، كما قال(صلعم) << حق على كل مسلم، الغسل والطيب والسواك يوم الجمعة >> رواه أحمد،كما قال(صلعم) حفاظا على سلامة الجسد من التخمة << من السرف أن تأكل كلما إشتهيت>> رواه إبن ماجة، وقال(صلعم) << ما ملأ آدمي شرا من بطن بحسب إبن آدم أكلات من صلبه، فإن كان لا محالة، فثلث لطعامه، وثلث لشرابه، وثلث لنفسه >> رواه الترميذي، كما نص رسولنا الكريم عن شرب الماء واقفا لأنه يضر الجسد ذات الشيء الذي أكتشفه مؤخرا العلم الحديث << لا تشربوا الماء واقفين >>، وقال(صلعم) << مصوا الماء مصا فإنه أهنأ و أمرأ وأبرأ >> رواه الديلمي، وعندما قيل لرسول الله: أفنتداوى؟، << قال: نعم يا عباد الله تداوو فإن الله لم يضع داء إلا و وضع له شفاء غير داء واحد هو الهرم >> رواه أبو داود و الترميذي و إبن ماجة، بل إن التشريع النبوي ألقى المسؤولية الطبية على من يتعدى على الاختصاص دون علم فقال << من تطبب ولم يعلم منه فهو ضامن >> إبن ماجة.

أما عن الحذر من العدوى من المرض والفرار منها أمر بالفرار من الجذام ومن المجذوم كالفرار من الأسد،كما أمر النبي الأمين بعدم الذهاب لمكان به وباء الطاعون، وعدم الخروج منه تجنبا لانتشاره في أماكن أخرى..الخ.

ولقد نهت السنة النبوية عن الظلم عموما على غرار القرآن الكريم وحرمت كل ما يدخل في نطاقه من اعتداء مادي على الجسد، فقال تعالى في حديثه القدسي بلسان نبيه << يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا..>> رواه مسلم.

كما نهت السنة النبوية عن التعذيب فقال(صلعم) << إن الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا>> رواه مسلم، وقال(صلعم) << لا يقف أحدكم موقفا يضرب فيه رجلا ظلما، فإن اللعنة تنزل على من حضره حين لم يدفعوا عنه >> رواه الطبراني، حيث يوجب الإسلام الدفاع عن المعتدي عليه ظلما ومن لم يفعل وكان متقربا نزلت عليه لعنة الله وغضبه فإن كان الحال كذلك بالنسبة لهذا الأخير، فكيف سيكون للظالم من مصير.

لقد حرص الإسلام على دفع الظلم عن المظلوم ودفعه كذلك عن الظالم وذلك بنهيه عن الظلم من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقال(صلعم) << أنصر أخاك ظالما أو مظلوما، فقال: أنصره مظلوما، فكيف أنصره ظالما؟ فقال صلعم: تعجزه عن ظلمه فذلك نصره >>، فسبحان الله كيف يرسخ الإسلام في نهجه كل فضيلة، ومن بين ما قال في ذلك الشأن << من جلد ظهر إمرئ مسلم بغير حق لقي ربه وهو عليه غضبان >> رواه الطبراني، كما قال(صلعم) << ظهر المسلم حمىٰ إلا بحقه >> رواه الطبراني، وقال(صلعم) << المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ولا يحقره >> رواه أحمد، كما قال(صلعم) << المسلم على المسلم حرام، دمه، عرضه، وماله >> متفق عليه.

ونهى الرسول عن تعذيب المتهمين لحمايتهم من الإقرار بجرم ربما لم يرتكبوه، وجعل ضرب المتهم جرحا يستدعي القصاص فقال رسول الله(صلعم) حينما دعي لضرب أشخاص تتهمهم جماعة سرقتهم لحملهم على الإقرار بذنبهم، فقال(صلعم) <<..وإن شئت أضربهم فإن

أخرج الله متاعكم فذلك وإلا أخذت من ظهوركم مثله، هذا حكم الله ورسوله >>، وفي مقام آخر قال(صلعم)<< لا يزال المؤمن في فسحة من دينه ما لم يصب دما حراما>>رواه مسلم، وإصابة الدم الحرام يقصد بها الحالتين إما القتل أو الضرب و الجرح كما قال(صلعم) موضحا أهمية القصد الجنائي في الضرب و الجرح الذي يستدعي القصاص وإلا فلا يعتد به لذلك قال(صلعم) <<إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما إستكرهوا عليه >>، ومن السنة في مناهضة التعذيب أيضا قوله(صلعم) << أول من يدخل النار يوم القيامة السواطون الذين تكون معهم الأسواط الذين يضربون بها الناس بين يدي الظلمة >>، وقال أيضا عن ابن عمر رضي الله عنه أنه قال << الجلاودة و السوط كلاب النار يوم القيامة>>[1] .

و يستوي حق سلامة الإنسان في القصاص لحماية كل إنسان فيستوي في ذلك الحر والعبد والمسلم وغير المسلم فقال(صلعم) << من قتل عبده قتلناه ومن جدعه جدعناه >>، و قال(صلعم) << إن من ظلم معاهدا أو كلفه فوق طاقته أو إنتقص حقه، أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفسه فأنا حجيجه – أي خصمه يوم القيامة >> رواه مسلم.

هذا ومن بين ما يتهم به الإسلام أنه يهدر حق السلامة الجسدية في بعض عقوباته كقطع اليد في جريمة السرقة والجلد في الزنا وشرب الخمر والقصاص في الجروح، إلا أن في حكمة التشريع الرباني عمق أكبر لا يمكن إستعابه من البشر كله !،فإذا كان بنو الإنسان يسعون لدراسة نفسية وبيولوجية المجرم لمحاولة استصدار العقاب الرادع والمانع والعادل، ورغم ذلك أثبت التاريخ القديم و الحديث فشل كل من علمي الإجرام و العقاب وفشل القانون الوضعي في

[1] نقلا عن: د. هيثم مناع، د. أحمد عبد المعطي حجازي، حقوق الإنسان في الثقافة العربية الإسلامية، مصر، 1995، ص 39- 40 .

إيجاد العقاب الرادع؟ فماذا يمكن القول بالنسبة لشريعة خالق الإنسان وهو أعلم منه بشؤون نفسه وجسده؟ <<ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير>> سورة الملك الآية 14.

ذلك أن الله عز وجل عندما شرع تلك العقوبات لمثل تلك الجرائم هو أعلم بصلاحها وتناسبها لها الندّ بالندّ، ثم بافتراض أن هذه العقوبات تحتوي على نوع من القسوة الظاهرة، ألم تكن نظرية العقوبة القاسية لردع المجرمين من أكبر نظريات علوم الإجرام رواجا باعتبار أن قسوة العقوبة تؤدي إلى ندرة الجريمة.

لكن يمكننا القول أنّ في ذلك العقاب تماثل علاقة ندية مع الجريمة المقترفة، أليس هناك مبدأ وضعي يقوم على أساس أن العقاب جزء من أثار الجريمة، إنّ السارق أو الزاني أو شارب الخمر يسعى وراء اللذة بارتكاب جريمته واقتراف ذنبه ولا يمكن ردعه إلا بعقاب يناهض شعور لذته ويناقضها، فلا يمكن تصور نقيض اللذة إلا الألم، فإذا ما حاول الشخص التفكير في ارتكاب الفعل المجرم الذي تقوده إليه المتعة واللذة فإن التفكير بألم العقاب الذي سيتبعه سيردعه لأنه يفزعه ويعكس لذته ألما، وسيرى أن لذته الآنية بارتكاب ذالك النوع من الجرائم لذة لحظية تافهة لا تستحق المخاطرة والوقوع في بوتقة الممنوع الذي سينتهي غالبا بألم موجوع فتجد ذلك الإنسان ينتهي عن الفكرة بذاتها و اقتلاعها من جذورها، ففي لحظة القلوع يفكر الشخص في الحفاظ على سلامته من العقاب فإذا ما فكر أن يعتدي على جسم إنسان ردعته فكرة أن يحدث له مثل غريمه عملا بالقصاص وإذا ما فكرفي لذة امتلاك المال تذكره يده التي ستقطع ولن يعوضها مال وإن كثر، وإذا فكر في لذة الزنا أو الخمر تذكر ألم الجلد وبهذا سيردع ويبتعد.

فإذا ما طُبّق التشريع الجنائي الإسلامي، تقلصت الإعتداءات، ويكون التشريع حافظ بحكمته على سلامة الجميع، من كان من المفروض أن يكون ضحية أي مجني عليها إما قتلا أو ضربا

أو جرحا وعليه حفاظا على سلامة من كاد أن يكون مجرم جاني،كما تصبح هناك محافظة على شرف وعرض الأسر والأزواج مخافة العقاب الرادع، وهناك حفظ لمال الأفراد من السرقة وتفادي لحوادث كثيرة من تلك التي ذكرناها قد يقترفها شارب الخمر وهو فاقد لعقله أشبه بمجنون، فهو حيوان لحظة سكره، فتلك الجرائم لا تكاد تذكر في العهد الذي كانت تطبق فيه أحكام الشارع الحكيم تطبيقا وافيا فعليا(عهد الرسول صلعم وصحابته من بعده)، فحينها تكون تلك الأنواع من العقوبات شُرعّت أساسا لحكمة الترهيب والردع لا للتنفيذ فحسب، فبقدر يقيننا بالله يكون يقيننا بنجاعة تشريعه.

إن الإسلام لم يكتفي بالحماية والحفاظ على جسد الإنسان في حياته فقط وإنما امتدت تلك الحماية بعد وفاته أيضا لأن الإنسان في نظر الإسلام جسد و روح لذلك كان التلازم قائما بين الإحساس المادي بالوجود والإحساس المعنوي النفسي بعزة الإنسان[1].

لذلك فإن غابت الروح عند الإنسان بقي الجسد ثم أجزاء منه ولما كانت الكرامة متأصلة في الإنسان في نظر الإسلام فرض تكاليف للمحافظة عليها وصيانتها تمتد إلى ما بعد الحياة وذلك منذ لحظة موت الإنسان التي تستوجب تغسيل الميت وتكفينه والصلاة عليه وعدم نبش قبره، لقد أمرت الشريعة الإسلامية بالإحسان للإنسان حتى وهو ميت بتطهيره وتكفينه ودفنه، لقد قام رسول الله الكريم في جنازة يهودي قائلا<< لأنها نفس خلقها الله>>، كما نهى عن التنكيل بالموتى أو التمثيل بأجسادهم ولو بجسد كلب عقور[2]، ومن تأكيد حق سلامة جسد الميت وعدم تشويه جثته قال رسولنا الكريم أيضا << كسر عظم الميت ككسره حيا >> رواه أبو داود وأكد

---

[1]أنظر د. محمد الزحيلي، حقوق الإنسان في الإسلام، ط2، دار الكلم الطيب، لبنان ودار إبن كثير، سوريا،1997، ص 147 .

[2] أنظر: جمال الدين محمد محمود، الإسلام والمشكلات السياسية العصرية، ط1، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، 1992، ص 280 .

الألباني أنه حديث صحيح، وفي رواية إبن ماجة << كسر عظم الميت ككسر عظم الحي في الإثم>>[1]، كما قبح الإسلام أكل لحم الميت وحرمه شرعا وواقعا ونهيه عن الغيبة في أن يذم شخصا آخر في ظهر غيبه بأكل لحم الميتة من شناعة الفعل وشناعة الوصف وإسقاطا على ذلك ذهب الفقهاء بتحريم أكل لحم الميت حتى و إن كان الإنسان مضطرا بسبب جوع قد ينسف بحياته ولم يجد أمامه إلا لحم الميت سواء أدمي أو حيواني مثلما ذهبت إليه المالكية وبعض الحنفية[2]، تبعا للآية الكريمة {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ}المائدة الآية 3.

كان ذاك منذ أربعة عشر قرنا خلت، في الوقت الذي فيه الآن تدّعي الحضارة الأمريكية الرّيادة في مجال حقوق الإنسان وقد أصبحت مجتمعاتها تأكل لحوم موتاهم! فيبيعون جثث الموتى ويتفننون في طبخها، فإما لحوم مجمدة أو مطهية معلبة للبيع ! فيشتريها البعض ويتلذذون بأكلها، كما يفتحون فروعا لتصديرها لدول أخرى فهاهي شركة " مان بيف" الأمريكية لبيع لحوم البشر الموتى تفتح فروعا في أكثر من خمسة عشر 15 دولة وتقدمها مع وصفات طبخ، بالإضافة إلى وصفات وتبيان أصناف لحوم الأموات تباع على المواقع الإلكترونية الغربية أيضا [3]، نكتب هذا ولن نعلّق عليه تاركين أمره لأصحاب الألباب من القارئين!.

لقد ذكرنا بعض ما جاء به الإسلام في القرآن الكريم والسنة، وكان ذلك مجرد جزء بسيط أمام الزخر الهائل الذي تحتوي عليه الشريعة الإسلامية من أحكام تهدف إلى الحفاظ على سلامة الإنسان سواء كان ذلك على المستوى القريب أو البعيد، وعلى ذات النهج سار الخلفاء الراشدون

---

[1] للمزيد من المعلومات عن حقوق الميت أنظر: د. خديجة النبراوي، مرجع سابق، ص 279- 283 .

[2] للمزيد من المعلومات أنظر: د. محمد السرخسي بن أبي سهيل المبسوط، ج24، دار المعرفة، لبنان 1406، ص 48 وما بعدها.

[3] أنظر :جريدة اليوم الجزائرية، الصادرة بتاريخ 29 جويلية 2001، ص 12. وأنظر أيضا: جريدة الخبر الجزائرية الصادرة بتاريخ 29 جويلية 2001، العدد 3227 ، ص 21 .

من صحابة رسول الله(صلعم)، ونذكر على سبيل المثال في عهد عمربن الخطاب(ض) جاء قبطي يشتكي أن عمر ابن عمرو ابن العاص صفعه إذ هو سبقه في سباق الخيل قائلا له << أنا ابن الأكرمين >>، فدعى الخليفة عمر بن الخطاب أمير مصر عمرو بن العاص وابنه، وأمر القبطي مع أنه غير مسلم فأعطاه الحق بالقصاص من ضاربه ومن أبيه قائلا << اضرب ابن الأكرمين وأباه لأنه ما تجرأ عليك إلا بسلطان أبيه >> لكن القبطي اكتفى بضرب من ضربه، كما قال عمر بن الخطاب(ض) ناهيا عن التعذيب أو الإكراه لحمل المتهم على الاعتراف بالجرائم << ليس الرجل بأمين على نفسه إذا جوعته أو ضربته أوثقته >> كما قال أيضا (ض) خاطبا بشأن الحكام الذين بعثهم تابعين له << إني أبعث عليكم عمالكم لا ليضربوا أبشاركم ولا ليأخذوا أموالكم، ولكن ليعلموكم كتاب ربكم، وسنة نبيكم..والله لو شكى أحد من عامل لأقتص منه >>، فسأله عمرو بن العاص باعتباره والي مصر عن العامل الذي يؤدب رعيته ضربا، هل يقتص الخليفة منه، فأجاب عمر(ض) في حزم، وكيف لا أقتص منه وقد رأيت الرسول صلعم يقتص من نفسه؟!، وقال أيضا أمير المؤمنين << لا تضربوا المسلمين فتذلوهم >>، كما لم يقتصر هذا الحق على المسلمين دون سواهم بل اعتمد لغير المسلمين أيضا، ففي تفسير لفظ الصغار الوارد في سورة التوبة الآية 29 {قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ }،أنه قال أن للالتزام ببذل الجزية لغير المسلمين في دار الإسلام حقان: الأول: حق الكف عنهم، والثاني: حق حمايتهم ليكونوا بالكف آمنين بالحماية محروسين، كما نفى ابن القيم الجوزية <<أن يكون مدلول الصغار هو المساس بشخص الذمي أو إيذائه بدنيا أو معنويا >>[1]، وفي حين أمر التشريع الإسلامي منذ أكثر من 14 قرنا مضت بالمبادئ الإنسانية

[1] أنظر: محمد فتحي عثمان، حقوق الإنسان بين الشريعة والفكر القانوني الغربي، ط1، دار الشروق، لبنان،

التي سطرها أخيرا القانون الدولي الإنساني، من واجب حماية مدنّي البلاد المعادية في حياتهم وأجسادهم في زمن الحرب، كما أمر الإسلام بحسن معاملة الأسرى وحرم تعذيبهم وحث على الإحسان إليهم مصداقا لقوله تعالى{ وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً (8) إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلا شُكُوراً (9)} سورة الإنسان الآية08- 09، والأسير هو كل شخص يقع في يد قوم بينهم وبين قومه عداوة يتوقع منها قيام الحرب المسلحة أو بعد قيامها وتشرط هذا الأسير انتماؤه إلى أعداء أسريه ولا يؤمن شره إذا أطلق سراحه[1]، كما نهى الإسلام عن قتل الأسرى إلا من عظمت جرائمه بمن عاشوا في الأرض فسادا ومارسوا أبشع صور التعذيب بالمخالفين لهم واضطهدوا المستضعفين، أما البقية الباقية فطلب أحكام الإسلام فك أسرها وحبّبّ ذلك في نفوس المسلمين باعتباره عفوا من شيم الفضائل فقال تعالى{ فَإِذا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنّاً بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لانتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ} سورة محمد الآية 04، وهو ما يسمى بالفداء فيما فعله رسول الله في اشتراط إطلاق أسرى غزوة بدر مقابل تعليم كل واحد منهم صبيان المسلمين القراءة والكتابة[2]، وطبقا للآية الكريمة التي أرست القاعدة العامة التي تبين أن أحكام القرآن جاءت بصياغة صريحة لا غموض يعتريها وهو أمر رسول الله بتخيّير بين أمرين اثنين وهما إما العفو عن الأسرى، وهو ما أصطلح عليه بلفظ "المّن" وإما الفداء، وكلا الأمرين يصبان في إطار فك الأسير بعد الإحسان إليه في المعاملة في الفترة التي قضاها أسيرا، وفي هذا يقول الشيخ الشوكاني << آية التخيير محكمة فبعد الأسر يخير الإمام –

=1982، ص 77- 78 .

[1] أنظر: د. عامل عبد اللطيف، أحكام الأسرى و السبايا، ط1، دار الكتب الإسلامية، مصر لبنان، 1986، ص 88 وما بعدها.

[2] أنظر: الماوردي علي بن محمد، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتاب العربي، ص 104- 105- 106 .

ويقصد به الحاكم- بين المن والفداء >>، و به قال الإمام مالك والشافعي وغيرهم كثير[1]، إن في سنة نبينا الكريم ونهج صحابته رضوان الله عليهم الكثير من الزخر الهائل الذي تنعم به الشريعة الإسلامية في حماية المدنيين أيضا من نساء وشيوخ وأطفال، و الحرص كل الحرص على المعاملة الإنسانية للأسرى والتي على إثرها دخل منهم الكثير إلى الإسلام، لكن هذا المقام لا يسعنا لسرد كل تلك الأحكام لأنها تدخل ضمن نطاق مبادئ القانون الدولي الإنساني، في حين يرتكز موضوعنا على السلم في حقوق الإنسان[2].

أما بالنسبة لموقف الشريعة الإسلامية من مسألة نقل الأعضاء بين البشر وفي مدى اعتباره أمر مرفوض لمنع المساس بحق السلامة البدنية من جهة، أو اعتباره جائز شرعا على أساس حماية السلامة البدنية من الجهة الأخرى؟! فالجواب يكون في الآتي:

3.2.2.1.1.2: موقف الشريعة الإسلامية من مسألة نقل الأعضاء بين البشر:

لقد أثارت قضية نقل الأعضاء من إنسان لآخر سواء المنقول منه كان ميتا أو حيا اهتماما واسعا في مختلف المحافل الطبية والاجتماعية، كما أثارت جدلا كبيرا في أوساط الفقه الإسلامي المعاصر لكونها مسألة جديدة لم تكن موجودة من قبل، وعلى اثر ذالك ظهر اتجاهان بين رافض و مجيز و لكلا الفريقين حجج وأدلة تصُبّ في النهاية لذات الهدف، وهو سلامة جسم الإنسان وحرمته، فكان سبب الاختلاف أن لكل منهما زاوية مغايرة في النظر فإما جهة الالتزام الإيجابي أو الالتزام السلبي لذات الجهة.

---

[1] أنظر: محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير، ج4، دار الفكر العربي، لبنان، 1403هـ - 1983، ص 31-32.

[2] للمزيد من التفاصيل عن موضوع القانون الدولي الإنساني في الإسلام أنظر: سلطان حامد، أحكام القانون الدولي العام في الشريعة الإسلامية، دار النهضة العربية، مصر.

بداية نعرف عملية نقل الأعضاء البدنية من إنسان لآخر على أنها << نقل عضو سليم أو مجموعة من الأنسجة من متبرع إلى مستقبل ليقوم مقام العضو أو النسيج التالف >>[1].

في حين أن هناك بعض المفكرين من يتجه إلى عدم جواز هذا النوع من العمليات لعلّة أن الإنسان لا يملك نفسه والمالك لها هو الله وحده دون سواه، وبالتالي فلا يسوغ للإنسان بأية حال التصرف بشيء منها، فليس له التسليط على نفسه ولا على أي عضو من أعضائه بالإتلاف أو النقل وما نحوه، بل لا يجوز حسب آرائهم حتى نقل الإنسان لعضو من أعضائه من مكان لآخر في الجسد نفسه[2].

في المقابل يرى الاتجاه الأغلب بجواز هذا النوع من العمليات وذالك حفاظا على سلامة الجسم والتزاما بالأمر النبوي المستوجب للتداوي عند المرض وعلاجه، فعن أسامة بن شريك أنه َ<< قال: قالت الأعراب: يا رسول الله ألا نتداوى؟، قال: نعم يا عباد الله تداوو فإن الله لم يضع داء إلا وضع له شفاء، إلا داء واحد، فقال: يا رسول الله وما هو؟، فقال:الهرم(أي الكبر) >> رواه إبن ماجة و الترميذي و أبو داود.

واستنادا إلى ذاك الحديث النبوي وتأسيسا على قوله تعالى {وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ}سورة المائدة الآية 02، وقوله أيضا {فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ}سورة الأنعام الآية 145، وكذا استنادا للمقصد الشرعي حفظ النفس فإن جُلّ فقهاء العصر[3]، يرون بمشروعية

---

[1] محمد علي البار، إنتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيا أو ميتا، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد4، جزء1، 1988، ص 94 .

[2] للمزيد من المعلومات أنظر: د. الشاذلي حسن علي، حكم نقل أعضاء الإنسان في الفقه الإسلامي، كتاب الجمهورية، دار التحرير،ص59 ومابعدها.

[3] ومن أولائك الفقهاء نجد الشيخ إبن جبرين ويوسف القرضاوي والدكتور محمد سعيد البوطي والشيخ بكر أبو زيد وكل ما تظم هيئة العلماء بالمملكة العربية السعودية والمجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي.

التبرع بالأعضاء من الأحياء إلى الأحياء أو من الأموات إلى الأحياء ولكنهم لم يطلقوا هذا الجواز بل قيدوه بحدود وضوابط تعد شروطا واجبة الإستفاء لجواز نقل الأعضاء.

ولقد تبنّى هذا الرأي أكبر هيئتين علميتين في العالم الإسلامي وهما هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية في قراراها رقم 99 بتاريخ 06 نوفمبر 1402هـ، وهيئة المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة في دورته الثامنة المنعقدة بتاريخ 28 أفريل 1405هـ، وكانت الهيئة قد أبرمت ندوة علمية عربية دولية حول موضوع الأساليب الطبية الحديثة والقانون الجنائي بتاريخ نوفمبر 1993م بالقاهرة و انتهت الندوة بتوصيات عامة تتعلق بعمليات نقل الأعضاء جاءت بنفس أحكام الهيئتين سابقتي الذكر[1].

في حين أن مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد دورته الرابعة بتاريخ 18/ 06/ 1408هـ بمدينة جدة، ذهب إلى جواز نقل الإعضاء بين الأحياء بالنسبة للأعضاء المتجددة فقط، كالجلد أو الدم والشعر و الأظافر دون غيرها، أما بالنسبة لتلك الشروط التي جاءت كضوابط لعمليات نقل الأعضاء في ظل التشريع الإسلامي نقلا بين الأحياء فهي كالتالي:

1/ أن لا يكون العضو المتبرع به مما تتوقف عليه الحياة كالقلب ونحوه.

2/ أن لا يكون العضو وحيدا ليس له ثانيا.

3/ ألا يكون نقل العضو إلى المريض يفضي إلى حياة غير مستقرة ولا مضمونة العواقب بالنسبة لكل من المتبرع أو المتبرع له.

---

[1] أنظر: مجلة إتحاد الجامعات العربية للدراسات والبحوث القانونية، مجلة نصف سنوية، عدد4، كلية الحقوق، القاهرة، مصر، أكتوبر 1996، ص 178- 183 .

4/ ألا يكون نقل العضو مما يفوت مصلحة ذلك العضو ولا يفيد المنقول إليه.

5/ ألا يكون العضو المنقول مما لا نظير له في الجسم.

6/ ألا يكون الجزء المتبرع به مما يتسبب في اختلاط الأنساب كالبويضات والخصيتين والمبيض والرحم وقد يجوز التبرع بالرحم وإن كان لا نضير له إذا كانت صاحبته عقيمة عقما مؤبدا.

7/ ألا يكون المتبرع له غير معصوم الدم(محكوم عليه بالقتل) إذ لا يجوز إلا للمعصوم.

8/ ألا يتسبب فقدان العضو من المتبرع في شقائه والإضرار به ضررا يخل بحياته العادية لأن الضرر لا يزال بمثله، ولا بما هو أشد منه فإن كان ضرر المتبرع أشد لم يجز لكونه من قبيل إلقاء النفس بالتهلكة.

9/ أن يكون التبرع برضا المتبرع وبطيب نفسه دون أن يمارس ضده أي نوع من الإكراه المادي أو المعنوي الظاهري أو الباطني.

10/ أن يكون زرع العضو هو الوسيلة الطبية الوحيدة الممكنة لمعالجة المريض المضطر.

11/ أن تكون نسبة النجاح والسلامة في عملية النزع والزرع عالية بحيث يمكن التحقق بنجاحها غالبا.

12/ ألا يتسبب نقل العضو في الإساءة إلى الكرامة الإنسانية كما تبرع آدمي لجهة يغلب على الظن أنها تتاجر بأجزاء الجسد الإنساني.

13/ أن يكون المتبرع بالغا عاقلا راشدا عند التبرع بأحد أعضائه وعند البدأ في إجراء العملية[1].

وعليه، تلك هي الشروط لنقل الأعضاء بين الأحياء أما بالنسبة لشروط نقل الأعضاء من الميت إلى الحي، فطبقا لقرار هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية يجوز نقل عضو أو جزء من إنسان ميت لآخر مريض يحتاج لذلك العضو مضطرا إلى ذلك وأمنت الفتنة في نزعه ممن أخذ منه وغلب على الظن نجاح زرعه في من سيزرع فيه، وذلك بشروط مسبقة حددها مجمع الفقه الإسلامي في بنده السادس وهذا نصه: << يجوز نقل عضو من ميت إلى حي تتوقف حياته على العضو أو تتوقف سلامة وظيفته الأساسية فيه على ذاك العضو، بشرط أن يأذن الميت في حياته أو يأذن ورثته بعد موته أو بشرط موافقة ولي أمر المسلمين إذا كان المتوفى مجهول الهوية أو لا ورثة له>>[2]، وفي المقابل هناك رأي آخر يمثله أقلية يقولون بعدم جواز نقل أعضاء الميت إلى الحي استنادا إلى حرمة الميت وأكبر متبنين لهذا الرأي هم كل من الشيخ ابن باز والشيخ أبو الأعلى المودودي والشيخ الشعراوي وغيرهم[3].

لكن هذا الرأي مردود عليه، فإذا كان الفقهاء أجازوا شق بطن الأم الحامل بعد موتها لإخراج جنين يحتمل حياته، ولم يعتد بحرمة الميت في سلامة جسمه وذلك شق بطن الإنسان من

---

[1] أنظر: د. محمد المدني بوساق، موقف الشريعة الإسلامية من نقل الأعضاء بين البشر، دار الخلدونية، الجزائر2004، ص37.

و أنظر أيضا : مجموعة أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية طبع الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء، دار أولي النهي، الرياض.

[2] أنظر: د. محمد علي البار، مرجع سابق، ص 103- 104 .

[3] للمزيد من التفاصيل أنظر: د. مصطفى محمد الذهبي، نقل الأعضاء بين الطب والدين، ط1، دار الحديث، مصر 1414هـ، ص 124- 125 . وأنظر أيضا: هيثم حامد المصاروة، نقل الأعضاء البشرية بين الحظر والإباحة، دراسة مقارنة، دار المطبوعات الجامعية، مصر، 2003 .

وأنظر أيضا: عقيل بن أحمد العقيلي، حكم نقل الأعضاء في الفقه الإسلامي، مكتبة الصحافة السعودية، 1992 .

أجل حياة محتملة للجنين، فإن فعل الشق لإنقاذ حياة مستقرة أكيدة يصبح أولى، ذلك لأن الحي أولى من الميت الذي ما آل جسده ومصيره التحلل إلى أصل خلقته الأولى وهي التراب، وقياسا على ذلك من الأولوية قول ابي بكر الصديق(ض) لابنته عائشة أن يكفنوه في ثوبه القديم عند وفاته، لأن الحي أولى بالجديد من الميت[1].

بقي بعد هذا الذي تناوله دراسة مواضيع لها من القوة بمكان بخصوص الحق في الحياة وذلك أن نشرح ما يترتب عليها من نتائج.

2.1.2: بداية الحق في الحياة و نهايته:

و تبعا لما سبق سنلقي الضوء الكافي على مفهوم حق الحياة نفسه بكل ما له من أبعاد و منطلقات و امتداد، ولعل أهم هذه المواضيع تنحصر في إشكالية بداية الحق في الحياة ونهايته.

1.2.1.2: حق الحياة بين إشكالية البداية والنهاية:

لما كان الحق في الحياة حقا فطريا ملاصقا لشخص الإنسان، إذ هو أول حق طبيعي للإنسان و قد تتبعه بقية الحقوق الأخرى، و لكن الأكيد أنها تنعدم بانعدامه، لذلك كان لشأن بداية هذا الحق ونهايته أهمية كبيرة أثارت جدلا وتباينات كثيرة نبرز أهمها فيما يلي:

1.1.2.1.2: بداية الحق في الحياة:

لا اختلاف بخصوص أن للإنسان أي إنسان مهما كان حقا في الحياة، لكن الاختلاف بصدد السؤال هو متي يبدأ هذا الحق ؟ أو بمفهوم المخالفة من هو الإنسان ؟! أي متى يصبح الكائن البشري إنسانا يستحق الحياة ؟ هل من لحظة ولادته أم قبلها ؟،و بمعنى خاص هل للجنين وهو

[1] نقلا عن: د. محمود شاكر، التاريخ الإسلامي والخلفاء الراشدون، مرجع سابق، ص 104 .

في بطن أمه حق في الحياة؟، فإذا كان كذلك، فإن كل عملية اعتداء عليه تؤدي إلى إسقاطه تعتبر انتهاكا لحق الجنين في الحياة حقا مشروعا ويعتبر إجهاضا ممنوعا، أما إذالم يكن لهذا الجنين صفة الإنسان بعد ؟و الذي يحق له احترام حقه في الحياة بالمحافظة عليه، فعندها يصبح ذاك الذي يُعتقد أنه ممنوع مشروع.

1.1.1.2.1.2: المفهوم الغربي لإنسانية الجنين:

إن مسألة مدىٰ اعتبار الجنين في بطن أمه إنسان، هو الذي يوضح جوابا للإشكالية المطروحة، هل لهذا الكائن(الجنين) حق في الحياة لكونه إنسان وهو لم يولد بعد؟، وبهذا يعتبر الإجهاض انتهاكا للحق في الحياة؟،أم العكس، وحينها يعتبر الإجهاض مجرد حرية شخصية للأم، مادام لا يعتبر ما في بطنها إنسان أو على الأقل مشروع إنسان أي مستقبل إنسان ؟،وسننطلق بداية من تعريف الإجهاض:

الإجهاض لغة من مصدر أجهض، بمعنى إسقاط المرأة لحملها بالجنين، وجاء في معجم القاموس: أن الجهيض و الجهض هو الولد الساقط، أي ما تم خلقه ونفخ فيه الروح من غير أن يعيش[1].

ويعرف الإجهاض قانونا أنه << إخراج الجنين عمدا من الرحم قبل الموعد الطبيعي لولادته أو قتله عمدا في الرحم[2].>>، كما يعرف الإجهاض بأنه عدوان على مصلحة الحياة للجنين قبل الميلاد[3]، وذلك بتعمد إنهاء حالة الحمل قبل أوان الولادة الطبيعية[1]، لقد جاءت المواثيق الدولية

---

[1] أ. أمجد الدين محمد يعقوب، الفيروز آبدي، معجم القاموس المحيط، ط 6، مؤسسة الرسالة، لبنان، السنة 1998، ص 639 .

[2] محمد نجيب حسني، شرح قانون العقوبات، القسم الخاص، دار النهضة العربية، مصر، 1991، ص 501 .

[3] أنظر: د. جلال شروق، نظم القسم الخاص، ج3، دار المطبوعات الجامعية، مصر، 1995، ص 50 .

بما فيها ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان وحتى العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، خالية تماما من النص على حق الجنين في الحياة، وعليه عدم التطرق إليه لاعتبار أن إجهاض الأم لإسقاط جنينها وحرمانه من الحياة وكأنه لا يعد جريمة و انتهاك لحق الجنين.

فجاءت المادة "03" من الإعلان العالمي عامة و مجردة بالنص على أن لكل فرد الحق في الحياة دون أدنىٰ إشارة لمدىٰ اعتبار الجنين فردا يستحق الحياة رغم أنه خلال الأعمال التحضيرية تمت الإشارة إلى هذه المسألة، لكن تم استبعادها لتفادي الاصطدام مع تشريعات الدول الغربية التي تبيح مسألة الإجهاض[2]، وكان الشيء ذاته في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية حيث جاءت المادة 06 مجردة من أية إشارة للموضوع كما أن بنود العهد في مجملها لم تشر إلى تحريم الإجهاض، هذا وأن العهد الدولي منع تنفيذ عقوبة الإعدام على النساء الحوامل، قد يعد اعتراف ضمني بحق الجنين في الحياة.

أما على المستوى الإقليمي الغربي فإن الاتفاقية الأوربية قد تجاهلت تماما الحكم في مسألة الإجهاض، تاركة ذلك للجنة الأوربية التي بدورها لم تتوصل إلى حكم واحد أو صياغة واحدة لهذه المعضلة، فمن قرارات اللجنة القرار المؤرخ في 13 ماي 1980م، أن الإجهاض لا يكون

---

[1] د. حسن صادق المرصفاوي، في قانون العقوبات تشريعا وقضاء في مئة عام، منشأة المعارف، مصر، 1994، ص 1064.

[2] Sami Aldeeb Abu Sahlieh ,Rapport concernant le droit à la vie dans Les documentes des Nations Unies, et du conseil de l' Europe

و هو مقال منشور لمجلة الحقوق الكويت، السنة7، العدد 02، 1983، ص 248- 249 .

إلا لأسباب ضرورية وفي الأشهر الأولى من الحمل وفي الحالة التي تشكل الولادة خطرا على حياة الأم أو صحتها[1]، كما صدرت عن مجلس أوربا توصيتان:

الوصية الأولى رقم 675 بتاريخ 18/ 10/ 1972 أوصت اللجنة الوزارية بدعوة رؤساء وحكومات الدول الأعضاء إلى اتخاذ مجموعة من التدابير للحد من حالات الإجهاض ومنح الأبوين إمكانية تحديد عدد الأطفال وكذا وقت الإنجاب، كما عبرت اللجنة عن أسفها لانتشار الإجهاض كوسيلة للتوجيه الأسري لتنظيم النسل.

أما الوصية الثانية الصادرة عن البرلمان الأوربي الأمر الذي دائما تطالب فيه لجنة الوزراء من الدول الأعضاء بالتالي:

1/ التقليل من حالات اللجوء إلى الإجهاض.

2/ تطالب عدم ممارسة الإجهاض الشرعي إلا ضمن شروط طبية.

3/ اعتبار الإجهاض الشرعي حق لكل النساء بغض النظر عن المستوى الاجتماعي أو الاقتصادي.

كما تطالب اللجنة من الدول الأوربية باتخاذ التدابير اللازمة للحد من الإجهاض الغير الشرعي والأخطار الناجمة عنه[2]، وقد أعتبر مجلس الدولة الفرنسي في قرار صادر منه عام 1990، أن المادة 02 من الإتفاقية الأوربية [3] تطبق على الجنين وحقه في الحياة وأن قانون"VIEL" لا يعتبر عموما مخالفا للحق في الحياة المكرس في المادة المذكورة وكان ذلك

---

[1] أنظر: Valer Eteka Yemet، مرجع سابق، ص 63 .

[2] Aldeeb Abu Sahlieh، مرجع سابق، ص 235- 238 .

[3] نص المادة (حق كل إنسان في الحياة يحميه القانون. ولا يجوز إعدام أي إنسان عمدا إلا تنفيذا لحكم قضائي بإدانته في جريمة يقضي فيها القانون بتوقيع هذه العقوبة.)

القانون الفرنسي عام 1975م قد أباح الإجهاض بتوافر شروط معينة وهو ما يسمى ب " loi Viel" في حين نصت الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان في المادة 04 الفقرة الأولى على ما يلي << لكل إنسان الحق في أن تكون حياته محترمة، هذا الحق يحميه القانون وبشكل عام منذ لحظة الحمل..>>.

وبهذا تكون المادة قد تناولت حق الجنين في الحياة بالنص الصريح إذ اعتبرت أن حياة الإنسان تبدأ منذ لحظة حمله جنينا في بطن أمه.

هذا عن الإجهاض العلاجي في التنصيص الغربي أما عن الإجهاض غير علاجي فإن الاجتهاد القضائي لم يعطي جوابا حاسما في هذه المسألة بعد.

2.1.1.2.1.2: إقرار الإسلام لنفس الجنين:

لقد عبّر الفقه الإسلامي عن ما يعرف بالإجهاض بمترادفات متطابقة، كالطرح و الإنزال والإسقاط و الإملاص[1]، ومنهم من يرى القول عن ما يسمى حاليا الإجهاض بالرمي والإسقاط ولا يقال الإجهاض، إلا في الناقة خاصة، وإنما يقال المرأة أسقطت على اعتبار أن مصطلح الإجهاض ورد مجازا فقط[2]، وبعيدا عن إشكالية المصطلحات فإن المقصود بالإجهاض في الفقه القانوني عموما بما فيه الفقه الإسلامي هو ذلك السلوك الإرادي الذي يصدر عن الأم الحامل أو من غيرها والذي من شأنه إعدام الجنين وحرمانه من حقه في الحياة سواء بالاعتداء عليه داخل الرحم أو إخراجه منه قبل موعد خروجه الطبيعي.

---

[1] موسوعة الفقه الإسلامي، ج2 تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1986، ص 56 .

[2] أنظر: الخطيب محمد الشربيني، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، المعروف بالإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، ج4، مكتبة مصطفى الحلبي، مصر، السنة 1951، ص 131 .

جاء في التشريع الإسلامي وبدءا بصريح النصوص القرآنية السالفة الذكر ما يلي{ لا تقتلوا النفس التي حرم الله}و{ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا} الاسراء31، فكانت نصوص شاملة عامة جامعة لتحريم قتل كل ما من شأنه أن يكون كائنا بشريا له نفسا، فجاء الفقه الإسلامي محاولا تفصيل وتبيان ما هو مجمل عام في القرآن الكريم، وذلك بمحاولة تحديد وتبيان الزمن الذي يكون فيه الجنين كائنا بثّت فيه الروح، أي ما يقصد "بالنفس" وفي هذا تعددت آراء الفقهاء و تباينت في حد أدنى من التفاصيل في حين اتفقت على الجوهر، وهو تحريم قتل الجنين إبتداء من زمن بداية بث الروح فيه، ولعلى ذلك التباين راجع لعدم ورود نص قرآني مباشر في دلالته بخصوص حكم الإجهاض قبل مرحلة بث الروح فيه، ولا حديث نبوي صريح بالنص على ذلك، فمن المعلوم أن الجنين يمر في نموه بمراحل متعددة ابتداء من البويضة الملقحة إلى أن يصبح طفلا مكتمل النمو مستعدا للخروج للحياة في صفة مولود حيا مصداقا لقول الله عز في علاه في تصوير مراحل الجنين التي أثبتها العلم الحديث بعد جهد جهيد فقال تعالى {وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ (12) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (13)ثمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (14)}سورة المؤمنون الآية 12-14،و{ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً} سورة الحج الآية05،{ مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ} سورة عبس الآية 19،{ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً} سورة غافر الآية67و{ إِنَّا خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً}سورة الإنسان الآية 02،{ وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ الرُّوحِ قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ

الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلا} سورة الإسراء الآية8، {ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ}سورة السجدة الآية 09.

تلك مراحل نمو الجنين التي ذكر فيها رسول الله(صلعم) << إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوما نطفة ثم يكون علقة ثم يكون مضغة ثم يكون مثل ذلك، ثم يرسل ملك فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع كلمات، يكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أم سعيد >> رواه البخاري.

فطبقا لما جاء في القرآن والسنة وطبقا لما أثبت صحته الطب الحديث وما وصل إليه العلم مؤخرا فإن مراحل خلق الجنين عموما تمر بما يلي:

1/ مرحلة النطفة.

2/ مرحلة العلقة.

3/ مرحلة المضغة مخلقة و غير مخلّقة.

4/ مرحلة الفطام.

5/ مرحلة كسوة العظام باللحم.

6/ مرحلة التسوية و التصوير و التعديل و مرحلة نفخ الروح.

وتبين عن ذلك أن مرحلة نفخ الروح في الجنين تكون بعد مراحل النمو السابقة المذكورة التي لا تكون إلا بتمام الأربع أشهر، و عليه تعد تلك أول مرحلة لوجود الإنسان في النطفة التي تكون نتاج تلقيح بويضة المرأة بنطفة الرجل عن طريق الجماع تلقيحا طبيعيا(أو عن طريق التلقيح الاصطناعي)، وبعد لحظة اللقاح تعتبر لحظة بداية الحمل أول مراتب الوجود الإنساني

استعدادا لاستقبال الحياة[1]، واستنادا للحديث النبوي فإن مرحلة النطفة تستغرق أربعين يوما ثم العلقة لنفس المدة ثم مضغة أربعين يوما كذلك، بعدها ينفخ الله فيها الروح فتصبح بذلك لها نفس لتصبح إنسانا حيا بعد تمام 120 يوما تماما، أي بعد أربعة أشهر، لهذا حرّم التشريع الإسلامي إسقاط الجنين بعد أربعة أشهر اعتبارا لبث النفس فيه، وتأسيسا على ذلك يتفق الفقه الإسلامي القديم منه والحديث بأنه يصبح للجنين نفسا بعد أربعة أشهر وذلك بنفخ الروح فيه بعد مراحل معينة[2]، كما يرى علماء الطّب والدين أن حركة وحياة الجنين قبل نفخ الروح فيه تكون حياة نباتية لا علاقة لها بالإرادة و الإحساس، عكس ذلك بعد نفخة الروح فيه حيث تكون حياة إنسانية، و الاعتداء عليها يستوجب العقاب، ومن دلائل نفخ الروح في هذا الكائن البشري هو اكتمال بناء القلب والدماغ والسمع والبصر وظهور الحركات الإرادية عند الجنين[3]، في حين يرى آخرون وهم قلة أن بداية بث الروح تكون منذ الأسابيع الأولى للحمل انطلاقا من مرحلة العلقة[4]. وأعتبر إسقاطه منذ هذه المرحلة مكروها حسب فريق من المالكية[5] في حين أن أغلب الفقهاء يرون أن الحمل في الأربعين الأولى من بدايته لا تحدد فيه معالم بشرية هذا ما جعل معظمهم يقولون بجواز إسقاطه خلال هذه الفترة، بل ذهب الإمام الشافعي إلى اعتبار أن اسم

---

[1] أنظر: الإمام محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج2، ط4، المكتبة العصرية، لبنان، السنة 1999، ص4.

[2] للمزيد من المعلومات عن نمو الجنين في الطب والقرآن أنظر: د. محمد علي البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، دار السعودية للنشر و التوزيع، ط11، 1999، ص36 و ما بعدها. وأنظر أيضا: مديحة فؤاد الخضري، و أ. أحمد بسيوني، الطب الشرعي ومسرح الجريمة والبحث الجنائي، المكتب الجامعي الحديث، مصر، بدور ذكر السنة، ص 207 وما بعدها.

[3] د. محمد علي البار، مرجع سابق، ص 357- 358 .

د. سيف الدين السباعي، الإجهاض بين الفقه والقانون، ط1، دار الكتب العربية، دار المعارف للطباعة، لبنان، سوريا، 1997، ص42 وما بعدها.

[4] أنظر: سعيد رمضان البوطي، مسألة تحديد النسل وقاية وعلاجا مكتبة الفارابي، سوريا، بدون سنة النشر، ص 59- 81 .

[5] أنظر: محمد الدسوقي، الدسوقي على الشرح الكبير للدرير، مطبوع مع الشرح الكبير، ج1، مطبعة عيسى الحلبي، مصر، بدون سنة، ص267.

الجنين لا يطلق على الحمل إلا بعد مرور أربعين يوما من بدايته[1]، لكننا سنحاول عرض الأهم في المهم من رأي الفقه الإسلامي بخصوص حكم الإجهاض قبل نفخ الروح وما بعدها:

1.2.1.1.2.1.2: موقف الفقه الإسلامي من الإجهاض قبل نفخ الروح:

اختلف الفقه الإسلامي الحديث منه عن القديم، بخصوص هذه المسألة وسبب هذا التباين في الآراء راجع في تبيان الظروف والمستجدات المحيطة بتلك الآراء، فالفقهاء القدامى وبسبب عدم تيقّنهم من مراحل الحمل وبداية خلق الجنين لعدم وجود وسائل طبّية متطورة آنذاك تظهر وتثبته، عكس ما هو موجود الآن حيث الاستعانة بالتطور العلمي والطّبي لمعرفة تفاصيل كثيرة، أصبح الجواب عنها في علم الأجنة وغيرها من العلوم ذات العلاقة، وتأسيسا على كلام الله في القرآن الكريم {ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق}فإن جمهور فقهاء المذهب المالكي يرون بتحريم الإجهاض في كل مراحل الحمل وهي حرمة متفاوتة في الشدة بحسب تطور الجنين إلى أن يصبح الإسقاط قتلا للنفس بعد نفخ الروح[2]، وذهب بعض المالكية إلى ترخيص الإجهاض قبل نفخ الروح إذا كان الجنين من زنا أو اغتصاب، وخاصة إذا خافت المرأة القتل بظهور الحمل[3]، في حين ذهب الفقه الحنفي إلى إباحة إسقاط الحمل بإذن الأبوين ما لم يتخلق منه شيئا، وهذا قبل نفخ الروح فيه إباحة في عمومها مطلقة دون قيد[4]، وفي ذلك تردد مذهب الشافعية بعدم جوازه وبكراهيته عند بعضهم وبجوازه عند آخرين، وبتقييده في رأي ثالث وذلك في حالة الضرورة كأن تكون النطفة من زنا، في حين انفرد الإمام الغزالي من الشافعية في رأيه أن الإجهاض

---

[1] أنظر: د. مصطفى عبد الفتاح البنة، جريمة إجهاض الحوامل دارسة في موقف الشرائع السماوية والقوانين المعاصرة، دار أولي النهي للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 1996، ص 269 وما بعدها.

[2] أنظر: د. محمد الدسوقي، مرجع سابق، ص 266 .

[3] د. محمد نعيم ياسين، أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، دار النفاس للنشر والتوزيع، الأردن، ط2، السنة 1999، ص 601 .

[4] د. محمد نعيم ياسين، مرجع سابق، ص 198- 198 .

محرّم مطلقا وفي أي مرحلة من مراحل الحمل مع إقراره بتفاوت التحريم بدرجات من مرحلة لأخرى، وكلما كانت المرحلة أقرب لمرحلة نفخ الروح و استواء الخليقة كانت الجناية أفحش[1]، وبدورهم الحنابلة كانت لهم آراء مختلفة تتراوح بين الجواز قبل الأربعين يوما الأولى وما بعدها وقبل نفخ الروح، فهناك من أباح الإسقاط لعذر شرعي وتحريم ما دون ذلك[2].

في حين يرى الدكتـــور يوسف القـــرضاوي في كتابه الحلال والحرام "إذا كان الإسلام قد أباح للمسلم أن يمنع الحمل لضـــرورات تقتضي ذلك، فلم يبح له أن يجني على هذا الحمل بعـــد أن يوجد فعلا، و لو جاء هذا الحمل عن طريق حرام، فالرســـول صلى الله عليه و سلم لم يقبل أن يقيم الحد على امرأة حملت من زنـــا حتى تضـــع جنينها و تتم رضاعـــته، إذ لا ذنب له".

وبدوره الدكتور محمد نعيم ياسين يرى أن الإجهاض قبل نفخ الروح ينبغي أن يخضع للأعذار والحاجات، حيث تسقط عليه الحرمة إذا كان بسبب معقول وحاجة معتبرة ويعتبر إسقاط لغير الحاجة محرما[3].

ولقد أصدر مجلس هيئة كبار العلماء المسلمين قراررقم140بتاريخ 1407/06/20هـــ بالآتي:

1- لا يجوز إسقاط الحمل في مختلف مراحله إلا بمبرر شرعي في حدود ضيقة جدا.

---

[1] أنظر: الإمام أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ص 74 ، وأنظر أيضا: أ. الخطيب الشربيني، ج3، ص 303 .

[2] د. محمد نعيم ياسين، مرجع سابق، ص 203 ، للمزيد من التفاصيل أنظر أيضا:
د. محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق بدون سنة، ص 204 ، وأيضا موسوعة الفقه الإسلامي، ج3، ص 159- 160 .

[3] الدكتور يوسف القرضاوي، الحلال و الحرام، الطبعة الحادية عشر، مكتبة وهبة، القاهرة، السنة 1977، ص 166، وأنظر أيظا د.محمد نعيم ياسين، مرجع سابق، ص 221- 222 .

2-إذا كان الحمل في الطور الأول و هي مدة الأربعين الأولى، و كان في إسقاطه في هذه المدة خشية المشقة في تربية الأولاد، أو خوفا من العجز على الإنفاق أو تكاليف معيشتهم و تعليمهم، أو من أجل مستقبلهم، أو اكتفاء بما لدى الزوجين من الأولاد فغير جائز.

3-لا يجوز إسقاط الحمل إذا كان مضغة أو علقة حتى تقرر لجنة طبية موثوقة أن استمراره خطر على سلامة أمه، بأن يخشى عليها الهلاك من استمراره جاز إسقاطه بعد استنفاذ كافة الوسائل لتلافي تلك الأخطار.

4- بعد الطور الثالث و بعد إكمال أربعة أشهر من الحمل لا يحل إسقاطه، حتى يقرر جمع من الأطباء المختصين الموثوقين، أن بقاء الجنين في بطن أمه يسبب لها موتها، و ذلك بعد نفاذ كافة الوسائل لإنقاذ حياتها، و إنما رخص بإسقاطه في هذه المرحلة من الحمل بهذه الشروط دفعا لأعظم الضررين و جلبا لعظمى المصلحتين.

2.2.1.1.2.1.2: رأي الفقه الإسلامي في الإجهاض بعد بث الروح:

واستنادا على إجماع الفقه الإسلامي القديم منه والحديث على إطلاق التحريم لإسقاط الجنين بعد الأربع الأشهر زمن بث الروح فيه، واعتبار ذلك من قبيل قتل النفس التي حرم الله وإزهاق لروح محرمة، إلا أن بعض من الفقهاء المحدثين أوردوا استثناء على القاعدة العامة التي تنص على التحريم وهذا الاستناد لا مجال له إلا بعد التأكد من مصدر طّبي رسمي أن استمرار الحمل يشكل خطرا على حياة الأم، ويؤدي إلى موت محتم للحامل، فهنا يجاز إسقاط الجنين، عملا بالقاعدة الفقهية في التعارض والترجيح وذلك على الاقتصار على أخف الضررين[1].

[1] د. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج2، دار الفكر للطباعة والنشر، سوريا، بدون سنة، ص120 .

و بناء على ضوء ما سبق فإن جمهور المذاهب الفقهية الأربعة على اتفاق أن حياة الإنسان تبدأ من نفخ الروح، وأن أي اعتداء عليه يعتبر قتلا لنفس آدمي وإزهاق روح بشرية، وذلك على حي متكامل الخلق وظاهر الحياة ومن حقه على الآخرين احترامها.

ولعلى أكبر الضمانات التي جاء بها التشريع الإسلامي للحفاظ على حق الجنين في الحياة هي تلك العقوبات الدنيوية والأخروية المقررة على المعتدي على حق الإنسان في الحياة وهو لم يخرج لهذه الحياة بعد منفصلا عن أمه[1]، فكانت من هذه العقوبات المسطّرة على منتهك حق الجنين في الحياة دفع الغرة أو الدّية والكفّارة، و ذلك استنادا لما جاء في سنة رسول الله وما روي عن صحابته أولئك الخلفاء الراشدين وعن علماء الفقه الإسلامي عموما.

1.2.2.1.1.2.1.2: دفـــع الغُـــــرّة:

الغرّة هي مقدار من المال يقدّر بحوالي خمس الديّة، تدفع كديّة تعويضا لهلاك الجنين بسبب الجناية عليه وهذا بالنسبة للجنين قبل الأربع أشهر، ومن أدلة ثبوتها شرعا ما جاء في صحيح البخاري أن امرأتين من هذيل رمت إحداهما الأخرى، فطرحت جنينا فقضى رسول الله(صلعم) فيها بدفع غرة[2]، وتأسيسا على ذلك اتفق الفقهاء على وجوب دفع الغرّة بموت الجنين بسبب الاعتداء سواء عمدا أو خطأ، وتغلظ الدية في حالة العمد وتخفف في حالة الخطأ ولا فرق بين الجنينين الذكر والأنثى فديتهما متساوية[3].

---

[1] أنظر: سعاد إبراهيم صالح، احترام حياة الجنين في الشريعة الإسلامية، مقال منشور بمجلة الإسلام اليوم الدار البيضاء، المغرب، العدد 16، 17، السنة 17/ 2000، ص 49 .

[2] من رواية البخاري.

[3] أنظر: د. عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، مرجع سابق، ص 299، وأنظر أيضا: موسوعة الفقه الإسلامي، ج2، مرجع سابق، ص60.

ويرى الإمام مالك أنها توجب دفع الغرّة ضمانا لحق الجنين مهما كانت مراحل الحمل التي يسقط فيها في جميع أطوار نموه وذلك أن << كل ما طرحته من مضغة أو علقة مما يعلم أنه ولد ففيه الغرة >>[1]،و اعتبار أن الجنين هو كل ما إستكن واستقر في بطن أمه استنادا لقوله عز وجل << وإذ أنتم أجنة في بطون أمهاتكم >> سورة النجم الآية32.

وهو نفس التفسير الذي رآه الإمام ابن رشد القرطبي2، هذا بالنسبة لإسقاط الجنين الذي لم يتجاوز الأربع أشهر، أما بخصوص الجنين الذي دبّت فيه الروح فوجب فيه ديّة نفس كاملة كالاعتداء الذي يقع على إنسان خارج رحم أمه يحي حياة طبيعية3، وهذا من أكبر الأدلة على أن حياة الإنسان في الإسلام تبدأ من لحظة بث الروح فيه وهو جنينا في بطن أمه ومن اللحظة تلك يحق له الحياة كإنسان، و كل انتهاك لهذا الحق يعّد فعلا محرّما ومجرّما، فهو جناية على الجنين في أول وأهم حقوقه ألا وهو حقه أن يعيش.

2.2.2.1.1.2.1.2: الـــكـــفّـــارة:

إن من عظمة الدين الإسلامي أنه ما من حكم ورد فيه حق للإنسان إلا وكان قائما على أساس من حق خالق الإنسان أيضا، ولما كان الاعتداء على الأرواح البشرية بإزهاقها اعتداء على حق الله، فشرع الله فيه الكفّارة بالإضافة للديّة المستحقة لأهل القتيل.

---

[1] الإمام أبو وليد محمد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج2، مطبعة الكتاب الأزهرية، مصر، 1969، ص 408 .

[2] مرجع سابق، ص 408- 409، أما بخصوص تفاصيل أخرى بخصوص الغرة ومقدارها أنظر: موسوعة الفقه الإسلامي،ص 160 وما بعدها و إبن رشد القرطبي ، مرجع سابق، ج2، ص 348.

[3] للمزيد من المعلومات موسوعة الفقه الإسلامي، ج3، ص 163- 170، وأيضا د. عبد القادر عودة، مرجع سابق، ص 296 .

لقد ورد تعريف الكفارة على أنها حق لله تعالى وهي عتق رقبة (تحرير عبد) أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينا يلزم به من تسبب في قتل معصوم لدم[1]، وذلك تكفيرا عن الذنب[2]، وتشريع الكفارة جاء في كل من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وكذا بإجماع الفقهاء.

ويرى الفقه الحنبلي والشافعي بوجوب الكفارة مطلقا بالعدوان على الجنين مع دفع الغرة (الديّة)[3]، في حين يرى الإمام مالك أنه لا توجب الكفارة في الجنين سواء نزل حيا ثم مات أم نزل ميتا وإنما يستحسنها[4]، مع الإشارة أنه بقي العمل بالقاعدة الشرعية القائلة "أن القاتل لا يرث" فقاتل الجنين أو قاتل الإنسان المولود كبيرا كان أم صغيرا، وإن كان أمه أو أباه فإن القاتل لا يرث المقتول[5]، ولم يكتف الإنسان بحماية حق الجنين في الحياة من الاعتداء الظاهر عليه، وإنما حرص على فيض العناية به وذلك بأن أجاز الإسلام للأم الإفطار في رمضان لكي لا يتأذى الجنين بصوم أمه، لأنه يستمد من دمها مقومات الحياة من الغذاء عن طريق الدم، بل وقضى بتأجيل تنفيذ عقوبة الأم الحامل، إذا كان أثر عقوبة الأم يمتد إلى الضرر بجنينها كعقوبة الزنا والقتل.

فقد روى أن امرأة جاءت إلى رسول الله(صلعم) << بأنها زنت وحملت من الزنا، فقال لها: اذهبي حتى تلدين، فلما ولدت أتته الصبي في خرقة، فقال: اذهبي فأرضعيه حتى تفطميه، فلما

---

[1] موسوعة الفقه الإسلامي، ج2، الكويت، ص 60.

[2] للمزيد من المعلومات أنظر: الإمام أبو زهرة، العقوبة، ص 816 وما بعدها.

[3] أنظر: ابن قدامة، المغني، ج8، ص 403 .

[4] أنظر: ابن رشد القرطبي، مرجع سابق، ج2، ص 538- 408 .

[5] أنظر: ابن قدامة،المرجع السابق، ج781- 817 . وأيضا د. عبد القادر عودة، مرجع سابق، ص 298. وأيضا: موسوعة الفقه الإسلامي، ج3، مصر، ص165.

فطمته جاءت به وفي يده كسرة خبز، فدفع الرجل بالطفل إلى رجل من المسلمين وأمر بها ورجمت >> وراه مسلم.

كما أجاز الإسلام الوصية للجنين، كما قرّر حقه في الميراث ويحفظ له به إلى أن يولد لقوله الرسول الكريم(صلعم) << إذ استهل المولود ورث >> سنن أبي داود.

كان هذا عن بدأ الحق في الحياة، وكيف أن الإسلام أقّر بدايتها منذ أن يتكون الجنين في بطن أمه، واعتبره كائنا بشريا يستحق الحياة ويستوجب حماية هذا الحق بعقاب منتهكه، إما عقابا ماليا أو بدنيا كما يعتبر آثما بجور على حياة ذالك الجنين الذي به نفس حرم الله إزهاقها، هذا و إن كانت بداية حق الحياة بداية فطرية لا علاقة للإنسان بوجودها، فهل له من جهة أخرى حق في تقرير نهايتها بإنهاء حقه في الحياة ؟ ومثل هذا التساؤل يجّرنا للإشكالية المعاكسة بخصوص نهاية حق الحياة وما إذا كان للإنسان نفسه حق في الموت، وقت ما يريده هذا ما سنجيب عليه في الفرع اللاحق.

2.2.1.2: جدلية حق الإنسان في إنهاء حياته:

ومن الأسئلة الجديرة بالبحث عن إجابة وافية لها، نجد البحث في مدىٰ حرية الإنسان في حق الحياة وما يتبعها من حرية التصرف في هذا الحق من عدمها، بمعنى آخر هل يحق للإنسان وضع حد لحقه في الحياة بقرار إنهاء حياته تحت ما يسمىٰ انتحارا، وإن كان أحيانا لهذا الانتحار ما يبرره من الناحية الصحية كالآلام المزمنة التي يعتقد صعوبة أو استحالة مقاومتها، بحيث يُقرّر معها المريض مثلا أو أولياؤه أن الموت أرحم له من الحياة، وهو ما أصطلح عليه "بالموت الرحيم" أو "القتل شفقة"، فما موقف كل من الغرب والإسلام من هذه المساءلة ؟.

2.1.2: الشرعية الغربية للحق في الموت:

تجاهل كل من الإعلان العالمي والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية وكذا الاتفاقية الأوربية لحقوق الإنسان من التطرق لمسألة الانتحار سواء العادي أو الانتحار الطّبي وهو ما يطلق عليه بمصطلح الموت الرحيم، وكأن هذه التصرفات لا تهدر بحق الحياة من جهة، ومن أخرى وكأن تلك القوانين ترى أن الحياة حق طبيعي للإنسان له مطلق الحرية في التصرف فيه، إن شاء استعمله وإن شاء ثبّطه للأبد بتنازل عنه! وهذا ما سيكتشف ضمنيا من الصمت المُطبق في التنصيص الدولي عن هذه الإشكالية، مما نتج عن ذاك الفراغ ما يسمىٰ لدىٰ الغرب بحق الإنسان في الموت مقابل حق الإنسان في الحياة، وهو ما عكسته التشريعات الداخلية للدول الغربية، فعلى سبيل المثال لا الحصر فإن التشريع الفرنسي لم يتطرق لمسألة الانتحار أو المساعدة على الانتحار لغاية 1987 م، حين صدر قانون لأول مرة بتاريخ1987/12/31 فجاء في المادة318 فقرة أولى من قانون العقوبات على المعاقبة بالحبس من شهرين إلى ثلاث سنوات أو بغرامة مالية تقدر من 20000 إلى F60000 كل ما يذيع أو ينشر أو يستعمل أية طريقة تعتبر كوسيلة لتسهيل الموت، و جاء هذا التنصيص على إثر انتشار الانتحار بعد نشر و رواج كتاب "الانتحار طرق الاستعمال والإرشاد إلى التخلص من الذات" الصادر عن جمعية الحق في الموت عام 1982م التي تبين الطرق وأساليب الانتحار وتظهر الصيغ الجديدة له باعتباره حقا في الموت[1]، لقد سنّ المشرع قانون معاقبة المحرض على الانتحار والمساعدة عليه كما هناك ما يسمى في الغرب بالانتحار المدعوم طبيا و الانتحار العلاجي"EUTHANAIE".

[1] Turin, Dominique, Libertes publiques, 4ed, GAULINO éditeur 1997, p224.

تعتبر مسألة القتل إشفاقا من القضايا التي تمنحها الدول الغربية شرعية في ممارستها و هذا ما يعد إقرارا ضمنيا بالحق في الموت، ويعتبر الفيلسوف والمفكر البريطاني" فرنسيس بيكون" أول من استخدم تعبير "الموت الرحيم" في القرن السابع عشر داعيا الأطباء الاهتمام بمشكلة آلام المريض المزمنة، ومساعدة المحتضرين على الخروج من عالم الآلام بسهولة[1]، ويعرّف القتل بدافع الشفقة أنه << وضع حدّ لحياة مريض لا يرجى شفاؤه لتخليصه من آلامه المبرحة >> فيقوم الطبيب بقتل المريض طبيا[2]، إن هذا النوع من القتل هو إزهاق روح حياة إنسانية طبيعية تسبب لصاحبها آلاما يصعب عليه تحملها، وللقتل بدافع الشفقة أحد المظهرين: مظهر سلبي وآخر إيجابي.

أما الشكل الأول وهو ذلك الذي ينطوي على الامتناع عن تقديم العلاج أو الوسائل الطبية التي تطيل اصطناعيا حياة المريض، مثل عدم استطاعة المريض التنفس إلا بواسطة جهاز خاص، فيُفصَل عنه أو يمتنع عن تقديمه، فيقف تنفس المريض فيموت[3]، في حين يعتبر القتل إشفاقا في شكله الإيجابي هو ذالك الذي يحدث بفعل حركي عمدي لوضع حد لحياة المريض ويتداخل الانتحار المدعوم طبيا "CUICIDE MEDICAMENT" مع الموت الرحيم من خلال قيام الطبيب بتقديم المعلومات والوسائل والأدوات الطبية للمريض كي يضع حدا لحياته بنفسه[4].

وتأسيسا على ذلك فإن بعض المحاكم في الدول الغربية التي تأخذ بنظام المحلفين أصدرت أحكاما بالبراءة على أطباء اقترفوا القتل بدوافع الشفقة على مرضاهم باعتبار دوافعهم وبواعثهم

---

[1] أنظر: موقع الإنترنت Webern cyclo, ARTICLES

[2] أنظر: ماروك نصر الدين، الإنعاش الصناعي والمسؤولية الطبية مقال منشور بمجلة الصراط، العدد1، السنة 1999/1، ص 288 .

[3] أنظر: د. محمد عبد الجواد محمد، بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون، منشأة المعارف، مصر، 1990، ص 106 .

[4] مرجع سابق، ص 106- 107 .

لم تكن من أنفس إجرامية، إنما من أنفس رحيمة، وتم تسجيل عدد معتبر من هذه الظاهرة وأولها وأشهرها كانت منذ عام 1912م حين قتل وكيل النيابة العامة الفرنسي زوجته المصابة بشلل نصفي ناشئ عن إصابة في الرأس مبررا ذلك أمام المحكمة أن زوجته كانت تعاني آلاما كبيرة، ولذلك حسبه فقد قام بواجبه تجاه زوجته، وفي سنة 1925م قتلت فتاة تدعىٰ "AMIN SKA" خطيبها المصاب بالسرطان بعدما تّم إجراء عملية جراحية له واستمرت آلامه، حين توسل إليها طالبا منها إنهاء حياته، فقتلته بمسدسها، كما نشر عام 1973م طبيبان أمريكيان مقالا في مجلة médecin NEWENG LAND journal of، إذ أكدا أنه تّم قتل 43 طفلا في مؤسسة طبية متخصصة بالعناية بالأطفال المولودين حديثا بموجب قرار اتخذه الجهاز الطبي بعدم بذل أي عناية لهؤلاء الأطفال على أساس الموت الرحيم[1].

و من المهم الإشارة لموقف بعض التشريعات الغربية من هذه الجزئية تحديدا فنجد مثلا ولاية "أريغون" تعد أول ولاية أمريكية سمحت بوصف دواء مميت لمريض في المرحلة النهائية من مرضه بناء على طلبه، لقد دخل – ما يُسمّى ب– قانون الموت بكرامة حيز النفاذ بتاريخ 1997/11/04م بعد استفتاء شعبي عليه، إذ ليس بالغريب أن تمنح الديمقراطية الغربية الشرعية لكل أمر!، حتى ولو كان هذا الأخير ضد الحياة الإنسانية أو ربما ضد البشرية نفسها!، وقد كان منذ فترة طويلة الاعتراف القانوني بحق إيقاف أو رفض العلاج، وتبنت كل الولايات الأمريكية إجراءات تسمح للمريض بإبداء رغبته المسبقة حول القرارات الطبية التي يرغب أن تتخذ بشأنه في الحالة التي تصبح فيها عاجزة[2]، وبدوره مجلس أوروبا تطرق للقضية من خلال الإشارة لها في الوثيقتين الصادرتين عام 1976:

---

[1] أنظر: د. عبد الوهاب حومد، المسؤولية الجزائية، مقال منشور بمجلة الحقوق الشرعية الكويت، ص 168.

[2] أنظر : موقع الشيوخ الفرنسيhttp:// www.Senat, FRANCE

الوثيقة الأولى الصادرة بتاريخ 1976/01/29 وهي التوصية رقم 799/67.

المتضمنة توصية لكل ممارسين مهنة الطب، بأن لا تكون إطالة الحياة هو الهدف الوحيد، بل عليهم الأخذ بعين الاعتبار تخفيف آلام المريض.

الوثيقة الثانية الصادرة عن البرلمان الأوربي كذلك صدرت بذات التاريخ تحت القرار رقم 613/76 التي أشارت إلى أن اللجوء دائما إلى التقنيات والأجهزة الأكثر تطورا لإطالة الحياة قد لا يعبر عن الحاجة الأساسية للمريض[1]، أما في قانون الالتزامات الطبية في التشريع الفرنسي الصادر عام 1995 ينص على الامتناع عن التمسك العنيد بالعلاج، وكذا قانون عام 2002 بخصوص المريض الذي يقدم له إمكانية طلب توقيف علاجه أو رفض العلاج المقترح عليه وإن كان له صفة حيوية[2].

كما نص القانون العقابي الفرنسي في المادة 222 في فقرتها الأولى، أنّ أي طبيب أو شخص يضع حدا لحياة المريض بصفة تلقائية يقع تحت طائلة العقاب وآثار هذا القانون الرأي العام الفرنسي، مُطالبا بتغييره مما أتجه بتفسيره أن الطبيب الذي يتصرف بناء على طلب المريض لا يعتبر تصرفه في نظر القانون جريمة[3]، أما في كل من هولندا وبلجيكا فلقد دخل قانون القتل شفقة حيز التنفيذ عام 2002 وهو ما يعرف بأنه<<التدخل الطبي الذي يضع حدا لحياة إنسان بناء على طلبه الشخصي>>.

---

[1] Sami, Abu Sahlieh مرجع سابق، ص 233- 234 .

[2] موقع الإنترنت http // WWW. CCNE, éthique, FRANCE

[3] أنظر المرجع السابق، وأيضا Rebert charvin et Jean Jaque, Droit de la libertés de la personne, 2ed , LITEC, France, 1997, p 360

وقد تم تعديل قانون العقوبات السابق بحيث يصبح كل من القتل بناء على طلب الضحية أوالمساعدة على الانتحار لا يشكل موضوع ملاحقة جزائية، بتوافر الشروط الطبية المطلوبة و أولها أن تقرر لجنة طبية عدم جدوىٰ شفاء المرض، وكذلك هو الشأن بخصوص أغلب الدول الغربية كسويسرا و الدانمارك وألمانيا وأستراليا وإنجلترا وغيرها كثير، حيث اتجه المفهوم الغربي عموما لإباحة الموت الرحيم بطلب من المريض الميؤوس من شفائه[1].

2.2.2.1.2: موقف الإسلام من الانتحار والقتل إشفاقا:

لما كانت الحياة عطية من خالق البشرية، لذالك كان قتل الإنسان لنفسه في نظر الإسلام كقتله لغيره، فهذه النفس التي بين جنبّي الإنسان ليست حقا خالصا له، وإنما هي أمانة له، عنده، ولديه، يسأل عن الحفاظ عليها إذ ليس من حقه التنازل عن هذه الحياة بإرادته، فجاء القرآن الكريم واضحا صريحا في التحريم المطلق لقتل نفس الإنسان لأي سبب كان فكانت الآية الكريمة الآتية {وَلا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً (29)وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَاناً وَظُلْماً فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَاراً وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيراً (30)}سورة النساء الآية 29- 30،{ وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ} سورة البقرة الآية195، وأورد ابن موردي عن هذه الآية الكريمة الأولى عن أبي هريرة قال قال (صلعم) << من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في نار جهنم خالدا مخلدا فيها آبدا، ومن قتل نفسه بسّم فسّمه في يده يتحساه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها آبدا >> صحيح مسلم والبخاري، كما روى عن رسول الله(صلعم) قال << من قتل نفسه بشيء عُذّب به يوم القيامة >>، كما ورد عنهما أيضا أن قال (صلعم) << كان رجل ممن كان

---

[1] للمزيد من المعلومات تشريعات الموت الرحيم الموقع الإلكتروني أنظر: http // WWW.EUtHANAISE– législations gouvernent France

وأنظر أيضا: TURIN, Dominique, p 225.، مرجع سابق.

قبلكم وكان به جرح فأخذ سكينا نحر بها يده، فمارقأ الدم حتى مات >> قال عز وجل << عبدي بادرني بنفسه فحرّمت عليه الجنة >>.

وبناء على ما تقدم، فموقف الشريعة الإسلامية واضح لا غبار عليه في كل ما يخص قتل الإنسان لنفسه أو طلب قتله من الآخرين لإنهاء حياته، فهو أمر مرفوض في الإسلام شكلا ومضمونا، ولهذا حسب تفسير ابن كثير جاءت بعد آية تحريم قتل النفس{ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا}النساء الآية 30، أي من يرتكب ما نهى الله عنه يعد ظالما ومعتديا حتى على نفسه التي يحيا بها، عالما بتحريمه متجاسرا على إنتهاكه، فما كان لخالقه إلا تحذيره بتأكيد تهديده إنذارا شديدا ووعيدا أشد، ليخشىٰ منه كل عاقل لبيب ممن ألقىٰ السمع وهو شهيد.

ويؤكد ذلك تفسير القرطبي وتفسير الجلاليين وغيرهم، وذلك بتوعد الله لقاتل نفسه نار جهنّم فقال تعالى{ولا تلقوا بأنفسكم إلى التهلكة}سورة البقرة الآية195، وليس هناك أمر في الإسلام يسمى قتلا رحيما بسبب اليأس من شفاء عليل أو حزن جليل يتم القنوط من خلاله بحيث يفقد الإنسان ثقته بربه وصبره ويقنط من رحمة الله طالبا الموت أو ساعيا لها، فوصف الله تعالى هذا الإنسان بالضال عن طريق الهدى وعن الصراط المستقيم فقال تعالى{ قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ }الزمر الآية 53،ونهى تعالى من القنوط من رحمة الله ومن يفعل ذلك فأولئك هم الظالمون{ قَالَ وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ (56) }الحجر الآية56.

و من الضروري توضيح نقطة هامة في الفقه الإسلامي، وابتداء نوضح اللحظة التي ينتهي فيها حق الإنسان في الحياة، بالمفهوم المغاير تحديد اللحظة التي يعتبر فيها الإنسان ميتا، لقد

اتفق كل من الفقه والطّب على اعتبار أن موت خلايا المخ هو المعيار المعتمد لتحديد حياة الإنسان من موته، وبناء عليه فلإنسان الذي لم تمت خلايا مخه بعد، يعتبر حيا في نظر كل من الطب, الشرع والقانون، حتى ولو فقد كل إدراك بالعالم الخارجي وتوقف قلبه عن النبض و رئتاه عن التنفس، هذا ما يبرر تدخل الطبيب المختص باستخدام أجهزة الإنعاش الصناعي لإنقاذ حياته، حتى لا تموت خلايا دماغه إلى حين إمكانية رجوع عمل القلب والرئتين بطريقة طبيعية[1].

وعليه فلإنسان الذي توقفت خلايا مخه يعتبر ميتا، وفصل أجهزة الإنعاش الصناعي عنه لا يعدّ قتلا له، إنما يعد توقيفا آليا للجسم بتوقيف الأجهزة عن إنسان ميت، أما وخلايا مخه مازالت لم تمت، فأي اعتداء عليه في هذه الحالة يعد قتلا عمدا وإزهاقا لروح إنسان حيّ، ولعلى أكبر دليل على تحريم قتل النفس حتى ولو كان من باب تخفيف ألم أكيد وليس مجرد ألم احتمالي فقط، هو ذاك الحديث النبوي الذي سبق وأوردناه حيث قال (صلعم) فيه أن حرّمت الجنة على رجل قطع شريان يده من شدة ألم النزيف استعجالا لقضاء كان آت لا محالة.

فيظهر من خلال السابق، الموقف الصريح للإسلام بخصوص ما يقال عن حرية الإنسان في إنهاء حقه في الحياة و لو بدافع تخليصه من آلامه التي لا يطيق و استعجال نهايته، سواء بتصرف منه أو بتصرف من شخص آخر، وحتى و لو كان هذا الآخر هو طبيبه المختص فتأسيس ذلك أن التشريع الإسلامي يرفض قطعا منح الشرعية لإزهاق الروح انتحارا أو الموت انتحالا و اعتباره للألم الجسدي حلّا، وسواء كانت البواعث آلاما نفسية أو جسدية مرضية أو اجتماعية..الخ.

---

[1] أنظر: د. عمر أبو خطنوة، القانون الجنائي والطب الحديث، 1986، ص 189- 190 .

ويحث الإسلام الإنسان في تلك الحالات بالصبر والرضا والتوكل على الله والسعي للأحسن والثقة برب رحيم، فمن يعتقد أن قتل النفس يمنح موتا رحيما فهو بذلك كفر بخالق رحمان رحيم مصداقا لقوله العزيز العليم {وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا }النساء الآية 30.

لقد أصدر شيخ الأزهر الإمام جاد الحق علي جاد الحق في عام 1983م فتوى جاء فيها:

<<...ويمتنع من تعذيب المريض المحتضر باستعمال أية أدوات، متى بان للطبيب أن هذا كله لا جدوىٰ منه وأن الحياة في البدن في سبيل التوقف، وعلى هذا فلا إثم إذا أوقفت الأجهزة التي تساعد على التنفس أو على النبض متى بان للطبيب المختص القائم بالعلاج أن روح المحتضر ذاهبة للموت >>[1].

خصص المجمع الإسلامي عام 1986م دورة المؤتمر الثالث لعاصمة المملكة الأردنية حول موضوع أجهزة الإنعاش الصناعي فانتهى إلى تقرير مايلي بخصوص تحديد لحظة الوفاة، وهي لحظة موت الخلايا مع البحوث والشروح المستفيضة من الأطباء أصحاب الاختصاص، وهذا جزء منه:

<< يعتبر شرعا أن الشخص قد مات وترتب جميع الأحكام المقررة شرعا للوفاة عند ذلك إذا تبين إحدى العلامتين التاليتين:

1ـ إذا توقف قلبه وتنفسه توقفا تاما، وحكم الأطباء بأن هذا التوقف لا رجعة فيه.

2ـ إذا تعطلت جميع وظائف دماغه تعطيلا نهائيا وحكم الأطباء الاختصاصيون الخبراء بأن هذا التعطيل لا رجعة فيه وأخذ دماغه في التحلل وفي هذه الحالة يسوغ رفع أجهزة الإنعاش

---

[1] أنظر: الإمام جاد الحق علي جاد الحق، مبحث نقل الأعضاء من إنسان لآخر، العيد الألفي للأزهر الشريف سنة 1983، ص 12 .

الصناعي المركبة على الشخص، وإن كان بعض الأعضاء مازال يعمل آليا بفعل الأجهزة المركبة.

وبناء على كل ما سبق اتضح بجلاء موقف الإسلام من القضية،كما أنه ليس هناك في ظلّه ما يسمى عند الغرب بالحق في الموت، إنما الموت في حد ذاتها حقيقة لا هروب منها تقع على الإنسان طال عمره أم قصر بإذن ربه عند أجل مسمىٰ، فهو ملاقيها وليس له تحديد زمانها بتقرير أوانها ومن يفعل ذلك يعد قاتلا لنفس معتديا عليها، ظالما لها حتى ولو كانت نفسه، سيحاسب عليها حسابا عسيرا، إذن هذه حرمة الحياة عند الإنسان في الإسلام لها قدسية من خالقها الرب، تحريما على انتهاكها وحماية لها حتى من حاملها أي كان السبب.

بقي لنا الآن أن نعرّج على إشكالية لا زالت محط الجدل الذي تزداد حدته عن عقوبة الإعدام، فإشكالية الاختلاف تتمحور حول مدىٰ اعتبار الإعدام انتهاك لحق الإنسان في الحياة، وهذا موقف الرافضين لها المنادين بإلغائها، في حين هناك رأي مخالف كان الأسبق وظلّ الأعمق، رأي يجد في عقوبة الإعدام حقا عاما لكل المجتمع ويحقق الردع المطلوب، إذ لا يجوز التنازل عنه في سبيل حق حياة المحكوم عليه بالإعدام جزاء عليه بما اقترفه من جرم استحق أن يُعدم كأثر له.

3.2.1.2: عقوبة الإعدام بين الحق الخاص والحق العام:

من العنوان يظهر سؤال المطلب الذي يعكس تصادم حقين اثنين: حق خاص للمحكوم عليه بالإعدام، ألا وهو حقه في الحياة، وحق عام للمجتمع يقتضي عقاب المجرم بالإعدام متى استحقت فيه العقوبة، لأجل ذالك تضاربت المفاهيم حول تلك العقوبة ومدىٰ اعتبارها انتهاك لحق الإنسان في الحياة بإنهائه، فتأرجحت المعادلة والمجادلة بين طرفي إبقاء وإلغاء في حين

بقي موقف التشريع الإسلامي بخصوص إبقائها بتوافر شروطها ثابتا غير متردد، و له في ذلك نصوص صريحة بأوامر الشارع الحكيم في كتابه العليم، أحكاما لا تقبل التأويل أو التعميم.

وبادئ ذي بدأ يعرّف الإعدام بأنه < قتل المحكوم عليه إما بشنقه أو إطلاق النار عليه أو بالصدمة الكهربائية أو خنقه بغرفة الغاز السام، فالإعدام هو إزهاق روح الجاني الذي صدر ضده حكم بالإعدام باعتباره أشد العقوبات قسوة و وحشية>[1].

وذلك عقابا للمجرم جزاء لما اقترفه من جهة، و ردعا لمن تخّول له نفسه في ارتكاب ذلك الجرم من جهة أخرى[2]، كما تعد في ذات الآن استفاء لحق المجتمع على المجرم، فهي حق عام من جهة ثالثة, فالحق العام يمنح سلطة الدولة الحق في عقاب الجاني وفاء للعدالة بمعاقبة مخالف القاعدة القانونية لكونه ارتكب أفعالا تضر بالمجتمع[3].

ويعتبر الإعدام أول العقوبات التي عرفت منذ قديم العصور وما وجودها في الكثير من مواد منظومة حمورابي إلا دليلا على ذلك، كالمادة1،3،14..إلخ، عقابا على سرقة المال أو شهادة الزور أو الخطف وغيرها.

كما لا تخلوا تشريعات الشرق القديمة بدورها من النص على توقيع عقوبة الإعدام، كالتشريع الأشوري مثلا أما التشريعات العبرية فهي فاقت غيرها بكثير وبالغت في تشريعها لعقوبة الإعدام ومن أبرز جرائمها جرائم الضرب المفضي للوفاة والسرقة والشروع في القتل والخطف والزنا..إلخ.

---

[1] د. محمد علي السالم عيد الحلبي، شرح القسم العام لقانون العقوبات، دار الثقافة للنشر و التوزيع، الأردن، ص 459 .

[2] مرجع سابق، ص 459 .

[3] للمزيد من المعلومات عن الحق العام أنظر: د. مصطفى عبد الفتاح الصيفي، حق الدولة في العقاب، بدون دار و سنة النشر.

وذلك هو الشأن في الشرائع الهندية والرومانية وقوانين بلاد ما بين النهرين[1]، وكافة التشريعات القديمة الشرقية منها والغربية اعتمدت عقوبة الاعتماد نصا وتطبيقا رائجا وبوسائل وطرق غير إنسانية على العديد من الأفعال و استمر الحال ذلك في القوانين الكنسية محاولة إعطاء تبرير للعقاب بالإعدام لاعتبار أن الجريمة لا ترتكب على الأفراد، وإنما تقترف ضد المصلحة العامة، فلقي الإعدام فترتها رواجا لا مثيل له، إذ لم تشهده عصور قبلها أو بعدها، فأستبد رجال الكنيسة في الأفراد وتعسفوا بحقوقهم ابتداء من حقهم في الحياة فكانت حقبة دموية ظالمة إلا على من تسمح ظروفهم المادية بشراء ما أصطلح عليه رجال الكنيسة بصكوك الغفران، على أي جرم قد يقترفه الفرد، وبمبلغ معتبر من المال كفيل أن ينقذه من عقوبة الإعدام، وأفراد آخرون كان جرمهم أنهم علماء ونفذت ضدهم عقوبة الإعدام، في حين أن الدين السماوي المسيحي بُراء من تصرفات رجال الكنيسة، كما لم يكن نص الإعدام بتلك العشوائية، بل بالعكس كان دين كأي دين سماوي عادل جاء رحمة بالإنسان ويحث على تناسب العقوبة في حدود الجريمة[2].

و سنرى موقف الدين الإسلامي من عقوبة الإعدام، ولكن قبل ذلك نبرز الموقف الغربي الداعي لإلغاء هذه العقوبة لكونها حسبهم اغتصاب لحق الإنسان في الحياة.

---

[1] للمزيد من المعلومات أنظر: إدوارد غالي الذهبي، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، ط1، المكتبة الوطنية، لبنان، 1976، ص 128 وما بعدها.

[2] أنظر: د. محمود السقا، فلسفة عقوبة الإعدام، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، المغرب، 1977، ص 58 وما بعدها.

1.3.2.1.2: الموقف الغربي من عقوبة الإعدام:

إن رفض عقوبة الإعدام بطلب إلغائها من التشريع، و محاولة تجريدها من الشرعية كانت الفكرة الأساسية التي تصبّ فيها المواقف الغربية وسيتبين هذا من خلال:

1.1.3.2.1.2: موقف النص الدولي و الإسلامي من العقوبة:

برزت محاولة التقليص من عقوبة الإعدام بإعتبارها تنطوي على روح انتقامية من الجاني، وبدأت الفكرة تشق طريقها إلى الوجود في المجتمع الدولي منذ عام 1948 عندما أعلنت جمعية الأمم المتحدة في مادته الثالثة << بأن لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه >>، فهذه المادة مهدت السبيل لطرح المسألة بصورة أوضح في اتفاقية الحقوق المدنية والسياسية[1]، فنصت المادة"06" منها على الحق في الحياة في فقرتها الأولى وعلى عدم جواز الاعتداء على هذا الحق بشكل تعسفي في حين أوردت كل الفقرات الخمس الأخرى بالنص على استثنائية الإعدام وكيف يجب إحاطة الحق في الحياة بضمانات في مواجهة عقوبة الإعدام وذلك بالنص التالي:<< لا يجوز في البلدان التي لم تلغ عقوبة الإعدام، أن يحكم بهذه العقوبة إلا جزاء على أشد الجرائم خطورة وفقا للتشريع النافذ وقت ارتكاب الجريمة وغير المخالف لأحكام هذا العهد ولاتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها، ولا يجوز تطبيق هذه العقوبة إلا بمقتضى حكم نهائي صادر عن محكمة مختصة.

3 –حين يكون الحرمان من الحياة جريمة من جرائم الإبادة الجماعية، يكون من المفهوم بداهة أنه ليس في هذه المادة أي نص يجيز لأية دولة طرف في هذا العهد أن تعفى نفسها على أية

[1] أنظر: د. خضر خضر، مرجع سابق، ص 290 .

صورة من أي التزام يكون مترتبا عليها بمقتضى أحكام اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها.

4 -لأي شخص حكم عليه بالإعدام حق التماس العفو الخاص أو إبدال العقوبة، ويجوز منح العفو العام أو العفو الخاص أو إبدال عقوبة الإعدام في جميع الحالات.

5-لا يجوز الحكم بعقوبة الإعدام على جرائم ارتكبها أشخاص دون الثامنة عشرة من العمر، ولا تنفيذ هذه العقوبة بالحوامل.

6-ليس في هذه المادة أي حكم يجوز التذرع به لتأخير أو منع إلغاء عقوبة الإعدام من قبل أية دولة طرف في هذا العهد>>.

كما جاء في الفقرة "03" أن ليس في هذه المادة ما يخول لأية دولة طرف في العهد الحالي التحلل و التنصل بأي حال من الالتزام تفرضه نصوص الاتفاق الخاص بالوقاية من الجريمة والعقاب عليها، إذا كان حرمان الحياة يُشكل جريمة إبادة جماعية.؟

وجاء في الفقرة "04" أن لكل محكوم عليه بالإعدام الحق في طلب العفو أو تخفيف الحكم ويجوز منح العفو أو تخفيف حكم الموت في كافة الأحوال في حين كان الاستثناء في الفقرة الخامسة مؤكدا أنه لا يجوز فرض حكم الموت بالنسبة للجرائم التي يرتكبها أشخاص تقل أعمارهم عن ثمانية عشر عاما كما لا يجوز تنفيذه على امرأة حامل.

أما الفقرة السادسة والأخيرة أن المادة ذاتها جاء فيها أنه ليس في هذه المادة ما يمكن لأية دولة من الأطراف في العهد الحالي الاستناد إليه من أجل تأجيل إلغاء عقوبة الإعدام أو الحيلولة دون ذلك الإلغاء[1].

وعليه فإن المادة "06" تحتوي على دعوة ضمنية لإلغاء عقوبة الإعدام باعتبارها تشكل مساسا لحق الإنسان في الحياة استنادا لنص المادة "07" على حضر العقوبات القاسية و اللاإنسانية والمهينة مما يطرح تناقضا بين هذا الحضر والحكم بالإعدام[2].

لقد سعت منظمة الأمم المتحدة بجهودها محاولة الوصول لإلغاء عقوبة الإعدام فدعت الجمعية العامة في سنة 1959م المجلس الاقتصادي والاجتماعي لإعداد تقرير لدراسة مسألة عقوبة الإعدام بدراسة القوانين والأساليب المتعلقة بها، وكذا دراسة آثار هذه العقوبة في تقليص الجريمة أو انتشارها، وكان هذا بناء على طلب من الأمين العام[3].

وانتهت النقاشات ببروز اتجاهين متضادين، اتجاه يدعو لإلغاء عقوبة الإعدام إلغاء تاما في زمن السلم و اتجاه آخر يرى بضرورة تقييدها بآليات و بشروط حفاظا على الحق في الحياة[4].

ونتيجة لذلك التقرير تمت صياغة المادة "06" الآنفة الذكر من الاتفاقية الدولية والذي بعده صدرت قرارات من الجمعية العامة تهدف إلى التضييق التدريجي لعدد الجرائم المُعاقب عليها بالإعدام وصولا في النهاية إلى إلغائه[5]، ليتحدد نهائيا موقف الاتفاقية المذكورة من خلال

---

[1] أنظر المادة 06 من الاتفاقية .

[2] أنظر: وليم شاباس، عقوبة الإعدام في القانون الدولي وفي التشريعات العربية، منشورات المعهد العربي، 1996، ص 38- 39 .

[3] أنظر: د. غازي صباريني، ط2، مرجع سابق، ص 94 .

[4] أنظر: << المجلة العربية للدفاع الاجتماعي عن المنظمة العربية للدفاع الاجتماعي >>مقال << عقوبة الإعدام في قواعد الأمم المتحدة ومبادئها التوجيهية في القضاء الجنائي >>، العدد 13، 1982، ص 324 .

[5] د. غازي حسين صباريني، مرجع سابق، ص 94- 95 .

البروتوكول الثاني الهادف إلى إلغاء عقوبة الإعدام على الصعيد الدولي، البروتوكول الصادر بتاريخ 1989/12/15م تحت رقم 128/44 والذي دخل حيز التنفيذ بتاريخ 1991/07/11م[1]، الذي جاء في دباجته على إقتناع الدول الأطراف فيه أن إلغاء عقوبة الإعدام يساهم في إعلاء الكرامة الإنسانية و التطوير التدريجي لحقوق الإنسان على أساس المادة "03" من الإعلان العالمي للحقوق الناصة أنه لكل فرد الحق في الحياة مع الإشارة أن المادة "06" تظهر دون غموض الموقف الساعي لإلغاء عقوبة الإعدام، و نصت المادة الأولى على تأكيد ضرورة أن الدول الأطراف في هذا البروتوكول يقع عليهم التزام بتوقيف عقوبة الإعدام في تشريعاتها الداخلية، ولا يمكن الرجوع بالتنصيص على عقوبة الإعدام بعد إلغائها[2]، وفي ذات السياق نصت الاتفاقية الأوربية لحقوق الإنسان على جملة من الشروط كآليات للحكم بالإعدام وذلك بتأكيدها في الفقرتين الأولى والثانية من المادة "02" على عدم جواز قتل أي إنسان عمدا، لكنها استثنت حالات تنفيذ الحكم بالإعدام الصادر عن محكمة مختصة في حالة ارتكاب الشخص لجريمة يقتضي القانون وقت ارتكابها بتوقيع العقوبة، أي الحرص على العمل وفق مبدأ عدم رجعية القواعد القانونية –إلا ما هو أصلح للمتهم–، أما الفقرة الثانية فقد استثنت بدورها بعض الحالات من أحكام الفقرة الأولى، وتلك التي يحدث فيها القتل نتيجة لضرورة الالتجاء إلى القوة وهي الحالات التي حصرتها في الآتي:

ضمان الدفاع عن أي إنسان ضد أعمال العنف غير المشروع لإلقاء القبض على الشخص بطريقة شرعية أو لمنع شخص من الهرب صدر حكم بالقبض عليه.

---

[1] VALER ETEKA YAMET CAD HP مرجع سابق، ص 132 .

[2] أنظر: د. عوض الحسن نور، حقوق الإنسان في المجال الجنائي في ضوء الفقه الإسلامي والقانون السوداني والمواثيق الدولية، ط1، دراسة مقارنة، 1999، ص 251– 252 .

تطبيق أحكام القانون في قمع حركة تمرد أو عصيان[1].

وتم إلحاقها ببروتوكول رقم <06> تابعا لهذه الاتفاقية صدر عام 1983م "بيترا سبورغ" دخل حيز التنفيذ بتاريخ 1 مارس 1985 طبقا للمادة "08" فكان البروتوكول يلزم كل منظم له ومصادق عليه بإلغاء عقوبة الإعدام في جميع الحالات حتى في حالة الحرب والخطر المهدد بالحرب[2].

أما الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان فتناولت عقوبة الإعدام في الفقرة "02" من المادة "04" بإشارة غير صريحة وذلك بعدم جواز الحكم بالإعدام إلا في الدول التي لم تلغ هذه العقوبة واشترطت لذلك شروط أهمها:

1/ أن لا تسلّط إلا على اثر الجرائم الأكثر خطورة.

2/ أن تكون بموجب حكم نهائي بات وصادر عن محكمة مختصة.

3/ أن يحكم بها طبقا للقانون الساري المفعول قبل ارتكاب الجريمة، ولا يجوز تطبيقها بأثر رجعي وفقا لمبدأ القانون الأصلح للمتهم.

أما الفقرة "03" فنصت على عدم جواز إعادة إدراج عقوبة الإعدام في الدول التي ألغتها.

في حين نصت الفقرة "04" على ضرورة استبعاد الجرائم السياسية والجرائم الملحق بها من نطاق عقوبة الإعدام، أما الفقرة "05" فنصت على استبعاد بعض الأشخاص المحددين بصفاتهم

---

[1] أنظر: د. محمد آمين الميداني، د. نزيه كسيبي، حقوق الإنسان، مجموعة وثائق أوربية، ط1، دار النزيه، ص 65- 66 .

[2] مرجع سابق، ص 66- 67 ، وأنظر أيضا:VALER ETEKA YAMET CAD HP مرجع سابق، ص 132.

وقت ارتكاب الجريمة من توقيع عقوبة لإعدام عليهم ومنهم الأشخاص ما دون ثمانية عشر وما فوق السبعين عاما، وكذا النساء الحوامل.

كما جاء النص على حقوق المحكوم عليه بالإعدام والمتمثلة في طلب العفو العام أو الخاص أو استبدال العقوبة، على إمكانية تلبية هذه الطلبات في جميع الحالات وبدورها أرفقت الاتفاقية الأمريكية بروتوكولا إضافيا صدر بتاريخ 1994/03/31م، قاضيا بإلغاء عقوبة الإعدام.

لكن لابد من التنويه أن الفرق يظل شاسعا بين مجموعة هذه النصوص البرّاقة وغيرها، وحقيقة الواقع الأمريكي المغاير، فلقد كشفت منظمة العفو الدولية في تقاريرها أن " كولومبيا" لوحدها كانت قد أعدمت منذ عام 1986م ما يفوق عشرين ألف شخصا لأسباب سياسية محضة.

كما أن بند عدم توقيع عقوبة الإعدام على الأشخاص الذين لا يتجاوز سنهم الثامنة عشر ما زال غير مكرس في الولايات المتحدة الأمريكية حيث تم تنفيذ الإعدام على أربعة عشر قاصرا خلال العشرية بين1990 و2000[1].

كما أدانت لجنة حقوق الإنسان التي من مهامها تأويل العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية في قرارها الصادر عام 1993م، أدانت لجنة الولايات المتحدة الأمريكية بسبب تنفيذها لحكم الإعدام بالطرق الوحشية القاسية وغير الإنسانية كالقتل خنقا بالغاز وخصوصا في ولاية كاليفورنيا[2]، وفي هذا الصدد أعلنت جمعية العالمية "هاندز أوف كاين" عن تنفيذ "5476" حكما بالإعدام خلال عام 2004 في العالم مقارنة ب "5604" حكما في العام 2003[3].

---

[1] أنظر: منظمة العفو الدولية، النشرة الإخبارية تحت الأضواء، مارس 1994، ص 03 .
وأنظر أيضا: د. خضر خضر، مرجع سابق، ص 291 .

[2] مرجع سابق.

[3] أنظر: الموقع الإلكتروني للجمعية: www. Handsoffcain, org

كما أكدت الجمعية أن الولايات المتحدة الأمريكية هي الدولة الوحيدة في القارة الأمريكية التي ما زالت تنفذ عقوبة الإعدام، حيث كشفت عن إعدام 59 شخصا عام 2004 مقابل65 شخصا عام 2003، وفي نفس السياق أكدت منظمة رجال القانون التابعة لمنظمة العفو الدولية تنفيذ 350 حكم إعدام في أمريكا بحق أشخاص ثبت أنهم أبرياء[1]، أما في الدول الأوربية تعتبر دولة "بيلاروس" أكثر دولة تعمل بعقوبة الإعدام والحكم به[2]، وإن كانت الصين تحتل مقعدا دائما في مجلس الأمن باعتبار المجلس رأس المنظمة وقلبها، إلا أن هذه الدولة أعطت الرقم القياسي في تنفيذ عقوبة الإعدام، فحسب إحصائيات الجمعية السالفة الذكر تعد الصين في طليعة الدول التي تطبق عقوبة الإعدام حيث تم إحصاء ما لا يقل عن 5000 عملية إعدام لعام 2004 وتؤكد منظمة العفو الدولية ذلك بالقول أن 98% من عمليات الإعدام نفذت في تلك الدولة .

ومن اللازم الإشارة إلى ما وقع النص عليه بوثيقتين تأسيس المحاكم الخاصة بيوغسلافيا سابقا وبروندا من طرف مجلس الأمن للأمم المتحدة، إذ نصتا هاتان الوثيقتان على منع عقوبة الإعدام حتى بالنسبة للجرائم الأكثر خطورة، وإن المحكمة الجنائية الدولية وإن جاءت بعد مطالبة جد قوية بإيجادها فإنها لم تنص على عقوبة الإعدام في ثنايا موادها[3].

وبالرغم أن منظمة العفو الدولية تعمل جاهدة بكل الوسائل والآليات لإلغاء عقوبة الإعدام لكونها تمس بحق الفرد في الحياة وهو ما أكدته المنظمة، في المادة الأولى من قانونها الأساسي الصادر سنة 1961م، والذي تم تعديله من طرف المجلس الدولي السابع عشر المنعقد في هلنسكي عام 1985م فجاء فيها أن << العمل بكل الوسائل المناسبة على مقاومة فرض وتنفيذ

---

[1] منظمة العفو الدولية الأمم المتحدة، تقرير سنوي عام 2004 www. Amnesty. Org / arabic

[2] مرجع سابق www. Hanasoffcain , org.

[3] أنظر: وليم شاباس، مرجع سابق، ص 39- 40 .

عقوبة الإعدام أو التعذيب من ضروب المعاملة القاسية >>، فإن المنظمة تلك وإن حققت الكثير مما تسعى إليه إلا أنه يظل أمامها الأكثر حيث الدرب الطويل، هذا إن لم يكن مستحيلا، وإن بلغ عدد الدول التي ألغت عقوبة الإعدام من تشريعاتها الداخلية عام 2000م حوالي 107 دولة في حين هناك أكثر من 87 دولة ما زالت متمسكة بعقوبة الإعدام من بينها أعضاء في مجلس الأمن كالولايات المتحدة الأمريكية والصين، و دول كثيرة كدول العالم الإسلامي[1]، وتبعا لذلك طالبت المنظمة من الدول التي لا زالت متمسكة بعقوبة الإعدام احترام إجراءات تضمن استفادة المسجون المحكوم عليه بهذه العقوبة من التسهيلات الواجبة لتحقيق حكم عادل وفقا للقواعد المعترف بها دوليا والحق في الطعن في الحكم وطلب العفو وعدم تطبيق هذه العقوبة على الأشخاص البالغين 18 سنة والأشخاص غير العاقلين.

لقد بذلت منظمة العفو الدولية جهود كبيرة للسعي وراء إلغاء عقوبة الإعدام وذلك بتكثيف المؤتمرات والبروتوكولات الداعية لإلغاء عقوبة الإعدام وإعداد التقارير السنوية لكشف جسامة الحكم بها والمطالبة بتغييرها بعقوبات أخرى، مبررة دعوتها تلك بعدة أسانيد وحجج، لكن وإن كان هناك إتجاه فكري كبير يؤيد ما تصبوا إليه المنظمة إلا أنه لا يزال التيار الأكبر هو القائل بضرورة الإبقاء على عقوبة الإعدام و يستند بدوره إلى أدلة وحجج.

2.1.3.2.1.2: موقف الفكر القانوني من عقوبة الإعدام:

لقد انقسمت الآراء نصفين رئيسيين، أحدهما يلح في الدعوة إلى إلغاء عقوبة الإعدام، و الآخر يؤيد ضرورة الإبقاء عليها في التشريع، ولكلا الرأيين حججهما لتدعيم أرائه ودحض

[1] أنظر: د. خضر خضر، مرجع سابق، ص 291 .

أسانيد الخصم، سنحاول سلك الإيجاز في تقديم أهم هذه الأسانيد وتلك الحجج للطرفين معا وذلك في التالي:

1.2.1.3.2.1.2.: حجج الرافضين لعقوبة الإعدام:

يرجع زمن الاتجاه الرافض لعقوبة الإعدام والمطالبة بإلغائها إلى النصف الثاني من القرن 18م وإن ضعفت هذه المطالبة بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، إلا أنها رجعت من جديد منذ نهاية الحرب العالمية الثانية رغم أن دول العالم ما زالت لم تجمع عن صحة حجج المطالبين بإلغائها[1]، فيرى دعاة إلغاء الإعدام كعقوبة بأن المجتمع ليس في حاجة لمثل هذه العقوبة للدفاع عن نفسه، فالقتل حسبهم لا يمكن إعتباره هدفا لتحقيق العدالة، بل يرون أنّ على المجتمع التضامن الإنساني تجاه الفرد المجرم في مواجهة الإعدام لأنها عقوبة إستئصالية للإنسان، الأمر الذي يقضيه إحترام الحياة الإنسانية مهما كانت نتيجته[2].

وتبعا لذلك يرى مفكّري علم الإجرام على عدم الاستئناس بالرأي العام للجمهور في هذه المسائل، إذ غالبا ما يُقاد بالعاطفة الجماعية التي تطالب بتطبيق أقصى العقوبات، دونما تأسيسها– حسبهم –على جذور متينة، مما يفقد الحق العام مشروعيته بخصوص هذه العقوبة[3].

كما يرى المفكر الغربي "ألبرت كامو" أن حق الحياة حق طبيعي لكل إنسان حتى وإن كان هذا الأخير شريرا، و لا يستطيع أي شخص تنصيب نفسه قاضيا مطلقا لاستصدار حكم يستأصل بموجبه كافة المذنبين طالما لا يستطيع أي واحد من البشر إدعاء البراءة المطلقة، كما يضيف

---

[1] أنظر: د. عبد القادر القهوجي، شرح قانون العقوبات، الفصل العام، لبنان، 1997، ص 263 .

[2] أنظر: د. علي راشد، القانون الجنائي، ط2، 1984، بدون دار النشر، ص221 .

[3] للمزيد من المعلومات أنظر: د. محمد محي الدين عوض، الإجرام والعقاب، مصر، 1971.
وأنظر أيضا: د. مصطفى عبد الفتاح الصيفي، مرجع سابق، ص 107 وما بعدها.

المفكر أن الحكم بالإعدام بقطع الصلة الإنسانية والتضامن الإنساني ضد الموت ولا يصبح لهذا الحكم أية شرعية إلا إذا صدر عن حقيقة أو عن مبدأ فوق مستوى البشر[1].

وهناك حجة أخرى يستند إليها دعاة الإلغاء وهي حجة الخطأ القضائي الذي ممكن أن يؤدي إلى الحكم على بريء بعقوبة الإعدام، فحينها كيف يمكن تصحيح الخطأ بعد تنفيذ الحكم واكتشاف براءة المعدوم بعدها، فهذا النوع من العقاب لا يسمح بإمكانية إصلاح الأخطاء القضائية المرتكبة.

فيرى الفقيه الفرنسي "أوليفر كروا" حسب الإحصائيات إثبات وجود بريء واحد مقابل كل 257 حالة إدانة.

إن الأخطاء القضائية عديدة أبسطها تصديق شهادة زور ضد متهم بريء، كما قد تتمثل في أخطاء التقارير الفنية والطبية، بل وقد يقع الخطأ أحيانا على شخصية المتهم نفسه، ولعلى أشهر قضية في مجال الأخطاء القضائية التي هزت الرأي العام الفرنسي والعالمي هو ذلك الخطأ الذي وقع على قضية < ليزورك> ذاك المتهم البريء الذي حكم عليه خطأ وحكم عليه بالإعدام ليُكتشف بعد تنفيذه براءته وإدانة المجرم الحقيقي[2].

وبناء على هذا يقول المفكر "ألبرت كامو" محللا ومعلقا على ما كتبه المفكر "فيكتور" داعيا لإلغاء عقوبة الإعدام أن المقصلة بالنسبة إليه تعني < إعدام ليزورك البريء >، فهو لا يقصد بهذا أن كافة المعدومين الذين قطعت المقصلة رؤوسهم أبرياء وليسوا هم القتلة جزما، ولكنه يريد القول أنه يكفي قتل واحد <ليزورك وهو بريء> للدعوة إلى إلغاء هذه العقوبة، مثلما حدث

---

[1] Mitter Maier, De la Peine de mort Traduction Française par N levez ,France 1965, p186.

في بلجيكا عند اكتشافها إعدام متهمين بريئين عام 1892م قضت بعدها بقرار إلغاء عقوبة الإعدام لذات السبب[1].

و دائما حسب حجج المعارضين لعقوبة الإعدام فإن الإعدام لا يعتبر ردعا للمجرمين، بل هي عقوبة يخشاها الأسوياء والمثقفون ولا أثر لها بالنسبة للمجرمين وغير الأسوياء و ربما حسبهم أن لهذه العقوبة أثرا عكسيا غير الذي ينتظر منها، فهي لم تساعد على التقليل من الإجرام إنما قد تشجع عليه[2]، وذلك مقارنة بالجرائم المعاقب عليها بالسجن المؤبد وما لها من ردّع فعّال، لأن هذه الأخيرة تنطوي على حبس المجرم سجنا يرافقه حرمان و آلام يقاسيها الجاني طول مدة سجنه التي تعد أضعاف ما يقاسيه من عقوبة الإعدام التي تنهي حياته وآلامه وآماله في لحظات قليلة جدا، حيث أن المحكوم عليهم بالسجن المؤبد غالبا ما يتمنون لو كانت عقوبتهم الإعدام بدلا منها، وهذا ما يفسر إقدام الكثير من السجناء على محاولة الانتحار اعتقادا منهم أن الموت نهاية و راحة لهم من عذاب سجنهم المؤبد[3].

وحسب تفسير بعض علماء الإجرام أن عقوبة الإعدام قد لا تشكل ردعا للجاني، إذ أن احتراف القتل من بعض المجرمين لا تعدوا في حقيقة الأمر أن تكون بسبب تأصيل الجريمة في أفكارهم، فهم يقتلون حتى يقتلون، فهي رغبة عندهم تشبه رغبة المنتحر في قتل نفسه[4].

---

[1] للمزيد من المعلومات أنظر: Albert , (N) contre la peine de mort , France , 1967.

[2] أنظر: د .عمر السعيد رمضان، دروس في علم الإجرام ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، مصر، 1976 .

[3] أنظر: الإمام محمد شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، الأزهر، مصر، 1959 .

[4] أنظر: د. كامل السعيد، نظرية العامة للجريمة، ط1، ص22 .

وتبين منظمة العفو الدولية مثل تلك الحجج حرية تطوعية عالمية تحاول العمل على إلغاء عقوبة الإعدام والتعذيب والمعاملة الإنسانية للمعتقلين والسجناء من أجل وقف الانتهاكات الخطيرة التي تمارسها الحكومات[1].

ومن حجج المفكرين المسلمين المعارضين لعقوبة الإعدام خارج حالات القصاص في القتلى هناك من يرى أن التجارب غالبا ما بينت أن الجاني ينتابه ندم شديد بعد اقترافه للجريمة، فيرى الإمام أبو زهرة أنه كثيرا ما يتوب المجرم عن ذنبه ويتضح من تصرفاته صدق توبته وميله إلى الإصلاح من حاله، فالجريمة تبرهن على سلوكه السيئ على مستوى أرض الواقع فيدرك خطأه، فيفترض – حسبه – أن لا يحكم بالقضاء عليه، بل يفتح باب التوبة أمامه لتصحيح سلوكاته، وباب التوبة هو السبيل الذي فتحه الإسلام واسعا أمام المذنبين لإصلاحهم بدلا من إعدامهم إلا في الحالات المذكورة في التشريع القرآني[2]، وتبعا لذلك يرى هؤلاء المفكرين أن أي عقوبة مهما كان نوعها، إن تجاوزت حدود عالمنا فهي تجتاح مجال القدرة الإلهية، وعليه تفقد عدم مشروعيتها، إذ أنّ المشرع الوضعي بسّنه لعقوبة الإعدام فهوى يتعدى في حقيقة الأمر على قدرة الخالق وسلطانه فهو المانح الوحيد لهذا الحق وبناء عليه فهو المخول الوحيد لسلب هذا الحق من الإنسان، إذن إنّ الفلسفة التي تنبني عليها المطالبة بإلغاء عقوبة الإعدام تعتمد على ركيزتين أساسيتين الأولى النظر في مشروعية الإعدام من عدم مشروعيته، والثانية مدى منفعته، فالعقاب يفترض أن لا يهدف منه استئصال المجرم، ولكن الهدف منه إصلاح المجرم أولا، و إعادته إلى نهج الطريق القويم و بعدها إذا فشلت كل السبل لذالك قد يصبح معها الإعدام

---

[1] أنظر من أمثلة ذلك في التقرير السنوي لعام 1992 لمنظمة العفو الدولية، ط1، قسم الإعلام، منشورات لندن، بريطانيا، 1992.

[2] أنظر: الإمام محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة، مصر، ص 22.

ضروري لإحجام المجرم عن إجرامه بالحلول دون حياته، مع النظر أيضا لمدى جسامة و خطورة إجرامه في الوقت نفسه.

كانت هذه من أبرز وأهم الحجج المقدمة من قبل المعارضين لعقوبة الإعدام في الوقت الذي يعطي المؤيدون لتلك العقوبة ردودا كثيرة عليها:

2.2.1.3.2.1.2: حجج المؤيدين لعقوبة الإعدام:

نوجز بعض من حجج المؤيدين والتي تبقى كثيرة ولعل أهمها ما يلي:

1/ إن إقرار عقوبة الإعدام تعكس الضمير الجماعي الذي يطالب بعمق ضرورة معاقبة المجرم بإلحاق الأذى به بقدر الذي يستحقه ويرى هذا الضمير الجماعي الذي يتمثل في الرأي العام أن العقوبة الوحيدة للجرائم الخطيرة وخاصة جرائم القتل العمد هي الإعدام[1]، ولهذا يرى الاتجاه أننا نعيش في مجتمعات تعُجّ بالمجرمين المتوحشين ولا يمكن لمجتمع ما أن يعيش آمنا في خضم منظومة قانونية ترأف بالمجرمين و لا ترأف بحماية المجتمع من أولائك المجرمين.

2/ من بين أهم حجج المناصرين للإبقاء على عقوبة الإعدام هي فكرة التناسب بين الجريمة والعقوبة بتحقيق العدالة، ففي جريمة القتل العمد يسود الاعتقاد لدى العامة حتى عند الغرب أن عقوبتها المناسبة هي الإعدام، وهذا يكفي لوحده سببا لإبقاء عقوبة الإعدام[2]، فعلى المجتمع أن يستعمل حقه العام في معاقبة الجناة ولا تأخذهم بهم شفقة، بل على هذا المجتمع أن يدافع عن نفسه ضد هؤلاء القتلة والمجرمين الخطرين بالعقوبة التي تحقق العدالة، مثل ما هو منصوص عليه في الديانات السماوية وخاصة في القرآن الكريم على تطبيق عقوبة القصاص في القتل.

---

[1] أنظر: محمد فتحي سرور، أصول السياسة الجنائية، دار النهضة العربية، لبنان، 1972م، ص 41 .

[2] د. كامل السعيد، مرجع سابق، ص 22 .

وبناء على السابق فإن الفكر الغربي يقر به، ذلك العقاب اللازم المناسب للمجرم المقترف، وإلا يفتح المجال للأفراد ولأهل الضحية اللجوء للانتقام بأنفسهم من الجناة وانتشار روح الضغينة و رد الانتقامات الفردية داخل المجتمع، فحسب آراء مفكرين القرن الثامن عشر هناك أسباب أخرى تصلح لاعتبارها أساسا مهما وحجج بليغة للإبقاء على عقوبة الإعدام أهمها ضرورة إيجاد تناسب بين جسامة الضرر والعقوبة الموقعة على الجاني من جهة، وبين خطورة الجريمة من جهة أخرى يقول أحد الأدباء الغربيين الذي فقد ولده نتيجة قتل عمد << إن ابني كان يستغيث بي وبوالدته عندما كان يقتل وأنتم لا ترونه بأن كان يوكلني في الإنتقام من قاتله الظالم لهذا سأطبق العدالة بنفسي وسأقتص من القاتل إذا أطلق سراحه، و بقيت على قيد الحياة>>[1]

وفي سياق المتقدم أيضا فإن الإعدام عقوبة تعد مطلبا للرأي العام لتحقيق العدالة، وإلا فإن الرأي العام سيتأثر تأثيرا سلبيا إذا لم تتحقق العدالة بين جسامة الجريمة والعقوبة المقررة لها بالإضافة إلى أن المجرم المحكوم عليه بالإعدام بسبب جريمة قتل عمد كثيرا ما يصرح في اللحظات الأخيرة من عمره أنه يستحق بجدارة هذه العقوبة كتكفير له عن ذنبه أمام الله وأمام العباد[2].

3/ كما يرى المنادون بالتمسك بعقوبة الإعدام أنه نتيجة لتطور البشري الذي يعبر عن احترام عميق للحياة البشرية، ومادام القتل لا يزال مستمرا بدون اكتراث الجناة لأهمية الحياة البشرية، فإن الإبقاء على عقوبة الإعدام يصبح من المتطلبات الأساسية للمحافظة على أمن المجتمع من جهة وعلى حياة أفراد الأبرياء من جهة أخرى و استنادا على ذلك فإنه يجب على

---

[1] Mitter Maier ، مرجع سابق

[2] الشيخ محمد أبو زهرة، مرجع سابق، ص 22.

المجتمع الدفاع عن أفراده ضد الخارجين عن قوانينه الذين يستحقون إزهاق أرواحهم لأنهم تسببوا بدورهم في إزهاق أرواح آخرين يستحقون الحياة[1].

4/ كذلك تعد نظرية الردع العام المؤسسة على نظرية المنفعة الاجتماعية العامة من أكبر ركائز نظريات الفقه الجنائي في علوم الإجرام وسياسة العقاب، والتي لا يمكن الاستغناء عنها منذ نشأتها في الفقه القانوني قديمه وحديثه، والتي نادى بها " بيكاريا " وأتباعه، تلك النظرية التي أحدثت ثورة فكرية عارمة في تاريخ التشريع العقابي القائم على أساس" المنفعة العامة في العقوبة " من حيث أن العقوبة يجب أن تشكل ردعا عاما للأفراد، إذ ترى هذه النظرية أن الإنسان تحركه مصالحه، عواطفه و ميولاته، و تعتبر اللذة والألم هما المعياران المحركان للكائنات الحسية، فغاية القانون هو إيجاد توازن بينهما في توجيه العواطف الإنسانية و استخلاص الجريمة غالبا عندما تتغلب فكرة اللذة المترتبة على وقوعها على فكرة الألم الذي يتصور حدوثه من ورائها، فلا يتحقق الردع العام إلا عندما يشعر المجرم بالألم الذي سيلحق به فيصرف نظره عن ارتكاب جرمه خشية العقاب الذي وقع فيه غيره من المجرمين، وهكذا تتحقق فكرة المنفعة العامة للمجتمع في ردع الأشخاص من ارتكاب الجرائم[2]، ففي ألمانيا مثلا تم اغتيال اثنين وأربعين سائقا لسيارات الأجرة خلال السنوات الثمانية التي سبقت إلغاء عقوبة الإعدام، بينما أرتكبت 142 جريمة من نفس النوع بعد إلغاء عقوبة الإعدام، مثلما تضاعف عدد الجرائم في بريطانيا التي كان يعاقب عليها الإعدام، ففي كل عشر جرائم أرتكبت سنة 1964م إرتفع العدد إلى 26 جريمة عام 1968 بعد إلغاء الإعدام بل إن عدد الجرائم في إزدياد ملحوظ لدى

---

[1] أنظر: د. أحمد فتحي سرور، مرجع سابق، ص 41 .

[2] أنظر: د. علي عبد القادر قهوجي، مرجع سابق، ص 259 وما بعدها. أنظر أيضا: أحمد فتحي سرور، ص 40- 42 .

الدول التي ألغت عقوبة الإعدام[1]، لذلك فالرأي العام الإنجليزي يرفض إلغاء عقوبة الإعدام، إلا أن التشريع الإنجليزي منذ إلغائه لعقوبة الإعدام سنة 1965م لفترة تجريبية خلال خمس سنوات، إلا أنه بعد ذلك التاريخ فشلت محاولة إعادة العمل به وذالك بتشريعه مرة أخرى، رغم مطالبة الرأي العام بإرجاعها في المنظومة القانونية[2].

5/ أما بالنسبة للأخطاء القضائية، التي يتحجج بها معارضي عقوبة الإعدام والتي قد تؤدي إلى إعدام إنسان بريء، فإن لأنصار الإبقاء على عقوبة الإعدام يرون أنها أخطاء أصبحت في الوقت الراهن نادرة الوقوع إن لم تكن مستحيلة لما يتمتع به القضاء في الوقت المعاصر من وسائل إثبات علمية حاسمة، مثل وسائل تحديد بصمات الأصابع وتحليل عينات الدم وغيرها من أليات الإثبات التي يلجأ إليها الطب الشرعي والتي من الصعوبة أن يتسلل لها الخطأ، كما أن هناك قرينة قطعية تتمثل في المبدأ القانوني الذي على القضاء العمل به وهي قاعدة الشك يفسر لصالح المتهم، وفي هذا كان قد قال عمر بن الخطاب (ض) منذ قرون << أن يخطأ القاضي في العفو خير من أن يخطأ في العقوبة >>.

وصفوة القول أنه رغم الصفة الإستئصالية لعقوبة الإعدام باعتبارها انتهاك لحق إنسان في الحياة، إلا أن مردودها العام على السلم الاجتماعي يفوق مساوئها بكثير، ولكن للإسلام رأي ثالث يتوسط الرأيين ويوفق بين الحقين الخاص والعام، ويعتدل بكل حكمة في اختيار موقف من الموقفين، فالإسلام لا يمنح شرعية للإعدام إلا إذا استوجبته الأحكام بإحكام، فيصبح حينها الإعدام ضرورة لتطهير المُلام وحق عليه للأنام، فكيف ذلك ؟!

---

[1] روبير بادنتر، إلغاء عقوبة الإعدام، الإنماء الحضاري، سوريا، ترجمة المحامي عبد الهادي عباس، ص 117.

[2] مرجع سابق، ص 117- 118 .

2.3.2.1.2: مدىٰ مشروعية الإعدام في شريعة الإسلام:

كثير ما يتّهم الإسلام من جاهليه أنه دين يبيح الاعتداء على الحق في الحياة لأتفه الأسباب، لدرجة أن سمّوه أعداؤه بدين العنف وسفك الدماء، سنحاول بإيجاز التعرض لهذه التهمة لكشف مدى تزييفها للحقيقة.

من المعلوم أن التشريع الإسلامي يقسّم الجرائم حسب جسامة العقوبة لثلاث أصناف أصطّلح عليها جرائم الحدود، جرائم القصاص وجرائم التعازير.

أما جرائم الحدود فهي تلك الجرائم المعاقب عليها بحد معين، والحد هو العقاب المُقدر حق لله تعالى لا يقبل إسقاطا من فرد أو جماعة، إذ هي عقوبة محددة تحديدا دقيقا، ليس لها مجال بين حد أدنى وأقصى، وتعتبر عقوبة الجاني حقا لله كلما استوجبت المصلحة العامة وذلك بدفع الفساد عن الناس وتحقيق السلام لهم من أي انتهاك، وحدّد الفقهاء تلك الجرائم بستة: حد الزنا، حد القذف، حد الخمر، حد السرقة، حد الحرابة وحد البغّي وهناك من يضيف لها حد الردّة، وتعتبر جرائم زنا المحصنين والحرابة والبغي من الحدود التي يرى بعض الفقهاء وحسب ظروفها أنها قد تصل إلى عقوبة الإعدام كما يرى البعض أن عقوبة الردة هي الإعدام، وسنبحث في هذه المسألة الأخيرة بالتفصيل على حدى في المبحث اللاحق[1]:

أما جرائم القصاص والدّية حسب الآية الكريمة{وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ }في سورة المائدة الآية 45، هي تلك الجرائم التي توجب القصاص من الجاني، إلا وقد قُبل فيها الدية، فتعد كل من القصاص والدية عقوبة

[1] أنظر: د. عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، مرجع سابق، ص 51 .

مقدرة حقا للأفراد وهذه الجرائم الخمس: القتل العمد، القتل شبه عمد، القتل الخطأ، الجناية ما دون النفس عمدا، الجناية ما دون النفس خطأ، ويقصد بهاتين الأخيرتين جريمتي الضرب والجرح بنوعيها ومثلما، أنفنا سابقا فإن جريمة القتل العمد هي ما تستوحب القصاص، أي عقوبة الإعدام إلا إذا عفى أهل المقتول وصفح سواء باختياره الدية أو بدونها، عملا بمبدأ العفو عند المقدرة المحبّب قرآنيا.

وعليه فإن عقوبة الإعدام في هذا الباب من التشريع الإسلامي لا تكون إلا بشروط الواجب توافرها في جريمة القتل المقترنة بالقصد الجنائي، وما سوى ذلك فتكون العقوبة هي الديّة والكفارة وغيرها من العقوبات البديلة والتبعية كالصيام والحرمان من الوصية والميراث، وهناك من الفقهاء من يعتبر عقوبة القتل العمد حدا من الحدود إذا تمسك بها ولي أمر المقتول، والأهم أن الشريعة أقرّت لهذه العقوبة العديد من الضمانات والشروط لإمكان تطبيقها كما قررت موانع توقيعها كأن يكون القاتل والدا للمقتول، فلا يُقتل الوالد بولده، وفقا للمبدأ الشرعي لا يذهب الأصل بالفرع والعكس صحيح حيث يجب قتل الولد بقتله لوالده[1].

أما القسم الثالث والأخير في التصنيف الفقهي الإسلامي يُسمى بجرائم التعازير وهو عبارة عن تلك الجرائم غير المحدودة فكل ما يخرج من نطاق الحدود والقصاص يدخل في مجال جرائم التعزير مثل: جرائم خيانة الأمانة والرشوة..إلخ.

---

[1] للمزيد من المعلومات أنظر: د. أحمد علي مرعي، القصاص والحدود في الفقه الإسلامي، ط2، دار إقرأ، 1982، ص 16- 35

وأنظر أيضا: د. إبراهيم أحمد سرور، القصاص في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، مصر، 1944 .

وأنظر أيضا: د. عبد الخالق النواوي، جرائم القتل في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، ص 45 و ما بعدها.

ويقصد بالتعازير هنا هو التأديب وإعادة التربية وقد جرى في التشريع الإسلامي عدم تحديد عقوبة كل الجرائم التعزيرية بالاكتفاء بتقرير مجموعة من العقوبات لهذه الجرائم محددا أدناها وأقصاها، تاركا السلطة التقديرية للقاضي حسب ظروف الجريمة والجرم بما يلاءم مصلحة المجتمع وحفظ أمنه وسلامته، ولكن في هذا النوع من الجرائم في الأغلب لا تصل العقوبة فيها للإعدام[1].

و بناء على السابق فسنتطرق إلى جرائم الحدود التي يمكن أن تكون عقوبتها الإعدام، ونبحث في شرعية هذه العقوبة التي يجوز من خلالها نزع حق حياة المجرم حسب نصوص التشريع الحكيم:

1.2.3.2.1.2: جريمة الـــــزنا:

تعتبر الزنا من أكبر الجرائم الاجتماعية، وهو كل جماع و وطئ محرّم فيعاقب عليه سواء حدث من محصن(متزوج) أو غير محصن(غير متزوج) وأسباب تجريمه عديدة، وفي مجملها هي أضرار تمس بكيان الجماعة وسلامتها، إذ أن الزنا اعتداء شديد الخطورة على نظام الأسرة شكلا وموضوعا حيث يسبب اختلاط الأنساب ولأن في إباحة الزنا إشاعة للفاحشة وهدم للأسرة وفساد للمجتمع و انحلاله، كما حدث في العالم الغربي بسبب عالم الإباحة الجنسية غير المشروطة، حيث هناك ما يسمونه الحرية الشخصية فتخبط المجتمع وتصدع في أوحال وأهوال تلك الإباحية و انتهىٰ به الأمر إلى إنحلاله وفساد أخلاقه وبروز الأمراض الفتاكة التي لم يعرفها الطب القديم، وعجز تطور الطب الحديث عن اكتشاف دواء لها، فلتفادي تلك المفاسد الاجتماعية وغيرها كثير،كان قد حرّم الشارع الحكيم من سلطان عليم فعل الزنا من أكثر من 14 قرنا تلت،

[1] للمزيد من المعلومات أنظر: د. عبد العزيز عامر التعزير في الشريعة الإسلامية، ط3، مصر، 1957، وأنظر أيضا: د. مرعي علي أحمد، مرجع سابق، ص 115 .

حين جاء متدرجا في العقوبة حسب ظروف المجرم الزاني، وحسب ظروف التشريع وقتئذ، فقد كانت العقوبة في أول عهد بالإسلام عبارة عن الحبس في البيوت وعقوبة الضرب تنديدا فعليا، بذلك الجرم عملا بالآية الكريمة في سورة النساء15-16{ وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً (15)وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّاباً رَحِيماً (16)}، لكن اتفق الفقهاء أنه تم نسخ تلك الأحكام القرآنية السابقة بأحكام قرآنية لاحقة في قوله تعالى في سورة النور في الآية 02 {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ}.

و ما جاء في السنة النبوية بخصوص هذا الجرّم قوله الكريم(صلعم) << خذوا عني فلقد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مئة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مئة ورجم بالحجارة>>رواه مسلم وأبو داود و الترميذي، وما روي عن رسولنا الكريم قوله(صلعم) أيضا<< لا يحل دم إمرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله إلا بإحدىٰ ثلاث النفس بالنفس والثيب الزاني والمفارق لدينه التارك للجماعة >> رواه مسلم والبخاري وغيرهم.

فطبقا لنص الحديث ذهب جمهور الفقهاء إلى أنّ حدّ الزاني المحصن رجلا كان أو إمرأة هو الرجم بالحجارة حتى الموت أي حكم الإعدام رجما[1].

كما استند الفقهاء إلى السنة الفعلية وهو ما جاء في رواية أبو هريرة في أن رجلا من الأعراب أتى رسول الله(صلعم) فقال << يا رسول الله..إلا قضيت لي بكتاب الله، فقال رسول

[1] أنظر ابن قدامة، المغني، الجزء العاشر، ص 102 .

الله قل، قال: إن إبني كان عسفا على هذا فزنا بإمرأته وإني أخبرت أن على إبني الرجم فإفتديت منه بمئة شاه ووليدة فسألت أهل العلم فأخبروني على إبني جلد مئة وتغريب عام وأن على إمرأة هذا الرجم، فقال(صلعم): والذي نفسي بيده لأقضيّن بينكما بكتاب الله، الوليدة والغنم ردّ وعلى أبنك جلد مئة وتغريب عام وأغد يا أنيس- لرجل من أسلم - إلى امرأة هذا فإن اعترفت فأرجمها >> رواه الجماعة.

كما روى أن الرسول(صلعم) رجم كل من ماعز بن مالك والغامدية كما أمر برجم يهوديين زنيا وذلك أنه قال(صلعم): ما تجدون في كتابكم، فقالوا: نسخم الوجوه ويخزيان، قال(صلعم): كذبتم إن فيها الرجم، فآتوا بالتوراة فأتلوها إن كنتم صادقين، فجاؤوا بقارئ لهم فقرأ حتى إذا إنتهى إلى موضع وضع يده عليه، فقيل له: إرفع يديك فرفع يده فإذا هي بلوح، فقال: يا محمد فيها الرجم ولكننا كنا نتكاتمه فيما بيننا، فأمر الرسول برجم المرأة والرجل>> حديث متفق عليه، كما روى أبو هريرة أن << رجل أتىٰ الرسول(صلعم) وهو في المسجد فناداه فقال: يا رسول الله إني زنيت، فأعرض عنه حتى ردد عليه أربع مرات، فلما شهد على نفسه، قال (صلعم): أبك جنون ؟، قال: لا، قال: فهل أحصن، فقال: نعم، فقال النبي(صلعم): إذهبوا به فارجموه >> متفق عليه.

كما جاءت في رواية مسلم و الدارقطني << إمرأة جاءت من غامد من الآزاد إلى النبي(صلعم) فقالت: يا رسول الله طهّرني، فقال: ويحك أرجعي فاستغفري الله وتوبي إليه، فقالت: أراك تريد أن ترددني ماعز بن مالك، قال: وما ذاك، قالت: إنها حبلى من الزنا، فقال: أنت، فقالت: نعم، فقال لها: حتى تضعي ما في بطنك، قال فكفلها رجل من الأنصار حتى وضعت فأتى النبي فقال: قد وضعت الغامدية، فقال صلعم): لا ترجمها وتدع ولدها صغيرا ليس له من يرضعه، فقام رجل من الأنصار فقال: إليّ رضاعه يا نبي الله، قال(صلعم): فارجمها >>

رواه مسلم والدار قطني، وفي رواية أخرى << أنها أرضعت طفلها حتى جاءت النبي(صلعم) وفي يده كسرة خبز فأمر بعدها برجمها >>، وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: رجم النبي(صلعم) رجلا من أسلم ورجلا من اليهود و امرأة[1].

لكن هناك من ينكر عقوبة الإعدام على جريمة الزنا في الإسلام استنادا للآية القرآنية الصريحة التي جاءت بصياغة عامة تشير إلى الزانية والزاني بغض النظر عن كونهما محصنين، أي متزوجين أو غير متزوجين، إذ جاءت بعموم اللفظ والصياغة والعقوبة هي الجلد مئة جلدة.

فهذا الرأي يرى عدم جواز ترك العمل بنص قرآني صريح ثابت والعمل بحكم آخر روى في الآثار على أساس أنه سنة نبوية، فإن كانت، فهي تحتل الدرجة الثانية بعد التشريع القرآني لأنها لا تصل إلى درجة قطعية الثبوت أو الدلالة لتخالف ما جاء في النص القرآني الصريح، إضافة إلى الاختلافات الموجودة في الأحاديث نفسها بسبب التزييف والتأويل، فإن كان لا يمكن إنكار واقعة رجم اليهوديين لأن ورد الرجم الصريح في نصوص التوراة فطبق عليه كتابهما، أو إنكار حادثة رجم الغامدية وماعز إذ توارت الأحاديث على صحة ذلك، لكن لربما تكون هذه الأفعال والأقوال النبوية هي المنسوخة بآية سورة النور حيث جاءت بعدها.

لعلى أكبر دليل طرحنا لهذا الاستفسار والتوقف عنده هو سؤال وجيه وّجّه بدوره من صحابي جليل لصحابي آخر قوله << هل كان رجم رسول الله (صلعم) لماعز و الغامدية قبل

[1] أنظر: عز الدين بليق، منهاج الصالحين من أحاديث وسنة خاتم المرسلين، دار الفتح، لبنان، 1982، ص 582- 583 .

نزول سورة النور آية حكم الزنا أم كانت بعدها؟ فقال: لا أدري ولعله قبلها[1]. >>، هذا من جهة، ومن أخرى نجد صعوبة قواعد إثبات الجريمة حيث لم تتم في الأحاديث المروية إلا بعد إقرار و اعتراف صريح من الجاني في أكثر من مرة إعترافا لا عدول فيه، أو إحضار شهادة أربع شهود على واقعة الزنا مباشرة بصورة لا تثير أدنى شك وهذه الوسيلة صعبة جدا للإثبات حيث لم يسجل التاريخ قديمه وحديثه عن توافر هذا الشرط، فلم يحدث منذ زمن رسول الله إلى وقتنا الحاضر أن طبق حدّ الزنا على أساس إثبات شهادة الشهود على واقعة الزنا في لحظتها الحقيقية[2].

وبناء عليه يمكن القول أن التشريع الجنائي الإسلامي شدّد في إثبات جريمة الزنا بافتراضنا حسب السنة النبوية أن عقوبتها الإعدام بالرجم، فكانت إما نتيجة اعتراف متكرر من الجاني صريحا لا عدول فيه، وإما بشهادة أربع شهود على واقعة الزنا بصورة واضحة دقيقة مباشرة (لحظة الإيلاج) فتكاد تكون وسيلة إثبات مستحيلة لا مجرد صعبة، إلا أن هناك الاتجاه الأكبر من يرى حين تعاكس أحكام السنة النبوية وأحكام الآيات القرآنية، و لا ريب أن هذه الأخيرة يقينية قطعية الثبوت والدلالة فتُرجح بطبيعة الأمور، فحسب هذا الرأي فإن عقوبة الزنا هي الجلد مئة جلدة وليس الإعدام، وهذا عملا بأحكام القرآن من كلام الرحمٰن.

2.2.3.2.1.2: جريمة الحرابة:

جاء في القرآن الكريم{مِنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا}المائدة32،وقال عز وجل{إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ

[1] أنظر: إبن حجر العسقلاني، فتح الباري، في شرح صحيح البخاري، طبعة الباب الحلبي، الجزء 15، 1959، ص 30 .

[2] للمزيد من التفاصيل في شروط الاعتراف وشروط شهادة الشهود أنظر: د. عبد القادر عودة، مرجع سابق، ص 693- 720 .

فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآَخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (33) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (34)}الآيات من سورة المائدة.

يقصد بالحرابة في الفقه الإسلامي ما يسمى بالسرقة الكبرى وحسب الآيات الكريمة فالحرابة هي الإستلاء على مال الغير مُغالبة، وذلك بقطع الطريق أو أخذ المال مجاهرة فالمجرم يحارب أصحاب المال لأخذ مالهم ظلما وجورا، ويعتبر ذلك طبقا للآيات القرآنية فساد في الأرض، ومن ضمن هذا يباح قتل فاعل هذا الجرم في الإسلام وعليه فإن الوصف السابق لجريمة الحرابة قد يشمل معظم الآراء الفقهية التي تناولت هذا الموضوع الخطير التي يعمّد فيه شخص أو عصابة إلى الخروج خارج العمران لقطع الطريق وأخذ أموال الناس بالإستلاء عليه بعد محاربة أصحابها برعبهم وترهيبهم أو قتلهم، وطبقا لآية تحريم الحرابة وحسب أبي حنيفة والشافعية والحنبلية فإن عقوبة الحرابة تختلف باختلاف الأفعال المادية التي يسلكها المجرم فتعتبر حرابة:

1 ــ إخافة السبيل دون أخذ مال أو قتل نفس.

2 ــ أخذ المال لا غير.

3 ــ القتل لا غير.

4 ــ أخذ المال والقتل معا.

أما الإمام مالك فيرى أن يختار عقوبة المحارب من بين العقوبات التي وردت في النص القرآني ما لم يكن الفعل هو القتل فعقابه القتل أو القتل بالصلب على حسب الآية [1]، أما إذا الجاني خرج لقطع الطريق وإخافة السبيل و الإستلاء على المال دون أن يقتل من اعتدى عليهم بالسرقة فيرىٰ الحنفية والشافعية والحنبلية أنه لا يقتل بل بقطع الجاني من خلاف أي تقطع يده اليمنى و رجله اليسرىٰ، أما إذا قتل فعقوبته القتل عملا بالقصاص النفس بالنفس[2].

كما أن هناك مسقطات للعقوبة إذا كان مجرم الحرابة ليس قاتلا وقبل القبض عليه يفتح الإسلام المجال أمامه للتوبة قبل القدرة عليه، وذلك بتسليم نفسه من تلقائها لسلطات الدولة وذلك قبل القبض عليه عملا بالآية الكريمة {إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ}سورة المائدة الآية 34.

فيرد المحارب المال المسروق، أما وإذا المحارب قد قتل أيضا فهنا، يصبح هناك حق للعباد عليه لهم إستفاءه بالقصاص[3]، ذلك أن حقوق العباد لا تسقط بالتوبة كقصاص النفس وقصاص الجروح والديّة ورد المال المسروق..إلخ.

إن الحكمة من تشديد عقوبة الحرابة هي ردع الجناة إستبابا للأمن والسلم، لأن مثل تلك التصرفات تسود معها الفوضى وعدم احترام القانون و انتشار حالة الرعب و اللاأمن و الإرهاب و الاضطراب فيصبح الإنسان مهددا في ماله ونفسه من تلك العصابات الشريرة المحاربة لأجل السرقة وقطع الطرق، وقد يصل الأمر لدرجة قتل المجني عليهم لأجل الإستلاء

---

[1] أنظر: مالك بن أنس، المدونة الكبرى، ج16، ص 98- 99 . وأنظر أيضا: عبد القادر عودة، مرجع سابق، ص 841- 842 .

[2] للمزيد من المعلومات أنظر: د. عبد القادر عودة، مرجع سابق، ص 842- 850 .

[3] د. عبد القادر عودة، مرجع سابق، ص 850- 856 .

على أموالهم، هذا الذي يعتبر ظرفا مشددا في القوانين الوضعية حين القتل لأجل جنحة السرقة فأغلب التشريعات تنص على إعدام فاعلها[1]، لاستخفافه بالروح البشرية لأجل نهب المال.

وفي هذه المسألة يرى الفقيه الجنائي " بيكاريا" أنه لا يرى إلغاء عقوبة الإعدام إلا إذا كانت البلاد تتمتع بأمن وسلام على المستويين الداخلي والخارجي، وما عدى ذلك فيجب تطبيقها في الحالات التي تستخدم كرادع يكبح الجرائم أو على الأقل يقلل من ارتكابها وحينها تصبح عقوبة الإعدام عادلة وضرورية[2]، ولا أحد ينكر أن عقوبة الإعدام عادت بشكل أقوى مما كانت عليه خاصة في حالة عقاب العصابات المسلحة فهي تكتسي الكثير من المشروعية كهدف لتحقيق الردع العام.

ومما سبق تقديمه فإن التشريع الإسلامي لم يشرّع الإعدام بخصوص الحرابة إلا عندما ينتج عن الحرابة تقتيلا و إزهاقا لأرواح المعتدى عليهم مما يؤدي حينها للرجوع إلى قاعدة القصاص "النفس بالنفس"،لذلك فشرعية الإعدام هنا تعد ضمانة لحماية حياة المجني عليهم بالسرقة، وفي ذلك محاولة جدّية من التشريع الإسلامي لردع الجناة بتلك العقوبة.

3.2.3.2.1.2: جريمة البغي:

جاء في القرآن الكريم {وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ}الحجرات الآية 9، كما جاء في كلام الله عز وجل في الآية بعدها{إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ }سورة الحجرات الآية

---

[1] أنظر: د. أحسن بوسقيعة، الوجيز في القانون الجنائي الخاص، ج1، دار هومة، 2005، الجزائر، ص 27-28.

[2] أنظر: ساسي سالم الحاج، مرجع سابق، ص 58- 59 .

10، وجاءت أحاديث نبوية عديدة بخصوص هذه الجريمة <<من آتاكم وأمركم جميع على الرجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فأقتلوه >> رواه مسلم.

وروي عن رسولنا الكريم(صلعم) أنه قال << من أعطى إماما صفقة يده وثمرة فؤاده فليطعه ما استطاع فإن جاء آخر ينازعه فأضربوا عنق الآخر >> رواه مسلم، فهناك من رأى بعموم النص النبوي في أن عقوبة البغي أي الخروج عن الحاكم و انقسام الجماعة هي عقوبة الإعدام[1].

في حين أن فقهاء الإسلام الأربع اختلفوا في تعريف جريمة البغي التي تستدعي عقوبة الإعدام ويرجع سبب التباين في الاختلاف على الشروط الواجب توفرها في البغاة، وليس اختلافا في أركان الجريمة، حيث هذه الأركان الأساسية لجريمة البغي متفق عليها وأساسها الخروج عن طاعة الحاكم مغالبة، حيث رفع البغاة السلاح عنوة ضد السلطة الشرعية في الدولة ويتضح من هذا التعريف ثلاثة أركان جوهرية وهي: الخروج عن الحاكم مغالبة أي عنوة بالقوة، مع القصد الجنائي حيث النيّة الإجرامية في البغي، فقد جاء في رواية الحديث النبوي << من أشهر سيفه فقد أهدر دمه >>.

وبناء عليه فإن جريمة البغي يقصد بها عدم طاعة الحاكم والخروج عن النظام الشرعي وحمل السلاح ضد الدولة، أما إذا كانت مجرد انتقادات للهيئة الحاكمة والتنديد بتصرفاتها بدون تشهير السلاح أو العنف، فهذا حق شرعي يدخل في إطار الحقوق السياسية التي سنتطرق لها لاحقا في الباب الثالث، وطبقا للآية القرآنية الخاصة بالبغي فإنها جاءت بمراحل علاجية لظاهرة البغي قبل استئصال فاعليها، أولها: مرحلة الصلح بين الفئتين يعني إصلاح ذات البين بردّ

---

[1] أنظر: عز الدين بليق، مرجع سابق، ص 602- 603 .

المظالم ورفع الظلم والجور عن المظلومين، لأن المؤمنين إخوة وعليهم واجب طاعة الحاكم في حدود الشريعة الإسلامية[1]، فإذا لم ينفع طريق الإصلاح و استمرت الفئة الباغية في الخروج عن النظام السياسي القائم (على أساس الشورى والعدل).

فجريمة البغي هي خروج غير شرعي على السلطة الشرعية في الدولة من خلال استعمال القوة والغلبة، وفي هذا يمكن أن ينطبق تعريفها مع الاصطلاح القانوني الحديث حسب القوانين الوضعية وهي تلك الجرائم المخلة بأمن الدولة الداخلي وهذا ما يدخل في نطاق الفساد في الأرض، فتمنح بهذا شرعية إعدام فاعله، فلقد شدّدت شريعة الإسلام عقوبتها في هذا المقام لأن التساهل فيه يؤدي إلى الفتن وحروب أهلية وعدم الاستقرار، فهو خطر على أمن الدولة الذي يعني في النهاية خطر على كل الأفراد المقيمين فيها، فكل الدول حاليا تعاقب الخارجين عن نظامها والشاهرين السلاح ضدها بعقاب الإعدام على غرار حكم الإسلام، وبناء على النص القرآني ذاته أن البغاة إذا لم يرجعوا عن ما في رؤوسهم بعد الصلح فيجوز قتلهم في ساحة الاقتتال، لكن كل من ألقىٰ سلاحه من البغاة أو كف عن القتال أو أستسلم أو عجز عن القتال لجرح أصابه فلا يجوز قتل هؤلاء لانتفاء ركن استعمال القوة، كما ينتفي الشرط بالنسبة للأسرى من البغاة إذ لا يجوز حينها قتلهم[2].

وصفوة القول أن الإعدام لا يطبّق على مرتكب جريمة البغي إلا في ساحة المغالبة فهي بهذا لا تعدّ حدّا من الحدود، لأن القرآن لم يحد لها عقوبة معينة بانتهاء حالة المغالبة، فلا يمكن بذلك اعتبار القتل أثناء حالة الاشتباك الدموي بين الفئتين عقوبة في ساحة البغي، إذ لو كان الأمر كذلك جاز قتل البغاة بعد التغلب عليهم أو استسلامهم، فجلّ فقهاء الإسلام يجمعون على عدم قتل

---

[1] للمزيد من المعلومات أنظر: د. عبد القادر عودة، ص 857 .

[2] أنظر: إبن قدامة، المغني، الجزء11، ص 253– 254 .

البغاة بعد انتهاء حالة المغالبة[1]، ومعه يمكن القول أن عقوبة الإعدام تفقد شرعيتها خارج تلك الشروط و الأركان المسطّرة للجريمة استنادا للنص القرآني الوارد بخصوصها.

وتأسيسا على ما سبق وجملة القول أن التشريع الإسلامي بخصوص مسألة الإعدام كان له ذالك النظر بكل موضوعية وواقعية، فلم يمنح الشرعية لتلك العقوبة الإستئصالية إلا بعد توافر ضمانات عديدة، والتي يعتبر معها إزهاق روح المجرم هو أخف الضررين حيث هو الحل الوحيد لحماية حقوق الآخرين من اعتداءاته عليهم، وعلى رأس تلك الحقوق المنتهكة في الغالب والمهددة لغيرها هو حق الحياة للفرد البريء أو تهديد حق الحياة لمجموعة بأكملها بسبب حياة مجرم لا يزيد إلا فجورا، أو إذا كانت الجريمة تنطوي على خطر ينتهك الأمن الداخلي أو الخارجي سواء الفردي أو الجماعي للدولة حيث تستدعي المصلحة العامة النهوض لحماية أقدس حقوق الأفراد وهو حق الحياة، فالتشريع الإسلامي لم ينفرد بعقوبة الإعدام في الحالات المذكورة فأغلب التشريعات قديمها وحديثها تسير في الفلك ذاته.

أما وإذا لم ينص التشريع الغربي على القصاص في جرائم القتل العمد إلا أن الواقع ينتهي إلى نتيجة عكسية أكثر بلاء، فيثأر أهل الضحية بأنفسهم من الجاني لتتبعها سلسلة من الجرائم لا نهاية لها تبدأ من الانتقام الفردي وتنتهي إلى الانتقام الجماعي، فيصبح القانون في هامش الواقع، في الوقت الذي يفترض أن يهذب القانون الواقع ويشكل قمة منظومته في منح كل ذي حق حقه في إطار الشرعية والنظام.

لقد سلك التشريع الإسلامي منهجا وسطيا وسبيلا معتدلا وحكمة قويمة معادلا وعادلا بين جسامة الضرر بجسامة الجريمة وجسامة العقوبة، معتدّا بالقصد الجنائي حيث النية الإجرامية

[1] للمزيد من التفاصيل بشأن جريمة البغي أنظر: د. عبد القادر عودة، مرجع سابق، ص 857- 876 .

هي مناط جسامة العقوبة في المدى القريب والبعيد، فإن التشريع الإسلامي في الوقت نفسه لم يكن متعسفا بالمصلحة الخاصة للفرد حيث الحق هو معيار الشريعة.

الفصل الثاني

الفصل الثاني

الحق في خصوصية الحياة:

لا قيمة للحق في الحياة ما لم يتمتع الإنسان بحق في خصوصية حياته من الناحيتين المادية والمعنوية، إذ هي تلك الحقوق ذات العلاقة بالحريات البدنية والفكرية إذ لا يكفي الحق في الحياة ليعيش الإنسان حياة طبيعية آمنة، بل يستلزم هذا الحق حرمة الحياة الخاصة أيضا ليعيش الإنسان في كنف المجتمع حياة مستقلة مستقرة يتمتع فيها بخصوصية لا ينازعه فيها أحد، هذه الحرمة تمنحه الأمن والحرية والتنقل وحرمة في مسكنه وسلامته وخصوصيته، فحرية اختيار عقيدته بكل استقلال دونما إكراه من أحد وكذا حريته وحقه في الزواج و اختيار شريك حياته وحق ما يناسبه ويوافقه من معتقدات، ولعلى هذه من أهم العوامل التي تجعل الإنسان يعيش حياة خاصة به يمارس حقوقه من خلالها.

وفي هذا يقول الدكتور " خضر خضر" << أنه ليس هناك تحديد دقيق لمفهوم الحياة الخاصة إلا أنها تعني إجمالا ذلك الحيز من التصرفات والسلوك والتفكير الذي يكون من حق كل فرد الاحتفاظ به لنفسه وحقه في عدم السماح للآخرين بالإطلاع عليه دون موافقته الصريحة أو الضمنية >>، و يقصد عامة بخصوصية الحياة حسب الأستاذ "روبير شارفان" << الحياة العائلية والعاطفية، الصور، المحادثات، الصحة وبقسم منها الآراء والمعتقدات>>[1].

لذلك سنتطرق في المبحث الأول للحقوق المادية التي تحقق للإنسان حياة خاصة كحرية تنقله وأمنه وحرمة مسكنه ومراسلاته وهي الحقوق الموسومة تحت عنوان " حرمة الحياة

[1] أنظر: خضر خضر، مرجع سابق، ص 302 .

الخاصة"، أما في المبحث الثاني من هذا الفصل فنورده للحقوق المعنوية، ويقصد بها الحقوق الفكرية الأساسية ذات العلاقة بالعقيدة و اختيار شريك الحياة في مؤسسة الزواج.

1.2.2: حرمة الحياة الخاصة:

يطلق على هذه الفئة من حقوق الإنسان بالحريات الشخصية لأنها ذات العلاقة بكيان الشخص لهذا سميت بهذا الاسم، ويعد كل من حق الأمن والتنقل وحرمة المساكن والمراسلات من الحقوق التي لها علاقة بكرامة الإنسان و استقلاليته.

1.1.2.2:حرمة الحياة الخاصة في القوانين الدولية:

و ندرسها من خلال الحق في الحرية الأمن والحق في التنقل، حرمة المسكن والمراسلات:

1.1.1.2.2:الحق في الحرية والأمن:

لا شك أن أهم العوامل الضرورية التي تمكن الإنسان من ممارسة حقوقه في أي مجتمع تتمثل محوريا في عاملين رئيسيين هما الأمن والحرية، وبدون هذين الحقين تصبح حقوق الإنسان مجرد شعار فارغ لا جدوى منه ذلك أن الحقوق الإنسانية أيا كانت طبيعتها تتطلب إمكانية تمتع صاحبها بها والحصول معها على شيء معين وعليه، فإنه لا يمكن التمتع أو الاستفادة من هذه الحقوق في غياب الأمن والحرية، إن حق الإنسان في الأمن هو حقه في السلامة وحمايته من أي اعتداء قد يقيّد حريته بالقبض عليه أو حبسه أو تقييده تعسفا، إذ يعتبر هذا الحق أصلا لكل الحقوق فمنه تنطلق وإليه تعود.

ومن أولىٰ الوثائق القانونية الوضعية التي تطرقت لهذا الحق كانت تحت إسم " السلامة الجسدية " "Habeas corpus " الذي صدر في إنجلترا سنة 1679م، إذ ضمن للمواطن

الإنجليزي سلامة بدنه من التعذيب أو الاعتقال التعسفي بوضع شروط دقيقة لسجنه بعد محاكمته، وبعدها تطورت النظرية في شكل قانوني في الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن عام 1879م في مادته الثانية بالنص على أن الهدف لكل مجتمع سياسي إنما هو المحافظة على حقوق الإنسان الطبيعية التي لا يصيبها التقدم بالزمن وهذه الحقوق هي الحرية والملكية والسلامة والحق في الأحوال المحددة في القانون بمقتضى الأصول التي ينص عليها هذا القانون، إلا أن لبعض الضرورات الاجتماعية قد تؤدي بالمساس بهذه الحقوق من قبل السلطات العامة في الدولة كالسلطة القضائية، ولكن إلزامية إحترام حقوق الإنسان يفرض أن يكون هذا المساس بهذه الحقوق على نحو قانوني بحيث لا يكون انتهاكا غير جائز، لذلك ظهرت إلى جانب تلك الأطر القانونية مبادئ قانونية كمبدأ عدم رجعية القوانين الجنائية إلا ما هو في مصلحة المتهم، وأصل براءة المتهم حتى تثبت إدانته وحق المتهم في الدفاع عن نفسه...إلخ.

وحسب المادة 03 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فإن لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه فتنص المادة 05 << لا يعرض أي إنسان للتعذيب أو للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الماسة بالكرامة كما تنص المادة 09 << لا يجوز القبض على أي إنسان أو حجزه أو نفيه تعسفا >> كما جاء في المادة 11 منه << أن كل شخص مُتهم بجريمة يعتبر بريئا إلى أن تثبت إدانته قانونيا بمحاكمة علنية تؤمن له الضمانات الضرورية للدفاع عنه >>، كما جاء في الفقرة 2 من ذات المادة << لا يدان أي شخص من جراء أداء عمل أو الإمتناع عن أداء عمل إلا إذا كان ذلك يعتبر جرما وفقا للقانون الوطني أو الدولي وقت إرتكاب الفعل كذلك لا توقع عليه عقوبة أشد من تلك التي كان يجوز توقيعها وقت إرتكاب الجريمة >>.

و بذات المضامين جاءت المواد 09، 10، 11 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية << 1-لكل فرد حق في الحرية وفى الأمان على شخصه، ولا يجوز توقيف أحد أو اعتقاله تعسفا، ولا يجوز حرمان أحد من حريته إلا لأسباب ينص عليها القانون وطبقا للإجراء المقرر فيه.

2- يتوجب إبلاغ أي شخص يتم توقيفه بأسباب هذا التوقيف لدى وقوعه كما يتوجب إبلاغه سريعا بأية تهمة توجه إليه.

3- يقدم الموقوف أو المعتقل بتهمة جزائية، سريعا، إلى أحد القضاة أو أحد الموظفين المخولين قانونا مباشرة وظائف قضائية، ويكون من حقه أن يحاكم خلال مهلة معقولة أو أن يفرج عنه، ولا يجوز أن يكون احتجاز الأشخاص الذين ينتظرون المحاكمة هو القاعدة العامة، ولكن من الجائز تعليق الإفراج عنهم على ضمانات لكفالة حضورهم المحاكمة في أية مرحلة أخرى من مراحل الإجراءات القضائية، ولكفالة تنفيذ الحكم عند الاقتضاء.

4-لكل شخص حرم من حريته بالتوقيف أو الاعتقال حق الرجوع إلى محكمة لكي تفصل هذه المحكمة دون إبطاء في قانونية اعتقاله، وتأمر بالإفراج عنه إذا كان الاعتقال غير قانوني.

5 -لكل شخص كان ضحية توقيف أو اعتقال غير قانوني حق في الحصول على تعويض.>> و << يعامل جميع المحرومين من حريتهم معاملة إنسانية، تحترم الكرامة الأصيلة في الشخص الإنساني.

2- (أ) يفصل الأشخاص المتهمون عن الأشخاص المدانين، إلا في ظروف استثنائية، ويكونون محل معاملة على حدة تتفق مع كونهم أشخاص غير مدانين،

2-(ب) يفصل متهمون الأحداث عن البالغين .ويحالون بالسرعة الممكنة إلى القضاء للفصل في قضاياهم

3 - يجب أن يراعى نظام السجون معاملة المسجونين معاملة يكون هدفها الأساسي إصلاحهم وإعادة تأهيلهم الاجتماعي ويفصل المذنبون الأحداث عن البالغين ويعاملون معاملة تتفق مع سنهم ومركزهم القانوني.>>و << لا يجوز سجن أي إنسان لمجرد عجزه عن الوفاء بالتزام تعاقدي >>.

2.1.1.2.2: الحق في التنقل وحرمة المسكن والمراسلات:

وندرسه من خلال العناوين الجزئية التالية:

1.2.1.1.2.2: الحق في التنقل:

يعتبر الحق في التنقل حرية جسدية لصيقة بحرية الإنسان الدائمة وبحياته اليومية، إذ لا نتصور حياته بدونها، لهذا يعتبر هذا الحق من الحقوق الطبيعية الأساسية للإنسان وتقتصر هذه الحرية على حق كل فرد في الانتقال بحرية داخل بلده أو مغادرته أو العودة إليه، ويعتبر الأستاذ " جورج بيريدو" أن حرية التنقل والإقامة هي من سمات الخارجية للأنظمة الليبرالية وأي مساس بهما يعتبر مساسا بالإستقلال الفردي وتكريسا لمناخ يتناقض مع الحرية الحقيقية[1]، وإن كان هذا النوع من الحرية مطلقة في الماضي قبل شيوع وجود الحدود بين الدول فإنها أصبحت خاضعة بعدها للقوانين الخاصة بكل دولة التي تنظمها بالشكل الذي تعتبره ملائما لمصلحتها الوطنية.

ويفترض تمتع كل فرد بحق التنقل من مكان إلى آخر وقد نصّ على ذلك الاعلان العالمي وأجاز لكل شخص أن يختار محل إقامته داخل حدود الدولة المقيم بها بصفة قانونية سواء كان

[1] جورج بريدو، مرجع سابق، ص 113 .

وطنيا أو أجنبيا وله حق مغادرة دولية إلى أي دولة أخرى والعودة إلى دولته طبقا لنص المادة 13 المادة من الإعلان المذكور:

لكل فرد حرية التنقل واختيار محل إقامته داخل حدود كل دولة، يحق لكل فرد أن يغادر أية بلاد بما في ذلك بلده كما يحق له العودة إليه، كما نصت المادة 14 << لكل فرد الحق في أن يلجأ إلى بلاد أخرى أو يحاول الالتجاء إليها هرباً من الاضطهاد، لا ينتفع بهذا الحق من قدم للمحاكمة في جرائم غير سياسية أو لأعمال تناقض أغراض الأمم المتحدة ومبادئها.>>

وفي ذات السياق نص العهد الدولي للحقوق المدنية و السياسية في مادته 12 على هذا الحق مقيدة إياه بالأحوال التي ينص عليها القانون بحرمان الإنسان من حقه في التنقل بحرية وهي <<1- لكل فرد يوجد على نحو قانوني داخل إقليم دولة ما حق حرية التنقل فيه وحرية اختيار مكان إقامته.

2- لكل فرد حرية مغادرة أي بلد، بما في ذلك بلده.

3- لا يجوز تقييد الحقوق المذكورة أعلاه بأية قيود غير تلك التي ينص عليها القانون، وتكون ضرورية لحماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم، وتكون متماشية مع الحقوق الأخرى المعترف بها في هذا العهد.

4-لا يجوز حرمان أحد تعسفا، من حق الدخول إلى بلده إلا إذا كان تنقل الشخص يؤثر على الأمن الوطني كأن يكون الشخص عضوا في منظمة إرهابية، أو أن يقوم بالتنقل في منطقة عسكرية محظورة >>.

و مثل ذالك كأن يكون تنقل الشخص يضر بالصحة العامة كأن يكون مصابا بمرض معدي.

- إذا كان تنقل الشخص يمس أخلاق المجتمع كأن يقوم الشخص بأعمال فاضحة للحياء.

- إذا كان تنقل الشخص يؤثر في حريات الآخرين.

كما نصت المادة 13 من ذات العهد أنه يجوز إبعاد الأجنبي المقيم في الدولة بصفة قانونية طبقا لأحكام القانون إذا كانت دولته طرفا في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية على أن يسمح له الاعتراض ضد هذا الإبعاد.

و يرتبط هذا الحق بحرية الإنسان في الحركة بغض النظر عن الهدف أو الغرض من التنقل، سواء أكان التنقل بهدف العمل أو السياحة أو الزيارة أو لأي غرض آخر، إلا أنه ليس حقا مطلقا وإنما يجوز تحديده حسب القانون كما يلحق حق التنقل بحرية حق الإقامة والتنقل في الإقامة من مدينة لأخرى ومن مكان لآخر سواء كانت هذه الإقامة القانونية دائمة أو مؤقتة فلا يجوز إجبار شخص على الإقامة في مكان معين وإلا أصبحت هذه الحالة في إطارها القانوني تحت ما يسمى " بالإقامة الجبرية"، وهي من التدابير الاحترازية التي تتخذها السلطات القضائية أو الإدارية أو السياسية طبقا للقانون لتقييد حرية شخص لارتكابه جرم ما أو حماية له من إيذاء الآخرين، والملاحظ أن مواد الإعلان وإن تطرقت بالنص على حق الإنسان في اللجوء لدولة أخرى هربا من الاضطهاد، إلا أن مثل هذا النص لم يرد صريحا في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، و ربما يمكن اعتبار الإشارة الضمنية إليه في متن المادة 13 السالفة الذكر إذ تعرضت لخطر طرد أجنبي دون ذكر صور تواجده في إقليمها، واللجوء أحد صور تواجد الشخص في إقليم غير دولته.

2.2.1.1.2.2: حرمة المسكن والمراسلات:

من أهم عوامل حرمة الحياة الخاصة للإنسان أن يكون لمسكنه ومراسلاته حرمة من أي انتهاك، والمسكن الذي يوليه القانون حماية خاصة هو المكان الذي يختاره الإنسان بملأ إرادته

ليشغله سواء بمفرده أو مع عائلته و سواء بصورة دائمة أو عرضية، وبغض النظر عن صفة شاغله مؤجرا كان أو مالكا وتشتمل حرمة المسكن حماية ملحقاته و حاجياته و أثاثه، كما أنّ العبرة في المسكن ليس بحجمه أو نوعه وإنما يدخل في نطاق كل مكان يقيم فيه الإنسان فتعتبر الغرفة في الفندق مسكنا ولو استأجرها ليوم واحد، والمقصود بحرمة المسكن هو عدم جواز اقتحامه أو تفتيشه رغما عن صاحبها إلا في الحدود التي يسمح بها القانون ومع احترام الإجراءات التي يقررها للسلطة العامة كإجراء استثنائي تستلزمه إقامة العدل مثل القبض على المتهم الهارب من العدالة أو المجرم الفار من السجن أو معاينة مسرح الجريمة أو مكان الجريمة كمساكن الدعارة أو لعب القمار.

لقد تم النص على حرمة المسكن وغيره من الحقوق ذات العلاقة في متن المادة 12 من الإعلان الأممي لحقوق الإنسان وذلك كالتالي: << 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. >>

يتبين من النص إقرار حماية الشرف و الصمعة، لما لها من علاقة وحرمة شرف الإنسان وكرامته، كما جاء في المادة 17 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية << لا يحوز تعريض أي شخص، على نحو تعسفي أو غير قانوني، لتّدخل في خصوصياته أو شؤون أسرته أو بيته أو مراسلاته، ولا لأي حملات غير قانونية تمس شرفه أو سمعته.

2. من حق كل شخص أن يحميه القانون من مثل هذا التدخل أو المساس.>>.

وعليه تعتبر حرمة المسكن وعدم التعرض له بالانتهاك هو القاعدة العامة، وهذه الأخيرة لها استثناءاتها مثل التي ذكرناها سابقا حسب ما تقتضيه ضرورة الحال، ووفقا للقوانين شكلا ومضمونا أي حسب إجراءاتها المشروطة و مضامينها المُسطّرة.

كما يدخل ضمن حرمة الحياة الخاصة وحرمة المسكن حرمة المراسلات أيضا والتي تعنى المراسلات الشخصية البريدية والبرقية، ومضمون هذا الحق الأخير هو عدم جواز مصادرته أو انتهاك سرية المراسلات بين الأفراد بالتجسس عليهم ويتبع سرية المراسلات للأفراد كل وسيلة تقوم على الاتصال والتواصل بينهما، كالمكالمات الهاتفية والرسائل الإلكترونية حيث يحظر كمبدأ عام التنصت عليها أو التفتيش فيها إلا إذا كان ذلك ما تستلزمه المصلحة العامة أو أمن الدولة أو في حالة التحقيق القضائي وقد نص الإعلان ألأممي على حرمة المراسلات في المادة 12 منه مثل ما سبق وتقدم، وفي نفس الإشارة كانت ضمن المادة 17 السالفة الذكر من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية في فقرتها الأولىٰ.

وبدورها قاعدة حرمة المراسلات ليست مطلقة قد ترد عليها استثناءات، أي ظروف خاصة أو تلك التي يحددها القانون مثلا الإطلاع على المراسلات لأسباب أمنية كحالة المراسلات الصادرة عن السجون والواردة إليها أو لدواعي التحقيق القضائي أو لظروف استثنائية كحالة الحرب أو الطوارئ.

2.1.2.2: حرمة الحياة الخاصة في الشريعة الإسلامية:

لقد عنيت حرمة الحياة الخاصة في الإسلام بحماية كبيرة وصارمة و شددّت في عقوبات المعتدي عليها، لما للاعتداء على هذه الخصوصيات من المساس بكرامة الإنسان وشرفه.

1.2.1.2.2: حقا الأمن والحرية في الشريعة الإسلامية:

إن كل من الحق في الأمن والحرية من الحقوق التي تشكل ركائز و ضمانات لغيرها من الحقوق لهذا فالإسلام له منظور أوسع وأعمق، أشمل وأدق في حق الإنسان في الأمن وما يتبعه من حرية، فلا يمكن تصور أن الإنسان يمارس حريته وحقوقه إن لم يكن بالأساس آمنا في نفسه, في عرضه, في ماله, عقله وحتى في نسله، وهذا كله لن يتحقق إلا بوجود ضوابط أخلاقية تسير عليها المجموعة البشرية ولن يكون ذلك إلا في ظل دين نشمله بالرعاية فيشملنا بالرعاية، وهو ما يهدف إليه التشريع الإسلامي في النهاية وما تبتغيه شريعة الإسلام التي يعيش الإنسان في كنفها حياة مستقلة مستقرة وأهداف التشريع الإسلامي بمعنى أوسع تندرج تحت ما يُسمّى " بمقاصد التشريع الخمس ".

هذه المقاصد هي الأسرار التي وضعها الشارع الحكيم عند كل حكم من أحكامه بأن يجعل لكل حكم شرعي وفي كل المجالات هدفا نحو تحقيق غاية محددة ومقصد عام يصبّ في الأول والأخير في مصلحة الإنسان عامة[1]، وهي عبارة عن المصالح الضرورية التي لابد منها لقيام الدين والدنيا ويتوقف عليها الوجود الإنساني في الدنيا ونجاة الإنسان وسعادته في الآخرة وهي عموما تدور في نطاق خمس مصالح هي: الدين ,النفس، العقل، العرض والمال[2]، وأساس مقاصد التشريع هو الأمن الذي يعرّفه الدكتور" حمود حمبلي "على أنه<<نعمة جليلة ويلبي حاجة فطرية، وبقدر ما يحقق الإنسان من أمن بقدر ما يكون انطلاقه قويا نحو البناء والتعمير والقيام بواجب الخلافة على الأرض في جو من السعادة والحرية والطمأنينة

---

[1] في هذا المعنى أنظر: أ . علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ط 5، دار الغرب الإسلامي، المغرب، 1993 م، ص 7 وما بعدها .

[2] أنظر: محمد الزحلي، حقوق الإنسان في الإسلام، ط2، دار الكلم الطيب، بيروت ودار ابن كثير، سوريا، 1997م، ص 82 .

وعليه كان من مقاصد الإسلام الكبرى تحقيق هذا الأمن من خلال تشريعاته الكثيرة، ويكفي لبيان ذلك التذكير مرة أخرى بالقول أنّ مقاصد الإسلام قد تمحورت في خمس: حفظ الدين، النفس، النسل، المال والعقل[1]، اذ هناك من يُجمل المقاصد في خمس أخرى بتبديل حفظ النسل بحفظ العرض باعتبار حفظ النسل تحصيل حاصل لحفظ الخمس بداية من حفظ النفس.

1.1.2.1.2.2.: مقاصد التشريع دعائم للأمن:

إن الأمن في الإسلام مبني على مقومات تعرّف فقهيا بالضروريات أو الكليات الهامة بالنسبة لبقاء الإنسان و استمراره في أداء وظيفته الأرضية، وتتمثل تلك الضروريات في كل من الدين, النفس, المال, العرض والعقل وسميت ضروريات لأنها تجاوزت معنى الحقوق لتصل إلى معنى الواجب الذي يلزم إتباعه والعمل به للحفاظ عليه وحمايته كحق وواجب، وبالتالي توفير الأمن من خلالها:

1.1.1.2.1.2.2: حفظ الدين وحفظ النفس:

أما حفظ الدين فالمقصود به في المنظور الإسلامي أن يكون الدين هو العاصم من خطايا الحياة و أخطائها فالمحافظة عليه تؤدي إلى الحفاظ على الحياة مصداقا لقوله تعالى{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ }سورة الأنفال الآية 24و {يا أيها الذين آمنوا إستجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم}، وفي هذا يفسر الإمام الطبري أن المقصود بالحياة في هذه الآية، تلك التي تليق بالإنسان المُكرّم والمفضّل على سائر الخلق، إنما هي لحمايته في ما يتضمنه هذا الدين، لأنه

[1] أنظر: محمد حمبلي، مرجع سابق، ص 88 .

اشتمل على العفة والعصمة والأمن في الدنيا والآخرة[1]، وفي ذات النهج عند أبن كثير[2]، وسنرجئ بعض التفاصيل في حفظ الدين للمباحث اللاحقة.

أما حفظ النفس فقد سبق وتطرقنا إليه في الفصل السابق لا باعتباره حق في الحياة فحسب، وإنما هو ضرورة من الضرورات الكبرى لأهداف التشريع الإسلامي.

2.1.1.2.1.2.2: حفظ العقل والعرض في رسالة السموات والأرض:

ونظرا لأن العقل هو مناط التكليف وبدونه لا سبيل للتكلم في القيم الأخلاقية للإنسان أو الحفاظ على الدين أو النفس أو العرض، ومن ذلك حرم الإسلام كل ما من شأنه أن يعطل العقل عن التفكير كإستهلاك الخمر أو المخدرات نظرا لعواقبها الاجتماعية والنفسية وما ينجم عنها من آثار وخيمة على أعراض الناس بل ويشكل خطرا على حياتهم كذلك، لذا قال (صلعم) << ما خلق الله عز وجل خلقا أكرم عليه من العقل >>، ولذات السبب حرّم الإسلام شرب الخمر في قوله عزّ وجل في الآيات المذكورة سابقا وقال (صلعم) مؤكدا تحريمه << ما أسكر كثيره فقليله حرام>>[3].

كما جعل قانون الاسلام حرمة لعرض الإنسان وشرفه وكرامته حتى في ظل غيابه حيث لا يعلم، وحرم ذلك على منتهك تلك الحرمة وجاء تحريمه تحت عدة مسميات على حسب الملابسات، فقد تكون قذفا أو تجسسا أو سخرية أو غيبة أو بهتانا أو حتى في مجال الظن في هواجس النفس إذ جعلت في بعض الظن إثما إذ كان بالسوء في الآخر، لقد جعل الإسلام عرض

---

[1] أنظر: الإمام الطبري في تفسير القرآن، ط 4، المجلد 6، دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان، 1980 .

[2] أنظر: مرجع سابق، ص 95 .

[3] للمزيد من المعلومات عن جريمة شرب الخمر في الإسلام أنظر: د. عبد القادر عودة، مرجع سابق، ص 119 .

الإنسان وشرفه جزءا لا يتجزأ من كل أمنه، ومن حق الأمن للإنسان أن يكون آمنا أيضا في عرضه وشرفه، فحرم فعل الفواحش لأنها تنال من عرض الإنسان وشرفه وجعل الزنا جريمة تستحق العقاب قوله تعالى {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ}سورة النور الآية 2، حفاظا على العرض, الأخلاق والنسل حتى لا تختلط الأنساب ولكي لا تصبح أعراض الناس و اتهامهم أمرا يسيرا شدّد الإسلام في إثبات جريمة الزنا وذلك بأن اشترط شهادة أربع شهود وألا يكون العقاب لمجرد الظن أو الشك، فحرّم الشارع الكريم اتهام الأشخاص في عرضهم دون دليل، وجعل ذلك جريمة يستحق مقترفها العقاب تحت اسم " جريمة القذف"{ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ}سورة النور الآية 04.

وجعلت حرمة العرض كحرمة وقيمة الحياة فقال (صلعم) في خطبة الوداع << إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم بينكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا >>[1] ،كما أرسى حماية للعرض والشرف تحريم التجسس أو التنابز بالألقاب أو حتى سخرية بعضهم من بعض، بل وحرم حتى الظن السيئ في الانسان الأخر في غيبات النفس حتى دون أن يتكلم به، وحرم البهتان وذلك بالتكلم عن الناس ظلما وزورا كما حرم الغيبة وذلك بالتكلم بالسوء عن غيره في ظهره ،فقال تعالى{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (11)يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ

[1] أنظر خطبة الوداع: الإمام أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 1، ص 76 .

الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ (12)}سورة الحجرات الآية 11-12.

وفي السياق ذاته أكد رسول الله(صلعم) بقوله << لا تؤذوا المسلمين ولا تعيرهم ولا تتبعوا عوراتهم فإن من يتبع عورة أخيه المسلم يتبع الله عورته، ومن يتبع الله عورته يفضحه ولو في جوف رحلة[1] >>.

3.1.1.2.1.2.2: حفظ المال:

لا ريب أن من المتطلبات الضرورية لشعور الإنسان بالأمن أن يكون آمنا على ماله وبماله، ولا ريب أن الشريعة الإسلامية أباحت كل سبل الحلال لاكتساب المال وحرمة اكتسابه بالنصب والنهب و الإستلاء بغير وجه حق وحثت على طلبه بالكسب المشروع باعتبار المال عصب الحياة وزينتها قال تعالى{ الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا}سورة الكهف الآية46، فبدون الأموال تشّل حركية الحياة فقال (صلعم) مخاطبا الآباء << أن تتركوا أولادكم..خير من أن تتركوا أولادكم عالة يتكففون الناس >>، وقال(صلعم)<< اليد العليا خير من اليد السفلى>> لذا أحاطته الشريعة الغراء بكل سبل الحماية لكي لا يتعرض للنهب كالمعاملات الربوية أو السرقة، فحكمة تحريم الربا لأن فيه انتهاك لمال الغير دون وجه حق فهو عبارة عن إعارة مال ليرجع المستعير أكثر من المال المستعار قوله تعالى { وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا }البقرة الآية 275.

كما جرم الإسلام السرقة سواء كانت لمال قليل أو كثير، وشدّد في عقوبتها لتكون عقوبة رادعة لكل من تسوّل إليه نفسه في غصب مال الآخرين، وحرّمها تحريما قاطعا باعتبارها من حدود الله التي لا تقبل العفو أو الشفاعة لقوله (صلعم) << والذي نفسي بيده لو أن فاطمة بنت

[1] رواه أبو داوود و الترميذي .

محمد سرقت لقطعت يدها >>، فكان هذا الحديث تأكيدا للامتثال لأمر الله الذي لا يقبل التأويل أو التحوير قوله تعالى {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ}سورة المائدة الآية 38.

فلو أن مثل هذا التشريع الحكيم في جزر المجرمين معمول به في كل دول العالم لما وجدت السرقة، لأن أي شخص تخول له نفسه السرقة فإنه يفكر ألف مرة في عقوبته ليعدل في الأخير عن ارتكابه الجرم بالعدوان على مال الغير ويتحقق بعد ذلك أمن الإنسان على ماله.

هذه هي المقاصد العامة للتشريع الإسلامي التي حرص عليها الإسلام بحمايتها وحفظها، بل والحث على مقاومة أي عدوان عليها ليجعل ذلك جهادا، والموت في سبيل حمايتها شهادة حسب ما قيل عن رسولنا الكريم <<من مات دون أصله أو ماله أو عرضه مات شهيد >> ولضعف سند هذه الرواية فهو حديث ضعيف.

2.1.2.1.2.2: مبادئ إسلامية للحفاظ على حقي الأمن والحرية:

إن الحرية التي يعنى بها الإسلام لها معنى خاص لا تماثلها أية حرية وضعية، هي حرية حقيقية تجعل كل البشر في كفة سواء، فكل إنسان حر أمام نظيره الإنسان ولا يحق لانسان استعباد الآخر، بل الكل أحرار أمام أنفسهم عباد لخالقهم ولخالقهم فقط، فبقدر ما زادت تبعية الإنسان لربه وعبادته بقدر ما زادت حريته وكرامته في مجموعته البشرية، لأن إيمان الإنسان بربه يلزمه عدم الخضوع في مهانة لغير الله، و بالقدر ذاته يزداد أمن الإنسان، استقراره وطمأنينته، حينها يصبح آمنا لا يخاف إلا الله وهو حسبه، فقال تعالى واصفا ذلك{ألا بذكر الله تطمئن القلوب }[1]، وفي الحديث النبوي<<أحفظ الله يحفظك >>، و في حديث قدسي << عبدي

[1] راجع مثلا سورة قريش.

كن لي كما أريد أكون لك كما تريد >>، فالحرية والأمن وجهان لعملة واحدة وفي هذا الصدد يقول رسول الله (صلعم) << والله ليتمن الله هذا الأمر حتى يسير الراكب من صنعاء إلى حضرموت لا يخاف إلا الله والذئب على غنمه>> رواه البخاري.

وبهذه الصفة، ومن هذا المنظور تُعرّف الحرية الشخصية أنها قدرة الإنسان على التصرف في شؤون نفسه و في كل ما يتعلق بذاته آمنا من الاعتداء عليه في نفسه أو عرضه أو ماله، وفي أي حق من حقوقه على أن لا يكون في تصرفه عدوان على غيره[1].

وفي ذات النهج يرى الكثيرون أن حق الحرية يعني في النهاية حق الأمن باعتبار أن هذا الأخير يقضي بأن لا يحل ولا يحق أن يسلب المرء حريته من غير أن تثبت عليه الجريمة أو من غير أن يسمح له بالدفاع عن نفسه[2]، وكثير من الإجراءات القانونية والقضائية التي سجلّها الإسلام، وكرسّها قبل غيره من الأنظمة الوضعية التي لم تعرفها إلا في أواخر القرن الثامن عشر للميلاد، تلك الإجراءات التي من شأنها أن تشكل سياجا حاميا لحقوق الإنسان بمجملها وحقي الأمن والحرية على الأخص ولعلى أهم هذه الإجراءات هي:مبدأ شرعية القانون الجنائي ويقصد به شرعية العقاب بمعنى أنه لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص، شرعية جنائية دنيوية وشرعية جنائية أخروية، فيقول تعالى في متن كتابه العزيز{ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا}سورة الإسراء الآية15.

كما أرسى الإسلام مبدأ عدم رجعية القواعد التشريعية الجنائية، عملا بقوله تعالى في سورة المائدة {عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ}المائدة الآية95، وذلك بتحريم معاقبة الإنسان على أفعال كانت غير مُحرمة وقت إتيانها، وقررت أن الأصل في الأفعال الإباحة إلا ما هو محرم بالنص.

---

[1] أنظر: الشيخ عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص 30 .

[2] أنظر: أبو الأعلى الموردي، مرجع سابق، ص 100.

وتبعا لذات الشريعة صنفت جرائم الحدود باعتبارها أخطر الجرائم و رفضت أي قياس عليها أو اجتهاد كما أقر مبدأ الشك يفسر لمصلحة المتهم لقوله تعالى{إن الظن لا يغني من الحق شيئا}سورة النجم الآية 28، وقول رسولنا الكريم (صلعم) << إدرأو الحدود بالشبهات >> وأيضا قوله الشريف (صلعم) << إدرأو الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن كان له مخرج فخلوا سبيله>> رواه البهيقي بسند صحيح، وقول عمر بن الخطاب << أن يخطأ القاضي في العفو خير له من أن يخطأ في العقوبة >>، و عن المبادئ التي أقرها الصحابي الجليل عمر بن الخطاب عدم الأخذ باعتراف الخائف فحرّم الإسلام التضييق على المتهم لدفعه على الاعتراف، كما قرّرت الشريعة السمحاء عدم جواز تحليف المتهم في جرائم الحدود أو القصاص.

و صنفت الشريعة الجرائم حسب القصد الجنائي وفقا للنية الإجرامية من عدمها، حيث يكون الخطأ هو الركن المعنوي حينها لقوله تعالى {وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا}سورة الأحزاب الآية 05.

وأقر التشريع الحكيم مبدأ شخصية المسؤولية الجنائية بحيث لا يسأل الفعل المجرم إلا مقترفه ولا أحد يسأل مكانه، فجاء قوله تعالى {وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى}سورة فاطر الآية 18، وقوله تعالى{كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ}سورة المدثر الآية 38، وقوله تعالى{لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَت}سورة البقرة الآية 286[1].

بل ذهبت الشريعة الإسلامية أبعد من ذلك، في تكريس ضمانات للإنسان وحقوقا للمحبوسين في ظل الدولة المسلمة مذهبا, الأمر الذي لم تصل إليه أكثر الدول تباهيا بحقوق بني البشر، لقد أرست تلك الشريعة دعائم احترام آدمية الإنسان وكرامته، فحرمت ضربه أو تعذيبه بعدما

[1] راجع مثلا سورة يوسف الآية 79، سورة الأحزاب الآية 58..الخ

ضمنت له محاكمة عادلة ومنصفة حتى وصلت إلى درجة أن تمنح للمحبوسين المحتاجين رواتب شهرية سواء كانوا رجالا أو نساء، وتعيل أسرهم التي كان المحبوس قبل حبسه معيلا لها[1].

2.2.1.2.2: حرية التنقل وحرمة المسكن والمراسلات في قانون رب السموات:

كفل الإسلام كل ما يؤكد الحرية الشخصية، فإلى جانب حق الإنسان الواسع الأفق في كل ما له علاقة بالأمن في الحياة، فكفل أيضا حرية التنقل وحرمة المسكن والمراسلات.

1.2.2.1.2.2: حــرية التنقل:

تعد حرية التنقل حرية أصلية في الإسلام تسمح لكل فرد بالتنقل بكل حرية من مكان إلى آخر داخل بلاده، كما سمح له بمغادرة إقليم بلاده وحرية العودة وقت ما شاء، ولقد جاء تعزيز هذه الحرية بالكتاب والسنة، بل دعت الشريعة الإسلامية بهذه الحرية وحببت الانتقال من مكان لآخر لتحصين الأمان وطلب الرزق وكانت الآيات الكريمة تنص على ذلك فمثلا قوله تعالى{فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض}سورة الجمعة الآية 10، وقوله أيضا{ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ}سورة الملك الآية 15.

كما جعل الإسلام من حرية التنقل سبيلا للتأمل والبحث عن الحكمة و الاعتبار قوله تعالى{قل سيروا في الأرض}سورة الأنعام الآية 11، {قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا}سورة العنكبوت الآية 20،{أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ}سورة الحج الآية 46،و{أَوَلَمْ يَسِيرُوا

[1] للمزيد من المعلومات أنظر: ندوة حقوق الإنسان في الإسلام المنعقدة في الكويت بتاريخ 9- 14 ديسمبر 1980م نقلا عن د. عبد العزيز محمد سرحان، الإطار القانوني لحقوق الإنسان في القانون الدولي، ط1، دار الهنا، مصر، 1987 م، ص 86- 98 .

فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ}سورة الروم الآية 09،{أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ}سورة يوسف الآية 109 [1].

و أكدّ تعالى أن الانتقال أحيانا يكون واجبا طلبا للحرية، و رفضا لاستعباد الحرية وأيضا بحثا على آمان الدين والدنيا عملا بقوله العزيز{إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (97) إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا}سورة النساء الآية 97- 98، بل وحتى الحق في اللجوء، هذا الذي لم يُعرف إلا مؤخرا (باللجوء السياسي) ثبت بأمر الله طبقا للآية القرآنية {وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ}سورة التوبة الآية06.

وأبعد من ذلك أيضا، لقد جعل الشارع الحكيم نصيبا من الزكاة والصدقات لأبن السبيل ذلك الإنسان الذي لا يعرف عنه شيء إلا أنه جاء مُتنقلا ليغادر كذلك جاء في قوله تعالى{إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ}سورة التوبة 60.

كفل التشريع الإسلامي حرية التنقل بحمايتها من العدوان كذالك بنهج تأمين الطريق، بحيث قرّر عقوبات قاسية على قُطّاع الطرق وتصنيف أفعالهم ضمن جرائم الحدود تحت اسم " حد

[1] و أنظر سورة فاطر الآية 44 ، سورة غافر الآية 21 ، سورة محمد الآية 10.

الحرابة "، وهي عقوبة كل قاطع طريق وكل شاهر لسلاح في وجه الإنسان المارد ذلك عملا بالآية الشريفة في سورة المائدة الآية 33 {إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآَخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ}، ولذات السبب أيضا رخّص الإسلام الإفطار في رمضان للمسافر رفقا به لمشقة السفر وكفالة لحق التنقل كما رخّص تقليص عدد الصلوات الرباعية للنصف لنفس العلة، وعلى غرار القرآن جاءت السنة النبوية محببة حرية التنقل فقال الرسول (ص) آمرا << سافروا تصحوا وترزقوا >> [1] ، وفي رواية أخرى << سافروا وتصحوا وتغنموا >> [2].

كما نهى رسول السموات إلى الأرض عن إعاقة حرية التنقل وذلك بنهيه عن الجلوس على الطرقات، حيث قال رسول الله (صلعم) << إياكم والجلوس في الطرقات، قالوا يا رسول الله هي مجالس مالنا منها بد، قال فإن كان ذلك فأعطوا الحق طريقها، قالوا وما حقها، قال غض البصر وكف الأذى و ردّ السلام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر >> رواه البخاري.

كما قال رسول الله (صلعم) مُحبّبا التنقل لطلب العلم كما حبّبه لطلب الرزق والصحة فقال عليه الصلاة والسلام << أطلبوا العلم ولو في الصين >> وقال أيضا << من خرج في طلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع >>.

كما تضمنت وثيقة الصحيفة التي كتبها رسول الله كدستور للمدينة في البند 47 <<.. ومن خرج آمن ومن قعد آمن.. >> وفي ذات النهج سار الخلفاء الراشدون، فها هو خليفة المؤمنين عمر بن عبد العزيز يأمر بكفالة حرية التنقل قائلا << دعوا الناس تتاجر بأموالها في البر

---

[1] عبد الرزاق جامع .

[2] إبن السني وإبن نعيم .

والبحر ولا تحولوا بين عباد الله ومعايشتهم >>، كما جاء في وصاياه الآمرة مرة أخرى << افتحوا للمسلمين باب الهجرة >>، إلا أنه من منطق الأمور وطبيعة الأشياء أن تكون قاعدة حرية التنقل كأي قاعدة من خصائصها النسبية، فهي قاعدة غير مطلقة، قد ترد عليها قيود إذا ما اقتضت ذلك المصلحة العامة أو دفعا للمفاسد بسبب الأمن العام أو الآداب أو الصحة، فتقيد حينها حرية التنقل لذاك السبب فمثلا قوله صلى الله عليه وسلم << إذا ظهر الطاعون في بلد وأنتم فيه فلا تخرجوا منه، وإذا سمعتم به وأنتم خارجه فلا تدخلوه >>. رواه البخاري.

2.2.2.1.2.2: حرمة المسكن والمراسلات في خاتمة الرسالات:

حرمة المسكن في الإسلام تنطلق من حق كل فرد في منزل يسكنه مع تقرير حرمة له تحميه من أي اعتداء عليه سواء من السلطة في الدولة أو من انتهاك الأفراد له، إضافة على تحريم التجسس أو التلصص عليه أو هتكه، فلقد أمر الشارع الحكيم عدم دخول البيوت إلا بعد استئذان أهلها، وفي هذا يقول الشيخ الإمام ابن حزم <<إن مسؤولية الدولة تبدأ أولا بكفالة حق المساواة للإنسان الفقير الذي لم يستطع توفير المسكن لنفسه فتضع الخزانة العامة للمسلمين هذا المطلب من الأولويات[1]، وحرمة المسكن في الإسلام تقتضي أولا حرية الفرد في اختيار مكان إقامته مصداقا لقوله تعالى عز وجل << ويوم إقامتكم..ومتاعا لكم >>، وقول الرسول (صلعم) << البلاد بلاد الله والعباد عباد الله، فأين طاب المقام لك فأقم >>.

إن التشريع الإسلامي نهى عن اقتحام المسكن على صاحبه، وأن لا يكون الدخول إلا بعد استئذان منه ولو كان المقتحم حاكم البلاد نفسه عملا بقوله تعالى في{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَدْخُلُوا

[1] أنظر: الإمام علي ابن حزم ، المحلي في شرح المجلى بالحجج والآثار، ج6، دار الفكر، مرجع سابق، ص 156- 157 .

بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ}سورة النور الآية 27.

لقد نال المسكن حرمة من أحكام القرآن الكريم لدرجة النص على واجب استئذان على كل من الخدم والصغار رغم أنهم من أهل البيت تقريرا لحسن الآداب في الأوقات التي عادة ما يهيأ فيها الأفراد التماسا للراحة فذلك صونا لعوراتهم و رعاية للحياء فقال تعالى{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآَيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ} سورة النور الآية 58، ومن السنة النبوية قوله (صلعم) << لا يحل لإمرء مسلم أن ينظر إلى جوف بيت حتى يستأذن فإن فعل فقد دخل >> رواه البخاري، وترسيخا لحرمة المسكن أيضا قال (صلعم) << إذ استأذن أحدكم ثلاثا فلم يؤذن له فليرجع >> رواه البخاري، وجاء في رواية ثالثة << من اطلع على بيت قوم بغير إذنهم فقد حل لهم أن يفتئوا عينه >> رواه مسلم.

وما قيل عن حرمة العرض عموما بتحريم الإسلام للتجسس وتتبع عورات الأفراد يقال ذاته بالنسبة لتبعات حرمة المسكن، ففي رواية عن رسول الله (صلعم) << من أطلع على بيت قوم بغير إذنهم ففقأوا عينه، فلا دية له>> رواه أبو هريرة.

ومن المواقف المجسدة لحرمة المسكن وحصانته هي بطلان كل الإجراءات القضائية التي تحتوي على انتهاك غير مقصود لهذا الحق، وإن كان من قبل حاكم الدولة نفسه، فحدث أن دخل خليفة المسلمين عمر بن الخطاب وهو رئيس الدولة آنذاك على مجموعة من الفتية كانوا يتعاطون الخمر في مسكنهم، دخل عليهم دون استئذان لكشف معصيتهم متلبسين بجرمهم فقال

أحدهم لأمير المؤمنين: عصينا الله في واحد وأنت في ثلاث، تجسست ودخلت الدار من غير الباب ولم تستأذن ولم تسلم، فعفا عنهم الصحابي عمر ذاته لبطلان إجراءات كشفهم لأنها غير شرعية.

لقد جاءت نصوص تشريعية عامة وشاملة لحرمة المسكن والمراسلات وخصوصية الأفراد وتلك المحرمة للتجسس قوله تعالى {ولا تجسسوا} سورة الحجرات، وقوله (صلعم) << إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث ولا تجسسوا >> رواه البخاري ومسلم، فحرّم الشارع الحكيم التجسس عن عورات الناس وخصوصياتهم المختلفة بما في ذلك مراسلاتهم، فحرمة خصوصية الإنسان تحمل حكما عاما شاملا لحياة الإنسان الخاصة حريته الشخصية في كل من القرآن الكريم والسنة الرسولية الشريفة ومن ضمن ما قاله رسولنا الكريم << من نظر في كتاب أخيه بغير إذنه فإنما ينظر في النار >> رواه أبو داود.

إن الإسلام ذهب أبعد من ذلك في حماية خصوصية الأفراد بالنسبة لآرائهم الشفهية، حيث جعل حديث المؤمن لأخيه سر لديه وأمانة، وإفشاءه خيانة للأمانة حتى وإن كان السر ينطوي على خطيئة، فأمر (صلعم) بستر الناس لا بفضحهم فقال << أستروا من في الأرض يستركم من في السماء >>، ولأن الله ستّار وهي صفة من أسمائه الحسنى فهو يحب الستارين، بل ونهى الإسلام الإنسان نفسه بعدم فضح نفسه و إفشاء سره مادام الله ستر عليه، واعتبر مخالفة ذالك من قبيل المجاهرة بالفسق، وعلى غرار كل نظام قائم فالنظام الإسلامي يستلزم قيودا على حرمة المراسلات إذا كان ذلك ما تقتضيه المصلحة العامة أو درأ للمفاسد في الظروف الاستثنائية كحالات الحرب، وهي مجرد استثناءات قليلة جدا لا ترقى لمستوى الذكر.

2.2.2: العقيدة وعلاقتها بحرية الاختيار في الزواج:

تعتبر مسألة حرية العقيدة ومسألة الحرية في اختيار الزوج لزوجه، وما للقضية من علاقة بحُرية العقيدة من أكبر المسائل المثيرة للجدل بين المفهومين الإسلامي والغربي لدرجة أن هناك من يرى تعارضا صارخا بين المفهومين، لهذا سنعرض هذه المسائل بنوع من الدقة والتركيز محاولين الوقوف عند مواطن الاختلاف ومواطن الاتفاق إن وجدت، ومن خلال ذلك نحاول الإجابة بالبحث في نطاق الحرية الدينية في كل من المواثيق الدولية الغربية والشريعة الإسلامية والبحث في مدى صدق أو كذب المقولة التي تدّعي أن الإسلام أنتشر بحد السيف، و هل الارتداد عن الإسلام يعد حدا من جرائم الحدود التي تستوجب الإعدام وسواء كانت الإجابة بنعم أو بلا، فما هي الأدلة الشرعية لذلك، وهل يمكن القول أن العقوبة تلك لا تعد مجرد مساس بحرية المعتقد الديني، فحسب وإنما هي قصف و نسف لحق الإنسان في الحياة بسبب ما يعتقد؟، فهل منح الإسلام لمعتنقيه حرية اختيار شريك الزواج بدون شروط عقائدية، وإن كانت الإجابة بلا، فنبحث في الحكمة من ربط العقيدة الدينية بحرية الحق في الزواج ممن يختار؟سنجيب على هذه التساؤلات وغيرها من خلال مطالب نخصص كل من الأول والثاني لحرية العقيدة بالنسبة للمواثيق الدولية والشريعة الإسلامية على التوالي والمطلب الثالث يخصص للحق في اختيار شريك الزواج في ظل السابق على التوالي.

ولا شك أن حرية الفكر والتعبير لها طابع مزدوج يحمل الصفتين المدنية والسياسية إذ تمارس في ميدان الحقوق السياسية كما تمارس في ميدان الحقوق المدنية، لكن لا جدال أنه يغلب عليها الطابع السياسي ولذا سنحاول الاقتصار عليهما في هذا المجال من ناحية طابعهما المدني لما لهما من علاقة بالعقيدة الفكرية عموما، فاسحين المجال له بطريقة أوسع في الباب الخاص

بالحقوق السياسية، ولذا سنتطرق لحق الفكر والتعبير من ناحية علاقته بالدين لأن حرية الاعتقاد بأي فكر وحرية التعبير عن هذا الفكر يقودنا للتطرق أيضا للاعتقاد الديني، فنبحث في حرية الإنسان في اعتقاده عموما، ونبحث في ما يتعلق باعتقاده الديني خصوصا، كما سنبحث عن إجابة لإشكالية اعتبار الدين قيدا على حق الإنسان في اختيار شريك حياته، ودائما حسب مدى وجود توافق وتعارض بين المفهومين الإسلامي والغربي الذي يدّعي العالمية بذلك الخصوص لكون محل أطروحتنا يتمحور حول هاذين المفهومين سندرس كل ذلك من خلال ما يلي .

1.2.2.2: حرية العقيدة والتعبير عنها في المواثيق الدولية:

و سنخصص لمطلبنا الفروع التالية:

1.1.2.2.2: النصوص الدولية ذات العلاقة وظروف نشأتها:

من المعلوم أن الحرية الفكرية بكل ما يحمل المصطلح من معاني وأفكار ومعتقدات وعقائد دينية وكذا التعبير عنها تُعدّ من أهم الحريات الأساسية للإنسان، لأنها تمثل الجانب المعنوي الروحي الذي لا يستطيع إنسان فرضه على الآخر بدون اقتناع فكري شخصي منه بالشكل الذي يمليه عليه وجدانه وفطرته، فنصت المواثيق الدولية ذات الصيغة الدولية وكذا الإقليمية على هذا النوع من الحقوق الأساسية لكل إنسان، إلا أن هناك في تلك النصوص التي يفترض أن تأخذ الصفة العالمية كما جاءت بالصيغة العالمية إلا أن الكثير من الدول الإسلامية تحفظت على بعض المسائل فيما يخص نقطة البحث، بالنسبة لكل من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية وكذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والسؤال المطروح هو ما الذي أثار حفيظة تلك الدول لتعترض على بعض النقاط وترى فيها تعارضا صارخا ومساسا بمبادئ الدين الإسلامي الحنيف؟

لقد جاء نص المادة 18 من الإعلان العالمي << 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 الجماعة.>>، كما نصت المادة 19 منه << لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقيد بالحدود الجغرافية.>>

و نصت كل من المادتين 18 و19 بدورها من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية على غرار المادتين ألسابقتي الذكر على حرية الإنسان في الفكر والتعبير في الدين وذلك وفق ما يلي: المادة 18

<<1- لكل إنسان حق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل ذلك حريته في أن يدين بدين ما، وحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدا.

2-لا يجوز تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يخل بحريته في أن يدين بدين ما، أو بحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره.

3- لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده، إلا للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.

4- تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد باحترام حرية الآباء، أو الأوصياء عند وجودهم، في تأمين تربية أولادهم دينيا وخلقيا وفقا لقناعاتهم الخاصة.

أمّا المادة:19<<لكل إنسان حق في اعتناق آراء دون مضايقة.

2- لكل إنسان حق في حرية التعبير، ويشمل هذا الحق حريته في التماس مختلف ضروب المعلومات والأفكار وتلقيها ونقلها إلى آخرين دونما اعتبار للحدود، سواء على شكل مكتوب أو مطبوع أو في قالب فني أو بأية وسيلة أخرى يختارها.

3- تستتبع ممارسة الحقوق المنصوص عليها في الفقرة 2 من هذه المادة واجبات ومسئوليات خاصة، وعلى ذلك يجوز إخضاعها لبعض القيود ولكن شريطة أن تكون محددة بنص القانون وأن تكون ضرورية:

(أ)لاحترام حقوق الآخرين أو سمعتهم،

(ب) لحماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة.>>

كما أضافت المادة 20 من ذات العهد على قيود أخرى بالنسبة لحرية الرأي والتعبير، ولهذا يجب حضر تلك الحرية إذا كانت تنطوي على دعاية للحرب ودعوة لكراهية قومية أو عنصرية أو دينية من شأنها أن تشكل تحريضا على التمييز أو المعاداة أو العنف وذلك حسب النص التالي << تحظر بالقانون أية دعاية للحرب.

2. تحظر بالقانون أية دعوة إلى الكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية تشكل تحريضا على التمييز أو العداوة أو العنف>>.

إن المقصود بالفكر هو كل ما يتعلق بممارسة العقل ليشكل رأي الإنسان في شيء معين، هذا الرأي الذي يمكن أن يبقى في حدود الفكرة المستترة الداخلية كما يصل إلى مرحلة الإفصاح عنها، وهو ما يسمى بحق التعبير أي إخراج الآراء للعالم الخارجي والإعلان عنها بحرية، ومن هنا يمكن تعريف حرية الرأي والتعبير هي تلك المساحة الممنوحة للقدرة التي يتمتع بها الإنسان

لصوغ قناعاته وإخراجها لحيز الوجود[1]، أما حرية الاعتقاد الديني بالمعنى الغربي هي أن يكون الإنسان حرا في اعتقاد أي دين يشاء وحرا في ممارسة شعائره الدينية، وحرا في تغيير ديانته وحرا أيضا في أن لا يعتقد بأي دين [2].

ولا شك أن الاعتقاد أمر ذاتي في النهاية، فلا يمكن لشخص أن يجبر آخر على تفكير ما أو رأي ما أو حتى اعتقاد ديني ما، فالعقائد موضوع إرادة، لهذا فالإنسان الواعي والناضج له حرية العقيدة وبالتالي فهو مسؤول عنها[3]،وتعتبر حرية اختيار المعتقد الديني وحرية الخروج عنه والإفصاح عن هذا الخروج تحصيل حاصل لحرية الفكر والتعبير عنه في المفهوم الغربي.

وبناء على ما سبق، فيقصد بالحرية الدينية جانبان جانب حق الإنسان في اختيار المعتقد الديني الذي يريد، أي تبعا لذلك حرية الإنسان في تغيير دينه من دين إلى دين و هو ما يسمى عندنا عند الخروج من الإسلام لدين آخر بالارتداد وتعني الردّة لغة "الرجوع إلى الوراء".

أما الجانب الثاني من الحرية الدينية هي حرية الإنسان في عدم الإيمان بأي دين من الأديان انطلاقا من معنى الحرية نفسه، سواء من الخروج من حالة الدين إلى حالة اللا دين أو عدم الاعتقاد الديني من البداية وفي الحالتين تسمى إلحادا سواء نتيجة ارتداد أو إلحاد أصلي، وطبقا لذلك المعنى تواترت المفاهيم الغربية بالنص على الحرية الفكرية مجملا والدينية تحديدا منذ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن الفرنسي عام 1789م الذي جاء في مادته 10 <<يجب الامتناع عن إزعاج أي إنسان بسبب آرائه، حتى الدينية، ما دام التعبير عنها لا يعكر النظام العام المرتكز على القانون>>، ونشير لهذه المادة عازمين الرجوع إليها لأنها تحمل في

---

[1] أنظر: د. خضر خضر، مرجع سابق، ص 341 .

[2] Hyam ,M ,Liberate Peblique, 1 edition,majd, 1992, P 72- 73 .

[3] Halm, Paul, the Varieties of belief humanities press (Moorhead Library of philosophy) New york, 1973 .

طيات شطرها الثاني ردا واضحا صريحا غرّبيا غير مقصود لكل من اتهم الدولة الإسلامية الأولى بالتعسف والدموية، لأنها أعدمت بعض المرتدين الخارجين عن الدين الإسلامي وعليه الخارجين عن النظام السياسي الشرعي للدولة.

إنّ نواة حرية العبادة في العالم الغربي لم تبدأ إلا بعد مرسوم أعلنه الملك الإنجليزي هنري الرابع سنة 1598م وبموجبه منح أفراد شعبه حرية التعبد، لكن من المهم الإشارة إلى الدوافع الشخصية الكامنة وراء هذه المنحة الفريدة من نوعها، فلقد كان الملك المذكور راغبا في الزواج من امرأة تخالفه في المذهب فلجأ إلى مثل هذا الإعلان لتبرير سلوكه أمام شعبه.

إن الدارس لتلك المواد المتعطشة للحرية الدينية لا يمكن أن يضع لها تفسيرا إلا بعد قراءة ظروف نشأتها، فقبل الثورة الفرنسية 1789م كانت كل الدول الغربية آنذاك وعلى رأسها فرنسا تعاني من تعسف كنائسي رهيب وجور وظلم من الملوك والأباطرة للمحكومين، فكانت الكنيسة النصرانية التي تزعم المسيحية تبرر لهذا الجور وذاك التعسف رغبة منها في تسميم أفكار الشعب وجعله يستسلم للواقع المزري الذي لا يزيد إلا اضطهادا وقمعا، فكانت تلك المسيحية المحرّفة تخذر أفكار الشعوب وتمنعها من النضج والوعي لهذا قيل في ذاك الزمان أن" الدين أفيون الشعوب " أي مخُدّرها، فكانت الكنائس تُغرق الإنسان في أوحال الإهانة وأهوال الظلم والجهل باسم الدين، فلم تجد تلك الشعوب آنذاك من سبيل نتيجة القهر والتقتيل سوى الثورة على الحاكم و رجال الكنائس وعلى العقيدة النصرانية ذاتها، ففي هذا الجو المشحون بعداء الكنيسة للشعب لم يفرز إلا عداء الشعب للكنيسة وما خلفته من ذل ومهانة، إذن في ظل هذه الآلام والمظالم تبلورت فكرة الحرية الدينية والفكرية، وفي ظل تلك الأوضاع الوضيعة تبلورت الفلسفة العامة للدولة الفرنسية وغيرها من الدول الغربية القائمة على "فصل الدين عن الدولة"، وهذه الفلسفة دعوة ضمنية في نطاق الحرية الدينية للإلحاد، وهو كما يسمى عند الغرب بالعلمانية أو

اللائكية[1]، والإلحاد هو فراغ الجانب الروحي للإنسان من أي معتقد ديني كان، فيصبح بذلك أشبه بالمادة أو الجماد حيث لا روح ولا معنى، هو اذن إنسان فارغ من محتوى القيم الدينية أو القيم السامية الأخلاقية وبالتالي فهو بهذا أشبه بالحيوان، أما علة مصطلح "العلمانية" في ترك الدين هو بسبب التعارض الصارخ بين النصرانية المُحرفة ومسلمات العقل والحقائق العلمية، بل وتصادمها مع الفكر العلمي المنطقي الأمر الذي جعل الغربيين آنذاك يعملون على تهميش تلك العقيدة المشوّهة والسير في نهج ما سموّه بالعلمانية أي منهج العلم والمنطق ضد منهج الجهل وتزييف الحقائق، فالحرية الدينية حينها كانت تتمثل في إخضاع شؤون الحياة ومقتضياتها للمنطق العلمي والتفكير العقلاني، إذ لو عُرض ذلك الدين بأصوله الربانية دون تحريف وتغليط لكان هو العلم والمنطق حيث لا تعارض ولا انفصام الذي يحدث الابتعاد والنفور بحثا عن الحقيقة.

لقد زعمت النصرانية على بيع صكوك الغفران، فمن يملك المال لشرائها، قد اشترى الآخرة وغُفرت خطاياه وكل ذنوبه، قد زعموا رجال الكنيسة القدسية الحقيقة المطلقة وزعموا العلم المطلق دون صحة أو منطق وكيف لا ؟ وقد كان من أشهر شعاراتهم << اعتقد وأنت أعمى >> و <<أغمض عينيك و أتبعني >>[2].

ولم يكن الإكراه الديني في الديانات المحرفة السابقة "يهودية أو مسيحية" للملحدين فحسب، وإنما كانت تمارس على المسلمين لإخراجهم عن عقيدتهم، فلطالما كانت الكنائس ورهبانها ودور

---

[1] ويقصد بفصل الدين عن الدولة هو عدم تدخل الهيئات الدينية في الحكم وعدم ممارسة الدولة لأية سلطة دينية أي عدم تبني الدولة لدين معين.

د. دانداني الضاوية، ضرورة تدعيم الحماية الدولية لحقوق الإنسان، رسالة دكتوراه كلية الحقوق، الجزائر، 1996، ص 17 .

[2] نُقلت الشعارات من د. حمود حنبلي، مرجع سابق، ص 155.

العبادة على عمومها تجبر المسلمين على الخروج عن إسلامهم و اعتناق دياناتهم، ففي عام 1502 للميلاد أمر ديوان مجمع قضاة الإيمان الكاثوليكي أو ما يسمى بمحاكم التفتيش بالإعدام حرقا أكثر من 700 مسلما في طليلة وذلك بعد أن طلب منهم الاختيار بين الإيمان بالنصرانية أو الموت حرقا ومن هنا جاءت تسمية هذه المحاكمات البربرية بجلسات الإيمان..كما أقيم ل" كاردينال سيسنيروس" " Cisneros" (1436– 1517) تمثالا تكريما له على جهوده الجبارة في التنصير القصري ويظهر هذا التمثال كاردينال وهو يحمل الصليب بيد و السيف باليد الأخرى[1]، وعليه فحينما نتفحص تلك الحرية الفكرية عموما والدينية خصوصا في الغرب نجدها تكرس تحررا متطرفا سببه واقع متطرف مورس ضد الأفراد منذ زمن قديم تحت مظلة ما سموّه بالديانة سواء اليهودية أو المسيحية، لكن حشاه الدين السماوي أن يكون متطرفا، بل تلك تحريفات وضعية أفرغته من محتواه، وفي ذات السياق كان إطلاق الحريتين الفكرية والدينية والتعبير عنهما وعدم التقييد بهما إلا فيما يضر بأمن الدولة المشرعة ونظامها العام حيث المصلحة العامة أو يشكل دعاية للحرب أو التمييز.

فنصت الاتفاقية الأوربية لحقوق الإنسان على ما يلي وعلى التوالي:

المادة 09<< لكل إنسان الحق في حرية التفكير و الضمير والعقيدة، هذا الحق يشمل حرية تغيير الدين أو العقيدة، وحرية إعلان الدين أو العقيدة بإقامة الشعائر والتعليم والممارسة والدعاية، سواء على انفراد أو بالاجتماع مع آخرين، بصفة علنية أو في نطاق خاص .

[1] للمزيد من المعلومات أنظر: د. محمد عبده حتاملة، التنصير ألقصري لمسلمي الأندلس، الجامعة الأردنية، الأردن، 1980، ص 60 وما بعدها.

2- تخضع حرية الإنسان في إعلان ديانته أو عقيدته فقط للقيود المحددة في القانون والتي تكون ضرورية في مجتمع ديمقراطي لصالح أمن الجمهور وحماية النظام العام والصحة والآداب أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم .>>

و المادة 10 << لكل إنسان الحق في حرية التعبير، هذا الحق يشمل حرية اعتناق الآراء وتلقى وتقديم المعلومات والأفكار دون تدخل من السلطة العامة، وبصرف النظر عن الحدود الدولية، وذلك دون إخلال بحق الدولة في طلب الترخيص بنشاط مؤسسات الإذاعة والتلفزيون والسينما .

2- هذه الحريات تتضمن واجبات ومسؤوليات، لذا يجوز إخضاعها لشكليات إجرائية، وشروط، وقيود، وعقوبات محددة في القانون حسبما تقتضيه الضرورة في مجتمع ديمقراطي، لصالح الأمن القومي، وسلامة الأراضي، وأمن الجماهير وحفظ النظام ومنع الجريمة، وحماية الصحة والآداب، واحترام حقوق الآخرين، ومنع إفشاء الأسرار،أو تدعيم السلطة وحياد القضاء.>>

وعلى غرار ذلك نصت مواد الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان في متن المادة12 تحت عنوان <<حرية الضمير والدين:

1-لكل إنسان الحق في حرية الضمير والدين، وهذا الحق يشمل حرية المرء في المحافظة على دينه أو معتقداته أو تغييرهما، وكذلك حرية المرء في المجاهرة بدينه أو معتقداته ونشرهما سواء بمفرده أو مع الآخرين سرا وعلانية.

2-لا يجوز أن يتعرض أحد لقيود قد تعيق حريته في المحافظة على دينه أو معتقداته أو في تغييرهما .

3- لا تخضع حرية إظهار الدين والمعتقدات إلا للقيود التي يرسمها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة أو حقوق الآخرين أو حرياتهم.

4- للآباء أو الأوصياء، حسبما يكون الحال، الحق في أن يوفروا لأولادهم أو القاصرين الخاضعين لوصايتهم تربية دينية وأخلاقية وفقا لقناعاتهم الخاصة. >>

كما نصت المادة 13 في فقراتها الخمس من ذات الاتفاقية على حق الرأي والتعبير وقيوده في الآتي <<

1-لكل إنسان الحق في حرية الفكر والتعبير، ويشمل هذا الحق حريته في البحث عن مختلف أنواع المعلومات والأفكار ونقلها إلى الآخرين، دونما اعتبار للحدود، سواء شفاهة أو كتابة أو طباعة أو في قالب فني أو بأية وسيلة يختارها.

2.لا يجوز أن تخضع ممارسة الحق المنصوص عليه في الفقرة السابقة لرقابة مسبقة، بل يمكن أن تكون موضوعا لفرض مسؤولية لاحقة يحددها القانون صراحة وتكون ضرورية من أجل ضمان :

أ- احترام حقوق الآخرين أو سمعتهم .

ب-. حماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة .

3-لايجوز تقييد حق التعبير بأساليب أو وسائل غير مباشرة، كالتعسف في استعمال الإشراف الحكومي أو غير الرسمي على ورق الصحف، أو تردد موجات الإرسال الإذاعية أو التلفزيونية،أو الآلات أو الأجهزة المستعملة في نشر المعلومات، أو بأية وسيلة أخرى من شأنها أن تعرقل نقل الأفكار والآراء وتداولها وانتشارها .

4- على الرغم من أحكام الفقرة 2 السابقة، يمكن إخضاع وسائل التسلية العامة لرقابة مسبقة ينص عليها القانون، ولكن لغاية وحيدة هي تنظيم الحصول عليها من أجل الحماية الأخلاقية للأطفال والمراهقين .

5- إن أية دعاية للحرب وأية دعوة إلى الكراهية القومية أو العرقية أو الدينية، واللذين يشكلان تحريضا على العنف المخالف للقانون، أو أي عمل غير قانوني آخر ومشابه ضد أي شخص أو مجموعة أشخاص، مهما كان سببه، بما في ذلك سبب العرق أو اللون أو الدين أو اللغة أو الأصل القومي، تعتبر جرائم يعاقب عليها القانون**>>**.

كما وقد صدر إعلان أممي عام 1981م حول إزالة كل أشكال التعصب والتمييز بسبب الدين أو المعتقد و اعتبرت هذه الوثيقة أساسية لحماية الحريات الفكرية بما فيها الدينية وعلى اعتبار كل ما يدخل في نطاق حرية الفكر والوجدان والدين حقوق فكرية كذلك نص الإعلان عن حرية ممارسة العبادة والطقوس الدينية في الأماكن المخصصة لها.

مع مطالبة الإعلان ألأممي من الدول السماح لأية جماعة دينية أو ذات معتقد ما، إصدار منشورات يتعلق بمعتقداتها أو بتعليم المبادئ الدينية في المراكز التابعة لها وكذا حصول العامل على إجازة بالمناسبات للاحتفال بالأعياد الدينية.

لكن يتبين من محتويات العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية والإعلان ألأممي المذكور والاتفاقيتين الأوربية والأمريكية منحها معنا واسعا مطاطا لمعاني الحرية الدينية وتسمى معتقدات دينية لكل ما يؤمن به الإنسان سواء أكانت ديانات سماوية توحيدية أو ملل ومذاهب أخرى وضعية مادية كعبادة النار والشمس والبقر[1]، ويمكن القول إن كانت للحرية الدينية بريقا تعكسه

[1] د. خضر خضر، مرجع سابق، ص 347 .

النصوص، فإن الواقع يعكس أمرا مغاير مخالفا لروح تلك النصوص دولية كانت أم إقليمية، إذ لا نذيع سرا إذ قلنا أن الغرب منذ زمن بعيد وهو يمارس الاضطهاد الديني وكبت الحريات الفكرية والتمييز العنصري القائم على أساس الدين لكن إن كان معلنا ذلك الاضطهاد في الماضي، إلا أنه الآن يحاول الاستتار وراء أي مبرر.

ورأينا من المهم الإشارة مرة أخرى لبعض ما شهده التاريخ من الاضطهاد الديني الذي كثيرا ما مارسه الغرب، لقد ارتكبت النصرانية الزاعمة المسيحية أبشع الجرائم وأفظعها على المسيحيين أنفسهم الذين لا يؤمنون بالتثليث الإلهي، فقامت بقتل الكثيرين حرقا لأنهم لم يودوا الاعتقاد بأن المسيح ابن الله وأمه مريم[1]،كما مارست النصرانية أبشع جرائم القتل على غير المسيحيين محاربة حرية الاعتقاد والعبادة ومن الفضائح المرتكبة في هذا الصدر أن الإمبراطورة "تيودور" أمرت بقتل اثني عشر ألفا من أسرى المسلمين لرفضهم الدخول في المسيحية و استمرارهم في إسلامهم، كما سجل التاريخ انتهاك حقوق الإنسان المسلم في الأندلس بداية من خرق حرية اعتقاده ومن أمثلتها كيف أن "الكاردينال خمنيس" لاحق عقب أحداث معاهدة تسليم غرناطة، كل من العائلات المسلمة ذات الأصول الإسبانية و الموريسيكيين، فانتهكت حرماتهم وأعراضهم وشرد الكثير منهم والباقون جبروا على التنصير ألقصري ووضعوا تحت الرقابة المستمرة والمطاردة وأجبرت بنات المسلمين على الخروج عاريات سافرات وإلا التنصير جبرا! فيا له من اختيار و حرية!!، وأجبرت العجائز المسلمات بأكل لحم الخنزير وأكرهن على الإفطار في رمضان، وفي عام 1492م صدر أمرا بإحراق مليون وخمسمائة ألف كتاب ديني معلق بالمخطوطات الإسلامية في الأندلس، كما منع المسلمين من

[1] للمزيد من المعلومات أنظر: جون لون، ترجمة د. عبد الرحمٰن بدوي، رسالة في التسامح، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1988 .

اقتناء المصحف الشريف، وحولت جميع المساجد إلى كنائس في إسبانيا، أما بعض المساجد كانت قد نسفت والمسلمون بداخلها يصلّون.

وفي أولى جلسات ديوان مجمع قضاة الإيمان الكاثوليكي تمّ بأمرها حرق أكثر من 800 مسلما كما مثل أمام محكمة التفتيش تلك عام 1502م أكثر من ألف و مئتين (1200 مسلما) حكم عليهم بالإعدام حرقا في جلسة ملعونة واحدة سموّها زورا جلسة الإيمان، فإما أن تعتقد بتحريفاتهم جبرا أو تموت حرقا، كما بلغت أساليب المسيحية لحد إجبار الفتيات المسلمات على الاقتران ألقصري برجال النصارى و كل مسلم يجبر على الزواج بغير المسلمة أو يمنع من الزواج إطلاقا، كما أجبروا مسلمو الأندلس على ترك لغتهم وتغيير أسمائهم إلى أسماء إسبانية ونبذ ملابسهم العربية وقد نشر الباحث الإنجليزي "وليم برسكوت" " WILLIAM PRESCOTT" دراسة كاملة عن أعمال العنف المغرضة التي قام بها الاسبان و مسيحو الغرب ضد المسلمين، ولم يكتفوا ملوك الكاثوليك بهذا الحدّ بل أوصوا أبنائهم بتلك المعاملة اللاإنسانية لغيرهم من المسلمين ففي عام 1516م كتب "الملك فرديناند" الكاثوليكي وصية لأولاده بأن يعملوا ما بوسعهم على تحطيم أتباع الديانة المحمدية[1].

2.1.2.2.2: الواقع الغربي الحديث لحرية العقيدة والتعبير عنها:

و مرة أخرى مارس الغرب ضد المسلمين معاملة تنطوي على الاضطهاد الديني وحتى العرقي لكل من هم عربا، واتهم كل من هو عربي أو مسلم بالإرهابية إلى أن يثبت العكس، في حين يعتبر كل من يحارب بأفكاره و بأفلامه الإسلام والمسلمين حسبهم ممارس لحرية الرأي

[1] للمزيد من المعلومات في الخصوص أنظر: د. محمد عبده حتاملة، التنصير القصري لمسلمي الأندلس، الجامعة الأردنية، الأردن، 1980، ص 60- 73- 114 . وأنظر أيضا للمؤلف نفسه، التهجير القصري لمسلمي الأندلس، الجامعة الأردنية، الأردن، 1982 .

والتعبير المكفولة غربيا في الوقت الذي فيه أي إنسان يصرّح بجرائم اليهود وبشاعة الصهيونية أو يندّد بسياستهم فهو ممارس بذلك للجريمة العنصرية !!

وعلى سبيل المثال لا الحصر، لأن الشواهد كثيرة نذكر قرار وزير الجامعات في دولة الديمقراطية ولأنّه عبّر عن رأيه ضد اليهودية والصهيونية سُحبت شهادة الدكتوراه من الأستاذ "هنري روك" فقط لأنه فندّ بالحجج والبراهين الأسطورة التي ظل اليهود يرتزقون منها في أوربا عقودا زمنية عديدة ويستعطفون الضمير العالمي بزعمهم أنه تمت إبادة ستة ملايين يهودي في أفران الغاز في عهد "هتلر"، والأمر نفسه حينما نشر"رجاء جارودي" عام 1982م بحثا تحت عنوان ملف إسرائيل مع أحد القساوسة بجريدة "لومند" الفرنسية فتم اتهامه بالعنصرية، ومحاكمته ومقاطعة نشر كل كتبه، على غرار ذلك تم اتهام المفكر الإسلامي " أحمد رامي" وحكم عليه بالحبس سنة 1990م فقط لأنه تكلم عن الإسلام وأدان فضائح اليهود ونشرها..وفي المقابل نجد العكس تماما فكلما تكلم أحد عن الإسلام وحاول تشويه صورته وصورة رسول الله، فهو مفكر يستحق الحماية الغربية لآرائه، وفي قضية هي الأحدث ففي أواخر سنة 2012 م فقط حينما أخرجت هوليود أمريكا فيلما سينمائيا عدائيا عن رسول الإسلام يهينه وصحابته ويسئ إليه و للإسلام بمشاهد و أوصاف يأسف الإنسان لمكرها، و يعاف اللسان ذكرها، عملا يثير استفزاز كل مسلم ويحرك اشمئزاز أي مؤمن، وثار بذالك الرأي العالمي الاسلامي و ندّد كل موضوعي وكل حر اعلامي بما للفيلم من سخرية وفحش لا في رموز الاسلام فحسب، بل في رسول الاسلام نبي الله و صحابته الكرام في حين لم يحرك الغرب و لا منظماته الكثيرة ساكنا ولو باعتذار أو تنديد أجوف، في المقابل تدخلت كل المنظمات الغربية لفرض حمايتها لسليمان رشدي وحريته في تشويه الإسلام والطعن فيه، وحينما طالب المسلمون في فرنسا رئيسة الوزراء البريطانية التدخل لمنع نشر كتاب المجرّم سليمان رشدي الذي يهين الدين الإسلامي، مثلما كانت

تفعل لحماية كل ما هو صهيوني ومسيحي ، وباعتبار أن القانون يمنع الطعن في العقائد والأديان وإثارة مشاعر العداء والعنصرية كان جوابها بكل تبجح أن تلك الحماية فيما يخص المسيحية فقط[1]، وهنا تبرز جليا فكرة الكيل بمكيالين والمعايير المزدوجة في الموضوع الواحد للمواقف الغربية التي ما زالت تنظر إلى حرية الرأي والتعبير وغيرها من الحقوق والحريات نظرة نسبية حسب ممارس الحق لا حسب طبيعة الحق، فالتعبير عن الرأي وإن كان هذا رأي الغرب أنفسهم ينتهي في الطعن في التاريخ اليهودي وكشف جرائمهم وأكاذيبهم أو يمس الكنائس النصرانية ومسيحيتهم فهذا البحث جريمة يحاكم دارسه، ولا يمنع من ممارسة حقه في حرية التعبير عنه فحسب، وإنما يمنع الباحث نفسه من الحرية البدنية ويفقد إحساسه بالأمن الشخصي، وهي نفسها تلك الجهات الغربية التي ترحب وتهلل بكل رأي لا أساس له يطعن في الإسلام والمسلمين وتعمل جاهدة على نشر تلك الأباطيل والأقاويل الكاذبة، فالمفهوم الغربي حسب ما ذكرناه لا يعتبر الإسلام عقيدة دينية يمنع الطعن فيها، بل وصل الأمر لأبعد من ذلك فالدول الغربية تمنع حرية ممارسة فرائض هذا الدين، فلا ينكر أحد كيف أن فرنسا بقرارها منعت بنات المسلمين من ارتداء الخمار أو الحجاب في المدارس وفي عام 2011م منعت ارتداء النقاب في الشوارع الفرنسية، فأين ما يسمونه حرية ممارسة الشعائر الدينية وحرية العقيدة الدينية وحرية ممارستها وحدث ذلك منذ مطلع التسعينات ويتكرر إلى الآن، فأين هي حقوق الإنسان وحرية العقائد؟!أم هي لا تصلح الا أن تكون شعارات غربية زائفة؟!، والجواب هو هذا الأخير حيث أكده مضمونه القرار القضائي الفرنسي حينما أيّد قرار الإدارة الفرنسية في منعها للحجاب في كل مدارس

---

[1] أنظر: د. حمود حمبلي، مرجع سابق، ص55- 56 .

التعليم العام[1]، ففي فرنسا دولة الحريات تمنح الحرية الدينية لكن في ظل معادلة الاختيار بين التعليم والتوظيف أو الحجاب!!

ومن جهة أخرى وفي قضية أحدث زمنيا، كانت بدايتها في نوفمبر وديسمبر 2010م لما كانت دول العالم الأول وعلى رأسهم أمريكا تزعم بمنح حرية الرأي والتعبير وحرية تلقي المعلومات ونشرها بأية طريقة بصريح المادة 19 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمادة 19 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، فلماذا هي الدول ذاتها تطارد مؤسس الموقع الإلكتروني "الويكيلكس" بعد تسريبه معلومات مؤكدة بوثائق رسمية تفضح السياسة الغربية وما تنطوي عليه من نفاق سياسي وإستراتيجية أمريكا في حروبها الجائرة بالخصوص على العراق وأفغانستان وتكشف الوثائق ذاتها المخططات المستقبلية ضد تركيا وإيران وغيرها..إلخ بدون اعتبار لموضوع حقوق الإنسان.

وسؤالنا الآن: أليس صاحب الموقع الإلكتروني ماهو سوى مُعلن عن آرائه باستقاء المعلومات بالطريقة التكنولوجية طبقا للمواثيق الدولية السالفة الذكر والعمل على نشرها وإذاعاتها بوسيلة إلكترونية دون قيود جغرافية حسب المادتين رقما"19" في كل من الإعلان الأممي والعهد الدولي؟ فلماذا يطارد صاحب الموقع من قبل الغرب تحت رئاسة أمريكية ويتم البحث الجنائي عنه دون تهمة ألا يعتبر أنه يمارس حقه في حرية التعبير والرأي؟!

لماذا ألقي عليه القبض ليكون مصيره الإعدام لا محالة بعد تلفيق عشرات التهم له، أبسطها أن تمّ اتهامه باغتصاب فتاة !وتم إغلاق ملفه على وسائل الإعلام نحو مصير مجهول ومؤكد أنه إلى الإعدام سوف يؤول، فقط لأنه كان في الحق يقول، وبأدلة يقينية أثبت ما كان مجهول !!،

---

[1] أنظر: جريدة المساء الجزائرية الصادرة بتاريخ 17 / 02 /1992 ، ص07 .

فلم يغتصب حقه في التعبير فحسب، وهو من لفقت له تهمة الاغتصاب لينتهي في الأخير باغتصاب حياته بسبب التعبير عن حقائق بنشر تقارير أكيدة.

ولما كان الأمر كذلك كيف لا يزال الغرب يدّعي احترام حرية الرأي والتعبير والنشر، فما زالت تكشف منظمة العفو الدولية كل سنة على الكثير من سجناء الرأي وأقصىٰ جهودها أنها تحاول بالمطالبة بتمكنهم من محاكمة عادلة وعلنية وشريفة وفي الأغلب تثبط جهود المنظمة دون جدوىٰ[1]، وغني عن البيان أنّ هناك العديد من الإعلاميين العرب الذين اعتقلوا لا لسبب إلا أن عبروا عن أرائهم ومعتقداتهم الفكرية.

وبناء على كل ما سبق يمكن القول بإيجاز أنه إذا كانت للنصوص الدولية والإقليمية بخصوص حرية الرأي والتعبير والدين بريقا، إلا أنّ الواقع أثبت و يثبت أنه بريق خادع ومزيف، سواء قبل تلك النصوص أو بعدها، ذلك أنه شعار لا زال زائفا تصبغه النظرة الغربية بالمفاهيم الغربية مما يخرجه من القاعدة العامة إلى إطار النسبية، بسبب المعايير الثنائية مما يثبت مرة أخرى أن العالم لم يصل بعد إلى ثقافة إنسانية، بل و ما زالت هذه الحريات تتمايز بمضامين عنصرية في عصر يزعم توحيد البشرية.

كما قد وجدنا أن أكبر تعارض صارخ بين المفهومين الإسلامي والغربي يكمن في حرية اختيار شريك الزواج خارج حدود العقيدة متجاهلة بذلك تعاليم الدين الإسلام وبدون حتى مجرد أدنى إشارة احترام لخصوصية الأديان!.

الأمر الذي معه نجزم غير متجاوزين للصدق و الحقيقة أن تلك المواثيق الدولية وإن ظلت تدعّي العولمة فستبقى لا علاقة لها بصفة العالمية، فلن تصل تلك البنود لمستوى العالمية وهي

---

[1] أنظر: منظمة العفو الدولية، التقرير السنوي العام، 1992، ط1، قسم الإعلام، منشورات لندن، 1992.

تُصرّ على تعميم الصبغة الغربية، و لربما سبب ذلك هو منشأها الغربي، فلا يستطيع الإنسان الغربي الانسلاخ من أنانيته وعنصريته وإن كان يشرّع للعالم فسيظل يشرع بالقيم الغربية التي لا يفقه سواها، وبالأسلوب الغربي الذي لا يعرف انتهاج غيره، لذلك السبب فلن تستطيع مثل تلك التشريعات الدولية احتواء كل الدول وبما فيها العالم الإسلامي، فيمكن للقيم العالمية أن تكون في جزء منها غربية، لكن لا يمكن أن تكون كل القيم الغربية عالمية، فمن يملك الكل يملك أجزاءه، لكن من يملك الجزء فقط لا يملك الكل.

2.2.2.2: حرية العقيدة الدينية في التشريع الإسلامي:

لطالما اعتقدنا أن حرية العقيدة في الإسلام بنيت على حرية الفكر والاقتناع، وذلك طبقا للأسس القانونية التي تضمنتها الآيات القرآنية، إلا أننا وجدنا أن هناك من يعمل جاهدا لدحض هذه الفكرة وهو يعلم وجاحدا أنها تشكل القاعدة العامة، محاولا إثارة الشبهات و متتبعا ما تشابه من القول أو الفعل، بل ذهب أعداء الإسلام لأبعد من ذلك، إذ يرون أن الإسلام انتشر بحد السيف هذا من جهة، وآخرون يدحضون الحرية الدينية في الإسلام باعتبار أن الخارج عن ملة الإسلام يعاقب بالإعدام هذا من الجهة ألأخرى، لهذه الأسباب وغيرها سنطرح قضية الحرية العقائدية في الإسلام طبقا لأصولها في كل من القرآن وأحكام مُبلّغ القرآن وإلى أي مدىٰ قد تشكل تلك الحرية القاعدة العامة سواء بإثبات القاعدة أو نفيها حسب البراهين الموضوعية من أصولها الإسلامية.

1.2.2.2.2: قاعدة حرية العقيدة في الإسلام:

وسنتطرق لهذا الفرع حسب:

1.1.2.2.2.2: الأساس القانوني للقاعدة:

يعتبر الاعتقاد عموما عملية فكرية ذهنية محضة لاعتناق فكرة ما ,فكل ما كان الاعتقاد قويا تصبو الجوارح في اطمئنان لانتهاج الفكرة قلبا و قالبا لدى الإنسان, وعليه فالاعتقاد الديني تحديدا هو جزء من هذه العملية والإسلام طبقا لنصوص كثيرة كما تم تقديمها سلفا كلّف الإنسان على أساس عقله ومناط التكليف هو العقل ومناط العقل هو التفكير ومناط التفكير هو الحرية الذهنية الشخصية، فلم يجعل الإسلام عملية التفكير والتأمل والتدبير حقا للإنسان فحسب، وإنما جعلها واجبا عليه فدعىٰ إليها وحث بنهج سبلها، فحرص الإسلام على إعمال الملكة العقلية التي وهبها الله لمخلوقه الإنسان، وجعل هذا الاستعمال من الواجبات الشرعية، إذ بناء على استخدام العقل ينتهج الإنسان التفكير السليم ويهتدي به للفطرة الصحيحة ومنه للاعتقاد الديني الصحيح حيث مناط الفطرة السليمة، فكيف ذلك ؟.

1.1.1.2.2.2.2: حرية التفكير والدعوة إليها:

لا جدال ولا شك أن حرية الفكر أعم وأشمل من حرية الفكر الديني، وكثيرة هي الآيات القرآنية الداعية إلى التفكير، بل ربما لا نتجاوز الصدق إذ قلنا أنها فاقت الحصر لأن أحكام القرآن في مجملها مبنية على هذا الأساس، فجاءت النصوص إما مباشرة أو غير مباشرة في دعوة الإنسان للتفكير بل والتفقه في التفكير, إنها أحكام تخاطب العقلاء أصّحاب الألباب وملحة في دعوة أي إنسان لإعمال الفكرة في البحث عن الحقيقة دعوة شاملة لا تقتصر على مجال دون غيره وصولا إلى الحق اليقيني حيث التفقه في الدين، بحيث يصبح البحث عن الحقيقة أثمن من امتلاكها، فالتدبر فيها للاقتناع بها أثمن من اعتناقها دون اعتقادها، فالإسلام يدعو إلى البحث الفكري بالبيّنة والبرهان يدعو إلى التفقه بالحجة التي لا تقبل دحضا أو تشكيكا، ومن بين تلك

الآيات الحكيمة {وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ}سورة الجاثية الآية 13، {أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا} سورة محمد الآية 24،{ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ} سورة الأنعام الآية 98،{قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ}سورة الحديد الآية17،{ اليَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوراً مُبِيناً}سورة النساء الآية 174، {قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ} سورة النمل الآية 64،{وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ} سورة آل عمران الآية 191، {سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ} سورة فصلت الآية 53، {كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ} سورة البقرة الآية 219،{الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقاً مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعْ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُور} سورة الملك الآية 03، {اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الأَمْرَ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُون} سورة الرعد الآية 02، {هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلا تَتَفَكَّرُونَ} سورة الأنعام الآية 50، ومن الأحاديث النبوية (صلعم) أنه قال << تفكير ساعة خير من عبادة سنة >> رواه أبو هريرة وفي مقام آخر << تفكرّ ساعة خير من قيام ليلة >>، وكذلك قوله الكريم << إن ضياء الإيمان أو نور الإيمان التفكرّ>>[1].

وقال (صلعم) << لكل شيء دعامة ودعامة المؤمن عقله، فبقدر عقله تكون عبادته >> رواه أبو سعيد الخدري[2].

---

[1] أنظر إبن كثير، ج1، ص 439 .

[2] أنظر: أحمد الغزالي، إحياء علوم الدين، باب التفكير.

و للوصول إلى معرفة الله وتقديره حق قدره على الإنسان التفكير في ما خلق الله لأنه لا يستطيع التفكير في ذات الله، فكيف يفكر المصنوع في صانعه !، فقال(صلعم) << تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في الله، فإنكم لن تقدّروه قدّره >> رواه الطبراني.

فالدعوة الإسلامية في مجملها دعوة عقلية أساسها الفكر، فالعلوم العقلية لا تتناقض والعلوم الشرعية بل تؤكدها و تكملّها[1]، وما الإعجاز العلمي للقرآن الكريم أو للأحاديث النبوية المحمدية إلا دليلا علميا على ذلك لما انطوت عليه من حقائق ومعارف علمية دقيقة يقينية لم يستطع العلم الحديث بتكنولوجياته الحديثة اكتشاف جزء منها إلا مؤخرا أي بعد أكثر من أربعة عشر قرنا.

ذلك أنه في حالات كثيرة أيدت الأحكام القرآنية الحقائق العلمية والعكس صحيح إذ أكدت الحقائق العلمية المعارف القرآنية، أما في حالات التعارض والتي تكون نادرة جدا اتفق فقهاء الإسلام على تقديم العقل على ظاهرة التشريع عند التعارض[2].

كما لم يشهد تاريخ الإسلام ما عرفه الغرب في قرون سابقة من جمود فكري ومحاربة العلم والعلماء والدعوة إلى تعطيل العقل والفكر، وكنا قد ذكرنا أمثلة عديدة عن ذلك في مقام سابق، وعموما فقد سجل التاريخ عددا بلغ ثلاث مئة ألف من الذين عوقبوا في أوربا بتهمة العلم واثنان وثلاثون ألفا من قتلوا حرقا بالتهمة ذاتها بسبب التفكير، ومن ينكر أن العالم الشهير "قاليليو" تم إعدامه لمجرد أنه فكّر وأعلن أن دوران الأرض حول الشمس وقال أن الأرض كروية الشكل وليست مستطيلة ، ومن ينكر أن العالم "دير ومنس" حُبس حتى مماته ثم أحرقت جثته فقط لأنه

---

[1] المرجع نفسه، ص 1368 .

[2] للمزيد من المعلومات أنظر: الإمام محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية تحقيق وتعليق طاهر الضاحي، كتاب الهلال، مصر، ص 119 وما بعدها.

قال< أن قوس قزح ليست قوسا حربية بيد الله ينتقم بها من عباده، بل هي انعكاس ضوئي من الشمس في نقاط الماء في السماء >> وعلماء غيرهم كثير[1].

ألم يشهد بعض علماء الغرب أنفسهم عن الحرية الفكرية التي تمتع بها المسلمون منذ بزوغ نور الإسلام وكان قد ألّف أحد وزراء فرنسا السابقين المسمى ب" سيديو" كتابا تحت عنوان (خلاصة تاريخ الغرب) يتضمن اعترافا صريحا بما قدّمه المسلمون منذ تاريخهم للعالم أجمع من ثمرات نشاطهم العقلي الحرّ، وكيف أسدت حضارتهم التقدم العمراني الذي أخلد الأيادي[2]، و حتى في مجال التشريع يدعو الإسلام الإنسان المسلم للتفكير لا قياسا فقط وإنما حتى الاجتهاد واستنباط أحكام شرعية محفّزا<< أن للمجتهد أجران إذا أصاب وأجر إذا أخطأ >> صحيح مسلم.

وفي ذات السياق كتب المؤلف "مكسيم رودنسون" في كتابه (الإسلام والرأسمالية) أنّ <<القرآن كتاب مقدس، تحتل فيه العقلانية مكانا جد كبير، فالله لا ينفك فيه يناقش ويقيم البراهين، بل أن أكثر ما يلفت النظر هو أن الوحّي نفسه، هذه ظاهرة الأقل اتساما بالعقلانية في أي دين، الوحي الذي أنزله الله على مختلف الرُسل عبر العصور وعلى خاتمهم محمد، يعتبره القرآن هو نفسه أداة للبرهان، فهو في مناسبات عديدة، يكرر لنا أن الرسل قد جاؤوا بالبينات والقرآن ما ينفك يقدم البراهين العقلانية على القدرة الإلهية ففي خلق السموات والأرض و اختلاف الليل والنهار ودوران الكواكب والأفلاك وغيرها لآيات لأولي العقول..>> [3]، فانبهار مفكّري الغرب في الحرية الفكرية التي منحها الإسلام للبشر سببه الواقع الغربي خلال القرون

---

[1] أنظر: محمد الغزالي، حقوق الإنسان، مرجع سابق، ص 56- 57 .

[2] وفي مجالات عديدة من العلوم والطب والقانون والرياضيات، مرجع سابق، ص 57 .

[3] أنظر: مكسيم رودنسون، الإسلام والرأسمالية، ترجمة نزيه الحكيم، دار الضليعة، فضل العقيدة القرآنية، ص 134 وما بعدها.

الوسطى، وما قبلها لأن تعاليم النصرانية كانت قائمة على أساس تثبيط الفكر ومحاربة إعمال العقل والمنطق، فلخطاب القديس ANSELME رجل الكنيسة الشهير(1033م – 1109م) في بعض دروسه في طريقة تحصيل الإيمان الديني أنه قال: <يجب أن تعتقد أولا بما يعرض على قلبك بدون نظر، ثم اجتهد بعد ذلك في فهم ما اعتقدت، فليس الإيمان في حاجة إلى نظر العقل.>[1]، على غرار ما كتبه مفكر غربي آخر يُدعى " مونتيه" حينما قال < إن الإسلام في جوهره دين عقلاني بأوسع معاني هذه الكلمة، فإن تعريف الأسلوب العقلي بأنه طريقة تقييم العقائد الدينية على أسس من المبادئ المستمدة من العقل والمنطق، ينطبق على الإسلام تمام الانطباق >[2].

إن حرية الفكر والرأي حرية مكفولة في الإسلام في جميع المجالات حتى في الشؤون السياسية التي لم يعرفها العالم الغربي إلا حديثا، فحينما كان هذا الأخير يتخبط في دروب الاستبداد والاستعباد وفي أوجاع الظلم والجور كانت الدولة الإسلامية تنعم بحرية الفكر والرأي حرية مزدهرة لم ترىٰ حضارة غيرها قديما أو حديثا هذه الحرية كمًّا ونوعا، ولأن لهذا المقال مقام آخر في الباب الثالث من بحثنا، لكن ارتأينا أن نذكر مثالا بسيطا يبرز حرية الفكر والرأي والتعبير في أسمىٰ وأرقىٰ معانيها << فلما كان عليّ خليفة على المسلمين ظهرت فئة منهم تسمى الخوارج وسموا بذلك ممن خرجوا عن خلافته وحكمه، فبعث إليهم بن عباس فناقشهم وناظرهم فرجع إلى علي بأربعة آلاف مسلم وأصّر أربعة آلاف البقية على عدم الرجوع فأرسل إليهم علي يقول: كونوا حيث شئتم وبيننا وبينكم أن لا تسفكوا دما حراما ولا تقطعوا سبيلا ولا تظلموا أحدا فإن فعلتم نبذتم إليكم الحرب كما قال لهم مرة أخرى: لا نبدأ بقتال ما لم تحدثوا

---

[1] أ. محمد عمارة، الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة، خ3، دراسة وتحقيق، لبنان، 1972، ص 262– 263 .

[2] سير توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، ط3، ترجمة حسين إبراهيم و د. عبد المجيد عابد بن إسماعيل النحرواي، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1970، ص 454– 455 .

فسادا >>[1]، لقد رأى حاكم المسلمين علي بن أبي طالب ترك تلك الفئة التي خالفته في الرأي وخرجت عن خلافته فتركها وشأنها احتراما لحرية الفكر والرأي والتعبير عنهما، ما دام لم يصدر منها فساد أو يحدثوا شغبا، فلا يعتبر الاحتجاج حقا مكفولا، بل وصل إلى حد عدم الاعتراف السلمي بالسلطة الحاكمة حقا مكفولا أثبتته الممارسة السياسية في الدولة الإسلامية ولنا في ذلك رجوع.

و صفوة القول من خلال ما سبق أن الإسلام يدعو إلى التفكير قبل الاعتقاد وإلى التفكير عند الاعتقاد وأثناءه وصولا لدرجة اليقين التي يتحول معها الاعتقاد إلى إيمان لا يساوره شك، وعليه يمكن القول وبجزم أن الإسلام لا يمنح الحرية الفكرية فحسب، إنما يحّث عليها جملة وتفصيلا، ولما كان الإيمان جزء من المنظومة الفكرية، فتحققت معها مقولة من يملك الكل يملك الجزء ودليل ذلك بصريح أحكام القرآن، ــ فما هي تلك الآيات البيّنات؟

2.1.1.2.2.2.2: حرية العقيدة الدينية:

لابد من التوضيح منذ البداية أنه لا يقصد بحرية الاعتقاد في الإسلام إباحة الكفر أو تحليله، وإنما المقصود به رفع سلطة البشر عن التدخل في معتقدات بعضهم البعض أو محاسبتهم لبعضهم، فذلك الاعتقاد متروك لرب البشر، فليس للإنسان أيا كان إجبار أو السيطرة على آخر لدفعه للاعتقاد الديني الجبري أو ألقصري2.

يمكننا تعريف حرية الاعتقاد الديني أنها حق منحه الله سبحانه وتعالى للإنسان يجعله يختار معتقده وفق إرادته وفكره بحرية تامة، بعد أن يعلم طريق الخير وطريق الشر، فجاءت حرية

---

[1] أنظر: محمد غزالي، مرجع سابق، ص 59 .

[2] أنظر: عبد الرحمٰن حللي، قتل المرتد في الفكر الإسلامي المعاصر، قراءة نقدية في ضوء النص القرآني، المجلة العربية لحقوق الإنسان، العدد 7، 2000، ص 65- 66 .

الإيمان في الإسلام مؤسسة في العديد من الآيات منها واحد وثلاثين آية قرآنية تؤصل لحرية الاعتقاد بصريح كلام المولىٰ عز وجل أن الإيمان عموما والإسلام تحديدا عقيدة وفكر لا تكون أبدا بالإكراه أو بالإجبار إنما بالاقتناع والاختيار، لقد جاءت نصوص الأيات بكل وضوح وصرامة و بمنتهى صريح العبارات والصياغات أن {لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنْ الغَيِّ}سورة البقرة الآية 256، ومن قوله تعالى{وَقُلْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُر}سورة الكهف الآية29، *وبتأكيد الله أنّ الإسلام هو الدين السماوي الذي حُفظ بقدرته عزّ و جل من التحريف والتزييف الذي طال الديانات السابقة فقال تعالى{ أن الدين عند الله هو الإسلام }و{ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنْ الْخَاسِرِينَ}سورة آل عمران الآية85*،{أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ}سورة يونس الآية99،{إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً}سورة الإنسان الآية02- 03، {وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ}سورة البلد الآية10، ومن آياته الكريمة أيضا قوله لنبيه الصادق الأمين أن ما عليه إلا تبليغ الدعوة الإيمانية دون إجبارهم على ذلك بل تذكيرهم بوعيد الله وتبشيرهم بوعد الله فقال تعالى {نحن أعلم بما يقولون وما أنت عليهم بجبار فذكر بالقرآن من يخاف وعيد}، وفي آية كريمة أخرى يؤكد الله لرسوله الكريم(صلعم) إنما عليه التذكير دونما السيطرة عليهم لجبرهم على الإيمان، بل هم في ذلك لا يمكن أن يكونوا إلا أحرارا في تقرير مصائرهم و استعمال ضمائرهم وتوخي بصائرهم للإقتداء بالذكر والاهتداء أو باختيار طريق الكفر و الانسياق إليه بجحود وكبرياء، فقال الخالق البارئ {فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ}سورة آل عمران الآية 20، {فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ}سورة الشورى الآية 15،{قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ }سورة البقرة الآية 139[1].

[1] وأنظر أيضا: سورة النساء الآية 79- سورة الأنبياء الآية 107- سورة الأحزاب الآية 40- سورة سبأ الآية

ولعلى من أدلة السنة على رفض الإسلام للإكراه الديني، ولو في سبيل اعتناق الإسلام نفسه، ما أكده معظم علماء التفسير على أنّ سبب نزول آية{لا إكراه في الدين}أنه كان بين النظير فهو من يهود المدينة أولاد من أبناء المسلمين ربوهم يهودهم فلما أمر الرسول (صلعم) بإجلاء بني النظير لتوالي إيذائهم للمسلمين أراد المسلمون أن يأخذوا أبنائهم ويكرهوهم على الإسلام فنزلت الآية الكريمة {لا إكراه في الدين}.

فقال الصادق الأمين (صلعم) << قد خير الله أصحابكم فإن اختاروهم فهم منهم وإن اختاروكم فهم منكم>>[1]، فيتبين من تلك الآيات القرآنية التي تشكل أسس قانونية لتأصيل حرية العقيدة الدينية في الإسلام فتجعل منها القاعدة العامة المبنية حيث لا إكراه في الدين ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، وجاء في آية قرآنية أخرى بكلام الله مخاطبا رسوله الكريم في أن يقول { قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ (1)لا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ (2)وَلا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (3)وَلا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدتُّمْ (4).وَلا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (5)لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ (6)} سورة الكافرون الآية 06، وقوله{ وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ}سورة يونس الآية41، ولقد اتخذ التشريع الإسلامي أسلوبا عمليا لحماية حرية العقيدة من خلال طريقتين:

الطريقة الأولى: إلزام الناس احترام الغير في اعتقاد ما يشاء، فليس لأحد أن يكره غيره على اعتناق عقيدة ما أو تركها، أما الطريقة الثانية: إلزام صاحب العقيدة نفسه بالعمل على حماية اعتقاده ولو أدّىٰ الأمر إلى أن يهاجر بلدا آخر يُكفل فيه حرية العقيدة، إلا إذا كان عاجزا عن الهجرة فلا تكلف نفس إلا وسعها عملا بقوله تعالى في سورة النساء الآيات 97-100{ إِنَّ

=28- سورة الفرقان الآية 01- سورة البقرة الأية 193- سورة النساء الآية 75، 76 .

[1] محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج1، للشيخ محمد عبده، ج1، مطبعة المنار، مصر، 1346هـ ، ص 117.

الَّذِينَ تَوَفَّاهُمْ الْمَلائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُوْلَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيراً (97)إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنْ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلا يَهْتَدُونَ سَبِيلاً (98)فَأُوْلَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوّاً غَفُوراً (99)وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الأَرْضِ مُرَاغَماً كَثِيراً وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً (100)}.

وبناء على السابق يتبين أن حرية المعتقد تعّد مظهر من مظاهر الحرية الشخصية التي أكدها الإسلام لكل إنسان بعد معرفته للحق أن يفكر ويعتقد ما يشاء، لهذا فحرية العقيدة في الإسلام تبنى على ثلاثة عناصر هي:

1/ التفكير الحر الذي يرفض التقليد والضغط ويدعو إلى التفكير والتعقل والاستنباط والاستدلال.

2/ منع الإكراه على عقيدة ما.

3/ حماية العمل بمقتضى العقيدة والعمل بتأدية شرائعها[1].

لقد فطر الله سبحانه وتعالى الإنسان على حرية الايمان فهو مخلوق حر يختار فكره بحرية كما يختار معتقده وفق إرادته التي سيتحمل مسؤوليتها لوحده ووفقا لما جاء في الآية الربانية{ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ} سورة يونس الآية 108،{ إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلاً}سورة الإنسان الآية 29،{ فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ

[1] أنظر: محمد رمضان إبن زير، حقوق الإنسان، دار الكتب الوطنية، بنغازي، 1993، ص 197 .

وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلا ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِين} سورة الزمر الآية 1،وأيضا في قوله تعالى{ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلاَّ كُفُوراً}سورة الإسراء الآية 89..الخ.

ولهذا فالنصوص القرآنية المباشرة وغير المباشرة في مجموعها تجعل من مبدأ حرية العقيدة أصلا عاما، وقد تميزت النصوص المباشرة بعموم دلالتها بما يشمل المرتد عن الدين الإسلامي فتحدث القرآن على مصير وعقوبة المرتد يوم القيامة وخسارته الخالدة التي ترديه في نار جهنم إذا مات وهو كافر بالإسلام ولم يتب عن ارتداده، فالملاحظ عدم وجود أي نص يشير لا من قريب ولا من بعيد على أية عقوبة دنيوية مادية يعاقب بها المرتد الخارج عن الإسلام، بل بالعكس تدعو الآيات إلى الصفح والنصح والصلح والإرشاد والتحذير من الكافرين والمنافقين، و إحباط عمل المرتد وخلوده في النار وقبل ذلك ترغيبه في التوبة برفع غضب الله وعذابه[1]، فقال عزّ في علاه على لسان نبيه{ قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنْ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنْ الْمُشْرِكِينَ}سورة يوسف الآية 108.

لقد جعل الإسلام أساس العقيدة التبصّر حيث النظر والتدبّر وتحكيم العقل والفطرة السليمة وترك الآخرين وحرية البقاء على عقائدهم ولهم معابدهم وكنائسهم وطقوسهم، ولهم أن يتبعوا أحكام دينهم وأحوالهم الشخصية، إلا أنّ الإسلام وإن منح حرية كبيرة للمعتقد إلا أنه منع التلاعب في المعتقدات و اتخاذ الأديان هزوا ولعبا ومنع استحداث أديان ومعتقدات جديدة تتناقض والأديان السماوية ولاسيما الإسلام[2]،وحرم الإسلام محاربة الأديان أو مهاجمتها أو

---

[1] للمزيد من المعلومات أنظر: عبد الرحمٰن حللي، مرجع سابق، ص 56- 82.

[2] أنظر: عبد العزيز الخياط، المجتمع المتكافل في الإسلام، ط3، دار السلام، مصر، 1986، ص 70 .

مهاجمة أصحابها بل أمر بالمناقشة الدينية المبنية على المجادلة بالتي هي أحسن و الموعظة الحسنة.

كما ينكر الإسلام التقليد الأعمى دون هدية من التفكير فقال تعالى{وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ } سورة البقرة الآية 170، ومثال ذلك فجاء في اتفاقية رسول الله(صلعم) إلى اليهود في المدينة << وأنّ يهود بن عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم وأموالهم وأنفسهم إلا من ظلم أو أثم فإنه لا يهلك إلا نفسه...>>، كما أعطى الرسول(صلهم) لأهل نجران في اليمن بأنهم وأنفسهم وأرضهم وملتهم ولا يغير أسقف من أسقفنه، ولا راهب من رهبانيته ولا كاهن من كهانته، و من ســـأل حقا منهم بينهم العدل غير ظالمين ولا مظلومين..>>[1]

إن حرية الدين التي كفلها الإسلام ودولته للإنسان لم يعرف لها نظير في القارات الخمس فلم يحدث أن انفرد دين بالسلطة ومنح مخالفيه في الاعتقاد كل مقّومات البقاء مثل ما فعلت دولة الإسلام منذ أكثر من 14 قرنا، وتكريسا لذلك عاش الذميون في تلك الدولة لا يتعرض أحد لعقيدتهم ولا يكرهون على ترك دينهم وكيف لا والمبدأ العام << واتركوهم وما يدينون لهم ما لنا و عليهم ما علينا >>، أما الجزية التي كان يدفعها الذميون في دار الإسلام فهي عبارة عن ضريبة مالية لا علاقة لها بحرية العقيدة، وإنما كانت مقابل المواطنة وكذلك تعويضا عن عدم نصرتهم للمسلمين وبعدم الخروج معهم في الحرب[2]، ولنا بخصوص الذميين ومساواتهم في المواطنة مع المسلمين في الدولة الإسلامية فرع خاص بذلك في مبحث المساواة في الإسلام، إن

---

[1] للمزيد من المعلومات أنظر: عبد الحكيم حسين العيلي، مرجع سابق، ص 388 – 397 – 402 .

[2] للمزيد من المعلومات أنظر: فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون(موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين)، ط1، دار الشروق، لبنان، 1985، ص 92– 93 و أيضا الكاساني ابن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج2، دار الكتب العلمية، ص 37 .

الإسلام لم يكفل حرية التدين فقط، بل وكفل حتى حرية المجادلة العلمية والمناقشة الدينية القائمة على أسس موضوعية حكيمة ومقارعة الحجة بالحجة وصولا إلى الحقيقة حتى تكون العقيدة نابعة عن اقتناع كامل حر مبني على البيان لا المتشابهات، ليسلك هذا الأخير منهج الأول ويصبح بذاك الاقتناع مُحاورا لا مجادلا بقدر ما هو مُوعظا بالحسنى {قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ} سورة سبأ الآية 46، {فَقُولا لَهُ قَوْلاً لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى} سورة طه الآية 44، بل وحريصا على مجادلتهم بالتي هي أحسن{ وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ}سورة العنكبوت الآية 46{ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ }سورة النحل الآية 125، وفي سبيل ذلك ولأجل نشر الدعوة الإسلامية كتب رسول الله(صلعم) كتابا وأرسل رسلا وبعث سفراء إلى ملوك وأمراء الأمم يدعوهم بالكلمة الطيبة للإسلام، ومنهم من استقبلوهم استقبالا حسنا ومنهم من مزّق الكتب وأهان الرسل، هذا إن لم يقتلوهم، وقد قال تعالى فيهم{ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ} سورة المائدة الآية 69.

ونتيجة لذلك كفل الإسلام حرية الرأي والتعبير عنه بخصوص العقائد أو خارجها لكن كأي نظام قانوني ضبط هذه الحرية بحدود أخلاقية حيث حتى الحرية في بلد لُقّب " ببلد الحرية" لا تمارس دون قيود، أما القيود الإسلامية لحرية الرأي والتعبير هي مجرد قيود أخلاقية لا يختلف فيها اثنان وهي تدخل في نطاق المبادئ الأخلاقية حيث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقال تعالى{ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ } سورة الأنعام الآية 152،{وَهُدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنْ الْقَوْلِ وَهُدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ}سورة الحج

الآية 24، و نهى الشارع الحكيم من تجاوز حدود الرأي و التعبير لدرجة إيذاء الآخرين بغض النظر عن اعتقاداتهم الدينية فنهى الإسلام عن سبهم أو شتمهم كما في قوله {وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} سورة الأنعام الآية108، كما نهى الإسلام على الجهر بالسوء إلا من ظُلم في قوله{ لا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنْ الْقَوْلِ إِلاَّ مَنْ ظُلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعاً عَلِيما} في سورة النساء الآي}148، كما نهى الإسلام على التنابز بالألقاب أو إثارة الفتن والفحشاء بين الناس قوله{ إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ}سورة النور الآية 19.

ولأن الإسلام دين سلام نهى عن الشحناء والجدال العقيم الذي يعصف بالسلام ويشحن الخلافات في سياق الاختلافات ومما ينتج عنها من عنف فقال الله {خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ }سورة الأعراف الآية 199.

كما حرّم الإسلام اتهام الآخرين دون إتيان الدليل، وجعل الاتهام دون شهود يُعدّ جريمة في حد ذاتها تستحق العقاب فكانت جريمة القذف {الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ.} سورة النور الآية 04،{إِنّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ } سورة النور الآية 23.

وحرص الإسلام أن تكون الآراء المعبر عنها صادقة، ومن الواجب تحري الصدق حتى لا تكون آراء كاذبة قوله تعالى في {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ}سورة التوبة الآية 119، فحذر من أنباء الفسّاق فقال{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ

تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ}سورة الحجرات الآية 06، وبتحصيل حاصل كانت حرية العقيدة محمية بالأحكام الإسلامية وذلك بممارسة شعائر دينية لمخالفيه في الدين في حدود النظام العام وحسن رعاية الآداب وترك لهم حرية التعامل والتقاضي فيما يتصل بالعقائد متى كان ذلك مشروعا ومقررا في عقيدتهم[1].

فالإسلام لم يفرض على النصراني أن يترك نصرانيته أو على اليهودي أن يترك يهوديته، بل طلب من كليهما طالما يؤثر عقيدته القديمة أن يدع الإسلام وشأنه، دون تهجم مراء أو جدال سيء، مثلما كتب الإمام محمد الغزالي كن من تكون فقط لا تكون خصما للإسلام ونبيه والمسلمين تتربص بهم الدوائر، فإذا استفحل في نفسك الكره، فأحذر أن يتجاوز فؤادك إلى الحياة الخارجية عراكا مسلحا، وإلا فالبادئ أظلم[2]، حينها تصبح من مستلزمات حرية العقيدة حق الدفاع عنها إذ أريد لصاحبها فتنته عنها بالقوة مقابل القوة بمثلها عند القدرة عليها[3].

2.1.2.2.2.2: شبهات مغرضة حول القاعدة العامة:

من أكثر وأكبر ما أتهم به الإسلام من أعدائه أنّه انتشر بحد السيف والعنف، لكن التاريخ يؤكد أن هذا فيه تلفيق كبير وزيف، إنّ اسم الإسلام أشتقّ من السلام وقد قال الرب من سابع سموات لخاتم الرسالات {إِنْ أَنْتَ إِلاَّ نَذِيرٌ}سورة فاطر الآية23، و{فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً إِنْ عَلَيْكَ إِلاَّ الْبَلاغُ} سورة الشورى الآية 48، وعلى غرارها أكّدت النصوص القرآنية أن القتال مكروه على المسلمين ولا يُشرّع إلا دفاعا عن النفس قوله تعالى {وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ }السورة البقرة الاية190، معناه وقاتلوا –أيها

---

[1] أنظر: أحمد هريدي، نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص 95– 96 .

[2] أنظر في هذا المعنى: محمد الغزالي، مرجع سابق، ص 61 .

[3] أنظر: عبد المتعالي الصعيدي، الحرية الدينية في الإسلام، دار الفكر العربي، مصر، ص 06– 07 .

المؤمنون- لنصرة دين الله الذين يقاتلونكم, ولا ترتكبوا المناهي من المُثْلة، والغُلول، وقَتْلِ من لا يحل قتله من النساء والصبيان والشيوخ، ومن في حكمهم، إن الله لا يحب الذين يجاوزون حدوده, فيستحلون ما حرَّم الله ورسوله، {وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنْ الْقَتْلِ وَلا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ (191)فَإِنْ انتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (192)} سورة البقرة الآية191-192،{ كُتِبَ عَلَيْكُمْ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ (216)}،ولم يشرّع الحرب إلا على الظالمين والمعتدين فإن انتهوا عن ظلمهم فلا عدوان وذلك لدرأ الفتنة {وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انتَهَوْا فَلا عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ}سورة البقرة الآية 193.

ومن الظلم والعدوان نكث العهود قوله في {وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ (12)أَلا تُقَاتِلُونَ قَوْماً نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ}سورة التوبة الآية 12-14، وأكد تعالى أن الله لا يحل القتل بالحق إلا على ظالم النفس قوله {وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنصُوراً}سورة الإسراء الآية 33، أما بالنسبة للأحاديث التي رويت عن رسول الله(صلعم) أنه دُعي للقتال في هذا الخصوص كلها أحاديث آحاد[1]من خبر آحاد والآحاد يفيد الضن لا يجب العمل به في العقائد وحرية العقيدة من باب العقائد لا الفروض وفكرة إكراه الناس

[1] مثل ما روى عن رسول الله أنه قال << أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله >> و<< ومن مات ولم يغزو لم يحدث نفسه بغزو مات على شعبة من النفاق >>.

على الدخول في الإسلام مرفوضة جملة وتفصيلا، وبناء عليه تحمل تلك الروايات في سياق النصوص القرآنية على محاربة المقاتلين[1].

فمنذ بدأ الإسلام في الظهور في الجزيرة العربية إلى غاية ثلاثة عشر سنة من الدعوة و أمر محاربة الكافرين محظور على المسلمين ولو دفاعا عن النفس، فكم عُذّب المسلمين وشُردوا وكم سُلبت أموالهم وقُتّلوا بسيوف الوثنية واليهودية، وأمر الله نبيه وأتباعه بالهجرة وكان ملاذهم بأمر من الرسول محمد نحو ملك الحبشة النصراني الذي أشتهر بالعدل، ولم يبدأ المسلمون في القتال إلا دفاعا عن النفس عند بدأ المشركين بشن حروب ضدهم وكانت أول معركة "معركة بدر" أين كان جيش المشركين ثلاث أضعاف جيش المسلمين في العدد والعُدّة وكان النصر للمسلمين، لقد كانت جميع الغزوات بعدها دفاعا عن النفس أو لمحاسبة من أخلوا المواثيق والعهود المكتوبة بينهم وبين المسلمين كالعهد بين يهود المدينة والرسول(صلعم)، وكذلك بين الرسول(صلعم) والقبائل المجاورة ليثرب فلم تكن الغزوات لسلب أرض أو أخذ غنائم أو فساد في الأرض ولكن دفاعا عن النفس وتبليغا للدعوة ولم تفتح مكة إلا بعدما أخلّ المشركون باتفاقياتهم مع رسول الله(صلعم) بعدم التعدّي وقتلهم حلفاء المسلمين من قبيلة بن بكر وما غزوة حنين إلا عندما غدر يهود المدينة بالمسلمين ونقضوا العهد والمواثيق المكتوبة بينهم وبين رسول الله (صلعم) واتفقت جميع القراءات والروايات أن عدد القتلى لم يتجاوز 700 رجل، بدون قتل النساء أو الأطفال أو الشيوخ[2]، فلم يشرع السيف في الإسلام إلا للدفاع الشرعي أو لتبليغ الدعوة، فلم تكن دعوة إكراه وإجبار على الدين، بل كانت حربا دعوية كوسيلة للتبليغ فقط، ومن الآيات الدالة أن قال تعالى{وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا

[1] أنظر: عبد المتعالي الصعيدي، حرية الفكر في الإسلام، دار الفكر العربي، مصر، بدون تاريخ، ص 69 .
[2] أنظر: د. عبد الحافظ سلامة، مرجع سابق، ص 161- 162 .

مُؤْمِنِينَ}سورة يونس الآية 99،{وَإِنْ أَحَدٌ مِنْ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْلَمُونَ}سورة التوبة الآية6،{فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلاغُ الْمُبِينُ} (92)-{مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ}سورة المائدة الآية 92-99{لا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنْ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (8)إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنْ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الظَّالِمُونَ (9)} سورة الممتحنة الآية 08-09.

فلم يكن الإسلام يريد الاعتداء، و بنشر تبليغ الرسالة و الدعوة لم يكن ليُكره الناس على الدخول فيه حتى عند النصر حيث الغلبة والقهر، وفي ذات النطاق أمر الإسلام بمعاملة البر والإحسان لغير المسلمين غير المعتدين[1]، وحتى في الاقتتال المشروع لم يتركه الإسلام على إطلاقه، بل قيّده بشروط أخلاقية تضمنتها تعليمات رسول الله (صلعم) التي كانت كلها رحمة بالإنسانية وهو الناهي(صلعم) بقوله:<< ولا تقتلوا شيخا فانيا ولا طفلا صغيرا ولا امرأة >> رواه البخاري، وقال أيضا << لا تقتلوا ذرية ولا عسيفا>> رواه البخاري، فالمبادئ واضحة و الأوامر مسطّرة في قوله (صلعم):

أ ــ أن لا تقتلوا شيخا أو امرأة ولا صبيا ولا عابدا في محرابه ولا راهبا في صومعته ولا رجلا ليس حاملا للسلاح.

ب ــ لا تقطعوا شجرا ولا تفقروا بئرا.

ج ــ لا تجهزوا على جريح.

---

[1] أنظر: عبد المتعالي الصعيدي، مرجع سابق، ص 14 وما بعدها.

د ــ ولا تمثلوا بقتيل.

هــ ــ ولا تغيروا ليلا كي لا تفزعوا النساء والأطفال.

وفي جميع الأحوال فإن القتال الذي لجأ إليه المسلمون كان ضرورة اقتضتها إما ظرف الدفاع عن النفس أو الوطن أو لتبليغ الدعوة، فكان الاقتتال في الإسلام حماية لحرية العقيدة لا انتهاكا لها[1]، ويكفي دليلا لدحض الزعم القائل أن الإسلام انتشر بالقتال أنه لم يحدث شيئا من هذا في عهد رسولنا الكريم أو عهد صحابته رضوان الله عليهم، فلم يحدث أن اتخذت الحرب وسيلة لإكراه أحد عن الإسلام[2]، فإذا كانت النصرانية و التلمودية حاربتا بالسيف لإجبار الناس للدخول في عقيدتهم، فلقد سجل لهم التاريخ ذلك الجبر والإكراه الديني[3]،إلا أن هذا الزعم لا يصح على الإسلام ولم يحدث في عهد الرسول (صلعم) أو صحابته الكرام من حيث الممارسة ولا من حيث المبدأ النظري المحفوظ في النصوص القرآنية الخالدة مع كل زمان ومكان.

إنّ المسلمين لم يشتكوا من قتال النصارى أو اليهود إلا بعد أن وصل هؤلاء إلى منزلة في السلوك خلت من كل معاني العدل، فهم قد تمردوا على أنبياءهم قبل أن يتمردوا على خاتم الأنبياء محمد(صلعم)، وهدموا حدود الحلال والحرام كما ألت إليهم في كتبهم قبل أن يهدموا حدود الحلال والحرام كما بيّنها القرآن الكريم ومع ذلك فإن القتال الذي وقع لم يشترط الإسلام لانتهائه شروطا تخرج الناس عن الحق كما يتصورونه وتدخلهم في الحق كما يصوره الإسلام، بل هناك مجرد شروط يرضاها الجميع ولا يختلف عليها اثنان تستمد من المنطق وتتفق مع

---

[1] أنظر: عز الدين بليق، مرجع سابق، ص 756 وما بعدها .

[2] للمزيد من التفاصيل أنظر: د. عبد الحكيم حسين العيلي، مرجع سابق، ص 403- 412 .

[3] للمزيد من المعلومات عن سيف التلمودية والمسيحية ونكسة الأندلس وما فعلت السيف الكنيسي في مسلمي الأندلس لإكراههم على التنصير و ما فعل سيف الملحدين أنظر: عبد الحافظ سلامة حامد، مرجع سابق، ص 151- 161 .

اعتقاد الفريقين المتنازعين مهما كان هذا الاعتقاد، ولأنها عبارة عن مبادئ عدل عامة و رحمة يتعاون من خلالها أهل الأديان على حسن الجوار وإنكار الجور، إنها مبادئ تتسع للمؤمنين جميعا سواء كانوا مسلمين أو مسيحيين أو يهوديين، بل هي مبادئ ضمير حتى لمن لا يدين من الملحدين، لقد كان الغرب من النماذج الرديئة لحرية العقيدة، ذلك أن الحروب التي اشتعلت في أرجائه وبقيت إلى اليوم في مخلفاتها السياسية والثقافية ضد الإسلام وتابعيه، وفي هذا يقول الدكتور عبد الحافظ سلامة << نحن لا نعلم ما سبب الكره الشديد في الغرب للإسلام والمسلمين على الرغم من أنّ الإسلام والمسلمين لم يؤذوا المسحيين أو اليهود وكانت بلاد الإسلام هي ملاذ الصليبة..>> [1].

إن الإيمان بالإسلام ينتج الإيمان بكل ما سبقه من أديان تلك السماوية من لدّن الرحمٰن، فالمسلم مُكلف أن يؤمن بموسى وعيسى وبكل الأنبياء السابقين عملا بأمر الله حسب آياته الكريمة في{ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ }سورة البقرة 2- 4،{ قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ (136)فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمْ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (137)}، فالإسلام مثلما كتب محمد الغزالي هو يهودية موسى ونصرانية عيسى مع زيادة جديدة، إنّ الدين الإسلامي لا يقترح عليهم إذا رفضوه إلا أن يحاسنوه أو أن يقرّ أصله كما أقر أصولهم[2]،فلمّا قال المولى عز وجل{ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمْ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ

[1] أنظر: د. عبد الحافظ سلامة حامد، يقولون في الإسلام، مرجع سابق، ص 169- 170 .

[2] محمد الغزالي، حقوق الإنسان،مرجع سابق، ص 63 .

الْحِسَابِ}سورة آل عمران الآية 19،{وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنْ الْخَاسِرِينَ}سورة آل عمران 85، ذالك لأن الإسلام جامع الأديان بإضافة جديدة، فإيمان المسيحي أو اليهودي بالإسلام ليس إنكارا لدينه السابق إنما هو تأكيد وتعميق له، فالديانات السماوية عميقة والإسلام أعمق منها ويشملها جميعا لأنه الأوسع والأخير وسيبقىٰ أصلها واحد و هو الرّب الواحد مصداقا لقوله تعالى في سورة العنكبوت الآية46 {وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ}.

ولأن الكثير من أحكام اليهودية والمسيحية طالها التحريف حتى أفرغها من محتواها ولم يبقي منها غير الاسم في حين بقي الإسلام في منئ عن تلك التحريفات حيث شاء الخالق أن يحفظها بالرعاية الربانية، وفي نهاية الأمر فإن غاية الإسلام هي التوحيد بالله والإيمان بخاتم الأنبياء محمد (صلعم) ومن سبقه منهم، فإن كانت مبادئ المسيحية واليهودية تدور في هذا النطاق، فهي مع الإسلام في ذات السياق.

ولأن العقيدة الحقيقية والصحيحة لن تكون عند الإنسان إلا بعمق إيمان ناتج عن عمق تفكير حرّ ليختار بعدها ماذا يريد وليس العكس فالحر وحده فقط، هو من يصنع عقيدته من وراء عقله يفكر ليختار ماذا يريد، لا أن يريد ليفرض على عقله كيف يفكر.

وفي هذا المعنى تؤكد النصوص القرآنية بصريح الصياغة عن مبدأ حرية الاعتقاد، إنّ هذه الحرية التي كفلها الإسلام تنعكس في معنى الإيمان ذاته في هذا الدين فالإيمان هو الاعتقاد اليقين من تدبير واعٍ في آفاق الأرض والسموات ليعود الإنسان منه مؤمنا بربه خالق السموات والأرض، وليس عبارة عن تقليد أعمىٰ أو إكراه يخرج الاعتقاد من مغزاه وحقيقته ذالك التقليد

الأعمى الذي نهى عنه القرآن الكريم{وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلا يَهْتَدُونَ (170) وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لا يَسْمَعُ إِلاَّ دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَعْقِلُونَ (171)}في سورة البقرة الآية 170-171.

تقليدا يصادر عن مطلبه، ولما كان هذا الإيمان عبارة عن اعتقاد ذهني نشعر به ونفكر من خلاله ونتصرف في ضلاله، فهو يختلف من إنسان لآخر، فقد يكون لدى إنسان، وينعدم عند آخر، وقد يتأرجح عند ثالث بين القوة والضعف بتأرجح تفكيره وقد تتأرجح سلوكياته أيضا من خلال تردد اعتقاده، وفي كامل هذه الاحتمالات فإنّ الإنسان في نظر الإسلام وفي ظله تخاطبه الأحكام في سائر حياته الدنيوية عموما<< أنك حُرّ ما لم تضُر >>.

لكن السؤال المثير للجدل والمغتصب للقاعدة العامة التي تؤول إلى حرية العقيدة في الإسلام انطلاقا من صريح قرآن سيد الأحكام، هي تلك الأحاديث المروية عن رسول الأنام و بعض من الممارسات عن صحابته الكرام في حالة تردد فيها الاعتقاد عند من كان مسلم وصولا إلى حدّ إنكاره بانعدامه لديه، فهنا كثيرا ما قيل بإعدام ذاك المرتد عن الإسلام في السيرة النبوية تنظيرا أو تطبيقا، فما حقيقة تلك الأحاديث والأحداث ؟وما سببها؟ هذا من جهة، و لو فرضنا جدلا من جهة أخرى أنّ قتل المرتد عن الإسلام هو تشريع إسلامي شامل لكل زمان ومكان، فهذا يعصف بحرية العقيدة التي كفلها صريح القرآن!، فهل السنة في هذه الحالة تنسخ أحكام القرآن ؟!و تنقلب بهذا الأمر موازين تدرّج المنظومة القانونية للإسلام في الوقت الذي يعتبر القرآن قّمتُها تصبح السنة درجة أعلىٰ وأولىٰ عن القرآن ! و يختل بذلك سُلّم الهرمية القانونية في الشريعة الإسلامية!!،كل هذا وغيره سنحاول البحث فيه في فرع ثان آت.

2.2.2.2.2: استثناء القاعدة في السنة النبوية ومبرراته:

ما علاقة حرية الارتداد بحرية الاعتقاد، أمّ أنّ الأولىٰ تحصيل حاصل للثانية، فإن كان الأمر كذالك فما حقيقة تناقض السنة النبوية مع النصوص القرآنية، أم أنّ الأمر ليس كذالك إذ تعتبر هذه الأخيرة هي القاعدة العامة أمّا ما استجد في السنة النبوية استثناء عن القاعدة له ثمن، حيث فرضته مبرراته في تلك الفترة من الزمن ؟!سنبحث عن الجواب في التالي:

1.2.2.2.2.2.: حقيقة التناقض بين حرية الاعتقاد وعقوبة الارتداد:

إن هذا الطرح المبين في العنوان لا يمكن الوقوف عنده بالتحليل إلا من خلال معرفة حقيقة إعدام المرتد في السنة النبوية ومحاولة إجلاء الحقيقة وربطها بالنص القرآني القائم على حرية الاعتقاد.

و بادئ ذي بدأ ننوّه أن المقصود بالردة هي رجوع إنسان عن الإسلام سواء وُلد على فطرة الإسلام أو مسلم عن كفر ثم ارتد[1].

ومن المظاهر الدالة على الكفر أي الردّة قطعا: سبّ الرسول(صلعم)–والعياذ بالله– أوإنكار المحرمات الثابتة بدليل قطعي وإنكار الفرائض أو إنكار أمر من الأمور العقائدية الثابتة كإنكار القرآن، كما يعتبر ردّة الخروج عن الإسلام و اعتناق ديانة أخرىٰ أو جحد الربوبية بإنكار الوحدانية والجاني متعمد الفعل وهو يعلم ما يفعل[2]، ولاشك أن الردة محرمة في الإسلام وفيها أكبر الآثام وكيف لا؟ وهي خروج عن الدين القيّم فكان جزاءه إحباط عمل المرتد وخلوده في نار جهنم بغضب الله عليه إلا من تاب وأصلح، وهذا حسب ما جاء في صريح الآيات الربانية

---

[1] أنظر الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج7،دار الكتب العلمية،2003 ، ص 134، وللمزيد من المعلومات عن مظاهر الردة أنظر: د. عبد القادر عودة، مرجع سابق، ص 877– 881 .

[2] أنظر مرجع سابق، وأنظر أيضا : الشافعي، الأم، ج4، ص 134 .

فمن أدلة تحريم الردة في القرآن الكريم[1] قول العزيز العليم{وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ }سورة البقرة الآية 217، {وَمَنْ يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ}الآية 108، وقوله تعالى {كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (86) أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (87) خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ (88) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (89) إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ (90) إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ افْتَدَى بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ }سورة آل عمران الآية 86- 90.

والمقصود بالردّة المحرمّة هو الكفر الطارئ الذي يكون محله القلب، ولا يُعتد من أظهر ردته إكراها وقلبه مطمئن بالإيمان عملا بقوله تعالى في سورة النحل الآية106 {مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ}، وفي هذا يذهب الإمام الشافعي إلى تأكيد أن جريمة الردّة لا تتم بتعمد إتيان الفعل أو القول الكفري بل يجب أن ينوي الكفر مع قصد الفعل استنادا لحديث رسول الله (صلعم) << إنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوىٰ >>، فإذا لم يكن ينوي الكفر فلا يكفر ولا تعتبر ردّة[2]، وطبقا لتلك النصوص القرآنية قطعا لا يختلف اثنان على تحريم الردة، ولكن اختلاف الآراء كان على العقوبة المطبقة على المرتد، وما في ذلك من مساس لحرية المعتقد، حرية مكفولة بكتاب من أحد صمد.

---

[1] أنظر أيضا سورة المائدة الآية 54، سورة النساء الآية137، سورة التوبة الآية 74.

[2] الإمام الشافعي، المرجع السابق، ص 135- 136 .

إلاّ أن الغريب في الأمر أن تلك الآيات القرآنية التي تكلمت عن الردّة في الإسلام وتحريمها نصت على جزاءات أخروية ولم تنص على آدنيٰ عقوبة دنيوية للمرتد،كما لم تشر إلى ذلك لا صراحة ولا ضمنا، مما يفهم منه أنها شكلت القاعدة العامة لحرية المعتقد، لكن جاءت بعض من السنة النبوية القولية منها والفعلية تنص على قتل المرتد ومن أهم الأحاديث الواردة في هذا الخصوص نجد عن رسول الله(صلعم) << من بدّل دينه فاقتلوه >> رواه البخاري، وأيضا <<لا يحل دم إمرء مسلم إلا بثلاث، كفر بعد إيمان وزنى بعد إحصان وقتل نفس بغير نفس>>، وفي رواية أخرى << لا يحل دم إمرء مسلم إلا بإحدى ثلاث، الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق لجماعة >>، وكذلك الإجماع على قتل المرتد عن منع الزكاة في عهد أبي بكر الصديق رواه البخاري.

ولما كان ظاهر النصوص القرآنية تشير إلى إمكانية توبة المرتد وقبول توبته، فكان من السنة أن يستتاب المرتد أي يطلب منه التوبة والرجوع إلى دينه وقيل أن عمر بن الخطاب قال << يستتاب المرتد ثلاث أيام >> وقيل أن عليا كرم الله وجهه قال وهو أمير المؤمنين يستتاب المرتد شهرا، في حين قال بعض الفقهاء بأنهم يستتاب أبدا ومنهم الإمام ابن حزم[1]، فكما هو ملاحظ كان الاختلاف كبير في مدة الاستتابة وإن تم اتفاق بعضهم أن المرتد إن لم يتب يُقتَل، هذا بالنسبة للرجل المرتد، أمّا المرأة المرتدة فإن الروايات اختلفت بشأنها وتباينت بين ثلاث مواقف الأول يرى بقتلها إن لم تسلم وذلك اعتدادا بقتل امرأة تدعى أم مروان في عهد الرسول(صلعم) وقتل أم قرفة في عهد أبي بكر(ض)[2]، أما الرأيان الثاني والثالث فاتفقا على أن لا تقتل وإنما تحبس، ويضيف الثالث أنها تعزر بتسعة وثلاثين سوطا ثم تحبس إلى أن تتوب أو

---

[1] أنظر الشوكاني، نيل الأوطار بشرح منتقى الأخبار، مرجع سابق، ج8، ص 8.

[2] راجع الشافعي، كتاب الأم، الموسوعة المصغرة، المرجع السابق.

تموت[1]، لكن لما روي عن الرسول(صلعم) يوم فتح مكة عندما رأى امرأة مقتولة قال مستنكرا:<< ما كانت هذه لتقاتل! >>[2]، وعموما إذا لم تكن المرأة لتقتل في الإسلام بالكفر الأصلي فكيف يعقل قتلها بالكفر الطارئ .

وان أغلب الروايات و الأحاديث توضح أن استحقاق قتل المرتد لعلة القتال، ذلك أن قتل المرتدة "أم مروان" في عهد رسولنا الكريم بسبب أنها كانت مقاتلة ومُحرّضة على القتال كما كان قتل "أم قرفة" المرتدة لأن كان لها ثلاثون ابنا وكانت تحرضهم على الارتداد وقتال المسلمين فكان لقتلها كسرا لشوكتهم[3].

ويرى الإمام محمد الغزالي أنّ مسألة حرية الارتداد تحتاج إلى مزيد من الإيضاح حتى تعرف القضية على حقيقتها لأن الإسلام واجه أناسا يدخلون فيه خداعا ويخرجون منه ضررًا فهل ينتظر عن دين طبيعته عقيدة قلبية وشريعة اجتماعية أن يقابل هذه المسالك ببلادة؟! كلا..>>[4].

إنّ ما ورد بخصوص السنة النبوية بأنواعها لم تكن متناقضة أو ناسخة للقاعدة العامة المكفولة بالنص القرآني، بل كانت تلك الوقائع مجرد استثناء وله مبرراته حينها، مما يجعلها حالات استثنائية عرضية زمانية ومكانية، وهذا ما تم استخلاصه قرآنيا، إنّ أهم سبب لقتل المرتد آنذاك أنّ الدولة الإسلامية الأولىٰ سواء برئاسة رسول الله(صلعم) أو صحابته الأربع من بعده تبعا كانت دولة عقائدية محضة، بالتالي من يخرج عن العقيدة وكان معتقدا إياها وليس من أهل الذمة أو الكتابين الذي لهم حق المواطنة في تلك الدولة من البداية، فهو خروج عن نظام

---

[1] رأي الأحناف من ظاهر روايات عن الرسول(صلعم).

[2] ابن كثير، تفسير القرآن الكريم، مجلد1، ص 328 .

[3] أبو بكر محمد السرخسي، المبسوط، مطبعة السعادة، مصر، 1324 م، ص 108.

[4] الإمام محمد الغزالي، مرجع سابق، ص 66.

الدولة آنذاك، و باعتبار أن العقيدة مسألة قلبية داخلية قبل أن تكون مسألة ظاهرية، فكان بإمكان المرتد التستر على ارتداده وعدم إظهاره فيصبح بذلك في زمرة المنافقين، أمّا إذا أظهر المرتد خروجه عن الإسلام، فما هو إلا مجاهرة بالفسق وخروجا عن النظام الاجتماعي والسياسي للدولة الإسلامية والمقصود بإعلان ارتداده أمر من اثنين إما يريد فتنة المسلمين عن دينهم والفتنة أشد من القتل حسب صريح النص القرآني، فكان يهود المدينة يتخذون الدخول في الإسلام والخروج منه ذريعة لتشكيك ضعفاء الإيمان من المسلمين ليقلدوهم في ارتدادهم ذاك.

وإما الأمر الثاني حيث يريد المرتد قتال المسلمين فكان الأمر آنذاك، وفي تلك الحالة تحديدا يستلزم قتل المرتد إمّا لدرأ فتنته أو دفاعا شرعيا ردا عن قتاله للمسلمين وفي كلتي الحالتين فإن جريمة المرتد التي استدعت إعدامه آنذاك ما يدور في نطاق ما يصطلح عليه حاليا جريمة "الخيانة العظمى للدولة" فكان هذا هو المبرر الأساسي في إعدام المرتد والأدلة على ذلك في الآتي:

يقول الإمام الغزالي بخصوص الارتداد والمقصود به كجريمة يُعدم فاعلها هو<< أنّ الارتداد قلّما يكون أمرا قلبيا وحسب..و لو كان كذلك ما أحسّ به من أحد، إن الارتداد في أغلب صوره ستار نفسي للتمرد على العبادات والتقاليد والشرائع والقوانين، بل على أساس بناء الدولة نفسها ومواقفها من خصومها الخارجين عن نظامها ولذلك كثيرا ما يرادف الارتداد جريمة الخيانة العظمى وتكون مقاومته واجبا مقدسا >>[1].

ولا يختلف اثنان أن ليس في الأوليين والأخريين، و حديث الدول وقديمها نظاما يعطي على نفسه صكا بحرية الخروج عليه[2]، إن الخارج عن الإسلام في دولة الإسلام آنذاك، لا يعد

---

[1] الإمام محمد الغزالي، مرجع سابق، ص 67 .

[2] أنظر: مرجع سابق، ص 65 .

خروجه مجرد خروج عن التشريع الإسلامي بل خروج عن كل المنظومة القانونية للدولة بمعنى خروج عن النظام بأسره وإعلان هذا الخروج هو الأمر نفسه الذي يؤكده الأستاذ "محمد الجابري" في قوله << إن فقهاء الإسلام كانوا يفكرون في المرتد لا من زاوية أنه شخص يمارس حرية الاعتقاد، بل من زاوية أنه شخص خان المجتمع الإسلامي وخرج ضده نوعا من الخروج >>[1].

وبناء عليه فإن التصور الإسلامي السابق يربط بين الردّة والثورة على المجتمع ونظام الحكم في الدولة والخروج على عقيدة الإسلام بعد الدخول فيها في دار الإسلام يُعتبر خروج عن الدولة[2]، وفي هذا يقول" جمال البنّة " أن قتل المرتد لم يكن إلا لسبب محاربته للمسلمين لأن النصوص القرآنية صريحة أن لا إكراه في الدين، وفي هذا لا يمكن للسنة النبوية أن تنسخ نصوصا قرآنية بهذا المستوى من صريح المعنى والصياغة قائلا: << إن بعض الفقهاء تحيفوا على هذه النصوص الصريحة الواضحة بحجة السنة مستدلين بذلك الحديث النبوي الأحادي رُوي عن ابن عباس أن قال رسول (صلعم) << من بدّل دينه فاقتلوه >>[3].

لقد اتجه الغالب من علماء الإسلام المحدثين ومفكري ورجال القانون الدستوري إلى القول والتأكيد أنه لا خلاف أنّ الارتداد عن الإسلام عمل حرام وبغيض عند الله وملائكته والمسلمين أجمعين، ولكن هذا التحريم لا علاقة له بحرية العقيدة التي أقرّها الإسلام بل وكفلها وشدّدّ عليها وحين يصبح الارتداد عملا يهدد النظام العام يصبح جريمة سياسية ويُنظر إليها في إطار الإخلال بالنظام العام.

---

[1] أنظر: محمد عبد الملك المتوكل، مرجع سابق، ص 91- 92 .

[2] محمد دراجي، عقوبة المرتد بين حرية المعتقد وإلزامية المحافظة على الدين، مقال منشور بمجلة الصراط، السنة2، العدد 5، 2002 م،ص 144 .

[3] محمد عبد الملك المتوكل، مرجع سابق، ص 92 .

وما ورد في الذكر المأثور عن الردّة في التاريخ الإسلامي هو ردّة بعض القبائل العربية بعد وفاة النبي(صلعم) فكانت ردّة تلك القبائل في حقيقتها ردّة عن رفض دفع الزكاة في عهد آبي بكر الصديق وفي قولته المشهورة <<أنه لن يفرق بين الصلاة والزكاة >> لأنهما ركنان من أركان الإسلام الخمس يتساوىٰ بعضها البعض، كما قال الصديق << والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه للنبي(صلعم) لحاربتهم من أجله >>، والذين منعوا الزكاة كانوا فرقتين لجماعة ثائرين على نظامهم، أمّا الرجل الواحد إذا منع الزكاة لا يقتل عند الجمهور، والسبب أنّ ردّة تلك المجموعة كانت سياسية وكانت محاربتهم لأجل ذلك في الأساس.

وبناء عليه كتب الأستاذ محمد عبد الملك المتوكل مؤكدا أنه لا يوجد استشهاد بتلك الأحداث في الكتب الفقهية تأكيدا لدعوى قتل المرتد[1]، وفي ذات السياق يرى الإمام ابن القيم أن مسألة عقاب المرتد لا علاقة لها بحرية العقيدة المقررة في الإسلام، وأنها مسألة قُصد بها حماية نظام الدولة الإسلامية وأسرارها من خداع أعدائها المتربصين بها للنيل منها بإدّعاء الإسلام ثم الخروج عنه[2]،ومن الأسباب التي تبين أنه لا يُقتل المرتد إلا عند محاربته للمسلمين وذلك لأن المنافقين لم يقتلوا بالرغم من طعنهم في النبي وفي نبوته(صلعم) وكانوا يثبطون همم المسلمين على الجهاد ويعطلون تلك الفريضة ولكن لم يُؤمر بقتلهم، لا في عهده الكريم ولا في عهود صحابته أجمعين، بالرغم من أنّ نفاقهم مبني بطريقة أو بأخرى على التشكيك في نبوّة الرسول(صلعم) وعدم الإيمان بما جاء به، فهي ردّة لا خلاف فيها لكن لم يتم الأمر بمحاربتهم أو قتالهم أو حتى مجرد حبسهم، وغاية ما عوقبوا به أن أمر الرسول(صلعم) بعدم الاستغفار لهم

---

[1] أنظر: محمد عبد الملك المتوكل، مرجع سابق، ص 94 ، مستشهدا بالآية الكريمة 72 من سورة آل عمران، وأنظر مراجع غيره من بعض الحنابلة.

[2] أنظر: ابن القيم الجوزية، زاد المعاد، مرجع سابق، ج2، ص 418- 419 .

وعدم الصلاة عليهم في موتاهم[1]، كما توعدهم الله بالدرك الأسفل من نار جهنم، وإن كل الكتب التاريخية والروايات لم يرد فيها أن النبي قتل مرتدا لمجرد ارتداده على كثرة المنافقين الذين كفروا بعد إيمانهم[2]، مما تبين معه جليّا أن عدم قتل المنافقين بالرغم من ارتدادهم الباطن و اساءتهم للإسلام إلا أنهم لم يقاتلوا ضده وإلا استبيحت دمائهم كغيرهم من المرتدين المقاتلين ضد دار الإسلام ومن أدلة التي تبرز أن قتل المرتد وجب دفاعا شرعيا عن قتلهم للمسلمين هو الآية القرآنية الكريمة {فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا}سورة النساء الآية 9، وفي تفسيرها يقول الإمام محمد عبده إنّ في الآية من الأحكام على قول من قالوا إنهم كانوا مسلمين أو مظهرين للإسلام ثم ارتدوا.

إنّ المرتدين لا يُقتلون إذا كانوا مسالمين لا يقاتلون و لا يوجد أي نص قرآني يأمر بقتل المرتد فيجعله ناسخا لقوله { فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا} سورة النساء الآية 90.

وأمّا في نسخ القرآن بالسنة فهو خلاف مشهور في أغلبه لا يجوز، ذلك أن آيات الردّة الواردة في القرآن الكريم لم تشير إلى عقوبة دنيوية لها، بالرغم من كثرة الآيات التي تعرضت للردّة صراحة ولو كان عليها في الدنيا لذكر على الأقل في آية واحدة مثل حدّ السرقة والزنّا والقذف والقصاص وغيرها[3].

كما أن بعض العلماء يرى أنّ الحديث الذي أورده البخاري عن أبن عباس عن قتل المرتد هو حديث أحادي وضعيف السند ولا يمكن أن يرتقى في قطعية ثبوته ودلالته إلى مستوىٰ

---

[1] للمزيد من المعلومات أنظر: عبد المتعال الصعيدي، الحرية الدينية، مرجع سابق، ص 146- 166 .

[2] أنظر: محمد عبد الملك المتوكل، مرجع سابق، ص 93.

[3] أنظر: عبد المتعال الصعيدي، حرية الفكر في الإسلام، مرجع سابق، ص 72- 73 .

الأحكام القرآنية التي تؤكد عدم الإكراه في الدين وتتفق مع سماحة الإسلام وتأجيل العقاب ليصبح ربانيا عملا بالآية الكريمة {فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب}سورة الرعد الآية 40، وقوله عزّ في عُلاه {قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ (108) وَاتَّبِعْ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ}سورة يونس الآية 108- 109.

2.2.2.2.2.2: التكييف الفقهي للارتداد الديني:

نحاول الإجابة تحت ظل هذا العنوان على إشكال يظل شائكا، هل الردّة المعاقب عليها دنيويا طبقا لكل ما سبق تصنف من جرائم الحدود أم من جرائم التعازير حسب التشريع الجنائي الإسلامي وفي حدود كل ما سبق شرحه ؟، بداية تبدو الردّة حسب الكثير من الفقهاء القدامى حدا من الحدود و استندوا في ذلك التصنيف لحديث آحاد << من بدّل دينه فاقتلوه >>، إلا أن الفقهاء المحدثين أعادوا التفكير والدراسة طبقا لما سبق ذكره وأعاد بذالك التكييف القانون للردّة حسب مبادئ التشريع الجنائي الإسلامي، ورأوا أن الارتداد وإن شكل جريمة في عهد الدولة الإسلامية الأولىٰ فإن هذه الجريمة لا تصبوا أن تكون من التعازير وليست من جرائم الحدود للأسباب التالية:

1/ يرى الأستاذ " محمد شلتوت" وغيره من العلماء أن جرائم الحدود لا تثبت بحديث آحاد وأن الكفر نفسه ليس مبيحا لقتل المرتد وإنما المبيح هو محاربة المسلمين، ذلك أن من الواجب لكي يطبق مبدأ عاما ضرورة التقصي على ملابسات الحديث كله والتأكد من روايته بالكلمة والحرف عن رسول الله(صلعم)، وليس بالمعنى لأنه لا يجوز تقييد الحريات وإباحة الدماء

لمجرد احتمال الرواية بالمعنى وترك العمل بالنصوص القرآنية الصريحة لأن ذلك يغير المقصود[1].

2/ وبدوره يؤكد الأستاذ " راشد الغنوشي" أنّ الردّة لا تصنف من جرائم الحدود، ذلك لو كانت الردّة عقوبتها القتل كحد من الحدود فلا يجوز العفو عنها ولا الشفاعة فيها حيث ثبت في الكثير من الأحيان أن الرسول(صلعم) عفى عن قتل المرتد، وقبل الشفاعة بخصوص معاقبة المرتد بقتله ومثال ذلك ثبت أن رسول الله (صلعم) قد عفي لدى دخول مكة عن عبد الله بن أبي سرح وقبل فيه شفاعة عثمان[2]، ومن أمثلة ذلك أن شفع عثمان بن عفان (ض) لأخيه أبن أبي السرح من الرضاعة عند ردته لرسول الله (صلعم) فأتى به النبي فاستأمن له، فصمت النبي طويلا ثم قال: نعم وأمنه وغيرهم كثير، كما عفى رسول الله(صلعم) عن هند زوج أبي سفيان،كما عفى عن أكثر من أمر بقتلهم ولم يقتل منهم إلا أربعة مشهورين بجرائمهم وإيذائهم للرسول(صلعم)[3].

مما يتأكد معه أن الردّة تصنف من التعازير لا من الحدود لأن هذه الآخيرة لا تجوز الشفاعة فيها ولا العفو عنها، فكيف نتصور أن يعفو رسول الله أو يقبل الشفاعة في حد من حدود الله وهو القائل << والذي نفسي بيده لو سرقت فاطمة بنت محمد لقطعت يدها >>، فإن كان ذلك في حدّ السرقة، فما بالك في الردّة عن الإسلام؟! ضف إلى أنّ جرائم الحدود تطبق عقوبتها بوجه المساواة سواء كان فاعلها رجلا أو امرأة، وثبت استنكار رسول الله(صلعم) قتل امرأة بالردّة قائلا << ما كانت هذه لتقاتل >>، وهو دليل آخر على أن قتل المرتد إنما هو

---

[1] أنظر: محمد عبد الملك المتوكل، مرجع سابق، ص 92 .

[2] مرجع سابق، ص 92 .

[3] للمزيد من المعلومات أنظر: ابن هشام ، السيرة النبوية ،ج4، ص 28- 29 .

للمحارب الذي يهدد النظام العام، وليس كتغيير الدين أو تركه، ذلك أن فكرة الردّة اقترنت في عهد رسول الله(صلعم) و صحابته بالعداء للإسلام ومحاربته، كما سجّل التاريخ أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب لم يقتل المرتد المسمىٰ ب << أبي شجرة >> و اكتفى بطرده[1]، وهذا مما ثبت أن الفاروق الحازم عمر بن الخطاب الذي لا يخشى في الله لومة لائم مثلما وصفه رسول الله ولم يشرع للردّة إلا بعقوبة التعزير إذ جعل يعلوه بالدرة في رأسه حتى ولىٰ راجعا إلى قومه[2]، وفي أقصىٰ عقوبته قضىٰ بها لهم كان يأمر بالحبس لا أكثر، وهذه الأحداث من أكبر الأدلة على أن عقوبة الردّة هي تشريع زمني في ظرف خاص تطبق تبعا للمصلحة العامة وحسب مراعاة معطيات القضية، أليست هذه لوحدها كافية للجزم أن عقوبة الردّة تعزير ولم تكن حدّا لاختلافها من زمن لآخر ومن خليفة لآخر، فحتى صحابة رسول الله(صلعم) لم يتفقوا على اعتبار أن الردّة يعاقب عليها بالقتل في كافة الأحوال بل في الزمن الواحد وفي عهد الحاكم الواحد،كما اختلفت عقوبة الردّة باختلاف الأشخاص المرتدين أنفسهم، فإن قتل بعضهم لأنهم حاربوا الإسلام والمسلمين فإن البعض الآخر تمّ استبعادهم فقط وآخرون تمّ حبسهم، بينما الكثيرين منهم لم يعاقبوا وتم العفو عنهم فكان التكييف العقابي للردّة حسب خطورة وجسامة الجُرم بحد ذاته، مما يصبح معه هذا الجرم حسب هذا المعيار تعزيرا وليس حدًّا من الحدود، وهذا ما انعدم معه أي إجماع في مسار التاريخ الإسلامي في أن عقوبة الردّة حدّ يستوجب إعدام المرتد مما يحيل الجريمة السياسية في نهاية الأمر إلى أنها تعزير لا حدّا من الحدود.

---

[1] أنظر: محمد عبد الملك المتوكل، مرجع سابق، ص 92.

[2] الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 55- 56 .

3/ ومن الأدلة على أن الردّة تعزير أن التوبة تسقط العقوبة وإن كانت قتلا بينما في جرائم الحدود لا تسقط التوبة حد العقاب، وهذا دليل آخر أن عقوبة الردّة إعدام هي تشريع خاص بدار الإسلام آنذاك وليست تشريعا عاما صالحا لكل زمان ومكان.

ولو تفحصنا الدول الأكثر ديمقراطية لوجدنها لا ترى للمتمرد الخارج عن نظامها الاجتماعي إلا عقوبة الإعدام، لأنها ترى فيه تهديدا لأمنها القومي وهي ذات العقوبة التي قررّها الحاكم في دولة الإسلام إذ هي دولة عقائدية سائرة بمنظومة قانونية مقتبسة من التشريع الإسلامي، بل وتعتبر العقيدة الإسلامية بمثابة الرابطة القانونية والسياسية بين الفرد ودولته و هي ما يصطلح عليه حاليا ب " الجنسية ".

وعلى ذلك فحين قرر رسول الله(صلعم) باعتباره حاكم الدولة وبصفته البشرية وفي بعض من الحالات قتل المرتد فهو بذلك شرّع عقوبة تعزيرية لا عقوبة حدّية، وهذه بعض من أحاديث السنة النبوية التي تظهر بجلاء شديد الوضوح أن عقوبة الارتداد ليست حدّا، انما مجرد جريمة تعازير وأسبابها سياسية لها علاقة بالخروج عن النظام الاجتماعي والقانوني للدولة الإسلامية ومحاربتها: ومن سنن البهيقي: الحديث النبوي << أخبرنا أبو عبد الله الحافظ إملاء ثنا بكر بن محمد الصيرفي بمرو ثنا إبراهيم بن هلال ثنا علي بن الحسين بن شقيق ثنا الحسين بن واقد عن يزيد النحوي عن عكرمة عن بن عباس قال كان عبد الله بن أبي سرح يكتب لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأزله الشيطان فلحق بالكفار فأمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقتل فاستجار له عثمان رضى الله تعالى عنه فأجاره رسول الله صلى الله عليه وسلم>>، فكيف يمكن لنا تصور أن رسول العدل يجير ويشفع في حد من حدود الله وهو القائل << والذي نفسي بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها >>، فالردّة جريمة لا على أساس أنها خروج عن العقيدة فحسب، إنما خروج عن النظام ككل، والحديث الشريف رقم 16607 <<وأخبرنا أبو

محمد عبد الله بن يحيى بن عبد الجبار السكري ببغداد أنبأ إسماعيل بن محمد الصفار ثنا سعدان بن نصر ثنا علي بن عاصم عن داود بن أبي هند عن عكرمة عن بن عباس قال ارتد رجل من الأنصار فلحق بالمشركين قال فأنزل الله عز وجل { كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق} إلى قوله { إلا الذين تابوا } قال فكتب بها قومه إليه فلما قرئت عليه قال والله ما كذبني قومي على رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا كذب رسول الله صلى الله عليه وسلم على الله عز وجل والله أصدق الثلاثة قال فرجع تائبا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقبل ذلك منه وخلى سبيله>>، و الحديث النبوي<<أخبرنا أبو عمرو البسطامي أنبأ أبو بكر الإسماعيلي أنبأ القاسم هو بن زكريا ثنا عباس ثنا موسى بن داود ثنا حفص بن غياث عن الأعمش عن إبراهيم عن الأسود قال وقف علينا حذيفة ونحن عند عبد الله فقال لقد نزل النفاق على من كان خيرا منكم قال قلنا كيف يكون هذا والله يقول إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار قال فلما تفرقوا فلم يبق غيري رماني بحصاة فقال إنهم لما تابوا كانوا خيرا منكم>> رواه البخاري ومسلم في الصحيح عن عمر بن حفص عن أبيه وقال في الحديث من قول حذيفة عجبت من ضحكه يعني ضحك عبد الله وقد عرف ما قلت لقد أنزل النفاق على قوم كانوا خيرا منكم ثم تابوا فتاب الله عليهم >>، و <<أخبرنا أبو علي الروذباري أنبأ أبو بكر محمد بن أحمد بن محمويه العسكري ثنا جعفر بن محمد القلانسبي ثنا آدم بن أبي إياس ثنا شعبة عن واصل الأحدب عن أبي وائل عن حذيفة قال إن المنافقين اليوم شر منهم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يومئذ يكتمونه وهم اليوم يجهرونه>> رواه البخاري في الصحيح عن آدم ،و أيضا الحديث النبوي الشريف <<أخبرنا أبو سعيد بن أبي عمرو ثنا أبو العباس الأصم ثنا بحر بن نصر ثنا عبد الله بن وهب أخبرني سفيان الثوري عن رجل عن عبد الله بن عبيد بن عمير أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استتاب نبهان أربع مرات وكان نبهان ارتد قال سفيان وقال

عمرو بن قيس عن رجل عن إبراهيم أنه قال المرتد يستتاب أبدا كلما رجع قال بن وهب وقال لي مالك ذلك أنه يستتاب كلما رجع هذا منقطع وروي من وجه آخر موصولا وليس بشيء >>، وكذا الحديث <<أخبرنا أبو بكر أحمد بن الحسن القاضي ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب أنبأ الربيع بن سليمان أنبأ الشافعي أنبأ مالك عن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن عبد القاري وأخبرنا أبو أحمد المهرجاني أنبأ أبو بكر محمد بن جعفر المزكي ثنا محمد بن إبراهيم البوشنجي ثنا بن بكير ثنا مالك عن عبد الرحمن بن محمد بن عبد القاري عن أبيه أنه قال قدم على عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه رجل من قبل أبي موسى فسأله عن الناس فأخبره ثم قال هل كان فيكم من مغربة خبر فقال نعم رجل كفر بعد إسلامه قال فما فعلتم به قال قربناه فضربنا عنقه قال عمر رضى الله تعالى عنه فهلا حبستموه ثلاثا و أطعموتموه كل يوم رغيفا واستتبتموه لعله أن يتوب أو يراجع أمر الله اللهم أني لم أحضر ولم آمر ولم أرض إذ بلغني قال الشافعي في الكتاب من قال لا يتأنى به زعم أن الحديث الذي روي عن عمر رضى الله تعالى عنه لو حبستموه ثلاثا ليس بثابت لأنه لا يعلم متصلا وإن كان ثابتا كان لم يجعل على من قتله قبل ثلاث شيئا قال الشيخ رحمه الله قد روي في التأني به حديث آخر عن عمر رضى الله تعالى عنه بإسناد متصل>>، والحديث الصحبي<<أخبرنا أبو الحسين بن بشران ببغداد أنبأ أبو الحسن علي بن محمد المصري ثنا مالك بن يحيى ثنا علي بن عاصم عن داود بن أبي هند عن عامر عن أنس بن مالك قال لما نزلنا على تستر فذكر الحديث في الفتح وفي قدومه على عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه قال عمر يا أنس ما فعل الرهط الستة من بكر بن وائل الذين ارتدوا عن الإسلام فلحقوا بالمشركين قال فأخذت به في حديث آخر ليشغله عنهم قال ما فعل الرهط الستة الذين ارتدوا عن الإسلام فلحقوا بالمشركين من بكر بن وائل قال يا أمير المؤمنين قتلوا في المعركة قال إنا لله وإنا إليه راجعون قلت يا أمير المؤنين وهل كان سبيلهم إلا القتل قال

نعم كنت أعرض عليهم أن يدخلوا في الإسلام فإن أبوا استودعتهم السجن>> وبمعناه رواه أيضا سفيان الثوري عن داود بن أبي هند[1].

و لأن النساء لا يُقتلون بالكفر الظاهر كذلك من الضروري التنويه مرة أخرى أن النساء لم يقتلن لأنهن أصلا لا يحاربن وهذه علة قتل المرتد حيث يصبح بعض الرجال منهم مقاتلين للمسلمين.

و من سنن البخاري وتحت باب كتاب المحاربين من أهل الكفر والردّة: نجد وقول الله تعالى:{إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتَّلوا أو يصلَّبوا أو تقطَّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض}سورة المائدة الآية 33، و الحديث عن رسول الله<< حدثنا علي بن عبد الله:حدثنا الوليد بن مسلم: حدثنا الأوزاعي:حدثني يحيى بن أبي كثير قال: حدثني أبو قلابة الجرمي عن أنس رضي الله عنه قال: قدم على النبي صلى الله عليه وسلم نفر من عكل، فأسلموا، فاجتووا المدينة، فأمرهم أن يأتوا إبل الصدقة، فشربوا من ألبانها، ففعلوا فصحُّوا، فارتدُّوا وقتلوا رعاتها، و استاقوا الإبل، فبعث في آثارهم، فأتي بهم، فقطع أيديهم وأرجلهم، وسمل أعينهم، ثم لم يحسمهم حتى ماتوا>>، كما لم يحسم النبي صلى الله عليه وسلم المحاربين من أهل الردة حتى هلكوا، <<حدثنا محمد بن الصلت أبو يعلى: حدثنا الوليد: حدثني الأوزاعي، عن يحيى، عن أبي قلابة، عن أنس: أن النبي صلى الله عليه وسلم قطع العرنيين ولم يحسمهم حتى ماتوا>>، ولم يسق المرتدون المحاربون حتى ماتوا<< حدثنا موسى بن إسماعيل، عن وهيب، عن أيوب، عن أبي قلابة، عن أنس رضي الله عنه قال: قدم رهط من عكل على النبي صلى الله عليه وسلم، كانوا في الصُّفَّة، فاجتووا المدينة، فقالوا: يا رسول الله، أبغنا رِسْلاً، فقال: (ما أجد لكم إلا أن تلحقوا بإبل رسول الله صلى الله عليه وسلم)، فأتوها، فشربوا من ألبانها

[1] راجع أيضا الأحاديث النبوية تحت الارقام16664،16645 و 16665

و أبوالها، حتى صحُّوا وسمنوا وقتلوا الراعي و استاقوا الذود، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم الصريخ، فبعث الطلب في آثارهم، فما ترجَّل النهار حتى أتي بهم، فأمر بمسامير فأحميت، فكحلهم، وقطع أيديهم وأرجلهم وما حسمهم، ثم ألقوا في الحرة، يستسقون فما سقوا حتى ماتوا، قال أبو قلابة: سرقوا وقتلوا وحاربوا الله ورسوله. >>.[1]

واستنادا لكل ما سبق طرحه يتبين أن حرية الاعتقاد مكفولة في الإسلام وأن الارتداد آنذاك جريمة أمن دولة في عهد كانت العقيدة الإسلامية هي الجنسية التي تربط مواطنيها بالولاء والانتماء لتلك الدولة العقائدية، ورغم ذالك صُنفّت جريمة تعزير، و القول بغير ذالك عار على الصحة.

3.2.2.2: الحق في اختيار الزوج في ظل عقيدة الإنسان:

يتباهى الغرب بالدفاع المزعوم عن حقوق الإنسان، وفي تواضع الأقوياء يرسي الإسلام حقوق الإنسان، ليس فقط بعد أن يصبح هذا الإنسان عضوا في المجتمع وليس منذ أن كان جنينا في بطن أمه فحسب، وإنما وضع الإسلام أسس تلك الحقوق والإنسان في عالم الغيب أي قبل أن يتزوج الرجل بالمرأة وينجبان ذاك الإنسان، فوضع شروطا للزواج تجعله قائما على الرضا والتوافق، ومن ثَمّ قائما على المودة والرحمة مما يحمي الأسرة أباء وأبناء من العواصف الاجتماعية المدمرّة، ولأن الأسرة هي دعامة بناء الإنسان ومن ثَمّ المجموعة البشرية ككل، لهذا كان لحصول الإنسان على حقوقه فيها من الأهمية بمكان، فإن توازنت تلك الأسرة أصبح أفرادها أسوياء وأقوياء وإذا ما اختلت هذه الأخيرة أضحى هؤلاء أشقياء غرباء، وذالك حسب مفهوم المخالفة بقوله الكريم عزّ وجلّ {وخلقناكم من أنفسكم أزواجا لباس لكم وأنتم لباس لهن}.

---

[1] للمزيد من المعلومات بخصوص الخلاف في حكم الردة أنظر:كتاب الأم للشافعي، الموسوعة المصغرة ، مرجع سابق، تحت باب " الخلاف في الردّة ".

إذ لا ريب أن الزواج يشكل الآلية الأولية لتنظيم العلاقات الإنسانية الناجمة عن الثنائية الجنسية، فهي نواة الخلية التي تُكون في النهاية ما يسمىٰ بالبشرية، لذلك كانت الأسرة ولا تزال الخلية الأساسية التي يقوم عليها تكوين أي مجتمع وعناصرها البيولوجية والنفسية والثقافية والدينية تؤثر حتما على طبيعة هذه المجموعة الأسرية، وبادئ ذي بدء تكوين عائلة هي رابطة تجمع بين الرجل والمرأة كزوجين، ومن هنا يندرج نطاق ما يسمىٰ بحرية الزواج وبمعنى خاص وأدق حرية اختيار شريك الزواج أو شريك الحياة في إطار الحقوق الأساسية للإنسان، ولما كان الزواج هو الطريق الشرعي لبناء الأسرة وإنجاب الأولاد فمن خلاله قرر القانون الإسلامي حقوقا وواجبات متبادلة لطرفي العلاقة الزوجية وقبل ذلك كله قرر وأرسى الرضا في عقد الزواج باعتباره عقدا رضائيا و ركنا جوهريا في تلك العلاقة، فلا يكون الزواج إلا به، وعليه فمن حق كلا طرفي العلاقة الزوجية الاختيار سواء بالقَبول أو بالرفض.

1.3.2.2.2: حق اختيار الزوج في ظل القانون الدولي لحقوق الإنسان:

لعلى جدلا لم يحتدم حول حق من الحقوق كالجدل المُحتدم حول مساواة الرجل والمرأة وحقهما في اختيار الزوج بدون تعليق هذه الحرية على شروط مُسبقة، فلم تكن ثقافة النصوص الدولية بخصوص الحق في اختيار الزوج بحرية غير مشروطة بمعزل عن جذور تاريخية للموضوع، فلقد سجل التاريخ كيف بلغت أساليب النصرانية في إسبانيا حد العنف لإجبار الفتيات المسلمات على الاقتران القسري برجال النصارى، وكل مسلم يبدي رفضا لعقد الزواج على الطريقة النصرانية تصدر الكنيسة بحقه مرسوما يقضي بأن يظل دون زواج مدىٰ حياته، وفي هذا نشر الباحث الإنجليزي " وليم برسكوت " william prescott" دراسة ضخمة حول جسامة العنف الذي قامت به الكنائس وحكامهم لأجل التنصير ألقسري و الاقتران ألقسري برجال

النصارى وفي هذا المجال ذكر فيها أن الكونت " ليرين " نسف مساجد كثيرة وهي مليئة بالنساء وأطفال المسلمين[1].

وبناء عليه فإن جاءت المواثيق الدولية بالنص على حق الإنسان في اختيار شريك حياته، باعتباره إقرار لحق مشروع سلبه التاريخ الغربي إلى أن تجاوزت في إقراره على إطلاقه من حق إلى حرية لا متناهية ضاربة بذلك تعاليم الدين الإسلامي مرة أخرى وبأسلوب جديد، فكيف ذلك ؟.

إن ما يرسيه الإسلام من ضوابط بحق اختيار الزوج لزوجه يؤسسها بحكم أنها حماية وصيانة للإنسان من سوء اختياره في حين يرىٰ الغرب أن تلك الضوابط والمعايير انتهاكات لحق الإنسان في اختيار زوجه، وبهذا اختلفت مفاهيم المسألة بين الفكر الغربي والتأصيل الإسلامي وهذا مجرد جزء من اختلاف قديم وكبير.

وكما أسلفنا القول أن الميثاق الأممي لم ينص على الحقوق بصفة مفصلة وإنما مجرد صورة عامة وموجزة، فجاء الإعلان العالمي الحقوقي ينص على الحق في تكوين الأسرة وما يتضمنه من حقوق وواجبات في متن المادة 16 فجاء في فقرتها الأولىٰ << الرجل والمرأة متى بلغا سن الزواج حق التزويج وتأسيس أسرة دون أي قيد بسبب الجنس أو الدين ولهما حقوق متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله>>.

وطبقا للفقرة الأولىٰ فإن هذا الإعلان يكرّس الحرية المطلقة في حق الإنسان في اختيار زوجه وذلك دون قيد وألغى الإعلان حتى قيد الدين على هذا الحق، وهو بهذا يعطي أكبر دليل على الصيغة الغربية للإعلان وإن تمّ تسميته بالعالمي إلا أنه لم يراعي المقتضيات العالمية ألا

[1] للمزيد من المعلومات أنظر: محمد عبده حتاملة، مرجع سابق، ص 73- 114 .

وهي احترام و مراعاة خصوصية الشعوب والأمم المختلفة وغير الغربية، بل عمد إلى إقصاء الآخر تماما لا مجرد تجاهله، ذلك أنه إعلان يفترض أن يتكلم باسم الشعوب لكن حقيقته مظهرا وجوهرا لا تراع إلا الثقافة الغربية، هذه الثقافة القائمة على إطلاق الحريات دون أدنى ضوابط أو قيّم بما فيها هذا الحق.

ولم يكتف ذالك الإعلان بإقصاء الآخرين فحسب، بل ذهب لأبعد من ذلك في فرضه للثقافة الغربية محل ثقافة الآخر وعلى بقية شعوب العالم وإن اختلفت الثقافات جذريا وإلى جانب هذا الاختلاف هناك أمر آخر وهو إطلاق الإعلان للمساواة بين الرجل والمرأة، إطلاقا عاما لدىٰ التزوج وخلال قيام الزواج ولدىٰ انحلاله وهو الأمر الذي يختلف فيه كذلك مع أحكام التشريع الإسلامي، الذي سنرجئ تحليله إلى مطلب الحق في المساواة.

أما بخصوص عقد الزواج باعتباره عقد رضائي بين طرفيه حيث لا إكراه فيه وأن الأسرة هي الوحدة الأساسية للمجتمع ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة، حسب ما ورد في الفقرتين 2، 3 من المادة 16 وهو الأمر المسلم به لا خلاف عليه، وهو الأمر ذاته المنصوص عليه في المادة 23من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية وذلك في الآتي << الأسرة هي الوحدة الجماعية الطبيعية والأساسية في المجتمع، ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة.

1- يكون للرجل والمرأة، ابتداء من بلوغ سن الزواج، حق معترف به في التزوج وتأسيس أسرة.

2- لا ينعقد أي زواج إلا برضا الطرفين المعزم زواجهما رضاء كاملا لا إكراه فيه.

4- تتخذ الدول الأطراف في هذا العهد التدابير المناسبة لكفالة تساوي حقوق الزوجين وواجباتهما لدى التزوج وخلال قيام الزواج ولدى انحلال، وفى حالة الانحلال يتوجب اتخاذ تدابير لكفالة الحماية الضرورية للأولاد في حالة وجودهم.>>

في حين أضافت المادة 24 من العهد بعض الحقوق التابعة للحق في الزواج وهي حقوق الطفل كحقه في الحماية اللازمة من أسرته ومن المجتمع والدولة وحقه في تسجيله فور ولادته وإعطائه اسما..الخ.

إن التنصيص الدولي لحقوق الإنسان أو بالأحرى التنصيص الغربي المتجاهل لخصوصيات الإنسان غير الغربي أمر لا يستقيم و عالميته وكأنه على هذا الإنسان غير الغربي أن يمارس حقوقه بالطريقة الغربية لينظر إليه كإنسان،وإلا عليه أن يصبح إنسانا غربيا ليمارس حقوقه !!

إن أمر إطلاق الحرية في الزواج دون اعتبار للاختلاف الديني حيث يحرّم الدين الإسلامي زواج المسلمة من غير المسلم وزواج المسلم من غير المسلمة أو الكتابية له مبررات معينة، في حين نسف المفهوم الغربي هذا القيد هو الأمر الذي جعل المملكة العربية السعودية باعتبارها دولة مسلمة تعترض على الإعلان في بعض بنوده ومن بينها عما نتكلم عليه، لأن الإعلان يحتوي مخالفة صريحة و استفزازية لبنود إسلامية.

وإن اتفقت لحد ما الأحكام الإسلامية والمواثيق الغربية لحقوق الإنسان بخصوص حرية الاعتقاد باعتبارها قناعة ذهنية ونفسية ليس لأحد إكراه آخر عنها، لكن إذا لم تكن عقيدة الإنسان هي الإسلام فهو لا يتقيد بعدها بشروطه وتعليماته، لكن من يعتقد بالإسلام دينا فعليه احترام شروطه وضوابطه وفي ظل هذه الضوابط والحدود الإسلامية له حرية الاختيار كذلك واسعة، أمّا وإن اختار غير الإسلام فهناك سيظل في عالم اللاقانون، عالم تحركه الحرية والمجون هو

عالم عقيدته فيها هواه، وهناك سيفقد طعم الحرية الحقيقي سيفقد التحكم في هواه وسيبقى داخله مسجون مصداقا لقوله تعالى{أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا}السورة الفرقان الآية 43 ، وقوله عزّ في عُلاه {أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً} السورة الجاثية، الآية 23.

2.3.2.2.2: حق اختيار الزوج في ظل خاتمة الأديان:

لقد كفل الإسلام الحق في حرية اختيار الزوج للطرفين على وجه سواء رجال ونساء، فمنح الطرفين الخيار باعتبار الزواج عقد ودّي ركنه الأساسي رضا الطرفين يقوم على أساس الرحمة والمودة وقبول الطرفين للعيش معا، ولم يضع الإسلام على حق اختيار الزوج من قيد سوىٰ احترام الإطار الديني أي احترام إسلام الزوج، فمنح للرجل المسلم أن يختار شريكة حياته بكل حرية شريطة أن تكون هذه الزوجة مؤمنة سواء مسلمة أو كتابية يهودية كانت أو مسيحية.

كما منح للمرأة المسلمة الحق في اختيار الزوج شريطة أن يكون هذا الزوج مسلما، فلم يرضىٰ الإسلام أن يكون غير مسلم قوامّا على المرأة المسلمة فحرية اختيار المسلمة لزوجها مكفولة.

لقد جعل الإسلام الزواج ميثاقا غليظا مبنيا على التراحم والودّ{وَمِنْ آَيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآَيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ}سورة الروم الآية 21، لوضع الغريزة الجنسية في مصبها الحلال وحماية للتكاثر البشري من الانقراض مصداقا لقوله تعالى{والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة ورزقكم من الطيبات}، وقوله أيضا في سورة النساء الآية 01{يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي

تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا}،كما أن الأحاديث النبوية لا حصر لها تلك التي تحث عن الزواج والمّحببة له، كما يعتبر حفظ مصلحة النسل من مقاصد التشريع الإسلامي لذلك شرع الله المحافظة على النسل بالزواج ووضع له نظاما خاصا، لأن فيه مصالح دينية ودنيوية فحرم تعالى زواج المسلمة بغير المسلم وزواج المسلم بغير المؤمنة فاعتبر ذلك باطلا[1].

1.2.3.2.2.2: إباحة زواج المسلم من الكتابية:

أباح الإسلام للمسلم الزواج من الكتابية عملا بقوله تعالى{وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ}سورة البقرة الآية 221.

و بمفهوم المخالفة أجمع علماء الأمة الإسلامية على تحريم زواج المشركة بالمسلم وعملا بقوله تعالى{وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ}سورة المائدة الآية 05.

و بناء عليه لا يجوز للمسلم أن يتزوج المشركة أو الوثنية أو الزندقية ولا المعتقدة لمذاهب مادية كالشيوعية أو مذاهب إباحية كالوجودية أو مذاهب أخرى مُلحدة.

كما أضاف قياس الحنفية والشافعية وغيرهم المرأة المرتدة إلى زمرة التحريم فلا يجوز للمسلم الزواج بها لأنها تركت ملة الإسلام[2]،وحكمة تحريم زواج المسلم بالمشركة هو عدم

---

[1] وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، الجزء 9، ط4، دار الفكر المعاصر، لبنان، 1997 م، ص 05- 66.

[2] أنظر: وهبة الزحيلي، مرجع سابق، ص 51- 55.

تحقيق تزاوج النفسين وذلك بسبب عدم الانسجام وعدم الاطمئنان، فكّل من الانسجام و الاطمئنان مطلوبان في العلاقة الزوجية مما ينتقل معه هذا الخلل والتناقض المرير بين الطرفين إلى الأبناء الناتجة عن هذا الزواج، في حين سمح الإسلام زواج المسلم بالكتابية لأنها مؤمنة عفيفة تؤمن بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر.

كما أنّ هناك احتمال تحول الكتابية إلى دين الإسلام بزواجها بالمسلم القيّم عليها، وهذا المسلم في الوقت ذاته يؤمن بكل الرسل والأديان السابقة للإسلام فلا خطر عليها ولا على عقيدتها مع المسلم، بل بالعكس فزواجها بالمسلم فيه مصلحة لها، أو على الأقل لأولادها لأنهم سيكونون من أب مسلم و الإسلام خاتم الأديان، وقال فيه الرحمن إن الدين عند الله الإسلام.

2.2.3.2.2.2: من حكم تحريم زواج المسلمة مع غير المسلم:

عملا بقوله تعالى{ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا}سورة البقرة الآية 221، وقوله أيضا{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآَتُوهُمْ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آَتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُوا مَا أَنْفَقُوا ذَلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (10) وَإِنْ فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ فَعَاقَبْتُمْ فَآَتُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَاجُهُمْ مِثْلَ مَا أَنْفَقُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ}سورة الممتحنة الآية 10-11.

اتفق علماء الإسلام على تحريم زواج المسلمة بغير المسلم سواء كان كتابيا أو مشركا، ولم يرد نص من أهل الكتاب باستثناء هذا الحكم، فالحرمة مُجمع عليها ولا خلاف عليها وإن أجاز الإسلام للمسلم أن يتزوج يهودية أو نصرانية وذلك أن الرجل في الإسلام هو ربّ الأسرة

والقوّام على المرأة و المسؤول عنها والإسلام قد ضمن للزوجة الكتابية في ظل زواجها بالمسلم حرية عقيدتها وصان لها بتشريعاته وإرشاداته حقوقها وحرمتها، وفي المقابل لا تجد دينا آخر سواء أكان النصرانية أو اليهودية يضمن للزوجة المخالفة في الدين أي حرية مثل تلك التي كفلها الإسلام لغير المسلمين، فكيف يغامر الإسلام – مثلما كتب الدكتور يوسف القرضاوي– بمستقبل بناته ويرميهنّ في أيدي من لا يرقبون في دينهن إلاً ولا ذمة ؟![1].

إن الإسلام لم يُقيّد حق المسلمة في اختيار زوجها، بل وضع ضوابط لهذا الحق لحمايتها وحماية إسلامها من أي جور بائت، وكذلك بصيانة الأسرة وحمايتها من الانحلال أو الاختلاف في الدين من أهم الأسباب لذلك خروج المسلمة بالكافر فتنة في دينها بدليل الآية القرآنية الكريمة {أولئك يدعون إلى النار}.

فيكون زواج المسلمة بالمشرك سببا لاستدراجها إلى النار لما للرجل من سطوة على المرأة[2]،فالمشرك لا يعترف بدين المسلمة ولا بكتابها وفي هذا استحالة استقرار الأسرة أمام شاسع من الاعتقاد كما لا يجوز زواج المسلمة بالكتابي لأن للزوج في الإسلام معنى الولاية والسلطان والقوامة على الزوجة، وما كان لغير المسلم أن يكون قوّاما على المسلمة مصداقا لقوله في للآية الكريمة{ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا}سورة النساء الآية141.

وعملا بقوله الكريم في كتابه العظيم{ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آَمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ}المائدة55، و قال عز وجل{ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ}سورة التوبة الآية 71.

---

[1] أنظر: د. نصر سلمان، د. سعاد سطحي، فتاوى النساء، دار السلام، ص 205– 206 .

[2] أنظر: وهبة الزحيلي، مرجع سابق، ص 55– 66 .

ولهذا يرى الشيخ " عبد الحليم محمود" أن من شروط زواج المسلمة أن يكون زوجها مسلما، ولا ينعقد زواج المسلمة بغير المسلم وإن وقع فيجب فسخه، وإذا أسلم مسيحي أو كتابي عموما وتزوج مسلمة ثم يرجع إلى ديانته الأولىٰ يجب التفريق بينهما ليصبح في حكم الباطل بالتحريم وقد فرق رسول الله(صلعم) بين ابنته وزوجها ابن العاص بن الربيع ثم ردّها إليه حين أسلم.

إذ لا ينكر إلا مُكابر أن الزواج يجعل للزوج ولاية على زوجته و قوامة عليها بحكم الشرائع والطبائع، وكانت الزوجة المثالية تعمل دائما على راحة زوجها بتوفير ما يرضيه، لذلك منعت المسلمة بالزواج من غير المسلم حفاظا على دينها وحماية لها من إلحاق الضرر بها، و حفاظا على الذرية من تمزق لأفكارها بين أبوين متناقضين في العقائد.

إن التشريع الإسلامي مبني على مبدأ القصد العام حيث لا جدال في حكمته، ومن هذا فالزوج إن لم يكن يحترم عقيدة زوجته فلا يمكن معه تصور بقاء العشرة على أساس من المحبة والمودة، فالمسلم يؤمن بأصل اليهودية والنصرانية ديانتين سماويتين – بغض النظر عمى حُرّفا منهما– والمسلم يؤمن بالتوراة والإنجيل كتابين من عند رب الأكوان ويؤمن بموسى وعيسى رسولين كريمين، وعليه فالمرأة الكتابية أو النصرانية في زواجها هذا ستعيش في كنف رجل قوام عليها يحترم أصل دينها ويؤمن بنبيّها لأنه لا يتحقق إسلامه إلا بإيمانه بالرسل السابقة، في حين أن اليهودي أو النصراني لا يعترف أدنى اعتراف بالإسلام ولا بكتاب الإسلام ولا برسول الإسلام، فكيف يعترف بمُعتقدة دين الإسلام؟!

وفي هذا استطرد الشيخ يوسف القرضاوي قائلا << كيف يمكن أن تعيش في ظله امرأة مسلمة يطالبها دينها بشعائر وعبادات وفروض وواجبات، وشرع لها أشياء ويحرّم عليها أشياء؟

ألا إنه من المستحيل أن تبقى للمسلمة حُرمة لعقيدتها وتتمكن من رعاية دينها والرجل القوّام عليها يجحده كل الجحود >>[1].

وفي ذات السياق يضيف الأستاذ " أحمد حماني" أن الإسلام يجعل للزوج سلطة على زوجته يأمرها في المعروف ولو تزوجت بغير المسلم لكان له عليها سلطة وهذا ما لا يجوز, هذا من جهة ومن أخرى فإن الولد يتبع أباه في الديانة، فإذا تزوجته رضيت لأبنائها النشأة على غير الإسلام، ومن رضيت بذلك فقد خرجت عن الإسلام و ارتدّت على أحكامه بخلاف زواج المسلم بالكتابية، فإن الولاية تكون له وأبناؤه ينشئون على الإسلام وإذا لم يتوفر هذا الشرط حرّم على المسلم أن يتزوج بالكتابية[2].

كما أن الانسجام الديني من عوامل التكافؤ بين الزوجين، فكذلك من اشتراط الإسلام في زوج المسلمة من باب الكفاءة، والمقصود بالكفاءة في لسان أهل الشرع أن يكون الزوج متوافقا مع المرأة في حسبها ونسبها ودينها وغير ذلك[3]، وإذا لم يكن الزوج كفؤا للزوجة، فهذا من شأنه أن يثير الفظاظة والنفور و الاستياء وبالتالي الحق في اختيار الزوج الكفء حق للمرأة المسلمة جعله الله صونا و حفاظا على قدرها وفي هذا يقول عمر بن الخطاب << لأمنعّن فروج ذوات الأحساب إلا من الأكفاء >>[4]، و استدلوا على ذلك بالنظر أن مصالح النكاح بغير الكفاءة لا تتحقق وذلك لأن المرأة تنفر من إستفراش غير الكفؤ[5]، فإذا كان هو الحال بالنسبة لعدم الكفاءة

---

[1]: يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص 206 .

[2] أنظر: أحمد حماني، فتاوى النساء، مرجع سابق، ص 209- 210 .

[3] أنظر: البداية (4/ 151) نقلا عن د. خديجة النبراوي، مرجع سابق، ص 26 .

[4] أنظر: بن قدامة، المغني،المرجع السابق، 7/ ص26.

[5] أنظر: د. خديجة النبراوي، مرجع سابق، ص 26 .

في الأمور الدنيوية، فما بالك لعدم الكفاءة في الأمور الدينية التي هي أساس الحياة الزوجية ومنتهاها.

ومن ثمرة القول أنه لا يمكن فهم حكم شرعي دون ربطه بالهدف التشريعي العام لذلك يعتبر حفظ النسل في الإسلام مقصدا من المقاصد الكبرى التي يقوم عليها الدين الإسلامي والزواج هو الطريق الشرعي للحفاظ على هذا المقصد لذلك نظمته الشريعة ووضعت له مبادئ وأسس يقوم عليها، وأطر يتكون من خلالها وغلقت الأبواب بإحكام لكل شوائب أو دسائس قد تصادر على غاية الإسلام، فحرصت على بناء أسرة متكافئة متكاملة متوازنة لتنشئة وتربية جيل بعيد عن العيوب المادية والنفسية والصراعات الداخلية المتناقضة، فمن خلال الأسرة المستقرة السليمة ينشأ الإنسان المستقر والسليم في المجتمع المستقر السليم.

وعليه، يفترض في إعلان دولي يدّعى العالمية، أن لا يضرب بتعاليم سماوية لدين مفتوح للبشرية، أو على الأقل كان عليه احترام تلك الخصوصية، فلا يحاول فرض ثقافة غربية، لكننا لا زلنا في عصر العنصرية حيث تتحكم الفئة القوية في الأغلبية إذ إنه في النهاية إعلان الأقلية.

والجدير بالذكر أن المُتفحص للقرآن الكريم يجد أن آيات الحكيم لا تستعمل مصطلح "الزوج" بين نكاح الرجل والمرأة إلا إذا كان هناك تكافؤ في العقيدة، في حين إذا لم يكن هناك درجة من التوافق الإيماني يقول العزيز العليم لوصف المرأة لزوجها بمصطلح امرأته ولا يقال زوجته فمن أمثلة ذلك { إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ (59) إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ }سورة الحجر الآية 60، وقوله العليّ القدير{فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ} سورة الأعراف الآية 83، بحكم أن النبّي لوط كان صالحا مؤمنا وأما امرأته لم تكن تناسبه في العقيدة فلم تستحق بسبب ذلك أن يقال عنها << زوجته >> وقوله تعالى{ وَقَالَتِ امْرَأَةُ فِرْعَوْنَ قُرَّةُ عَيْنٍ

لِي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ }سورة القصص الآية 9، إذ كانت امرأة فرعون امرأة طيبة صالحة الفطرة، فلم يستحق بذلك فرعون الملعون أن يقال عنه أنها زوجته.

و عكس الأمثلة في عدم التكافؤ توجد أمثلة أخرى تكرس التكافؤ ومعها يستحق الطرفان لقب زوج للطرف الآخر نتيجة التوافق الإيماني، فكان كل منهما زوجا للآخر ونصفا ثانيا له، مثل ذلك النبي زكريا عليه السلام فقال تعالى{وَ زَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ (89) فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ}سورة الأنبياء الآية 90، والمثال ذاته بالنسبة لأزواج النبيين إبراهيم و ولده إسماعيل عليهما السلام..الخ.

لهذا فإن الإسلام يريد للمسلمة زوجا كفؤا نضيرا لها في الإيمان لا مجرد رجل تنكحه وتمنحه ولايتها وهو لا يستحق هذا الشرف، فما أعظم حكمة التشريع الإسلامي وما أعظم دقته شكلا ومعنًا.

الفصل الثالث

الفصل الثالث

آليات إلزام حقوق الإنسان:

إن العناية بحقوق الإنسان في جو تسوده عقلية العلمانية، حيث ابتعدت عن ميدان المبادئ الأخلاقية والنظريات الفلسفية والإيديولوجيات السياسية والاجتماعية، بات التساؤل ليس عن تقنين الحقوق وإكسابها الشرعية، وإنما عن طلب الوسائل القانونية و الشرعية لضمان تطبيقها وعن إنشاء آليات مناسبة لرقابة هذا التطبيق ولردع ذاك الانتهاك.

فكان سؤالنا الأول في هذا الصدد، هل تلك العلمانية كفلت ضمان الحقوق الإنسانية ؟

1.3.2: الآليات الدولية المعنية بحقوق الإنسان:

بما أن الحق مصلحة يحميها القانون, وأن أي حق تنعدم فيه وسائل حمايته لا يعدّ حقا- على الأقل في نظر الفقه الوضعي- ولما كانت حقوق الإنسان جميعها تعد حقوقا قانونية فمن المُفترض أن توضع وسائل قانونية كآليات لحمايتها، إذ بدون هذه الأخيرة تبقى الحقوق مجردة من مضمونها الحقيقي وتظل أشبه بأمنيات قيد الانتظار[1]، فإذا كان الغرب يدّعي أسبقيته في تقنين حقوق الإنسان إلزاما، فماذا قدّم لها كضمانات لتكريسها التزاما؟! فهذا سؤالنا الثاني في ذات المبحث الذي سنوجز فيه إجاباتنا من خلال المطالب وفروعها الآتية:

[1] في هذا المعنى أنظر: سهيل حسين الفتلاوي، مرجع سابق، ص 322 .

1.1.3.2: أجهزة الأمم المتحدة ذات العلاقة:

تعتبر منظمة الأمم المتحدة أكبر منظمة دولية حيث لها وصف العالمية باعتبارها مفتوحة لكافة دول العالم، وعامة لأن اختصاصاتها تشمل كل نواحي التعاون الدولي، فهي من المنظمات التي تسعى إلى أن يمتد نشاطها إلى حل كافة أنواع المنازعات التي تنشأ بين دول الأعضاء وإلى تدعيم العلاقات السلمية فيما بينها، فهي هيئة تشترك فيها مجموعة من الدول على وجه الدوام للإطلاع في شؤون العامة المشتركة وتمنحها اختصاصا ذاتيا تباشره هذه الهيئات في المجتمع الدولي[1]، ومن بين أهداف المنظمة بالإضافة إلى حفظ السلام والأمن الدوليين وإنماء العلاقات الوديّة بين الدول وتحقيق التعاون الدولي في الشؤون الاقتصادية والاجتماعية والثقافية و إتخاذ الهيئة الدولية مركز لتنسيق أعمال الأمم وتوجيهها فهي تسعى كذلك إلى محاولة لتكريس احترام حقوق الإنسان حيث تنص الفقرة 03 من المادة 01 من ميثاق الأمم المتحدة على أنه << من بين مقاصد الأمم تحقيق التعاون الدولي على حل المسائل الدولية ذات الصبغة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والإنسانية وعلى تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعاً والتشجيع على ذلك إطلاقاً، بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفريق بين الرجال والنساء>>، ولقد جاء في المادة 07 من ذاك الميثاق الأممي ذكر الفروع الرئيسية للمنظمة التي تعمل كهيئات من خلالها وهي كالتالي:

1-<< تنشأ الهيئات الآتية فروعا رئيسية للأمم المتحدة: جمعية عامة، مجلس أمن، مجلس اقتصادي و اجتماعي، مجلس وصاية، محكمة عدل دولية، أمانة.

[1] أنظر : عبد الكريم علوان خضير، مرجع سابق، الوسيط في القانون الدولي، ص 13- 15 .

2-يجوز أن ينشأ وفقاً لأحكام هذا الميثاق ما يرى ضرورة إنشائه من فروع ثانوية أخرى>>،و لمعرفة دور الأمم المتحدة في توفير الضمانات الدولية لحقوق الإنسان فإننا سنتناول بالدراسة أهم الأجهزة التي تعمل هذه المنظمة من خلالها في إطار ترقية حقوق الإنسان.

1.1.1.3.2: الجمعية العامة والمجلس الاقتصادي والاجتماعي:

تعتبر الجمعية العامة والمجلس الاقتصادي والاجتماعي من بين الفروع الرئيسية في منظمة الأمم المتحدة، فما هو دورهما في مجال حقوق الإنسان.

1.1.1.1.3.2: الجمعية العامة:

تتكون الجمعية العامة من ممثلين عن كل أعضاء المنظمة الدولية، أي أن الجمعية العامة هي الجهاز العام في منظمة الأمم المتحدة وذلك وفقا للفقرة 01 من المادة 09 من ميثاق الأمم المتحدة والتي تنص أن << تتألف الجمعية العامة من جميع أعضاء الأمم المتحدة >>، فالجمعية هي الجهاز الوحيد الذي يظم في تشكيلته كل الدول الأعضاء على خلاف الفروع الرئيسية الأخرى التي تأخذ بفكرة العضوية المحدودة وهذه الجمعية تجتمع مرة كل سنة، وقد منحها ميثاق الأمم المتحدة اختصاصات عديدة ومن أهمها حماية احترام حقوق الإنسان وحرياته العامة طبقا لنص الفقرة 01 من المادة 13 من الميثاق[1]، كما تباشر الجمعية العامة بالتعاون مع المجلس الاقتصادي و الاجتماعي وهو أحد الفروع الرئيسية للمنظمة مجموعة من الصلاحيات في مجال حماية حقوق الإنسان من خلال إجراء الدراسات وتقديم التوصيات بهدف تعزيز التعاون الدولي في المجالات الاقتصادية, الاجتماعية, الثقافية, الصحية والتربوية وتصدر الجمعية قراراتها بشأن

[1] أما بالنسبة لتشكيلية الجمعية العامة و إجتماعاتها العامة والتصويت فيها و وظائفها أنظر: د. نبيل مصطفى إبراهيم الخليل، آليات الحماية الدولية لحقوق الإنسان، ط2005 ، ص 233 وما بعدها. وأنظر أيضا: د. عبد الكريم علوان خضير، الوسيط في قانون المنظمات الدولية، مرجع سابق، ص 95- 105 .

المسائل العادية بالأغلبية البسيطة لأصوات الحاضرين المشتركين في التصويت وتصدر قراراتها في المسائل الهامة بأغلبية الثلثين[1].

و تنشىء الجمعية العامة من وقت لآخر أجهزة فرعية ذات طابع مؤقت أو خاص، وكذا لجان خاصة من أجل مساعدتها في تأدية المهام الموكلة لها فيما يتعلق بحقوق الإنسان ومن أمثلة الأجهزة الفرعية، اللجنة الخاصة بالوضع المتعلق بتطبيق الإعلان الخاص بمنح الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمرة لعام 1961م واللجنة الخاصة بمناهضة الفصل العنصري لعام 1962م وغيرها.

كما قامت الجمعية العامة بإقرار العديد من الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان كما أصدرت العديد من الإعلانات التي تضمن مبادئ هامة بالجوانب المختلفة لهذه الحقوق، وإعمالا بالمادة 22 من ميثاق الأمم المتحدة أنشأت الجمعية عددا من الأجهزة الفرعية الأخرى للمساهمة في تعزيز حقوق الإنسان مثل صندوق الأمم المتحدة لرعاية الطفولة ومفوضية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين...إلخ، كما قامت الجمعية بالعديد من الأنشطة المتعلقة بالموضوع محل البحث مثل دعوتها للمؤتمر العالمي لحقوق الإنسان الذي عقد في طهران عام 1968م والمؤتمر العالمي لحقوق الإنسان الذي عقد في عاصمة النمسا "فيينا" عام 1993م.

2.1.1.1.3.2: المجلس الاقتصادي والاجتماعي ولجنته:

أنشىء المجلس الاقتصادي و الاجتماعي بمقتضى الفصل العاشر من الميثاق، كفرع للأمم المتحدة مختصا بتحقيق مقاصدها الاقتصادية و الاجتماعية المنصوص عليها في الفصل التاسع

[1] للمزيد من التفاصيل أنظر: د. إسماعيل صبري، العلاقات السياسية الدولية، المكتبة الأكاديمية، مصر، 1991م، ص 691 وما بعدها .

من الميثاق ومن أهم تلك المقاصد العمل على شيوع احترام حقوق الإنسان في العالم للجميع، بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ومراعاة التقييد بها.

و يعمل المجلس تابعا للجمعية العامة وتحت إشرافها، فلها أن تكلفه أو تأمره بالقيام بعمل ما، كما أنه يجوز للجمعية مراجعة قراراته وكل الأعمال القانونية الصادرة عنه، يتكون المجلس من أربع وخمسين(54) عضوا تنتخبهم الجمعية العامة لمدة ثلاث سنوات، ويتم تجديد أعضاء المجلس بثمانية عشر18 عضوا كل سنة ويعقد المجلس عادة دورتين كل عام.

و خص ميثاق الأمم المتحدة هذا المجلس باختصاصات من أهمها اهتمام المجلس بالمسائل الدولية الخاصة بالاجتماع, التعليم, الصحة, الثقافة و الاقتصاد والقيام بدور هام في علاقة الأمم المتحدة بالمنظمات غير الحكومية سواء كانت هيئات دولية أو هيئات وطنية، ومن واجبات المجلس الاقتصادي و الاجتماعي إقامة الصلة بين الأمم المتحدة وبين الوكالات الدولية المتخصصة مثل منظمة العمل الدولية، منظمة الزراعة والأغذية، منظمة اليونسكو ومنظمة الصحة العالمية، صندوق النقد الدولي، البنك الدولي للإنشاء والتعمير وذلك بموجب اتفاقيات خاصة وطبقا للمادة 68 من الميثاق حيث نصت أن << ينشئ المجلس الاقتصادي لجانا للشؤون الاقتصادية و الاجتماعية ولتقرير حقوق الإنسان، كما ينشئ غير ذلك من اللجان التي قد تحتاج إليها لتأدية وظائفه>>، وتمّ إنشاء لجنة حقوق الإنسان عام 1946م إذ تعتبر لجنة حقوق الإنسان من أهم اللجان العاملة في ميدان حقوق الإنسان لدى الأمم المتحدة فتختص اللجنة بالعمل على تعزيز الاعتراف بالحقوق الأساسية للإنسان وكفالة احترامها و وضع التوصيات الدولية ومشروعات الاتفاقيات الدولية في إطار الأمم المتحدة[1].

---

[1] للمزيد من المعلومات أنظر: د. مصطفى سيد عبد الرحمٰن، قانون التنظيم الدولي، ط1، مصر، 1990 م، ص 405 وما بعدها.

وتعمل تلك اللجنة إلى جانب اللجنة الخاصة بوضع المرأة واللجنة الفرعية لتعزيز وحماية حقوق الإنسان ولجنة الرؤساء التنفيذيين المعنية بالتنسيق[1]، وتتجمع لجنة حقوق الإنسان سنويا وتتألف منذ عام 1990م من 53 عضوا[2]، يختارهم المجلس لمدة ثلاث سنوات على أساس التوزيع الجغرافي العادل ويتم اختيار أعضاء اللجنة على أساس التمثيل الحكومي وليس على أساس الاعتبار الشخصي لصفاتهم ويحضر اجتماعات اللجنة ممثلو باقي الدول الأعضاء في الأمم المتحدة كمراقبين، وكذلك الولايات المتخصصة وبعض المنظمات غير الحكومية ذات المركز الاستشاري لدى المجلس الاقتصادي والاجتماعي.

كما أنشأت اللجنة عددا من الهيئات الفرعية لمساعدتها في أدائها لوظائفها منها اللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات واللجنة الفرعية لحرية الإعلام والصحافة..الخ.

وحتى تتمكن لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان من إنجاز المهام المسندة إليها في مجال الرقابة على احترام حقوق الإنسان وخاصة من الناحية الإجرائية رخص المجلس الاقتصادي والاجتماعي للجنة حق إنشاء لجان خاصة وفرق عمل خاصة مؤلفة من خبراء حكوميين تسند إليهم مهمات في مجال حقوق الإنسان كما سنرى في المطلب اللاحق.

وتنبثق لجنة حقوق الإنسان من المجلس الاقتصادي و الاجتماعي كما تعمل تحت إشرافه، كما يملك هذا الأخير على غرار اللجنة تقديم توصيات بهدف إشاعة احترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية وفضلا على ذلك يجوز للمجلس أن يوجه دعوة إلى عقد مؤتمرات دولية لدراسة المسائل التي تدخل في دائرة اختصاصاته عملا بالمادة 62 من ميثاق المنظمة الأممية.

---

[1] أنظر: د. نبيل مصطفى إبراهيم الخليل، مرجع سابق، ص229- 234 .

[2] يتم انتخاب الأعضاء وفقا للنمط التالي: 14عضوا من الدول الإفريقية، 11عضوا من الدول الآسيوية، 10 أعضاء من دول أمريكا اللاتينية و13 عضوا من دول أوربا الغربية ودول أخرى و6أعضاء من الدول الاشتراكية في أوربا الشرقية.

كما يجوز للمجلس حسب المادة 64 من ميثاق الأمم المتحدة أن يضع الترتيبات اللازمة تعاونا مع الأمم المتحدة والوكالات المتخصصة للحصول على تقارير عن الخطوات التي اتخذتها لتنفيذ توصيات الجمعية العامة في المسائل الداخلة في اختصاصاته.

ويحق للجنة حقوق الإنسان أن توسع نشاطها للتحقيق في موضوع من موضوعات حقوق الإنسان في العالم أو في دولة معينة، فتنشىء فرق عمل حسب إجراءات خاصة لمراقبة مناطق مرتبطة بموضوع معين على مستوىٰ العالم، مثل مقرر الأمم المتحدة الخاص بشأن التعذيب الذي أنشئ بموجب قرار صادر عنها سنة 1985م ممثل بخبير مستقل ومجموعة العمل الخاصة بالاختفاء الإجباري والفريق العامل الخاص بالحق في التنمية، أو إنشاء فرق عمل خاصة بدول بعينها فيما يتعلق بالمجال الكامل لحقوق الإنسان مثل المقررين المبعوثين لكل من بوليفيا ودولة السلفادور وجواتيمالا وغيرهم..الخ.

2.1.1.3.2: مجلس الأمن والوصايا في مجال حقوق الإنسان:

لكل من مجلس الأمن ومجلس الوصايا دور ينعكس في بعض الاختصاصات في مجال حقوق الإنسان نعرض أهمها فيما يلي:

1.2.1.1.3.2: مجلس الأمن:

يعتبر مجلس الأمن الجهاز الرئيس في الأمم المتحدة الذي عهد إليه الميثاق طبقا للمادة 24 منه الفقرة الأولىٰ المسؤولية الرئيسية للحفاظ على السلم والأمن الدوليين.

فجاءت المادة24 بالنص << رغبة في أن يكون العمل الذي تقوم به "الأمم المتحدة" سريعاً فعالاً، يعهد أعضاء تلك الهيئة إلى مجلس الأمن بالتبعات الرئيسية في أمر حفظ السلم والأمن

الدوليين ويوافقون على أن هذا المجلس يعمل نائباً عنهم في قيامه بواجباته التي تفرضها عليه هذه التبعات.

1-يعمل مجلس الأمن، في أداء هذه الواجبات وفقاً لمقاصد "الأمم المتحدة" ومبادئها والسلطات الخاصة المخوّلة لمجلس الأمن لتمكينه من القيام بهذه الواجبات مبينة في الفصول السادس والسابع والثامن والثاني عشر.

2-يرفع مجلس الأمن تقارير سنوية، و أخرى خاصة، إذا اقتضت الحال إلى الجمعية العامة لتنظر فيها>>.

لقد اعتبر مجلس الأمن الدولي من حالات انتهاكات حقوق الإنسان عملا يهدد السلم والأمن الدوليين من الانتهاكات التي تقع يوميا في فلسطين والعراق والبرتغال سابقا وغيرها[1].

ويتألف المجلس من خمسة عشر عضوا منهم خمسة أعضاء دائمين وهم كل من الإتحاد الروسي، الصين، فرنسا، المملكة المتحدة البريطانية والولايات المتحدة الأمريكية، وعشرة أعضاء غير دائمين تنتخبهم الجمعية العامة لمدة سنتين ولا يجوز إعادة انتخابهم على الفور، وتصدر قرارات مجلس الأمن بموافقة أصوات تسعة من أعضائه يكون من بينها أصوات جميع الأعضاء الدائمين وطبقا للمادة 25 من الميثاق تعهدت جميع الدول الأعضاء بقبول قرارات مجلس الأمن وتنفيذها في حين واقع الحال على غير ذلك فمعظم القرارات التي تدين إسرائيل بطريقة أو بأخرى لم تنفذ !

يقدم مجلس الأمن تقريرا سنويا إلى الجمعية العامة وتحاط الجمعية العامة علما بالتقارير دون مناقشة في أغلب الأحيان[1]، لهذا يعد مجلس الأمن الأداة التنفيذية العليا للأمم المتحدة، وذلك

[1] أنظر: د. عبد العظيم عبد السلام عبد الحميد، د. سالم جروان النقبي، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، ط1، دار النهضة العربية، مصر، 2008م، ص 637 .

لامتلاكه الحق في إصدار قرارات ملزمة تنفذ في مواجهة الدول الأعضاء في المنظمة وغير الأعضاء في حالات العدوان أو التهديد به[2]، وإن كانت حقوق الإنسان ليست من بين اختصاصات مجلس الأمن بصريح النص إلا أنه يفهم ضمنيا وبناء على المادة 24 الفقرة الثانية أن يعمل مجلس الأمن على تحقيق أهداف الأمم المتحدة التي تضمنتها المادة الأولى من الميثاق التي نصت من بين ما نصت عليه العمل على تعزيز حقوق الإنسان و الحريات الأساسية، وعليه يحق للمجلس اتخاذ التدابير المنصوص عليها في المادة 41 و 42 بسبب انتهاك حقوق الإنسان داخل دولة ما حيث يتوقف التدخل في هذه الحالة على إمكانية تهديد السلم الدولي[3]، وإن تمكن مجلس الأمن في بعض الأحيان أن يوصل أطراف النزاع إلى الحلول بطرق ودية وسلمية مثل ما حدث في النزاع بين الهند وباكستان بخصوص منطقة كشمير سنة 1948م وقبله النزاع بين هولندا و اندونيسيا علم 1947م وبين الإتحاد السوفيتي وإيران عام 1946م، إلا أنه أخفق في الكثير منها بسبب حق الاعتراض (الفيتو) المخول للأعضاء الدائمة استعماله وبالتالي تواجهه صعوبة استصدار القرارات المهمة اللازمة بالنسبة للدول الحليفة لها وإن صدر القرار فإنه يبقى حبرا على الورق لا يعرف التنفيذ له سبيلا، مثل قرارات إدانة الاعتداءات الإسرائيلية على الشعب الفلسطيني و رفض أمريكا التصويت على قرار رفع الحصار الأمريكي عن كوبا عام 1962م[4]، كما أنها قد تصطدم في أحيان كثيرة مع المادة02 من الفقرة السابعة من ميثاق الأمم

---

[1] بالنسبة لكيفية انعقاده المجلس وتفاصيل عن نظام التصويت وحق الفيتو وغيرها أنظر: د. عبد الكريم علوان خضير، مرجع سابق، ص 105- 119.

[2] أنظر: د. مصطفى عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 362 وما بعدها .

[3] أنظر: د. قادري عبد العزيز، مرجع سابق، ص 157- 158 .

[4] أنظر: د. أحمد أبو الوفا، الوسيط في قانون المنظمات الدولية، ط5، دار النهضة العربية، مصر، 1988 م، ص 371 .

المتحدة التي تنص على مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول[1]، وكما أن التذرع بحجة تمسك الدول بمبدأ السيادة الوطنية وغيرها لم تعد مجدية[2]، إلا حينما يريد الغرب وضعها كسياسة قناع لا اقتناع، رغم تصور المجموعة الدولية حاليا أن موضوعات حقوق الإنسان أصبحت من القضايا الدولية أكثر من اعتبارها قضايا داخلية، ولم تعد من المجالات المحفوظة للدولة فحسب، بل بالعكس إن الدول القائمة على رأس النظام العالمي اليوم تجعل حقوق الإنسان ذريعة للتدخل في الشؤون الداخلية للدول وقلب أنظمتها إن اقتضى الأمر، ولم يبقى أمام الدول سوى الانصياع أو الضياع في الدّوامة الغربية[3]، كما تم تسجيل انتهاكات كبيرة لحقوق الإنسان في عدة دول غربية إلى جانب أمريكا مثلا بريطانيا هولندا، إسبانيا، ألمانيا وغيرها في حين أن منظمة الأمم المتحدة لا تملك قانونيا حق التدخل على سبيل الإلزام لضمان احترام حقوق الإنسان إلا في حالة واحدة حينما يكون الانتهاك متعلق بتهديد السلم والأمن الدوليين[4].

2.2.1.1.3.2: مجلس الوصاية:

سابقا كان مجلس الوصاية المجلس الثالث بعد الجمعية العامة والمجلس الاقتصادي والاجتماعي في علاقته في مجال حقوق الإنسان ويمارس مجلس الوصاية وظائفه ويباشر اختصاصاته بصفته معاونا للجمعية العامة، وقد أسند الميثاق لمجلس الوصاية بعض السلطات

---

[1] أنظر: أ. محمد سعادي، مرجع سابق، ص 70 .

[2] د. رينيه جان دبوي، عالمية حقوق الإنسان بالاستشهاد، د. محمد أمين الميداني، ترجمات في الحماية الدولية لحقوق الإنسان، مركز المعلومات والتأهيل لحقوق الإنسان، 2000 م، ص19 وما بعدها.
وأنظر أيضا: Lian Brownleni, Principes of Public Internationl Law, Clarendon Press, Oxford, 1979, P 445 .

[3] للتفاصيل عن انتهاكات أمريكا وإسرائيل لحقوق الإنسان في حين أنها مازالت تدعي أنها راعية لحقوق الإنسان أنظر: د. محمد بن علي الحرفي، حقوق الإنسان بين العرب والأمريكان، ط1، مكتبة دار المعالم الثقافية، السعودية، 2005 م، ص 85- 109 .

[4] أنظر: د. يحياوي نورة بن علي، مرجع سابق، ص 87 .

من أجل تحقيق الأهداف الأساسية لنظام الوصاية و التي تتضمن التشجيع على إدراك شعوب العالم من ارتباط بعضهم البعض طبقا للمادة 76 الفقرة الثالثة منه، كما نصت المادة 87 من الميثاق على أن مجلس الوصاية ينظر في التقارير التي ترفعها السلطة القائمة بالإدارة ويقبل العرائض ويفحصها بالتشاور مع السلطة القائمة بالإدارة وينظم زيارات دورية للأقاليم المشمولة بالوصاية[1]، وإذا أعتبر مجلس الوصاية الهيئة المشرفة على بعض أقاليم غير متمتعة بالحكم الذاتي حيث من بين أهدافه الأساسية حسب ما نص عليه الميثاق، هو العمل على ترقية أهالي الأقاليم المشمولة بالوصاية في الأمور السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية إلا أنه باستقلال " بلاو " الواقعة في المحيط الهادي في عام 1994م، والتي كانت تحت الإدارة الأمريكية لم يعد في الوقت الحالي أي إقليم خاضعا للوصاية وبالتالي أوصى الآمين العام للجمعية العامة أن تسرع في حله وفقا للمادة 108 من الميثاق.

3.1.1.3.2: المفوضية السامية لحقوق الإنسان ومجلس حقوق الإنسان:

وسندرسها تبعا:

1.3.1.1.3.2: المفوضية السامية لحقوق الإنسان:

عادت فكرة إنشاء منصب المفوض السامي لحقوق الإنسان للظهور في المجال الدبلوماسي الحكومي مع تبدل الأحوال الدولية و انتهاء الحرب الباردة وتفكك القطب الشرقي الذي كان من أشد المعارضين لهذه الفكرة[2]، ومن خلال اجتماعات اللجنة التحضيرية للمؤتمر العالمي لحقوق الإنسان الذي عقد في يونيو 1993م أثار الاقتراح الأمريكي استحداث المندوب السامي لحقوق

---

[1] أنظر: د. أحمد رفعت، الأمم المتحدة، دراسة قانونية تحليلية للجانب العضوي و الوظيفي والتطبيقي للمنظمة العالمية، دار النهضة العربية، مصر، 1985 م، ص 77 .

[2] د. حسين نافعة، الأمم المتحدة في نصف قرن دراسة في تطور التنظيم الدولي منذ 1945م، سلسلة كتب ثقافية تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، الكويت، 1995 م، ص 379 .

الإنسان إلا أنه في هذه المرحلة التحضيرية لإعداد جدول أعمال المؤتمر لاقت الفكرة المعارضة من جانب دول العالم الثالث و اعتبرت بند إنشاء هذا المنصب خروجا عن جدول الأعمال وتدخلا صارخا في سيادة الدول، وبالرغم من أن الرفض استمرّ مع اللجنة خلال المؤتمر إلا أن إعلان فيينا لم يكترث لهذا الرفض استخفافا بأصحابه (دول العالم الثالث) من جهة ونصرا مسجلاّ للغرب على معارضيه الصين وماليزيا من جهة ثانية.

وتضمن مع برنامج العمل قسما معنويا ب" تكييف وتقوية آلية الأمم المتحدة لحقوق الإنسان" متضمنا توصية للجمعية العامة في البدء بنوع من الأولوية في مناقشة هذا المنصب و استجابت الجمعية العامة لهذا الطلب على الفور[1]، وأنشأت وظيفة المندوب السامي بدرجة أمين عام مساعد يعينه الأمين العام لمنظمة الأمم المتحدة لمدة أربع سنوات قابلة للتجديد مرة أخرى، ولقد ضلت المفوضية السامية لحقوق الإنسان تتولى دورا قياديا في محاولة إرساء حقوق الإنسان كآلية من آليات حمايتها وتعمل على إرسال تقارير سنوية حول وضعية حقوق الإنسان إلى لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان ومن خلال المجلس الاقتصادي و الاجتماعي إلى الجمعية العامة[2].

2.3.1.1.3.2: المجلس الجديد لحقوق الإنسان:

أنشئ عام 2006م مجلس جديد لحقوق الإنسان تابعا للأمم المتحدة محل المفوضية السامية لحقوق الإنسان ب" جنيف" ويسمى ب" اللجنة المعنية بحقوق الإنسان" غير تلك اللجنة التابعة للمجلس الاقتصادي و الاجتماعي.

---

[1] أنظر وثيقة الأمم المتحدة /157 ,A /CONF 1993 U ,N 24 .

إعلان برنامج عمل فيينا الصادر عن المؤتمر الدولي لحقوق الإنسان المنعقد في مدينة فيينا خلال الفترة 24 إلى 25 جوان 1993، ص 17- 18.

[2] أنظر: د. أحمد أبو الوفا، الحماية الدولية لحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص 158- 159 .

و مهمة هذا المجلس الجديد هو مراقبة احترام حقوق الإنسان في مناطق العالم والتدخل في حال حدوث انتهاكات لهذه الحقوق وتعمد على تقارير الخبراء عن أوضاع حقوق الإنسان في العالم و يتكون هذا المجلس من 47 عضوا من دول الأعضاء في المنظمة[1].

ذلك أنه ما من شك أن مسألة تقنين نصوص حقوق الإنسان لها من الأهمية بمكان، لكن تبقى قضية كيفية كفالة احترامها بآليات تجعل الالتزام بها أمرا مُحققا طوعا أو كرها هي القضية الأهم في كل المسألة ذلك حسب النظر إلى فعاليتها ومدى أثرها القانوني من عدمه.

2.1.3.2: إجراءات الرقابة الدولية:

نظريا إن الحماية الدولية غير القضائية في إطار الأمم المتحدة عبارة عن إجراءات معينة من خلالها نقول أن هناك نوع من الرقابة في تسليط الضوء على الدول المنتهكة لحقوق الإنسان، وإن كانت هذه الرقابة لا تنتهي بأثر قانوني، فسنتطرق لها من خلال إجراءات الرقابة الدولية العامة والخاصة تلك الناجمة عن الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية وذلك كالآتي:

1.2.1.3.2: إجراءات الرقابة الدولية العامة:

كما سبق ورأينا أن لأجهزة وهيئات الأمم المتحدة و بالخصوص الجمعية العامة والمجلس الاقتصادي والاجتماعي ولجنة حقوق الإنسان الناجمة عنها بعض الصلاحيات في مجال حقوق الإنسان خولها لها ميثاق المنظمة، وتتمحور هذه الصلاحيات بخصوص المسألة محل الطرح أساسا في إجراء دراسات وتقارير وإجراء تحقيقات وإصدار توصيات وسنتطرق لها بشيء من الشرح في الآتي:

---

[1] أنظر: د. شهاب سليمان عبدالله، المدخل لدراسة قانون حقوق الإنسان، مرجع سابق، ص 276 .

1.1.2.1.3.2: الدراسات والتقارير و التوصيات:

يعدّ نظام الدراسات والتقارير والتوصيات من آليات المراقبة الإجرائية في مجال حقوق الإنسان التي تنطلق بإجراء دراسات في موضوع حقوق الإنسان و استقبال التقارير حوله وإصدار توصيات بشأنها عند الاقتضاء، وبناء على توصية من لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان اعتمد المجلس الاقتصادي و الاجتماعي القرار 224 ب(د- 22) المؤرخ في 10 أوت 1956م بإنشاء نظام التقارير الدورية على حقوق الإنسان وطلب من الدول الأعضاء في المنظمة الأممية رفع تقارير حول تطبيق الحقوق المبنية في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وحق الشعوب في تقرير مصيرها، تقاريرا تقدم إلى الأمين العام للمنظمة كل ثلاث سنوات موضحة التطورات المحرزة خلال تلك السنوات الفارطة في ميدان الحقوق وكذلك التدابير المتخذة للحفاظ على الحرية الإنسانية على أن يتناول التقرير من خلال دورة مداها ثلاث سنوات موزعة زمنيا:

- السنة الأولى: حول الحقوق المدنية والسياسية.
- السنة الثانية: حول الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.
- السنة الثالثة: حول حرية الإعلام.

وتعتبر لجنة حقوق الإنسان للأمم المتحدة هي الهيئة التي تباشر هذه الإجراءات منذ بدايتها باسم هيئة الأمم المتحدة، ويتمثل نظام رقابتها عن طريق التقارير التي تقدمها إلى الأمين العام للأمم المتحدة الذي بدوره يحيلها إلى اللجان والأجهزة المعنية لفحصها ودراستها وإبداء أية ملاحظات بشأنها، كما يقع على عاتق المجلس الاقتصادي والاجتماعي تقديم توصياته فيما يختص نشر ثقافة حقوق الإنسان طبقا للمادة 62 من الميثاق وكذلك تملك الجمعية العامة مناقشة

أي مشكلة تكون لها صلة بحفظ السلم والأمن الدوليين ترفعها لها أية دولة من الدول الأعضاء وتقدم توصياتها في صدد هذه المسائل.

كما يتمثل نطاق الرقابة في إمكانية مناقشة مثل هذه التقارير مع مندوبي الدول وقد أدت لجنة حقوق الإنسان تقدما محتشما في حماية حقوق الإنسان منذ عام 1956، إذ أصبح للجنة سلطة استقبال التقارير والبلاغات والمعلومات المتعلقة بانتهاكات صارخة لحقوق الإنسان وفحصها وكذا دراسة الحالات التي تكشف بصورة مستمرة انتهاكات هذه الحقوق وتقدم تقاريرها وتوصياتها بخصوصها للمجلس التي تعمل تفرعا منه، لكن يشترط لانعقاد اختصاص اللجنة بفحص البلاغات وشكاوى المتضررين أن لا تكون هذه الأخيرة مجهولة المصدر، كما يشترط استنفاذ وسائل الانتصاف الداخلية طبقا للإجراءات الوطنية لكل دولة، وبموجب التوصية الصادرة عن المجلس الاقتصادي والاجتماعي رقم 1235 عام 1967م سمح للجنة حقوق الإنسان النظر في شكاوى الأفراد، ويتم مسبقا فحص البلاغات المقدمة إلى لجنة حقوق الإنسان من اللجنة الفرعية الخاصة وبمكافحة الإجراءات العنصرية وحماية الأقلية التي أنشئت عام 1946م إذ تفحص هذه الأخيرة البلاغات وتسلم الردود عليها إن وجدت، إذ تكلف اللجنة الفرعية هذه فريق عمل مكون من خمس أشخاص للاجتماع خلال عشر أيام قبل افتتاح اللجنة الفرعية أعمالها من كل سنة، وفي حال اكتشاف فريق العمل عن وجود انتهاكات صارخة لحقوق الإنسان فإنه يقرر بأغلبية أعضائه إمكانية عرض الموضوع على اللجنة الفرعية وتتخذ هذه الأخيرة القرار المناسب بخصوصه أو ترفعه إلى لجنة حقوق الإنسان التي توجه دعوة إلى ممثلي الحكومات المعينة لمناقشة ما ورد في الشكاوى أو البلاغ وتقرر اللجنة في جلسة عامة، ما إذا كان ينبغي إعداد تقرير متلازم بتوصيات إلى المجلس الاقتصادي والاجتماعي أو الشروع في إجراءات التحقيق إذا ما وافقت الدولة المعنية بإجراءه، كما لا يمكن للجنة حقوق الإنسان النظر

في النزاع المرفوع إذا كان هذا الأخير معروضا على آليات أخرى طبقا للمعاهدات المعنية[1]، وعلى الرغم من أن هذه الصلاحيات حركت نظام التقارير بحيث تزايد عدد الدول التي تتقدم بالتقارير المطلوبة منها، إلا أن اللجنة كانت تتحفظ في نقد مساهمة الدول في تقديم التقارير وتكتفي بالتركيز حول النتائج المتحصل عليها والعقبات التي تواجه الدول و المجهودات التي يجب بذلها في مجال حقوق الإنسان، لذا اقتصر نشاط اللجنة في نظام التقارير على صياغة الملاحظات والتوصيات ذات الطابع العام وعدم اتخاذ أي قرار هام حول وضعية ما[2]،و تنشر لجنة حقوق الإنسان تقاريرها بخصوص انتهاكات حقوق الإنسان على المستوى العالمي، وذلك من أجل إظهار الممارسات التي تقوم بها بعض الدول التي تمثل انتهاكات صارخة لحقوق الإنسان مما يؤثر على مركز الدولة الأدبي والسياسي في المجتمع الدولي، وعليه تسعى الدول الي محاولة تكريس احترام حقوق الإنسان و تعزيزها لمواطنيها ولغيرهم حفاظا على سمعتها السياسية والأدبية[3]، ويدخل ضمن نطاق المراقبة الإجراءاتية العامة لحماية حقوق الإنسان إعمال الجلسات العامة للجنة حقوق الإنسان بالإشارة أثنائها للدول التي اتخذت اللجنة توصيات بشأنها وقد تمّ الإشارة إلى"12" دولة صدر بشأنها التوصيات هذا عامي 1978- 1980[4].

أما عن الدراسات فلقد أعدت لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة مجموعة دراسات من بينها، دراسة عن الفصل والتمييز العنصري في الجنوب الإفريقي أعدها المقرر الخاص

---

[1] أنظر: د. علي مكرد العواضي، محاضرات في المنظمات الدولية وحقوق الإنسان، دار الجامعة اليمنية، صنعاء، 1998م، ص 385. وأنظر أيضا: د. غسان هشام الجندي، القانون الدولي لحقوق الإنسان، الأردن، 1989 م، ص 127 .

[2] أنظر: علي عاشور الفار، دور الأمم المتحدة في الرقابة على حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة الجزائر، 1993م، ص 58 .

[3] للمزيد من المعلومات أنظر: د. أحمد جاد منصور، مرجع سابق، ص 39- 50 .

[4] أنظر: د. غسان هشام الجندي، مرجع سابق، ص 117 .

المعين من قبل تلك اللجنة في القرار رقم 7(د- 23) المؤرخ في 16 مارس 1967م، وهي دراسة عن حق المعتقلين في الاتصال بمن تقتضي الضرورة استشارتهم من أجل تأمين الدفاع عنهم أو حماية مصالحهم الأساسية..الخ.

2.1.2.1.3.2: إجراءات التحقيق:

بموجب القرار رقم 1503 لعام 1946م تعد لجنة حقوق الإنسان الجهاز المعني بإجراءات التحقيق في أية واقعة يدّعى فيها انتهاك حقوق الإنسان، لكن بعد موافقة الدولة المعنية، وقد بدأ العمل منذ عام 1966م بموجب قرار المجلس الاقتصادي و الاجتماعي رقم 1102 كوسيلة من وسائل الرقابة الدولية على مراقبة انتهاك حقوق الإنسان، لكونه يستسقي المعلومات من مكان الحادث مباشرة على عكس التقارير والمناقشات التي تكون مصدر المعلومات فيها من الدولة المعنية، وتعمل اللجنة المشكّلة لإجراء التحقيق على تقسيم المعلومات التي توصلت إليها وإصدار التوصية بما يجب اتخاذه من إجراءات[1]، ويطبق أسلوب التحقيق إما من خلال فرق عمل تتكون من مجموعة من الخبراء عملت الأمم المتحدة على تشكيلها وبعثها إلى المناطق المعينة بغرض التقصي والبحث عن الحقائق بخصوص وضعية حقوق الإنسان فيها مثل اللجان التي بعثت لأفغانستان وإيران وقد يتخذ أسلوب التحقيق إيفاد مقرر وإما مبعوث خاص يتم إيفاده من المنظمة الأممية عن ذلك.

[1] أنظر: د. علي مكرد العواضي، مرجع سابق، ص 386 .

ومن الأعمال التي قامت بها لجنة حقوق الإنسان بإجراء تحقيقات بشأنها التحقيق في انتهاكات إسرائيل لحقوق الشعب الفلسطيني، والتي أكدت من خلالها الإدعاءات المتعلقة بالانتهاكات البشعة لحقوق الإنسان في الأراضي المحتلة[1].

ويتخذ أسلوب التحقيق عادة مع شكوى أو بلاغ مقدم للجنة عن حدوث الانتهاكات، فتجري اللجنة تحقيقها لفحص الإدعاءات المرفوعة إليها حتى تتمكن من إصدار توصيات، ويُشبّه بعض الفقهاء إجراء التحقيق بالمراقبة الشبه قضائية وإذ كانت في حقيقتها غير قضائية كما أن فحواها عديم الأثر القانوني[2]، ولعلى تشبيهها للرقابة القضائية أن هذا الأسلوب يعتمد على الزيارات الميدانية، و الاستماع إلى الشهود والمعاينة وتقصي المعلومات والبحث والاستدلال[3].

غير أنه من بين أهم المعوقات التي تحول دون رقابة فاعلة هي تلك المعوقات السياسية في غياب العمل وفق المبادئ الأخلاقية حيث تصطدم المجموعة الدولية بظاهرة الكيل بمكيالين، أين تُدان بعض الدول وتتخذ الإجراءات الصارمة في حقها بينما تفلت دول أخرى كثيرة وأنظمة أخرى لا من العقاب فحسب، بل تفلت من الإجراءات في حد ذاتها[4]، ومن أمثلة عدم تنفيذ الجزاءات التي فرضتها الأمم المتحدة على النظام العنصري في جنوب إفريقيا سابقا نجد قطع العلاقات الدبلوماسية وإغلاق موانئ الدول أمام سفنها، لكن لم يتم التنفيذ لا لسبب ما إلا أنها حليفة إستراتيجية للولايات المتحدة الأمريكية[5]، أما عن توصياتها التي تدين إسرائيل لانتهاكات

---

[1] أنظر: د. أحمد جاد منصور، الحماية القضائية لحقوق الإنسان، دار أبو المجد للطباعة، مصر، 1998م، ص 48- 54 .

[2] Segan Sur Thierry Hubet, Jean Combcau , Charmes Velle Droit InterNational public, Edition, Motchresten, France, 1975, P 478- 480 .

[3] أنظر: د. صالح محمد محمود بدر الدين، مرجع سابق، ص 81 .

[4] أنظر: محمد سعادي، مرجع سابق، ص 70 .

[5] أنظر: د. علي مكرد العواضي، مرجع سابق، ص 391 .

حقوق الشعب الفلسطيني فحدّث ولا حرج!!، حيث غلب الطابع السياسي والحكومي على لجنة حقوق الإنسان ولجنة التحقيق التابعة لها هذا من جهة، ومن جهة أخرى تباطؤ إجراءات الحماية من شأنه أن يقلل من القيمة المعنوية الأدبية، ذلك أنها عديمة الأثر والقيمة القانونية من الأساس[1]، وفي الواقع وطالما أنّ أمر إجراء التحقيق متوقف على قبول الدولة المتهمة بالانتهاك من عدمه، فإنه طبقا لهذا لا سبيل لنجاعته في تكريس رقابة حقيقية حيث سينتهي الأمر لا محالة بواحد من اثنين:

– فإما أن ترفض الدولة إجراء تحقيق في مناطقها ولاسيما أنها تنتهك فعلا الحقوق الإنسانية.

– وإما أن تقبل إجراء هذا التحقيق والحالة هذه بدورها تطرح احتمالين اثنين حيث:

– إما أن الدولة واثقة من عدم انتهاء التحقيق بإدانة لها سواء لعدم انتهاكها لحقوق الإنسان أو إنها عملت أن تظهر ذلك بطريقة أو بأخرى وهذا الأغلب.

–وإما أنها لا تعير أي اهتمام لنتيجة التحقيق سواء كانت ضدها أو لم تكن، بمعنى أن الدولة قد لا تكترث ولو حتى أدبيا لنتائج التحقيق ما دامت تضمن أن السلطة العليا حيث مجلس الأمن سيقف دائما ضد أي قرار يدينها أو إجراء ضدها أو ضد تنفيذ له، ومن المعلوم أن المثال النموذج هو مثال إسرائيل التي تضمن حليفتها الإستراتيجية (و.م.أ) انتهاكاتها لحقوق الإنسان دونما عقاب إذ لا تخشى في الظلم لومة لائم فتمارس انتهاكها بكل حرية.

وأخيرا فإذا كان هذا الشأن بخصوص الرقابة الدولية العامة، فكيف هو في نطاق الحماية الدولية التي أنشئت بموجب العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية ؟!.

---

[1] في هذا المعنى أنظر: د. هشام الجندي، مرجع سابق، ص 117 .

2.2.1.3.2: إجراءات الرقابة الدولية الخاصة:

أشرنا سابقا إلى العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية الذي اعتمدته الجمعية العامة عام 1966م، وكيف أنه يعتبر من بين المصادر الدولية بخصوص تلك الحقوق، وسنحاول في هذا الفرع تسليط الضوء على المكانيزمات التي جاءت بها هذه الاتفاقية لمحاولة وضع الحقوق المدنية والسياسية موضع التطبيق، فنجد القسم الرابع منها المترجم في المواد 28/ 45 وكذلك البروتوكول الاختياري اللاحق الذي بدأ نفاذه في عام 1976م في الوقت الذي بدأ نفاذ العهد الدولي نفسه، لهذه الأسباب تم تقرير إجراءات رقابية خاصة بالعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية والبروتوكول اللاحق به كإجراءات لحماية تلك الحقوق على المستوى الدولي والتي لا تخرج عن ثلاث حالات نظام التقارير، نظام الشكاوى بين الدول ونظام الإدعاءات الفردية وطبقا للمادة 02 في فقرتها الأخيرة من العهد المذكور أعلاه: << تتعهد كل دولة طرف في هذا العهد :

(أ) بأن تكفل توفير سبيل فعال للتظلم لأي شخص انتهكت حقوقه أو حرياته المعترف بها في هذا العهد، حتى لو صدر الانتهاك عن أشخاص يتصرفون بصفتهم الرسمية،

(ب) بأن تكفل لكل متظلم على هذا النحو أن تبت في الحقوق التي يدعى انتهاكها سلطة قضائية أو إدارية أو تشريعية مختصة، أو أية سلطة مختصة أخرى ينص عليها نظام الدولة القانوني، وبأن تُنمي إمكانيات التظلم القضائي، (ج) بأن تكفل قيام السلطات المختصة بإنفاذ الأحكام الصادرة لمصالح المتظلمين.>>

هذا ولما كانت آليات حماية الحقوق المدنية والسياسية تختلف عن آليات حماية الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية حيث أن حماية هذه الأخيرة تقوم أساسا لتقديم مساعدة للدول

لإقرار و احترام هذه الحقوق لأنها تتوقف على التقدم الاقتصادي و الاجتماعي للدولة، في حين أن الفئة الأولى من الحقوق يفترض أنها ليست ذات مضمون نسبي ومُتغير من دولة إلى أخرى كالحقوق الاقتصادية و الاجتماعية والثقافية وإنما ثابتة المضمون أو على الأقل يجب أن تكون كذلك، حيث أنها لا تتأثر بالمستوى الاقتصادي في الدولة ولهذا على الدول احترامها وحمايتها على أساس التزام فوري وحاسم ذلك أنه يقتضي منها مجرد الامتناع عن انتهاكها أو المبادرة إلى الحد من الانتهاك في حالة وقوعه، و هذا التباين الواضح إنما يرجع إلى الطبيعة المختلفة لهاتين الفئتين من الحقوق التي تنعكس على طبيعة الدور الذي تطالب به دول الأطراف[1]، وعليه فإن أسلوب الحماية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية يبدأ وقد ينتهي بتوجيه الاتهام والإدانة إلى الدول التي تنتهكها.

1.2.2.1.3.2: تقديم التقارير:

يعتبر نظام التقارير الآلية الإجرائية المشتركة بين مختلف النصوص الدولية ذات العلاقة بحقوق الإنسان فنجد الاتفاقيات الدولية مثل العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية في مادته الأربعين وكذا العهد الدولي للحقوق الاقتصادية و الاجتماعية والثقافية في مواده من 16 إلى 23 وكذا الاتفاقية الدولية لمنع كافة مظاهر التمييز العنصري في مادته 09 وغيرها تنص على أن تتعهد الدول الأطراف بتقديم تقارير عن التدابير التي اتخذتها والتي تمثل إعمالا للحقوق المعترف بها فيه وعن التقدم المحرز في التمتع بهذه الحقوق[2]، وأضافت المادة 40 من العهد نفسه بعد الفقرة السالفة الذكر ما يلي (وذلك:

أ- خلال سنة من بدأ هذا العهد إزاء دول الأطراف المعنية.

---

[1] للمزيد من التفاصيل أنظر: د. صالح محمد محمود بدر الدين، مرجع سابق، ص 87- 120 .

[2] أنظر المادة 40 الفقرة الأولى من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية

ب- ثم كلما طلبت اللجنة إليها ذلك.

2- تقدم جميع التقارير إلى الأمين العام للأمم المتحدة الذي يحيلها إلى اللجنة للنظر فيها ويشار وجوبا في التقارير المقدمة إلى ما قد يقدم من عوامل ومصاعب تؤثر في تنفيذ أحكام هذا العهد.

3- للأمين العام للأمم المتحدة بعد التشاور مع اللجنة أن يحيل إلى الوكالات المتخصصة المعنية نسخا من أية إجراء من تلك التقارير قد تدخل في ميدان اختصاصه.

4- تتقدم اللجنة بدراسة تقارير دول الأطراف في هذا العهد، عليها أن توافي هذه الدول بما تصنعه هي من تقارير وبأي ملاحظات، وللجنة أيضا أن توافي المجلس الاقتصادي و الاجتماعي بتلك الملاحظات مشفوعة بنسخ من التقارير التي تلقتها من دول الأطراف في هذا العهد.

5- للدول الأطراف في هذا العهد أن تقدم للجنة تعليقات على أية ملاحظات تكون قد أبدت وفقا للفقرة 4 من هذه المادة.

هذا فيما يخص فقرة تقديم التقارير كلما طلبت اللجنة ذلك فإنها في دورتها الثانية من عام 1977م أقرت اللجنة الإرشادات العامة الواجب اتخاذها بخصوص شكل ومحتوى التقارير الأولية التي يتوجب على دول الأطراف تقديمها وبتاريخ 18/ 07/ 1982م، قررت اللجنة على دول الأطراف تقديم تقاريرها دوريا مرة كل 5 سنوات بدءا من تاريخ مناقشة تقاريرها الأولى[1].

هذا وقد كانت المادة 28 من ذات العهد قد حددت المقصود باللجنة وكيفية تكوينها وذلك في الآتي:

---

[1] أنظر: د. صالح محمد محمود بدر الدين، مرجع سابق، ص 100 .

1-تنشأ لجنة تسمى اللجنة المعنية بحقوق الإنسان (يشار إليها في ما يلي من هذا العهد باسم "اللجنة .("وتتألف هذه اللجنة من ثمانية عشر عضوا وتتولى الوظائف المنصوص عليها في ما يلي.

2-تؤلف اللجنة من مواطنين في الدول الأطراف في هذا العهد من ذوى المناقب الخلقية الرفيعة المشهود لهم بالاختصاص في ميدان حقوق الإنسان مع مراعاة أن من المفيد أن يشرك فيها بعض الأشخاص ذوى الخبرة القانونية.

3-يتم تعيين أعضاء اللجنة بالانتخاب وهم يعملون فيها بصفتهم الشخصية.[1]

واللجنة المعنية بحقوق الإنسان المنشأة بموجب العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية غير تلك اللجنة المتفرعة عن المجلس الاقتصادي و الاجتماعي بالأمم المتحدة، حيث أن هذه الأخيرة تمارس نوعا من الرقابة العامة بخصوص كافة حقوق الإنسان أما تلك اللجنة التي نحن بصدد الشرح في بعض تفاصيلها لجنة خاصة بالعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وبالتالي تلقي نوعا من الرقابة على هاته الحقوق دون غيرها.

و في سياق المتقدم، وحسب المادة 40 فإن اللجنة المعنية بحقوق الإنسان تختص بدراسة التقارير المقدمة من دول الأطراف في هذه الاتفاقية، وتوضح بشأنها تقارير عند الاقتضاء وتبدي ملاحظات على تلك التقارير وترسلها إلى كل من الدول المعنية والمجلس الاقتصادي والاجتماعي.

هذا وقد سعت لجنة حقوق الإنسان خلال جلستها الثانية إلى توحيد شكل التقارير المقدمة إليها وذلك بصياغة الخطوط العريضة التي توضح التقارير من خلالها لمساعدة هيئة الأمم

[1] للمزيد من التفاصيل عن تشكيل اللجنة وكيفية انتخاب أعضائها أنظر: المواد من 30 إلى 39 .

المتحدة في تكوين صورة واضحة حول حقوق الإنسان وهذا باعتماد جزأين في التقرير، الأول خاص بوصف مختصر للإطار القانوني الذي يحمي الحقوق، أما الجزء الثاني منه فيعمل فيه بوصف الإجراءات التشريعية والإدارية والإجراءات المتعلقة بالحقوق الواردة في العهد وكل تجديد أو تحديد له استثناء قد يرد على حق من هذه الحقوق ولو كان ذاك التجديد أو هذا التحديد لمدة مؤقتة وترسل التقارير إلى الأمين العام للمنظمة العالمية الذي يقوم بدوره على إحالتها إلى اللجان والأجهزة التي لها صلاحية النظر فيها ومن تلك الأجهزة نجد المجلس الاقتصادي والاجتماعي و لجنة القضاء على التمييز العنصري.

ولعل التشاور والمناقشة لمضامين تلك التقارير مع ممثلي الدول قد يشكل ولو جزءا ضئيلا كنوع من الرقابة وإن كانت عديمة الأثر القانوني، حيث أنها ليست محركة لمسؤولية الدولة المنتهكة لحقوق الإنسان، وفحوى هذه المناقشة تدور في الغالب حول المعايير التي تتبعها الدولة بهدف تطبيق أحكام الاتفاقية، وبحث الصعوبات التي تعترض تطبيق حقوق الإنسان هذه و كيفيات تجاوزها وإبداء الملاحظات بشأنها، هذا وأن مواجهة الدولة لالتزاماتها بتقديم التقارير الدورية التي تؤكد سعي الدولة لاحترام وكفالة حقوق الإنسان، وبيان ما حققته في ذلك من تطور وتقدم نحو الأمام في حماية هذه الحقوق وتكريسها مما كانت عليه في تقريرها السابق وكذا ذكر معوقاتها في التنفيذ الكامل لواجباتها وكذا مناقشة هذه التقارير قد يشكل ضغطا أدبيا يحفز الدولة على عدم انتهاكاتها لمضامين الحقوق، هذا في غياب محفز رادع حيث لا تستطيع اللجنة ولا غيرها من الأجهزة اتخاذ إجراءات أو قرارات مصبوغة بالصيغة التنفيذية في مواجهة المنتهك، و في أقصى حدودها لا تتجاوز "الالتماس "، " الرجاء "[1]، أو "التنديد"، بالإضافة إلى المدة المتباعدة التي تقدم الدول فيها التقارير(5 سنوات)، كما أن نظام التقارير ينطوي على رقابة

[1] أنظر: قادري عبد العزيز، مرجع سابق، ص 159- 160 .

ذاتية محضة، حيث تفتقر للموضوعية باعتبار أن الدولة هي التي تعد تقريرها بشأن كيفية احترامها لمستويات حقوق الإنسان، وعليه فلن تكون طرفا مُحايدا يسجل الحقيقة أينما كانت!، بل سيكون تقريرها مفتقر للمصداقية حيث من غير المعقول ولا المنطقي أن تسجل الدولة تقريرا يدينها أو حتى يسجل عنها تقصير!، وعليه فإن هذا الأسلوب من الرقابة غير منتج و الاتكال عليه باب من أبواب " تلميع الذات وتمييع الانتهاكات "!.

2.2.2.1.3.2: نـــظـــام الشكاوى:

ونظام الشكاوى نوعين حسب المتقدم بالشكوى وذالك كالآتي:

1.2.2.2.1.3.2: الشكاوى المقدمة من الدول:

بموجب نص المادة 41 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية يحق للدولة الطرف فيه رفع شكوى أمام لجنة حقوق الإنسان ضد دولة أخرى لا تفي بالالتزامات التي يرتبها عليها العهد، لكن هذا الإجراء لا يمكن استعماله إلا بعد استفتاء شرط أن تكون كل من الدولة الشاكية و المشتكى منها قد أعلنتا اعترافهما باختصاص اللجنة في استلام ودراسة هذا النوع من البلاغات وذلك كالآتي: << لكل دولة طرف في هذا العهد أن تعلن في أي حين، بمقتضى أحكام هذه المادة، أنها تعترف باختصاص اللجنة في استلام ودراسة بلاغات تنطوي على ادعاء دولة طرف بأن دولة طرف أخرى لا تفي بالالتزامات التي يرتبها عليها هذا العهد، ولا يجوز استلام ودراسة البلاغات المقدمة بموجب هذه المادة إلا إذا صدرت عن دولة طرف أصدرت إعلانا تعترف فيه، فيما يخصها باختصاص اللجنة، و لا يجوز أن تستلم اللجنة أي بلاغ يهم دولة طرفا لم تصدر الإعلان المذكور. ويطبق الإجراء التالي على البلاغات التي يتم استلامها وفقا لأحكام هذه المادة :

(أ) إذا رأت دولة طرف في هذا العهد أن دولة طرفا أخرى تتخلف عن تطبيق أحكام هذا العهد، كما تستدعى نظر هذه الدولة الطرف، في بلاغ خطي إلى هذا التخلف، وعلى الدولة المستلمة أن تقوم، خلال ثلاثة أشهر من استلامها البلاغ، بإيداع الدولة المرسلة، خطيا، تفسيرا أو بيانا من أي نوع آخر يوضح المسألة وينبغي أن ينطوي، بقدر ما يكون ذلك ممكنا ومفيدا، على إشارة إلى القواعد الإجرائية وطرق التظلم المحلية التي استخدمت أو الجاري استخدامها أو التي لا تزال متاحة،

(ب) فإذا لم تنته المسألة إلى تسوية ترضي كلتا الدولتين الطرفين المعنيتين خلال ستة أشهر من تاريخ تلقي الدولة المستلمة للبلاغ الأول، كان لكل منهما أن تحيل المسألة إلى اللجنة بإشعار توجهه إليها وإلى الدولة الأخرى.

(ج) لا يجوز أن تنظر اللجنة في المسألة المحالة إليها إلا بعد الإستيثاق من أن جميع طرق التظلم المحلية المتاحة قد لجأ إليها واستنفدت طبقا لمبادئ القانون الدولي المعترف بها عموما، ولا تنطبق هذه القاعدة في الحالات التي تستغرق فيها إجراءات التظلم مددا تتجاوز الحدود المعقولة،

(د) تعقد اللجنة جلسات سرية لدى بحثها الرسائل في إطار هذه المادة،

(هـ) على اللجنة، مع مراعاة أحكام الفقرة الفرعية (ج)، أن تعرض مساعيها الحميدة على الدولتين الطرفين المعنيتين بغية الوصول إلى حل ودي للمسألة على أساس احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية المعترف بها في هذا العهد،

(و) للجنة، في أية مسألة محالة إليها، أن تدعو الدولتين الطرفين المعنيتين المشار إليهما في الفقرة الفرعية (ب) إلى تزويدها بأية معلومات ذات شأن.

(ز) للدولتين الطرفين المعنيتين المشار إليهما في الفقرة الفرعية (ب) حق إيفاد من يمثلها لدى اللجنة أثناء نظرها في المسألة، وحق تقديم الملاحظات شفويا أو خطيا،

(ح) على اللجنة أن تقدم تقريرا في غضون اثني عشر شهرا من تاريخ تلقيها الإشعار المنصوص عليه في الفقرة الفرعيةب:

1-فإذا تم التوصل إلى حل يتفق مع شروط الفقرة الفرعية (هـ)، قصرت اللجنة تقريرها على عرض موجز للوقائع وللحل الذي تم التوصل إليه،

2-وإذا لم يتم التوصل إلى حل يتفق مع شروط الفقرة الفرعية (هـ)، قصرت اللجنة تقريرها على عرض موجز للوقائع، وضمت إلى التقرير المذكرات الخطية ومحضر البيانات الشفوية المقدمة من الدولتين الطرفين المعنيتين.

ويجب، في كل مسألة، إبلاغ التقرير إلى الدولتين الطرفين المعنيتين.

3- يبدأ نفاذ أحكام هذه المادة متى قامت عشر من الدول الأطراف في هذا العهد بإصدار إعلانات في إطار الفقرة (1) من هذه المادة، وتقوم الدول الأطراف بإيداع هذه الإعلانات لدى الأمين العام للأمم المتحدة، الذي يرسل صورا منها إلى الدول الأطراف الأخرى، وللدولة الطرف أن تسحب إعلانها في أي وقت بإخطار ترسله إلى الأمين العام، ولا يخل هذا السحب بالنظر في أية مسألة تكون موضوع بلاغ سبق إرساله في إطار هذه المادة، ولا يجوز استلام أي بلاغ جديد من أية دولة طرف بعد تلقي الأمين العام الإخطار بسحب الإعلان، ما لم تكن الدولة الطرف المعنية قد أصدرت إعلانا جديدا.>>

ويتضح من المادة مجموعة شروط:

أولها أن تكون كلتا الدولتين طرفا في الاتفاقية وقد أعلنتا صراحة اعترافهما للجنة باختصاصها وأن تكون الدولة قد استنفذت شرط إخطار ولفت نظر الدولة المنتهكة ببلاغ خطي، وعلى هذه الأخيرة الرد عليها تفسيرا أو بيانا من أي نوع شريطة أن يكون خطيا، وهذا خلال مدة لا تتجاوزها محددة بثلاثة أشهر توضح فيه المسألة وكذا القواعد الإجرائية، وإذا لم يتوصل الطرفان إلى تسوية للمسألة خلال 6 أشهر فيجوز تقديمها للجنة بعد أن تكون كل طرق الطعن الداخلية في الدولة المتهمة بعد الوفاء بالتزاماتها قد تم استنفاذها، وبعد هذه الإجراءات يكون على اللجنة القيام بمساع حميدة لدى دول الأطراف للتوصل إلى حل ودّي يرضيهما، وطبقا للمادة 41 دائما فللجنة عقد جلسات سرية عند النظر في الرسائل ولها طلب تزويدها بالمعلومات الضرورية من الدول المتنازعة كما يكون لتلك الدولتين إرسال ممثلين عنهما ليقدما الملاحظات الشفوية أو الكتابية وخلال 12 شهرا من تاريخ تلقيهما الشكوى أو الإشعار كما نصت عليه الفقرة ج على اللجنة تقديم تقرير يحتوي على عرض موجز للوقائع والحل الذي تم الوصول إليه أما إذا لم يتم التوصل إلى حل فتضم المذكرات الخطية ومحضر البيانات الشفوية المقدمة من الدولتين المعنيتين مع عرض موجز للوقائع وفي الحالة الأخيرة وحسب المادة 42 يجوز بعد الموافقة المسبقة للطرفين بتعيين لجنة خاصة لتقوم بتوفيق بين الدولتين لمحاولة التوصل إلى حل ودي[1]، وتبذل لجنة التوفيق هذه جهودها إلى إنهاء النزاع، وتقدم تقريرها قبل انقضاء 12 شهرا إلى رئيس اللجنة الذي بدوره يخطر به الدولتين، وفي حالة فشل التوفيق ترسل هيئة التوفيق الخاصة تقريرها شاملا على الوقائع والملاحظات ومذكرات الحلول المقترحة بشأن حل المسألة وديا، وعلى الدولتين في غضون الثلاث أشهر من استلام هذا التقرير بإبلاغ رئيس اللجنة هل تقبلان أم ترفضان مضامين هذا التقرير، وبهذا تنتهي صلاحية اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في

[1] بخصوص كيفية تشكيل لجنة أنظر: المادة 42 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية و السياسية.

حل النزاع وتترك المسألة دون حل فاصل أو حد قاطع!، و تنص المادة 44 على أن تمنع دول الأطراف في هذا العهد من اللجوء إلى إجراءات أخرى لتسوية نزاع ما طبقا للاتفاقيات الدولية العامة أو الخاصة فيما بينهما وحسب المادة 45 على اللجنة أن تقدم تقريرا سنويا عن أعمالها إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة عن طريق المجلس الاقتصادي والاجتماعي.

والملاحظ أنه بعد سيرورة زمنية طويلة من الإجراءات المعقدة يؤول النزاع بلا نهاية ! أين تبقى المسألة شائكة بل وقد زادت حدتها وخطورتها بعد تشابكات إجرائية على مرئ ومسمع من العالم دون حل سالم، في حين تؤخذ المسألة على محمل من الجد وبأهمية أكبر وبنوع من التشديد في اتفاقيات منظمة العمل الدولية (وخاصة الأخيرة منها) على ما هي عليه في اتفاقيات الأمم المتحدة، ذلك أنه بالنسبة لمنظمة العمل الدولية وبعد إتباع مجموعة الإجراءات التي تماثل تلك التي كنا بصددها إلا أنه في حالة عدم الوصول لمصالحة أو اتفاق وحل النزاع فإنه يحال الخلاف عن طريق الأمين العام للمنظمة إلى محكمة العدل الدولية، وإلا أصبحت نتائج لجان التحقيق إلزامية ويصبح قرار لجنة التحقيق (التي تقوم بعمل نظير عمل هيئة التوفيق) نهائيا غير قابل للاستئناف وذلك طبقا لنص المادة 31 من دستور منظمة العمل الدولية، وفي حالة ما أحيل الخلاف إلى محكمة العدل الدولية فليس عليها أن تلتزم بما جاء في نتائج لجان التحقيق وفي قرارها؟، فلها أن تؤكدها أو تعدلها أو تلغيها وأحكام المحكمة نهائية غير قابلة للطعن[1].

[1] للمزيد من التفاصيل أنظر: د. نبيل عبد الرحمن نصر الدين، ضمانات حقوق الإنسان وحمايتها وفقا للقانون الدولي والتشريع الدولي، بدون ذكر طبعة، المكتب الجامعي الحديث، مصر، 2006 م، ص 131- 132، أنظر أيضا: د. غسان هشام الجندي، مرجع سابق، ص 124 .

و نذكر أن اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز العنصري تعتمد لجنة التوفيق كذلك، لكن دون ربط انعقادها بشرط رضا الدول المعنية بهذا الإجراء[1].

2.2.2.2.1.3.2: الشكاوى المقدمة من الأفراد:

جاء البروتوكول الاختياري[2] الملحق بالعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية تعزيزا لإدراك مقاصد العهد الدولي الخاص بتلك الحقوق ولتنفيذ أحكامه تمكين للجنة المعنية بحقوق الإنسان المنشأة بموجب أحكام الجزء الرابع من العهد من استلام ونظر في الرسائل المقدمة من الأفراد الذين يدّعون أنهم ضحايا انتهاك حق من الحقوق المقررة في العهد لكن بعد استفتاء الشروط التالية:

1-كل دولة طرف في العهد وتصبح طرفا في البروتوكول عليها الاعتراف باختصاص اللجنة في استلام والنظر في الرسائل المقدمة من الأفراد الخاضعين لولايتها الذين يدّعون أنهم ضحايا أي انتهاك من جانبها، ولا يجوز للجنة استلام شكوى تتعلق بأية دولة ليست طرفا في هذا البروتوكول ولو كانت طرفا في ذاك العهد وهذا حسب المادة 01 من البروتوكول المذكور.

2- أن يكون الأفراد قد استنفذوا جميع طرق التظلم الداخلية المتاحة لهم.

3-يقدم الأفراد شكواهم كتابية للجنة وهذا طبقا للمادة 02 من ذات البروتوكول.

4-أن تكون الشكاوى معروفة المصدر وتتوفر على شرطي المصلحة والضرر يعني لا تقبل شكوى مرفوعة من مجهول كما لا يجوز رفعها إلا من طرف من له صفة المتضرر من الانتهاك أو من يمثله قانونا وما يستنتج من المادة 03 حيث تنص << على اللجنة أن تقرر

---

[1] للمزيد من المعلومات أنظر: د. غسان هشام الجندي، مرجع سابق، ص114 .

[2] تم اعتماد هذا البروتوكول بقرار الجمعية العامة 2200 أ(د- 21) المؤرخ في 16 ديسمبر 1966م وتاريخ بدأ نفاذه 23 مارس 1976م وفقا للمادة 09 .

رفض أية رسالة مقدمة بموجب هذا البروتوكول تكون بدون توقيع أو تكون في أي لجنة منطوية على إساءة استعمال حق تقديم الرسائل أو منافية لأحكام العهد >>.

فإذا كانت الرسالة أو الشكوى الفردية مقبولة شكلا, تبدأ اللجنة ببحث موضوعها وتحيل اللجنة أية شكوى قدمت إليها بموجب هذا البروتوكول إلى الدولة في غضون ستة أشهر بموافاتها بالإيضاحات و البيانات الكتابية اللازمة لجلاء المسألة مع الإشارة عند الاقتضاء إلى أية تدابير لرفع البروتوكول.

كما أن اللجنة لا تجري أي تحقيق بشأن الموضوع محل الشكوى وإنما تنظر في الرسائل التي تتلقاها على ضوء المعلومات الكتابية المقدمة لها من قبل الفرد المشتكي ومن قبل الدولة المشتكى منها حسبما جاء في الفقرة الأولى من المادة 05، كما جاء فيها في الفقرة التالية ما يلي: << لا يجوز للجنة أن تنظر في أية رسالة من أي فرد إلا بعد التأكد من:

1- عدم كون المسألة ذاتها محل دراسة بالفعل من قبل هيئة أخرى من هيئات التحقيق الدولي أو التسوية الدولية. 2-كون الفرد المعني قد استنفذ جميع طرق التظلم المحلية المتاحة ولا تنطبق هذه القاعدة في الحالات التي تستغرق فيها إجراءات التظلم مددا تتجاوز الحدود المعقولة.

3- تنظر اللجنة في الرسائل المنصوص عليها في هذا البروتوكول في اجتماعات مغلقة.

4- تقوم اللجنة بإرسال الرأي الذي انتهت إليه الدولة الطرف المعنية وإلى الفرد.

و عليه يتبين من المادة 05 الفقرة الأخيرة أن كل ما تستطيع لجنة حقوق الإنسان القيام به إزاء الشكوى الفردية هو إرسال وجهة نظرها في الخلاف إلى كل من الدولة الطرف المعنية بالأمر والفرد المشتكي !

و تقدم اللجنة تقريرا سنويا عملا بالمادة 45 من العهد ملخصا للأعمال التي قامت بها في إطار هذا البروتوكول حسب ما نصت عليه المادة 06 منه.

و نشير إلى أن أول من اعتمد نظام الشكاوى الفردية كانت منظمة العمل الدولية غير أن اعتمادها ينتهي بنشر التظلمات وردود أطراف النزاع كنوع من " التشهير " بالدول التي تقوم بانتهاك حقوق الإنسان وإطلاع الرأي العام.[1]

وإجمالا نقول أن كل هذه الآليات الإجرائية، سواء تلك التي تعتمدها أجهزة الأمم المتحدة كالجمعية العامة والمجلس الاقتصادي و الاجتماعي ولجنة حقوق الإنسان المنبثقة منه أو تلك الإجراءات التي تعتمد على تقارير من الدول لبيان وضعية الحقوق الأساسية فيها لكل من الأفراد الخاضعين لولايتها أو نظام الشكاوى المقدمة من الدول أو الأفراد ضد الدولة المنتهكة للالتزامات بخصوص تلك الحقوق، فإنها وإن كانت خطوة باتجاه وضع نوع من الرقابة على الدول لحماية حقوق الإنسان إلا أنها تبقى خطوة جدّ مبتورة، ما دامت تلك الأجهزة وهذه الإجراءات لا تستطيع تحقيق إنصاف الحق بالانتصاف للمظلوم وما دامت لا تملك إلزام الدول المعنية بتنفيذ ما توصلت إليه هذا من جهة، أما من جهة أخرى فإن هذه الآليات المزعومة للحماية لا تنتهي إلا بمحاولة إيجاد حل مرضي لأطراف الخلاف، وعند الاقتضاء إصدار توصيات وفي الأعم الأغلب قد يصاحب عمل تلك الأجهزة تأثيرات سياسية خارجية عكسية في نهاية المطاف، وهذا الأهم والأخطر.

---

[1] أنظر: د. نبيل عبد الرحمن نصر الدين، مرجع سابق، ص 135- 136 .

3.1.3.2: غياب الحماية الدولية القضائية:

لا ريب أن القضاء العادل هو الحصن الحصين والأساس المتين لكفالة حقوق البشر وحمايتها من الضياع والظلم، لكن ما زال أمر إنشاء محكمة لحقوق الإنسان لم يتم حتى الوقت الراهن، وقد يفترض أن العقاب على جرائم انتهاك حقوق الإنسان يعود إلى القضاء الوطني كمرحلة أولى لكن الإشكال الذي غالبا ما يثار هنا هو حينما تكون الدولة ذاتها وبسيادتها انتهكت حقوق الإنسان سواء أكان هذا الإنسان من مواطنيها أو من أجانب عنها فهل من سبيل لإنصاف قضائي دولي في الوقت الذي مازال قادة العالم يزعمون أن حقوق الإنسان أصبحت من المسائل العالمية؟، فهل مع هذا التصور هناك امكانية لوجود جهاز قضاء عالمي يحقق العدالة الدولية يعوّل عليه لحماية تلك الحقوق، وإن كان الأمر ليس كذلك فالسؤال ماذا عن أجهزة سميت مجازا بالقضائية، أم أنها لا تعدوا أن تكون سياسة شعارات وضربا على الطبول ؟!

1.3.1.3.2: محكمة العدل الدولية:

جاءت محكمة العدل الدولية كهيئة قضائية خلفا للمحكمة الدائمة للعدل الدولي المعتمدة في عهد عصبة الأمم[1]، وبموجب المادة 92 من ميثاق الأمم المتحدة تعتبر محكمة العدل الدولية جهازا رئيسيا تابعا لمنظمة الأمم المتحدة و الأداة القضائية فيها، تصدر آرائها وقراراتها وفقا لقواعد القانون الدولي رغم تبعيتها لمنظمة الأمم المتحدة[2].

تباشر محكمة العدل هذه أعمالها وفقا لنظامها الأساسي الذي يكون جزءا لا يتجزأ من ميثاق الأمم المتحدة ويعتبر جميع أعضاء الأمم المتحدة بحكم عضويتها في المنظمة أطرافا في النظام

---

[1] أنظر: د. مصطفى سيد عبد الرحمٰن، قانون التنظيم الدولي، ط1، 1990 م، ص 437 وما بعدها.

[2] تتكون المحكمة من 15 عضوا ولا يجوز أن يكون أكثر من عضو واحد من رعايا دولة معنية حسب المادة 03 من نظامها الأساسي.

الأساسي للمحكمة كما يسمح للدول غير الأعضاء في المنطقة بالانضمام إلى النظام الأساسي بالشروط التي تحددها الجمعية العامة لكل حالة على حدى بناء على توصية مجلس الأمن[1]، وإن كان هناك العديد من صكوك الأمم المتحدة المتعلقة بحقوق الإنسان والتي تتضمن أحكاما يجوز بمقتضاها أن يحال إلى المحكمة أي نزاع يقوم بين الأطراف المتعاقدة يتعلق بتفسير الصك كاختصاص إفتائي لها أو يتعلق بتنفيذه كاختصاص قضائي لها ولكن ذالك ليس تلقائيا منها وإنما بطلب من أطراف النزاع.

مع العلم أنه لا يحق للأفراد ولا الهيئات الخاصة أو العامة مثل المنظمات الدولية أن تكون طرفا في دعوى تنظرها المحكمة إلا إذا تبنت الدولة قضية الفرد أو المتضرر الذي يحمل جنسيتها طبقا لقواعد الحماية الدبلوماسية وذلك بموجب المادة 34 من النظام الأساسي للمحكمة << للدول وحدها حق التقاضي أمام المحكمة >>[2]، وإن كان هناك مجموعة من صكوك و اتفاقيات دولية لحقوق الإنسان تحتوي على إمكانية عرض أي نزاع بين أطرافها حول تفسير الاتفاقية أو تنفيذها على محكمة العدل الدولية عندما لا تتوصل إلى حل بطرق ودية[3]، ومن هذه الاتفاقيات الدولية نجد:

- اتفاقية منع الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها (1948م).
- اتفاقية حظر الاتجار بالأشخاص واستغلال دعارة الغير (1949م).

---

[1] للمزيد من المعلومات عن شكلية المحكمة أنظر: د. عبد الكريم علوان خضير، الكتاب 4، المنظمات الدولية، مرجع سابق، ص 125- 135 . وأنظر أيضا: د. نبيل مصطفى إبراهيم، مرجع سابق، ص 326 وما بعدها .

[2] للمزيد من التفاصيل حول الحماية الدبلوماسية أنظر: د. أحمد أبو الوفا، الحماية الدولية لحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص 143- 145، وأنظر أيضا: د. عبد العظيم عبد السلام . د. سالم جروان النبقي، مرجع سابق، ص 646 .

[3] أنظر: د. قادري عبد العزيز، مرجع سابق، ص 167 .

- اتفاقية حقوق المرأة السياسية (1952م).

- الاتفاقية الخاصة بالرق وكذا التكملة لها (1956م).

- اتفاقية اليونسكو (1960م).

- اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز العنصري (1960م).

- اتفاقية قمع جريمة الفصل العنصري والمعاقبة عليها (1979م).

لكن محكمة العدل الدولية لم تنظر إلا في القليل منها في الدعاوى الخاصة بمنازعات تتعلق بمسائل حقوق الإنسان، وكانت هذه الدعاوى تتناول حق اللجوء وحقوق الأجانب وحقوق الطفل ومسألة اعتقال أعضاء السلكين الدبلوماسي والقنصلي للولايات المتحدة كرهائن في إيران[1].

ناهيك عن العوائق الكبرى التي تحول دون تنفيذ أحكامها وأهمها تسيسها وعلاقة المنظمة الأميمية الدولية رغم المادة 94 من ميثاق للأمم المتحدة التي تنص على أن قرارات محكمة العدل الدولية ملزمة لجميع دول الأعضاء في منظمة الأمم المتحدة، وإن كانت إمكانية اللجوء لإجراءات أخرى لضمان تنفيذ أحكامها نظريا متاحة، حين يسعى الطرف الذي صدر حكم المحكمة لصالحه إلى الحصول على قرار من مجلس الأمن يأمر الدول الأعضاء في الأمم المتحدة بأن تحجز أو تصادر أو تقاطع مثلا إلا أن هذا الأمر عمليا صعب المنال[2].

---

[1] أنظر: د. عبد الكريم علوان خضير، الكتاب الثالث الوسيط في القانون الدولي العام، مرجع سابق، ص 92- 93.

[2] أنظر: د. عبد الكريم علوان خضير، الوسيط في القانون الدولي العام، الكتاب 4، المنظمات الدولية، مرجع سابق، ص 132- 135 .

2.3.1.3.2: المحاكم الجنائية الدولية:

لا خلاف أن القرن العشرين تميز بعنف وهمجية دموية لا نظير لها في تاريخ البشرية، فلقد شهد في أقل من ثلاث عقود حربين عالميتين كلفتا العالم عشرات الملايين من الضحايا والدمار، فضلا عن الانتهاكات الصارخة والجسيمة لحقوق الإنسان، ومع ذلك فإن من أهم المشاكل التي ما زالت إلى الوقت الحاضر تعاني منها مبادئ حقوق الإنسان هو عدم إيجاد الوسيلة القانونية لإلزام الدول والأفراد بتطبيقها، فالمحكمة الجنائية الدولية طبقا لنظامها الأساسي لا تنظر إلا للجرائم الكبرى التي يطلق عليها الجرائم ضد الإنسانية، أما الجرائم الخاصة بالحقوق الأخرى مثل الحقوق المدنية والسياسية فلا زالت لا تجد أية آلية قضائية أو حتى قانونية تجبر الدولة بمقتضاها على منحها[1]، هذا وعلى الرغم من علو شأن الإنسان لحد ما في المجتمعات الأوربية والأمريكية ولو نظريا إلا أن اعتماد الآليات اللازمة للحماية ميزة قاصرة على مواطنيها فحسب حيث الإنسان الأوربي والأمريكي[2].

أما بالنسبة لمواطني الدول الأخرى ولا سيما المسلمين والعرب منهم فإن النظرة إليهم تختلف تماما، فأجازت المجتمعات الغربية عليهم الاستعمار و الاستعباد وأجازت سلب ثرواتهم[3]، ولو رجعنا إلى الاتفاقيتين الدوليتين الأوربية والأمريكية نجد أن كلتيهما تم التنصيص والتنفيذ على مستوى محكمة خاصة بحقوق الإنسان كآلية قضائية حازمة لضمان كفالة احترام الحقوق بتطبيقها وعدم انتهاكها، في حين مازالت المجموعة الدولية تفتقد لهذه الآلية العقابية التي تعد من أهم ضمانات حقوق الإنسان على الإطلاق.

---

[1] أنظر: د. سهيل حسين الفتلاوي، مرجع سابق، ص 35 .

[2] أنظر: الاتفاقيتين الدوليتين الأمريكية والأوربية بخصوص حقوق الإنسان على مستوى القارة الأمريكية والأوربية في إطار مجلس أوربا.

[3] أنظر في هذا المعنى : د. سهيل حسين الفتلاوي، مرجع سابق، ص 10 .

لقد شهدت المجتمعات البشرية منذ القدم محاكمات جنائية و بكيفيات وبصيغ متعددة وذلك لمحاكمة الأفراد الذين قاموا بأفعال أدت إلى انتهاك الحقوق الإنسانية، فمثلا في القرن الرابع عشر للميلاد تم تقديم حكام إقليم الراين "بيتر" إلى محاكمة جنائية دولية باعتباره طاغية انتهك حقوق البشر خلال حكمه المستبد وقد قضى بإعدامه[1].

والمفترض أن الحماية الجنائية الدولية لحقوق الإنسان قد ترسّخت بعدما شهد العالم من حرب عالمية أولى ثم ثانية، وبعد اعتداءات سافرة لأبسط المبادئ الإنسانية كالقتل والتعذيب والتهجير وبعد إصدار كبير لرجال السياسة والقانون على وجوب محاكمة الأفراد المسؤولين عن تلك الانتهاكات، من هنا ظهرت بوادر القضاء الجنائي الدولي، معها تم إنشاءه بتأييد ومباركة من الأعداء على رأسهم أمريكا وبريطانيا وغيرهم من الحلفاء وكانا الاتفاق والسعي إلى تشكيل محاكم دولية خاصة بذلك:

1.2.3.1.3.2: المحاكم الجنائية الدولية المؤقتة:

لقد عرف المجتمع الدولي أربعة محاكم دولية جنائية خاصة خلال القرن العشرين منها العسكرية والمحاكم الخاصة بمحاكمة مجرمي الحرب[2]، أما المحاكم الجنائية الدولية العسكرية هي كل من محكمة " نورمبورغ " بألمانيا ومحكمة "طوكيو" باليابان، حيث اعترفت الجمعية العامة لأول مرة آنذاك بضرورة تكوين محكمة دولية دائمة لوضع حد لمعاناة الإنسانية الناجمة عن حروب إبادة وتطهير عرقي وغيرها كثير، والمحكمتان الخاصتان لكل من يوغسلافيا و رواندا لمحاكمة الأشخاص المسؤولين عن المخالفات الجسيمة لاتفاقيات "جنيف" والمخالفات

---

[1] أنظر: د. محمد منصور الصاوي، أحكام القانون الدولي، دار المطبوعات الجامعية، مصر، 1984 م، ص 623.

[2] أنظر: د. علي عبد القادر القهوجي، القانون الدولي الجنائي، منشورات الحلبي الحقوقية، سوريا، ط1، 2001 م، ص 288 .

الأخرى للقانون الدولي الإنساني المرتكبة في يوغسلافيا سابقا منذ بداية 1991م على أن تستقي المحكمة أحكامها من خلال القانون الدولي الإنساني باعتباره جزء من القانون الدولي العرفي وهذا وفقا لقواعد المسؤولية الجزائية للفرد[1].

1.1.2.3.1.3.2: المحاكم العسكرية الدولية:

وكانت هذه المحاكم العسكرية من خلال:

1.1.1.2.3.1.3.2 محكمة نورمبورغ بألمانيا:

تم إنشاء المحكمة العسكرية الدولية نورمبورغ عام 1945م بموجب اتفاقية معاقبة مجرمي الحرب الموقعة بلندن بين كل من الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا والإتحاد السوفياتي وفرنسا وتتشكل المحكمة من أربعة قضاة، تعين كل دول الأطراف في الاتفاقية واحد منهم وأربعة آخرون مناوبين يعينون بذات الطريقة[2]، وتختص المحكمة حسب:

1- الاختصاص الوظيفي:حيث تعمل على الفصل في جرائم الحرب والجرائم المرتكبة ضد السلم وضد الإنسانية.

2- الاختصاص الشخصي:تختص بمحاكمة الأشخاص الطبيعيين المنتمون لدول المحور وخاصة منهم الألمان[3].

لكن انتقدت المحكمة كونها:

---

[1] أنظر: ORGANISATION DES NATIONS UNIES ET LES DROITS de VERS DE NOUVELLES GARANTIES EN MATIERE DE DROIT de L' HOMMES. P 127.

[2] للمزيد من المعلومات أنظر: د. سعيد عبد اللطيف حسن المحكمة الجنائية الدولية، دار النهضة العربية، ط1، مصر، 2004 م، ص 106 .

[3] أنظر: د. عبد القادر قهوجي، مرجع سابق، ص 240 . وأنظر أيضا: د. سوسن تمرحان بكة، جرائم ضد الإنسانية في ضوء أحكام النظام الآساسي للمحكمة الجنائية، ط1، لبنان، 2006 م، ص 532 .

– أن الخطوة لا تعدو أن تكون انتقامية إذ أن قضاة المحكمة لم يكونوا من دول محايدة، وإنما كانوا من الدول الأعداء المنتصرة وهذا ما يجعل أحكامهم تفتقر للموضوعية.

– أن المحكمة تسير وفقا للقواعد وأصول المحاكمات الجزائية الأنكلوسكسونية حيث كان المتهمون ومحاميهم الألمان يجدون صعوبة كبيرة في معرفة تلك القواعد للدفاع من خلالها.

– أن المحكمة لا تنظر إطلاقا في الجرائم المرتكبة من قبل دول القضاة أنفسهم، فلقد تعرضت في المقابل المدن الألمانية للقصف الجوي وكل من مدينتي هيروشيما و ناكازاكي إلى القصف النووي من قبل الولايات المتحدة الأمريكية، أما أن مواطني ألمانيا وغيرهم ليسوا بشرا لهم حقوقا قد انتهكت فهذا أمر آخر؟! [1].

2.1.1.2.3.1.3.2: المحكمة العسكرية طوكيو باليابان:

في سنة 1946 تم إنشاء محكمة عسكرية دولية بطوكيو لمحاكمة مجرمي الحرب اليابانيين ولقد بلغ عدد المتهمين الذين ألقي عليهم القبض بتهمة مجرمي حرب في كل من محكمتي " نورمبورغ " و " طوكيو " "7107 " شخصا وعدد المحاكمات فيها وصل إلى "924 " محاكمة[2].

2.1.2.3.1.3.2: المحـــاكم الجنائية الخاصة:

و تمثلت في محكمة يوغسلافيا ومحكمة بوروندي و رواندا الأولى تم إنشائها عام 1993 بموجب قرار مجلس الأمن رقم 808 لمعاقبة مجرمي الحرب في يوغسلافيا عن الجرائم التي ارتكبت في التطهير الديني عن البوسنة والهرسك منذ عام 1991 م، وقد أصدرت المحكمة

---

[1] Garhard Von Glahan Law Among Nations and In Intrduction, To internatio– Law,NewYork, 1966, P 290.

= نقلا عن: د. سهيل حسين الفتلاوي، مرجع سابق، ص 327.

[2] Garhrad Von Glahan, Op. cit. p709.

مجموعة من العقوبات على مجرمي الحرب اليوغسلاف بسبب الجرائم التي ارتكبوها من قتل جماعي دونما تمييز بين طفل أو امرأة وجرائم الاغتصاب وغيرها..الخ.

أما المحكمة الجنائية الخاصة في براوندي ورواندا فقد تم إنشائها عام 1994م لمعاقبة التطهير العرقي بين التوتسي و الهوتو في كل من بوروندي ورواندا وقد أصدرت المحكمة أحكاما تسلط عقوبات على الجناة[1]، غير أن مشكلة هاتين المحكمتين كانت تكمن في صلاحياتهما المقيدة بالزمان والمكان حيث أنهما مكلفتان بالنظر بالأحداث التي وقعت في هاتين الدولتين لا غير.

2.2.3.1.3.2: المحكمة الجنائية الدولية:

وبعد تفاقم الجرائم الإنسانية التي تحمل كل ما يجرف بالإنسانية حاول المجتمع الدولي بين جرأة محتشمة و تردد مريب إنشاء محكمة جنائية دولية، حيث كان التفكير بتأسيس محكمة جنائية دولية تتولى استجواب ومحاكمة المتهمين بارتكاب جرائم الحرب وجرائم الإبادة الجماعية والجرائم الخطيرة التي تُنتهك ضد الإنسانية إذا ما هددت السلم الدولي إذا لم توجد فيها محاكم وطنية مختصة للنظر في هذه الجرائم أو عندما تكون هذه المحاكم غير فعالة[2]، فعقدت الجمعية العامة للأمم المتحدة يوم 15 حزيران 1998 مؤتمرا دبلوماسيا في روما(إيطاليا) من أجل تأسيس محكمة جنائية دولية وقد حضر المؤتمر 167 دولة وقعت منها 160 دولة وعارضتها سبع دول من بينها الولايات المتحدة الأمريكية وطلبت هذه الأخيرة من جميع الدول عدم تسليم

---

[1] للمزيد من المعلومات أنظر:.http :// www. Encyclopedie Hachette. Com

[2] www. hrrv. Org / arabie 1999:Http

الأمريكيين لهذه المحكمة وهددت بمعاقبتها بينما امتنعت 21 دولة عن التصويت ومن المفارقات العجيبة أن أمريكا كانت الدولة السباقة في إنشاء محكمة نورمبورغ لمحاكمة الألمان ![1].

لقد تم إبرام الاتفاقية لتؤسس لأول مرة محكمة جنائية دولية دائمة لتدخل هاته الاتفاقية حيز التنفيذ في 01 تموز 2002 م بعد أن صادقت عليها ستون دولة عضوا فيها وفي الحقيقة إن هذه المحكمة وطبقا لنظامها تجد اختصاصها الأصيل في مجال القانون الدولي الإنساني، الذي يعنىٰ بحقوق الإنسان وقت الحرب وليست مختصة بالقانون الدولي لحقوق الإنسان إلا الحالات التي تشكل انتهاكات جسيمة وخطيرة بهذه الحقوق فمعها يصبح السلم والأمن الدوليين مهددين، ولكن رأينا أنه لا يضار من ذكرها رغم أنها ليست محكمة لحقوق الإنسان في الحالة العادية ورغم أنها لم ترى للتطبيق نهجا ونورا في هذا الصدد، ولكن تضل خطوة اتجاه الأمام وإن وقفت أمريكا وإسرائيل وغيرها حجرة عثرة لهذه الخطوة، فـــأمريكا أخر مُوقعّة وأول منسحبة منها وتكون بذالك سجلت أنها والكيان الصهيوني ذات النهج كما تعزم بذالك النية الاجرامية المستقبلية.

ولا جدال أنّ تشكيل محكمة جنائية دولية خاصة بانتهاكات حقوق الإنسان أضحى مطلبا شعبويا إن لم يكن مطلبا دوليا بشرط الحكم بمقتضيات العدالة لا بمقتضيات سياسية مصلحية!، وطبقا للنظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية تعد مدينة "لاهاي" بهولندا" المقر الرئيسي لها كما يجوز للمحكمة أن تعقد جلساتها في مكان آخر، وتتشكل من 18 قاضيا أو أكثر ينتخبون من بين الأشخاص الذين يتحلون بالأخلاق الحسنة والحياد، كما لا يجوز أن يكون لكل دولة أكثر من مرشح واحد ولا يشترط فيه أن يكون من رعاياها.

---

[1] أنظر: د. علي محمد جعفر، مكافحة الجريمة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، لبنان، 1998 م، ص 169 .

و يراعي الدول عند الانتخاب التوزيع الجغرافي العادل وينتخب القضاة في اقتراع سري بالحصول على أغلبية ⅔ (ثلثي) الأعضاء الحاضرة، ويشغل القضاة مناصبهم لمدة 09 سنوات وهذا طبقا للمادة 36 من نظامها الأساسي التي جاء فيها- رهناً بمراعاة الفقرة 2, تتكون المحكمة من 18 قاضياً:

2- أ) يجوز لهيئة الرئاسة, نيابة عن المحكمة, أن تقترح زيادة عدد القضاة المحدد في الفقرة أ, على أن تبين الأسباب التي من أجلها يعتبر ذلك أمرا ضرورياً و ملائماً, ويقوم المسجل فوراً بتعميم هذا الاقتراح على جميع الدول الأطراف.

2- ب) ينظر في هذا الاقتراح في اجتماع لجمعية الدول الأطراف يعقد وفقاً للمادة 112, ويعتبر الاقتراح قد اعتمد إذا ووفق عليه في الاجتماع بأغلبية ثلثي أعضاء جمعية الدول الأطراف, ويدخل حيز النفاذ في الوقت الذي تقرره الجمعية.

ج) " إذا ما اعتمد اقتراح بزيادة عدد القضاة بموجب الفقرة الفرعية (ب), يجري انتخاب القضاة الإضافيين خلال الدورة التالية لجمعية الدول الأطراف, وفقاً للفقرات 3 إلى 8 والفقرة 2 من المادة 37.

2 " يجوز لهيئة الرئاسة في أي وقت تال لاعتماد اقتراح بزيادة عدد القضاة ودخوله حيز النفاذ بموجب الفقرتين الفرعيتين (ب) و (ج) 1 " أن تقترح إجراء تخفيض في عدد القضاة, إذا كان عبء العمل بالمحكمة يبرر ذلك شريطة ألا يخفض عدد القضاة إلى ما دون العدد المحدد في الفقرة 1, ويجري تناول الاقتراح وفقاً للإجراءات المحددة في الفقرتين الفرعيتين (أ) و(ب), وفي حالة اعتماد الاقتراح بخفض عدد القضاة تخفيضاً تدريجياً كلما انتهت مدد ولاية هؤلاء القضاة وإلى أن يتم بلوغ العدد اللازم.

3- أ) يختار القضاة من بين الأشخاص الذين يتحلون بالأخلاق الرفيعة والحياد والنزاهة وتتوافر فيهم المؤهلات المطلوبة في دولة كل منهم للتعيين في أعلى المناصب القضائية.

ب) يجب أن يتوافر في كل مرشح للانتخاب للمحكمة ما يلي:-

1 " كفاءة ثابتة في مجال القانون الجنائي والإجراءات الجنائية, والخبرة المناسبة اللازمة سواء كقاض أو مدع عام أو محام, أو بصفة مماثلة أخرى, في مجال الدعاوى الجنائية.

2 " أو كفاءة ثابتة في مجالات القانون الدولي ذات الصلة بالموضوع مثل القانون الإنساني الدولي وقانون حقوق الإنسان وخبرة مهنية واسعة في مجال عمل قانوني ذي صلة بالعمل القضائي للمحكمة.

ج) يجب أن يكون لدى كل مرشح للانتخاب بالمحكمة معرفة ممتازة وطلاقة في لغة واحدة على الأقل من لغات العمل بالمحكمة.

4- أ) يجوز لأية دولة طرف في هذا النظام الأساسي أن تقدم ترشيحات للانتخاب للمحكمة ويتم ذلك بإتباع ما يلي:

1 " الإجراءات المتعلقة بتسمية مرشحين للتعيين في أعلى المناصب القضائية في الدولة المعنية أو

2 " الإجراءات المنصوص عليها في النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية لتسمية مرشحين لتلك المحكمة.

ويجب أن تكون الترشيحات مصحوبة ببيان مفصل يتضمن المعلومات اللازمة التي يثبت بها وفاء المرشح بالمتطلبات الواردة في الفقرة 3.

ب) لكل دولة طرف أن تقدم لأي انتخاب معين مرشحاً واحداً لا يلزم بالضرورة أن يكون واحداً من رعاياها ولكن يجب على أي حال أن يكون من رعايا إحدى الدول الأطراف.

ج) لجمعية الدول الأطراف أن تقرر إذا كان ذلك مناسباً, إنشاء لجنة استشارية تعنى بالترشيحات, وفي هذه الحالة تقوم جمعية الدول الأطراف بتحديد تكوين اللجنة وولايتها.

5- لأغراض الانتخاب يجري إعداد قائمتين بالمرشحين.

القائمة " ألف " وتحتوي على أسماء المرشحين الذين تتوافر فيهم المؤهلات المحددة في الفقرة 3 (ب) 1، والقائمة " باء " وتحتوي على أسماء المرشحين الذين تتوافر فيهم المؤهلات المحددة في الفقرة 3 (ب) 2.

و للمرشح الذي تتوافر فيه مؤهلات كافية لكلتي القائمتين أن يختار القائمة التي يرغب في إدراج اسمه بها, ويجري في الانتخاب الأول للمحكمة انتخاب تسعة قضاة على الأقل من القائمة " ألف " وخمسة قضاة على الأقل من القائمة " باء " وتنظم الانتخابات اللاحقة على نحو يكفل الاحتفاظ للمحكمة بنسب متناظرة من القضاة المؤهلين من القائمتين.

6- أ) ينتخب القضاة بالاقتراع السري في اجتماع لجمعية الدول الأطراف يعقد لهذا الغرض بموجب المادة 112 , ورهناً بالتقيد بالفقرة 7, يكون الأشخاص المنتخبون للمحكمة هم المرشحين الـــ 18 الحاصلين على أكبر عدد من الأصوات وعلى أغلبية ثلثي الدول الأطراف الحاضرة المصوتة.

ب) في حالة عدم انتخاب عدد كاف من القضاة في الاقتراع الأول, تجرى عمليات اقتراع متعاقبة وفقاً للإجراءات المبينة في الفقرة الفرعية (أ) إلى أن يتم شغل الأماكن المتبقية.

7- لا يجوز أن يكون هناك قاضيان من رعاية دولة واحدة, ويعتبر الشخص, الذي يمكن أن يعد لأغراض العضوية في المحكمة من رعايا أكثر من دولة واحدة مواطناً تابعاً للدولة التي يمارس فيها عادة حقوقه المدنية و السياسية.

8- أ) عند اختيار القضاة, تراعي الدول الأطراف في إطار عضوية المحكمة الحاجة إلى ما يلي:-

1 " تمثيل النظم القانونية الرئيسية في العالم.

2 " التوزيع الجغرافي العادل.

3 " تمثيل عادل للإناث والذكور القضاة.

ب) تراعي الدول الأطراف أيضاً, الحاجة إلى أن يكون بين الأعضاء قضاة ذو خبرة قانونية في مسائل محددة, تشمل دون حصر مسألة العنف ضد النساء و الأطفال.

9- أ) يشغل القضاة مناصبهم لمدة تسع سنوات, وذلك مع مراعاة أحكام الفقرة الفرعية (ب), ولا يجوز إعادة انتخابهم إلا وفقاً للفقرة الفرعية (ج) والفقرة 2 من المادة 37.

ب) في الانتخاب الأول يختار بالقرعة ثلث القضاة المنتخبين للعمل لمدة ثلاث سنوات, ويختار بالقرعة ثلث القضاة المنتخبين للعمل لمدة ست سنوات, ويعمل الباقون لمدة تسع سنوات.

ج) يجوز إعادة انتخاب القاضي لمدة ولاية كاملة إذا كان قد اختير لمدة ولاية من ثلاث سنوات بموجب الفقرة الفرعية (ب).

10- على الرغم من أحكام الفقرة 9, يستمر القاضي في منصبه لإتمام أية محاكمة أو استئناف يكون قد بدأ بالفعل النظر فيهما أمام الدائرة التي عين بها القاضي وفقاً للمادة 39, سواء كانت الدائرة ابتدائية أو دائرة استئناف، وتتشكل في المحكمة عدة هيئات منها:

هيئة الرئاسة ومكتب المدعي العام والمسجل ووحدة الضحايا و الشهود، ومن المبادئ التي تقوم عليها المحكمة شرعية الجريمة طبقا لنصي المادتين 22 و 23 على التوالي لا جريمة إلا بنص وعدم رجعية الأثر القانوني.

1- لا يسأل الشخص جنائياً بموجب هذا النظام الأساسي ما لم يشكل السلوك المعني وقت وقوعه, جريمة تدخل في اختصاص المحكمة.

2- يؤول تعريف الجريمة تأويلاً دقيقاً ولا يجوز توسيع نطاقه عن طريق القياس, وفي حالة الغموض يفسر التعريف لصالح الشخص محل التحقيق أو المقاضاة أو الإدانة.

3- لا تؤثر هذه المادة على تكييف أي سلوك على أنه سلوك إجرامي بموجب القانون الدولي خارج إطار هذا النظام الأساسي>>.

والمسؤولية الجنائية الفردية حسب المادتين 23 و 25.

المـــــادة (23): <<1 لا عقوبة إلا بنص لا يعاقب أي شخص أدانته المحكمة إلا وفقاً لهذا النظام الأساسي. >>

كما لا تختص المحكمة بمحاكمة الأشخاص الذين تقل أعمارهم على 18 سنة وقت ارتكاب الجريمة وهذا طبقا لما جاء في المادة 26 من النظام الأساسي دائما، وجاء في المادة 27 منه النص على عدم الاعتداد بالصفة الرسمية. 1- يطبق هذا النظام الأساسي على جميع الأشخاص بصورة متساوية دون أي تمييز بسبب الصفة الرسمية, وبوجه خاص فإن الصفة الرسمية

للشخص, سواء كان رئيساً لدولة أو حكومة أو عضواً في حكومة أو برلمان أو ممثلاً منتخباً أو موظفاً حكومياً, لا تعفيه بأي حال من الأحوال من المسئولية الجنائية بموجب هذا النظام الأساسي, كما أنها لا تشكل في حد ذاتها, سبباً لتخفيف العقوبة.

2- لا تحول الحصانات أو القواعد الإجرائية الخاصة التي قد ترتبط بالصفة الرسمية للشخص سواء كانت في إطار القانون الوطني أو الدولي, دون ممارسة المحكمة اختصاصها على هذا الشخص.

ذلك أنه يطبق هذا النظام الأساسي على جميع الأشخاص بصورة متساوية دونما تمييز بسبب الصفة الرسمية سواء كان رئيسا لدولة أم لحكومة أم عضوا فيها أو في البرلمان أو موظفا حكوميا، لا يعفيه بأي حال من الأحوال من المسؤولية الجنائية[1]، وطبقا للمادة 11 من النظام الأساسي والتي تحدد الاختصاص الزمني ورغم أنّ إختصاص المحكمة مستقبلي مختص في الجرائم التي ترتكب بعد بدأ نفاذها وليس بأثر رجعي لكن أمريكا ترفض المصادقة بل وتسحب امضاءها فإن دل على شيئ إنما يدل على عزم النية الاجرامية مستقبلا حتى وان لم تشكل المحكمة خطرا لها طبقا لما اقترفته في ما مضى من جرائم ابادة جماعية حين فرض الحصار على الشعب العراقي تكيفا قانونيا للركن المادي حسب المادة 5 الفقرة 1 والمادة 6 بصريح نص فقرة 4 والمادة 7 من النظام الأساسي : <<تشمل "الإبادة الجماعية" تعمد فرض أحوال معيشية، من بينها الحرمان من الحصول على الطعام والدواء، بقصد إهلاك جزء من

---

[1] راجع نطاق اختصاص المحكمة في النظر في الجرائم التي تمس حقوق الإنسان

كتاب : 1- د. سهيل حسين الفتلاوي، موسوعة حقوق الإنسان، مرجع سابق.

2- د. خضر خضر، مدخل الحريات العامة وحقوق الإنسان، مرجع سابق.

3- أحمد أبو الوفا، الحماية الدولية، مرجع سابق.

4- عمر سعد الله، حقوق الإنسان وحقوق الشعوب، مرجع سابق، ص 202 وما بعدها.

السكان>>. لذالك لا تزال فعالية المحكمة الجنائية الدولية قيد الانتظار، والأمر سار على ذلك لأن أمريكا سادرة في باطلها وإسرائيل مثلها، ومن بين المفارقات الكثيرة أنّ الغرب بالقيادة الأمريكية مازال يزعم الوصاية على الانسان و حقوقه؟!

ولعلى من صفوة القول هو طرح سؤال: لماذا أكبر دعاة حقوق الإنسان أكثرهم رفضا لانعقاد اختصاص القضاء الدولي الصارم؟، ولا جواب لهذا السؤال إلا واحدا من احتمالين إذا لم تكن هي الاثنين، فإما دعاة الغرب مزيّفون زاعمون لقضيةلم يتبنوها يوما، وإما أن القضاء سيقضي على الغرب ضد الغرب و الاثنين معا يؤولان لذات المعنى و النتيجة.

2.3.2: الحماية الإسلامية لحقوق الإنسان:

و لما بات التساؤل ليس عن تقنين حقوق الإنسان و إكسابها الشرعية، إنما عن طلب الوسائل القانونية والشرعية لضمان تطبيقاتها، وعن إنشاء آليات مناسبة لرقابة التطبيق ولردع أي انتهاك، فكان للحماية الإسلامية لحقوق الإنسان مجالها، إلا أنها تتخذ عدة جوانب والتي تمثل بطريقة أو بأخرى حقوق إنسانية أساسية أخرى كحق الإنسان في العدل مثلا، وتبعا لذلك حقه في محاكمة عادلة بحقه في الاحتكام لشرع الله، وكذلك حقوق الإنسان السياسية التي تمكنه من كبح طغيان الحاكم وتجبره، وكذا حق الإنسان في المساواة بنطاقها الواسع، لذلك بعد أن تطرقنا لحقوق الإنسان الأساسية في الإسلام نتطرق الآن لضمانات تلك الحقوق، هذه الضمانات أين تشكل في الوقت ذاته حقوقا إلزامها يعني في النهاية الالتزام بالحقوق الأساسية في مجملها، فكان لابد من التطرق لهذه الآليات الحامية ذات الطبيعة المزدوجة حيث تندرج ضرورية، الكل في نطاقه لأن ضمانات حقوق الإنسان في الإسلام هي جزء رئيسي مُكمّل لمفهوم الإسلام للإنسان، هذا الذي يحمل الأمانة ومن ثم مفهومه لحقوقه وكيفية كفالتها.

وبالنتيجة، سنبحث في حق العدل و الاحتكام لشرع الله تحت هذا المبحث ونرجئ الحقوق السياسية وحق المساواة للباب اللاحق.

لقد جعل الإسلام من مبدأ العدل أكبر ضمانة لحقوق الإنسان، وتكرس المبدأ ذاك في كل مجالاته، حفاظا على حقوق الإنسان في القضاء العادل الذي شهدته الممارسة في عهود الدولة الإسلامية حيث لا سبيل لتلك الضمانات دون عقيدة راسخة ترسي الخشية من الله في قلوب المؤمنين.

1.2.3.2: الحق في العدالة:

لاحظنا أن التشريع الإسلامي لم يكتف بمنح حقوق الإنسان بإقرارها وإنما جعل الاعتداء عليها يشكل جريمة جنائية تستحق العقاب و شرع الحدود والقصاص[1]، ولم يكتف الإسلام بذلك فحسب، إنما أعتبر حقوق الإنسان فروضا وواجبات شرعية، ليس لبشر أن يعطلها أو يعتدي عليها لما لها من حصانة ربانية[2]، فكان العدل لا مجرد حق بل أصل من أصول الدين الإسلامي وهو إعطاء كل ذي حق حقه، إذ يوصف أحيانا بالمساواة، فمبدأ العدالة من مبادئ الإسلام الجوهرية التي تتعلق بمصلحة الفرد والجماعة معا، ذلك أن إحقاق الحق وشمول العدل بين أفراد الجماعة يقضي على الظلم بمنع العدوان بين أفرادها، لهذا فحق العدل هو نظام إسلامي شرعي قائم بذاته فتتعدد مجالاته و اتجاهاته لتشمل المنظومة القانونية و الاجتماعية والسياسية و غيرها،

---

[1] أنظر في هذا المعنى : د. عبد الرحمٰن بن عبدالله آل محمود، حقوق الإنسان في الإسلام، مؤسسة آل البيت، الأردن، 1997 م، ص 235.

[2] أنظر: د. مجدي مدحت النهري، مبدأ المساواة في الحقوق العامة، مكتبة الجلاء الحديثة، مصر،2002 م، ص 44- 45 .

فهناك عدل في القضاء والأحكام وعدل مع الذات والآخرين وعدل مطلوب من الحكام وعدل أمام القانون حيث يُعد باب من أبواب المساواة..الخ.[1]

وردت آيات قرآنية تأمر بالعدل والإحسان بلغ عددها عشر آيات كريمات[2]، منها قوله تعالى في سورة النساء الآية 58 {إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا}، و{قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ }سورة الأعراف الآية 29،{إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ}سورة النحل الآية 90، وقوله العظيم { وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ}سورة الأعراف الآية 181،{وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا}سورة الأنعام الآية 152،{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآَنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ}سورة المائدة الآية 08، {لِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آَمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ}سورة الشورى الآية 15.

ومن أحاديث رسول الله (صلعم) أن قال << إن المقسطين عند الله يوم القيامة على منابر من نور عن يمين الرحمٰن عزّ وجلّ كلتا يديه يمين الذين يعدلون في حكمهم وأهلهم وما ولوا>>، وقوله أيضا << سبعة يظلهم الله في ظله يوم....منهم إمام عادل >> رواه البخاري، وعن العدل بين الأولاد قال رسول الله (صلعم) << اتقوا الله و اعدلوا في أولادكم >>.

---

[1] للمزيد من المعلومات أنظر: د. محمد عبد العزيز أبو سخلية، مرجع سابق، ص 55 .

[2] أنظر مثلا سورة النساء الآية 135، سورة البقرة الآية 282، سورة الحجرات الآية 09 وغيرها كثير.

وبيّن رسول الله (صلعم) أهمية العدل في القضاء ومدى مسؤولية القاضي أمام رب العالمين << و ليأتينّ على القاضي العدل يوم القيامة ساعة يتمنى أنه لم يقضي بين اثنين في تمرة قط>> رواه أحمد.

وجلس رجل بين يدي الرسول (صلعم) وقال: إن لي مملوكين يكذبونني ويخونوني ويعصونني وأضربهم وأسبهم فكيف أنا منهم، فقال رسول الله (صلعم):ما خنوك وعصوك وكذبوك وعقابك إياهم إن كان دون ذنوبهم كان فضلا لك عليهم وإن كان عقابك إياهم بقدر ذنوبهم كان كفافا لا لك ولا عليك وإن كان عقابك إياهم فوق ذنوبهم أقتص لهم منك الفضل الذي بقي قبلك >> رواه أحمد.

ولم يكن مبدأ العدل و الإنصاف بميزة تخص الإسلام دون سواه من الديانات السابقة، بل كان العدل الأسلوب المطلوب انتهاجه والهدف المنشود تحقيقه من قبل كل الديانات السماوية السابقة مصداقا لقوله تعالى {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ} سورة الحديد الآية 25.

فإن جاءت أمم الديانات السابقة مصادرة عن المطلوب منها، فإن الله وصف أمة الإسلام بالحق والعدل فقال تعالى{وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ}سورة الأعراف الآية 181.[1]

إن مطلب العدل والحكم به بين المتخاصمين مطلب مطلق في الإسلام، لا يميّز بين مسلم وغير مسلم فكلهم سواء أمام القضاء، ولكل ذي حق حقه، كما طلب الحق سبحانه وتعالى من

[1] مختصر تفسير ابن كثير، الصابوني، ج2، ص 70 .

نبيه الكريم أن يحكم بين اليهود بالعدل إذا طلبوا منه، فقال تعالى{فاحكم بينهم بالقسط}سورة المائدة الآية 42.

لا ريب أن القضاء يشكل المرآة العاكسة للعدل ويمثل المجال الخصب لتحقيق العدالة وإحقاق الحق وإنصاف المظلوم، فلكل إنسان في الإسلام الحق في اللجوء إلى القضاء لرفع الظلم عنه إذا وقع عليه من غيره، فحق العدل وحق الاحتكام للقضاء حق مطلق لكل الناس يتساوى فيه الشريف والوضيع، المسلم وغير مسلم، الغني والفقير فهم سواء أمام عدل القضاء، عملا بقوله تعالى في سورة النساء الآية 58 {إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا}.

فلفظ الناس جاء لفظ عام، يشمل الكافة دونما تمييز إنسان وآخر بسبب الدين أو الجنس أو العرق..إلخ.

وحذّر الرسول (صلعم) القضاة من الحكم بغير الحق، فقال: القضاة ثلاثة قاضيان في النار وقاضي في الجنة، رجل قضي بغير الحق فعلم ذلك فذلك في النار، وقاضي لا يعلم فأهلك حقوق الناس فهو في النار، وقاضي قضى بالحق فذلك في الجنة >> رواه الترميذي.

ومن بين ما روى عن ممارسة الخلفاء الراشدين في هذا السياق أن يهوديا شكى عليا بن أبي طالب (ض) إلى الحاكم عمر بن الخطاب (ض)، فقال عمر:قم أبا الحسن فأجلس بجوار خصمك ففعل علي وعلى وجهه علامة تأثر فلما فصل عمر في القضية قال لعلي:أكرهت يا علي أن تساوي خصمك، قال: لا يا أمير المؤمنين، ولكن تألمت لأنك ناديتني بكنيتي فلم تسوي بيننا فخشيت أن يظن اليهودي أن العدل ضاع بين المسلمين[1].

[1] نقلا عن: د. محمود بلال، نظرية الحق في الفقه الإسلامي، سنة 1998 م، ص 649 .

و من تطبيقات عدل المسلمين مع أهل الذمة والحكم بالعدل لحساب الذمي على حساب المسلم، ولو كان ذاك المسلم من حكام الدولة أو حاشيتهم، حدث أن فقد علي بن أبي طالب درعه ثم وجدها عند اليهودي، فاحتكما إلى القاضي، وقضى بها لصالح اليهودي لاعتبار أن الحيازة في المنقول سند الملكية، وأسلم اليهودي على اثر هذه الواقعة متأثرا بعدل المسلمين في إجراءات محاكمتهم[1].

وإنّ المساواة أمام القضاء تعني العدل، ولو كان على حساب ذي قربى مصداقا لقوله تعالى{وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى}سورة الأنعام الآية 152.

وإن اقتضاء العدل يعني الحكم بالحق ولو كان هذا الحق ضد مصلحة الشخص الحاكم ذاته أو الوالدين والأقربين، عملا بقوله تعالى {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ}سورة النساء الآية 135.

فالعدل في الإسلام يقتضي الحكم به ولو لصالح عدو أو شخص مكروه، امتثالا للآية القرآنية الكريمة {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآَنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ}سورة المائدة الآية 8.

لما كان التشريع الإسلامي دين العدل والحق و به يضمن حقوق الأفراد ويحميها من تعسف الآخرين، لهذا جعل للقضاء قواعد للمحاكمة لا يحكم القاضي إلا من خلالها، وعرفت الدولة الإسلامية نماذج من القضاء، سنتطرق إليها في المطلب الثاني.

---

[1] لتفاصيل المثال أنظر د. فوزية عبد الستار، مرجع سابق، ص 102 .

2.2.3.2: القضاء في ظل دولة الإسلام:

سنتطرق للمبادئ العامة للمحاكمة في ظل الإسلام، ثم نلقي الضوء على نموذجين للقضاء الاسلامي:

1.2.2.3.2: مبادئ المحاكمة العادلة:

كادت الدولة الإسلامية في عهد رسول الله (صلعم) أن تكون أشبه ممارسة لنظرية المدينة الفاضلة، حيث لا ظلم ولا جرم ولا جور في خيال أفلاطون لها، لكنها أشبه بحقيقة يعيشها الكافة في كنف إسلام لا يزيدهم إلا هدى ونورا، فكادت أن تكون الدولة الإسلامية الأولى خالية من الخصومات الكبرى بين مواطنيها، فلم يكن هناك ما يذكر أو يسجله التاريخ من انتهاكات لحقوق الإنسان، ومع ذلك فإن رسول العدل (صلعم) أرسى أسسا للمحاكمة فقال بخصوص ضرورة إتاحة الفرصة للمتخاصمين للدفاع عن نفسيهما والسماع لكل منهما ما يلي << إذا جلس إليك الخصمان فلا تقضي بينهما حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول فإنك إذا فعلت ذلك تبين لك القضاء>> رواه أحمد، وحذر النبيّ الكريم (صلعم) من الكذب وشهادة الزور حتى لصالح الشخص ذاته فقال << إنما أن بشر وإنه يأتيني الخصم فلعلّ بعضكم أن يكون أبلغ من بعض، فأحسب أنه صادق فأقضي له بذلك فمن قضية له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار فليأخذها أو فليتركها>> رواه البخاري.

وجاء بعدها عهد الخلفاء الراشدين حيث عرف القضاء وشهد له عصر مزدهر من العدل والإنصاف، إذ أرسى خلالها مبادئ للمحاكمة العادلة لم تعرفها أكثر الحضارات تطورا قبل الإسلام، ولم تأتي أرقى الحضارات بخير منها بعده وقد كان حاكم المؤمنين عمر بن الخطاب أول مُنظّر ومُسطّر لتلك الأحكام من ظل إسلام لا يعترف إلا بالمساواة وإحقاق الحق وتكريس

العدل في إطارها، لقد أرسل عمر بن الخطاب برسالة مكتوبة إلى قاض بالكوفة وهو أبا موسى الأشعري مدونا له القواعد الأساسية للمحاكمة القضائية ليصبح هذا المكتوب دستورا للقضاة في أقطار الدولة الإسلامية، بل حتى تم الاقتباس من أحكامه خارجها وقد جاء فيه <<..أما بعد، فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة فأفهم إذا أدلي إليك فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له، آس الناس في مجلسك وفي وجهك وفي قضائك حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك، البينة على من أدعى واليمين على من أنكر والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا ومن ادعى حقا غائبا أو بينة فاضرب له أمدا ينتهي إليه فإن بينه أعطيته بحقه وإن أعجزه ذلك استحللت عليه القضية فإن ذلك هو أبلغ في العذر وأجلى للعماء، ولا يمنعك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعت فيه رأيك فهديت فيه لرشدك أن تراجع فيه الحق فإن الحق قديم لا يبطله شيء ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل، والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجربا عليه شاهدة زور أو مجلودا في حد، أو ظنينا في ولاء أو قرابة فإن الله تعالى تولى من العباد السرائر وستر عليهم الحدود إلا بالبيّنات والأيمان، ثم الفهم الفهم فيما أدلى إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا في سنة ثم قايس الأمور عند ذلك وأعرف الأمثال ثم أعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق وإياك والغضب والقلق والضجر والتأذي بالناس والتنكر عند الخصومة أو الخصوم فإن القضاء في مواطن الحق مما يوجب الله به الأجر ويحسن به الذكر فمن خلصت نيته في الحق ولو على نفسه كفاه الله ما بينه وبين الناس، ومن تزيّن بما ليس في نفسه شانه الله فإن الله تعالى لا يقبل من العباد إلا ما كان خالصا، فما ضنك بثواب عند الله في عاجل رزقه وخزائن رحمته والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته >>[1]، كما روي أيضا أن عمر بن الخطاب (ض) وأبيّا ابن كعب (ض) اختصما في حادثة إلى زيد بن

[1] ابن القيم الجوزية، ج1، مرجع سابق، ص 89 .

ثابت فألقى زيد وسادة لعمر ليجلس عليها فقال عمر هذا أول جورك وجلس بين يديه كما فعل أبيّ >>.

وكانت وحدة القضاء هي السائدة في عهد النبي (صلعم) وفي عهد صحابته الأربعة، فكان القاضي ينظر في جميع القضايا دون تمايز أو تفاضل، فالخليفة ذاته يمتثل أمام القضاء إذ أن القضاة يتمتعون باستقلالية في عملهم ويختارون ممن يحملون صفات التقوى والأمانة والعلم والنزاهة، فالقاضي في إطار حل المنازعات في الدعاوي جميعها يتولى رد المظالم والحسبة كما سنرى لاحقا، والمظالم بشتى أنواعها سواء كانت بين أفراد الناس العادية أو تكون من الولاة وعمال الدولة، ولعل سبب هذه الوحدة القضائية الشكلية والموضوعية أن المسلمين في ذلك العهد كان يحكمهم الوازع الديني إذ كان ولاة المسلمين يرضخون لما انتهت إليه الأحكام القضائية طوعا[1]، لكن بعد ذلك العهد بدأت تظهر بوادر انتهاج معالم ثنائية القضاء لضرورة اقتضتها المعطيات المتغيرة، لكن لطالما كانت مبادئ العدالة هي السائدة في العصور الذهبية حيث تطبيق الأحكام الإسلامية سواء كانت وحدة القضاء أو ازدواجيته لأن الإسلام يزاوج بين المظهر والجوهر ويوحّد بين القول والفعل، كيفما اختلفت الأشكال فروح الإسلام واحدة إيمانا باطنا وظاهرا ولطالما أكدت الممارسة الشرعية للمبادئ الإسلامية وما نذكره يظل قطرة من بحر فمثلا عن أبي رواحة كتب قال عمر بن الخطاب إلى الناس << اجعلوا الناس عندكم في الحق سواء قريبكم كبعيدكم وبعيدكم كقريبكم وإياكم والرشا والحكم بالهوى وأن تأخذوا الناس عند الغضب فقوموا بالحق ولو ساعة من النهار >> أخرجه البهيقي في السنن.

واعتبارا بالنتيجة، أنّ العدل الضمانة المحورية لحقوق الإنسان وفيه يقول الإمام إبن تيمية << وأمور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في أنواع الإثم أكثر مما تستقيم

[1] أنظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 63 .

مع الظلم في الحقوق وإن لم تشترك في الإثم، ولهذا قيل أن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولا يقيم الدولة الظالمة ولو كانت مسلمة، إذ يقال أن الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام >> [1].

لقد أرسى الإسلام المساواة المطلقة بين المتقاضين ابتداء من مجلسيهما أما القاضي فلا يقرب أحدهما ويبعد الآخر ولا يسمح لأحدهما بالجلوس ويترك الآخر واقفا، بل لا ينظر لأحد دون أن يعير الخصم الآخر اهتماما، كما لا يحكم القاضي دون سماع الطرفين معا.

كما أن الإسلام هو أول تشريع أرسى قاعدة الأصل في الإنسان البراءة وقاعدة الأصل في الأشياء والأفعال الإباحة، ما لم يرد نص بتحريم الفعل، والمصدر القرآني للقاعدة هو الآية الكريمة{وما كنا معذبين حتى نبعث فيهم رسولا}سورة الإسراء الآية 15، وكما تطرقنا أنفا أرسى الإسلام شخصية العقوبة أي شخصية المسؤولية أمام القضاء دنيويا وأمام رب العالمين أخرويا، ولم ينشأ القضاء إلا بعد هجرة الرسول (صلعم) من مكة إلى المدينة حيث تنظم المجتمع لتبرز الحاجة إلى ما يسمى قضاء بين الخصومات، وإن كانت قليلة وبسيطة و اختلفت نماذج القضاء في دولة الإسلام وإن اتفقت في مطلب العدالة فبرز ما يسمى قضاء رد المظالم وقضاء الحسبة.

لا ريب أن يشكّل القضاء الحماية المادية الجوهرية لحقوق الإنسان في الدولة الإسلامية، لهذا كان القضاة يختارون بعناية شديدة حماية لحقوق الأفراد من الضياع أو الانتهاك، فيتم اختيار القضاة من بين أكثر الناس كفاءة وعدلا وعلما وحكمة فيشترط الفقه الإسلامي شروطا في من يتولى هذه الوظيفة من بينها البلوغ والحرية والإسلام والعدالة والعلم بعلوم الشرع بكافة

---

[1] أنظر مجموعة فتاوى الإسلام لأحمد إبن تيمية، ج2، وترتيب إبن القاسم العاصي النجدي الحبلي، مطابع الرياض، السعودية 1381هـ.

مصادره، ويكون ممن أشتهر عليه النزاهة والنبل وفي هذا يقول الإمام الماوردي <<يجب أن يكون القاضي صادق اللهجة ظاهر الأمانة، عفيفا عن المحارم متوقيا من المآثم، بعيدا عن الريب مأمونا في الرضا والغضب، مستعملا لمروءة مثله في دينه ودنياه >>[1].

هذا و رأينا أنه من المهم الإشارة إلى بعض من النماذج التي عرفتها الدولة الإسلامية حماية لحقوق الناس، وأهم هذه النماذج قضاء رد المظالم وقضاء الحسبة.

2.2.2.3.2: قضاء ردّ المظالم:

المظالم جمع مظلمة بكسر اللام والظلم هو وضع الشيء في غير موضعه، وتظلّم أي أحال التظلم إلى نفسه ومنه شكا من ظلمه[2]، والظلم اصطلاحا يعني التعدي من الحق إلى الباطل قصدا وهو مرادف للجور[3]، وبناء عليه فيقصد بالمظالم انتهاك حق الفرد، وهو تعبير اصطلاحي يقصد به فقهاء السياسة الشرعية ظلم كبار أصحاب النفوذ في الدولة لأفراد المجتمع، فهو ظلم الولاة والحكام لأفراد الرعية، لذلك يعتبر قضاء المظالم أعلى من سلطة القاضي ونظرا لكون أن المظلمة في الحالة هذه من ذوي النفوذ فقد لا تستطيع المحاكم العادية الفصل فيها برفع الظلم عن المظلوم، و ردّ الحق إلى نصابه فلذلك اقتضى الأمر وجود نوع من القضاء يتوفر له مزيد من السلطة، وفي هذا يقول الماوردي << ونظر المظالم هو قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة، فكان من شرط الناظر فيها أن يكون جليل القدر ناقد الأمر عظيم الهيبة ظاهر العفة قليل الطمع كثير الورع لأنه يحتاج في نظره إلى سطوة الحماة

---

[1] أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، المكتبة العصرية، لبنان، 2001 م، ص 81- 82.

[2] أنظر: فيروز أبادي، القاموس المحيط، ط2، سنة 1342هـ، ص 145.

[3] أنظر: عبد الرحمن إبن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 222 .

وثبت القضاة فيحتاج إلى الجمع بين صفات الفريقين وأن يكون بجلالة القدر نافذ الأمر من الجهتين وتدخل في اختصاص ناظر المظالم عشرة أشياء:

1/ النظر في تعدي الولاة على الرعية وأخذهم بالعسف في السيرة.

2/ النظر فيما يجبيه العمال من أموال فيأمر برد مستزادوه أن رفعوه إلى بيت المال وإن أخذوا لأنفسهم استرجعه لأربابه.

3/ تصفح أحوال كتاب الدواوين فيما وكّل إليهم.

4/ النظر في تظلم المسترزقة من نقص أرزاقهم أو تأخرها عنهم.

5/ رد المغصوب، وهي ضربان و عصوب سلطانية قد تغلب عليها ولاية الجور كالأملاك المقبوضة عن أربابها إما لرغبة فيها، وإما لتعدي لأهلها والأخرى ما تغلب عليها ذوي الأيدي القوية وتصرفوا فيها تصرف الملاك بالقهر والغلبة.

6/ النظر في الوقوف العامة و الخاصة.

7/ تنفيذ ما قرره القضاء من أحكام عجزوا عن تنفيذها على المحكوم عليه لتعززه وقوة يده أو لعلو قدره وعظم خطره.

8/ النظر فيما عجز عنه الناظرون، إن الحسبة في المصالح العامة كالمجاهرة بمنكر عجز عن دفعه والتعدي في طريق عجز عن منعه.

9/ مراعاة العبادات الظاهرة كالجمع والأعياد والحج والجهاد من تقصير وإخلال بشروطها.

10/ النظر بين المتشاجرين والحكم بين المتنازعين >>[1].

---

[1] أنظر: الماوردي، مرجع سابق، ص 77 .

إن قضاء المظالم شبيه بنظام القضاء الإداري، إلا أن الأول أوسع منه نطاقا إذ يختص بالقضاء والتنفيذ فهو سلطة قضائية ذات نفوذ أعلى من سلطة القاضي العادي،كما أن قاضي المظالم قد يعرض لحسم المنازعات التي يعجز عن نظرها القضاء العادي، وقد ينظر في الأحكام التي لا يقتنع الخصوم بعدالته، لكن يظل السبب الأصلي والرئيسي لنشأة هذا النظام هو بسط سلطان القانون على حكام وموظفي الدولة كما أنه يحق لقاضي المظالم التصدي للدعوة من تلقاء نفسه وليس ذلك للقضاء حتى في عصرنا الحالي، وفي ذات الإطار يضيف الإمام بن تيمية أن الظلم نوعان:

الظلم الأول: تفريط في الحق وذلك بترك ما يجب للغير، مثل ترك قضاء الديون، وسائر الأمانات وغيرها من الأموال، أما الظلم الثاني: فهو تعدي على الحق وذلك بالاعتداء عليه مثل القتل والسرقة وغيرها[1].

ومنذ ذالك الحين و أهم مبادئ القضاء عموما وقضاء رد المظالم خصوصا ما يلي:

1- يجب أن يكون القاضي عادلا وأن يجلس للظلمات ويستمع شكاوى المتظلمين، بأن يخصص جلستين كل أسبوع لسماع ضحايا الظلم والجور من الإجراءات التعسفية، فمتى شاع في الناس أن الأمير أو الحاكم يلتقي بالشاكين والمتظلمين لكف ذو النفوذ والسلطة عن الظلم خوفا من عقابه.

2- يجب أن يتحرى الحاكم سلوك وتصرفات العمال والقضاة والجباه وقادة الجند، ورؤساء الإدارات المدنية، ليتعرفوا على كيفية معاملتهم للرعية، لأنهم أمناء على مصالح الأمة، وهذه

[1] أنظر: أحمد بن تيمية، مرجع سابق، ص 201- 215 .

أمانة في أعناقهم أمام الله وأمام ضمائرهم، ومن ينحرف منهم عن طريق المستقيم على الحاكم أن يرده إلى جادة الصواب.

3- يجب على الحاكم مراعاة مباشرة العبادات والعمل بأحكام الشريعة في كافة المعاملات وأن يراعوا الله تعالى في كل أعمالهم.

4- على الحكام أن يستعينوا بمشورة العلماء، ويستمعوا إلى علمهم ليكون على علم بأمور الدين وما تقضي به الشريعة من واجبات وما تنهي عنه من محظورات ويتخذون من ذلك عادة لهم ليزدادوا تفقها في الدين، وتتضح أمامهم معالم الطريق القويم، فتختفي من ملكهم كل أسباب الظلم و الجور، وينشأ جيل جديد متحمس للعلوم والمعارف، لأن الناس تُبّع لملوكهم.

5-يجب على الحاكم أن يتلقى شكايا المتظلمين الغرباء وأن يرد عليها كتابة في أسرع وقت ممكن، وأن يأمر بإنصافهم وإعادة حقوقهم حتى يغلق باب الظلم نهائيا[1].

إن نظام المظالم، وإن تشابه مع اختصاص القضاء الإداري، إلا أنه يتجاوزه إلى ردع الحكام عن التعسف في استعمال السلطة، فهو بذلك يكون من الضمانات التي تتحقق بموجبها المحافظة على حقوق الأفراد وحرياتهم الأساسية سواء كانت هذه الحقوق فردية أو اقتصادية أو اجتماعية لأنها تؤدي في مجملها إلى ترسيخ الحرية التي هي مناط هذه الحقوق، وإن كانت اختصاصات ولاية المظالم تشمل القضاء العادي والإداري والقضاء التأديبي و جهات التنفيذ، فإن شمولية هذه الاختصاصات وتكاملها تؤدي في النهاية إلى تطبيق العدالة وتحقيق المساواة بين أفراد الأمة حكاما ومحكومين، كما أن ولاية المظالم تكملها ولاية الحسبة، وتنفيذهما معا يغني عن كثير من النظم المعاصرة كالقضاء الإداري والمستعجل، الرقابة الإدارية والنيابة العامة مع

[1] راجع: د. حمدي عبد المنعم، ديوان المظالم نشأته وتطوره و إختصاصه دراسة مقارنة بالنظم الحديثة، طبعة دار الشروق، سنة 1983 م.

الإشارة أن قضاء المظالم يختص بكل ما يتعلق بتعدي الإدارة وموظفيها سواء كان الغبن أو الضرر واقعا على العاملين فيها أو على آحاد الناس وسواء كان محل التدخل أو التداعي قرارا أو عقدا أو تصرفا.

وبناء على ما سبق يمكن القول أن الضمانة القضائية لحقوق الإنسان في الدولة الإسلامية تدخل كذلك في نطاق الرقابة القضائية أيضا، وسواء اختلفت التسميات حسب نوعية القضايا فإن الحكم فيها بموجب التشريع الإسلامي يؤدي إلزاما وحتما إلى ضمانة وكفالة حقوق الإنسان، بغض النظر عن التكييف القانوني المسبوغ عليها[1]، ومن أمثلة رد المظالم أن جاء رجل يشتكي هارون الرشيد إلى القاضي أبو يوسف، فيستشهد الرشيد بشهادة جعفر المرمكي فردها القاضي قائلا: لقد سمعت جعفر يقول لك أنت سيدي وأنا عبدك، فإن كان عبدك حقا فشهادة العبد لسيده لا تجوز، وإن كان كاذبا، فشهادة الكاذب لا تجوز.

وقد نظر النبي (صلعم) في المظالم بنفسه، إذ ذكر الماوردي في إحكامه أن النبي صلعم نظر في الشرب الذي تنازعه الزبير بني العوام ورجل من الأنصار فحضره بنفسه، وقال للزبير اسقي أنت (يا زبير ثم الأنصاري) فقال الأنصاري: إن كان ابن عمتك يا رسول الله، فغضب الرسول عليه الصلاة والسلام وقال: يا زبير آجره على بطنه حتى يبلغ الماء الكعبين، وكذلك حكم الرسول (صلعم) بقلع نخل لرجل في بستان غيره، فقد روى أن كان لسمرة بني جندب نخل في حائط رجل من الأنصار، فكان يدخل عليه هو وأهله فيؤذيه، فشكى ذلك الأنصاري إلى رسول الله (صلعم) ما يلقاه من سمرة فقال الرسول (صلعم) لسمرة (بعه) فأبى قال (فقلعه) فأبى، فقال(هبه وكل مثلها في الجنة)، فأبى فقال الرسول (صلعم) (أنت مضار)، وقال للأنصاري (أذهب فأقلع نخله).

---

[1] للمزيد من المعلومات راجع: حمدي عبد المنعم، مرجع سابق.

ففي الحكم هذا لم يقضي الرسول (صلعم) بأمر ينهي به الخصومة فقط كبيع النخل أو هبته، وإنما اختار الحكم الذي ينهي الخصومة ويردع الظالم لإساءته و استعمال حقه وتعنته مع صاحب البستان فقضى عليه الصلاة و السلام بقلع النخل، وهو ما يجاوز حكم القضاء العادي ويدخل نظام نظر المظالم، إذ استعمل فيه النبي (صلعم) السياسة الشرعية التي ترفع الظلم وتحقق العدل تحقيقا للمصلحة العامة، ويمكن القول بأن ولاية المظالم لم يكن لها وجود منظم في العهد النبوي لبساطة الحياة آنذاك، فضلا عن طهارة النفوس، فلم يكن هناك بين المسلمين في مراكزهم وكانوا إذا اختصموا في أمر من الأمور، عرضوه على الرسول (صلعم) فيحكم بينهم بالحق وقد استمر الحال على ذلك في عهد أبي بكر الصديق وعمر وعثمان رضي الله عنهم، إذ كان القضاء يفصل بين المتنازعين دون أن يرفض أحد طرفي الخصومة تنفيذ الحكم الصادر من القضاء وكثيرا ما جلس كبار الصحابة بين يدي القاضي مع خصومهم ليحكم بينهم، فكان القاضي لا يميز بين المتقاضين لئلا ينسب إلى الجور و الظلم[1].

هذا و قضاء رد المظالم تكمله ولاية الحسبة، فماذا تعني هذه الأخيرة ؟

3.2.2.3.2: ولاية الحسبة:

يُعد نظام ولاية الحسبة في الإسلام نظاما فريدا من نوعه، لا نظير له في النظم الوضعية الغربية، فهو نظام شبه قضائي يعتبر وسيلة رقابية لحماية الشريعة في الدولة الإسلامية، إذ له اختصاص واسع وشامل، فكل ما يخرج عن نطاق القضاء العادي وقضاء رد المظالم فهو ضمن اختصاص ولاية الحسبة القائمة على أساس الآية القرآنية {وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ}سورة آل عمران الآية104.

[1] أنظر : الماوردي، مرجع سابق، ص 77- 78.

فالحسبة وظيفة دينية أساسها الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله، ويعرف بالمعروف كل قول أو فعل أو قصد أمر به الشرع وجعله من المحاسن، والمُنكر هو كل قول أو فعل أو قصد قبّحه الشرع ونهى عنه[1]، ووظيفة ولاية الحسبة واجبة وثابتة بالكتاب والسنة وهي من أعظم واجبات الشريعة المطّهرة وأصل عظيم من أصولها وركن متين من أركانها و به يكمل نظامها[2].

وإن كان واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يصح من كل مسلم يتطوع به، لكن هناك فروق بين المتطّوع والمحتسب جعلها الشيخ الماوردي من تسعة أوجه:

1- أن فرضه متعين على المحتسب بحكم الولاية، وفرضه على غيره داخل في فروض الكفاية.

2- أن قيام المحتسب بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من حقوق نصرته الذي لا يجوز أن يتشاغل عنه، وقيام المتطوع بذلك من نوافل عمله فيجوز أن يتشاغل عنه بغيره.

3- أن المحتسب منصوب للاستعداء إليه فيما يجب إنكاره، أي يمكنه المخاصمة أمام السلطان وليس المتطوع منصوبا للاستعداء.

4- على المحتسب إجابة من استعداه، وليس على المتطوع إجابته.

5- على المحتسب أن يبحث عن المنكرات الظاهرة ليصل إلى إنكارها، ويفحص عما ترك من المعروف الظاهر ليأمر بإقامته، وليس على غيره من المتطوعة بحث ولا فحص.

---

[1] أنظر: إبراهيم الدسوقي الشهاوي، الحسبة في الإسلام، مكتبة دار العروبة، ص 09- 10 .

[2] أنظر الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 377 .

6- للمحتسب أن يتخذ الأعوان ليستعين بهم على أداء مهمته في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأنه عمل هو له منصوب وإليه مندوب، وليكون له أقهر وعليه أقدر، وليس للمتطوع أن يتخذ أعوانا، ولا أن يندب لذلك مساعدة أعوان.

7-للمحتسب أن يعزر في النكرات الظاهرة بما لا يتجاوز الحدود المقدرة، وليس للمتطوع أن يضرر على منكر.

8- للمحتسب أن يرتزق على حسبته، يتقاضى راتبا، من بيت المال ولا يجوز للمتطوع أن يرتزق على إنكار منكر.

9- للمحتسب أن يجتهد برأيه في الأحكام التي تستند إلى العرف وليس له ذلك فيما يستند إلى الشرع، وذلك كالمقاعد في الأسواق، وإخراج الأجنحة (البالوكونات) وغيرها، فيقر وينكر ما يؤديه إليه اجتهاده، وليس هذا للمتطوع[1].

إن ما يميز نظام الحسبة في الإسلام أنه ذو طابع قضائي اتهامي يجمع بين سلطات الرقابة الشرعية والمشروعة في الأمور الظاهرة، بحيث تنتج الرقابة أثرها في سرعة وسهولة تكريس الحفاظ على النظام العام تحقيقا لحقوق الأفراد وحرياتهم حماية لها من أي انتهاك.

ذلك أن نظام الحسبة يتمحور حول الإلزام بالحقوق والمساعدة على إستفائها، وليس للمحتسب أن يتجاوز ذلك فيها إلى الحكم الناجز الفاصل عند قيام المنازعة، ولا يختص المحتسب بأية دعوى خارجة عن النكرات الظاهرة، وبذلك ليس له سماع شيء من الدعاوى في العقود والمعاملات وغيرها من الحقوق الداخلة في هذا النظام، فاختصاص المحتسب يكون في

[1] أنظر : الماوردي، مرجع سابق، ط2 لسنة 1966 م، ص 228- 229 .

الدعاوى التي لا يدخلها التجاحد والتناكر وإنكار الحق مما يتوقف على سماع بينة أو توجيه يمين إذ ليس له ذلك >>، فذلك هو نطاق الحسبة كما كتب الماوردي[1].

وتعد اختصاصات ولاية الحسبة هي المرآة العاكسة لترجمة حماية حقوق الإنسان على أرض الواقع، لما كانت وظيفة المحتسب تقوم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر طبقا لما جاء في القرآن الكريم، فقد قسّم الفقهاء اختصاصاته إلى قسمين: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ففي الأمر بالمعروف يتعلق اختصاصه بأنواع ثلاثة من الحقوق: حقوق الله الخالصة، حقوق العباد والحقوق المشتركة.

أ- في ما يتعلق بحقوق الله الخالصة: يشرف المحتسب على إقامة صلاة الجمعة متى استوفت شروطها الشرعية وإقامة صلاة الجماعة في المسجد بكافة شعائرها وزجر من يتركون الصلاة بلا عذر شرعي..إلى غير ذلك.

ب- أما حقوق العباد: فما كان منها ذا طابع عام مثل تعطل مرافق الدولة المتعلقة بالشرب وتهدم الأسوار والمساجد ومختلف المرافق العامة ومراعاة بني السبيل، فللمحتسب أن يشرف على إشباع هذه الخدمات إما بيت المال أو من أغنياء المسلمين بحسب الأحوال، وما كان منها من حقوق العباد ذات الطابع الخاص فمثالها المماطلة في الحقوق وفي أداء الديون، وكذالك كفالة من تجب كفالته من الصغار، وأمثال ذلك فللمحتسب أن يأمر بسداد الديون وأداء الحقوق بشرطين: المقدرة وظهور الحق أو الدين، وكل ذلك إذا تقدم إليه الدائن أو صاحب الحق.

---

[1] للمزيد من المعلومات عن الحسبة في الإسلام أنظر: إبراهيم دسوقي الشهاوي، مرجع سابق.

ج- وفيما يتعلق بالحقوق المشتركة ومثالها أخذ الأولياء بنكاح الأيامى من أكفائهن إذا طلبن وإلزام النساء أحكام العدة إذا فورقن، وتكليف أرباب البهائم بإطعامها وألا يستعملوها فيما لا يطيق، وتكليف من أخذ لقيطا بكفالته وأن يقوم بحقوقه فله القيام بذلك.

وفي النهي عن المنكر تنقسم الحقوق إلى ثلاثة أقسام: حقوق الله الخالصة وحقوق الآدميين الخالصة والحقوق المشتركة:

(أ) فيما يتعلق بحقوق الله الخالصة قسمها الفقهاء ثلاثة أقسام: العبادات والمحظورات والمعاملات المنكرة.

1- العبادات: ومثلها عدم أداء الصلاة وفقا لأوضاعها الشرعية والإفطار في رمضان والتعرض للناس بالمسألة في غير حاجة وتصدي الجهلاء للفتوى في أمور الدين، وفي ذلك يأخذهم المحتسب بها و يعزرهم عليها.

2-المحظورات: ويقوم واجب المحتسب على أن يمنع الناس من مواقف الريبة لقوله عليه الصلاة والسلام (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك)، ومثال ذلك مخالطة النساء في الطرقات والمجاهرة بإظهار الخمر أو السكر.

3-المعاملات المنكرة: كالربا و البيوع الفاسدة وغش المبيعات وتدليس الأثمان والبخس في المكاييل والموازين ويقوم المحتسب بإنكارها عليهم و تعزيرهم.

(ب) وفيما يتعلق بحقوق الآدميين الخالصة: ومثالها أن يتعدى أحد الأفراد على حد الجارة أو حرمة داره أو أن يضع أجزاء على جداره بدون إذنه، فلا اعتراض للمحتسب فيه حتى تتوافر لهم شروط الأمانة ولا يهربوا بأموال الناس، وعلى كافة الصناع حتى يجيدوا عملهم.

(جـ) أما فيما يتعلق بالحقوق المشتركة، ومثال ذلك المنع من الإشراف على المنازل ومنع الأئمة في المساجد العامة من الإطالة في الصلاة، وتنبيه القضاة الذين يحجبون المتقاضين بلا عذر شرعي، ومنع أرباب المواشي من استعمالها فيما لا تطيق، ومنع السفن من الاصراف في تحميلها بما قد يؤدي إلى إغراقها، ومراعاة الآداب الإنسانية في الفصل بين الرجال والنساء فيها، وإعمالا لهذا النوع من الحقوق منح المحتسب سلطة الإشراف على الأسواق حتى لا تستعمل إلا فيما أعدت له من أغراض، وعلى الطرق العامة حتى لا تشغل ببناء حتى ولو كان مسجدا أو منقولات مما يعوق السير، وعلى المقبرات حتى لا تنتهك حرمة الموتى.

و من اختصاصات المحتسب التي تكفل الحقوق والحريات العامة وذلك من واقع رقابة لمبدأ المشروعية ما يأتي:

للمحتسب أن يأخذ السادة بحقوق العبيد والإماء، وأن لا يكفلوا من الأعمال ما لا يطيقون وإذا استعداه العبد في امتناع سيده من كسوته ونفقته جاز أن يأمره بها ويأخذه بالتزامها.

و يجب عليه أن يراعي سيرة أهل الأسواق المختصين بمعاملة النساء وأمانتهم، فإذا تحققها منهم أقرهم على معاملتهن، وإن ظهرت منهم الريبة وبان عليهم الفجور منعهم من معاملتهن وأدبّهم على التعرض لهن.

ومما رواه السقطي في آداب الحسبة أنه وجد في الكوفة محتسب لم يترك مؤذنا يؤذن في منار إلا معصوب العينين من أجل ديار الناس وحرمتهم.

وبناء عليه، ليس بعد ذلك لتحقيق الحرية الشخصية وحرمة الحياة الخاصة و احترام إنسانية الفرد قول، وجعل المحتسبون للفقير والمحتاج حقا في مال الغني وملكه، فإذا اضطر قوم لا مكان لهم يأوون إليه إلى السكنى في بيت إنسان، فعلى المحتسب أن يسكنهم فيه، ولو احتاجوا

إلى أن يعيرهم ثيابا يستدفئون بها من البرد أو آلات يطبخون بها أو يبنون، أو يسقون يبذل هذا مجانا لهم، وإذا احتاجوا إلى أن يعيروهم دلوا يسقون به أو قدرا يطبخون فيها أو فأسا يحفرون بها وجب بذل ذلك لهم بالمجان، وفي ذلك رقابة لتطبيق الحقوق الاجتماعية، وجواز ابن تيمية للمحتاج إلى إجراء ماء في أرض غيره من غير ضرر لصاحب الأرض أن يجريها وأوجب بذل منافع البدن عند الحاجة كتعليم العلم والإفتاء وأداء الشهادة و اعتبار الصناعات الضرورية للمجتمع كالفلاحة والنساجة والبناية فرضا على الكفاية، إلا أن يتعين فيصير فرضا على الأعيان، ولولى الأمر إن أجبر أهل هذه الصناعات على ما يحتاج إليه الناس من صناعتهم أن يقدر أجرة المثل وكان ذلك من التعسير والواجب.

ومدّ محتسب تونس في زمن أبي زكريا الحفصي يد العون للأندلسيين الذين نزحوا عن ديارهم إلى تونس، وجعل فقرائهم عند أناس من أهل البلاد يعملون لهم وأذن لغيرهم أن يسكنوا حيث أرادوا، وذلك من قبيل الأمر بالمعروف.

و تكشف الحسبة عن قواعد المعاملات في المجتمع الإسلامي، وأول ما يلاحظ أن تلك القواعد عامة يقصد بها جميع الناس دون تمييز في الدين أو الجنس أو المنصب، فليس للخليفة أو القاضي أو أرباب الولاية امتياز، وللمحتسب أن يحتسب عليهم جميعا، ولا فرق بين المسلم والذمي في المعاملة، فكلاهما مكلف بتنفيذ ما عليه من واجبات وأخذ ماله من حقوق حسب الشرع والعهد، وتلك رقابة لمبدأ المساواة فأساس المعاملات جميعا مراقبة الله والحكم بين الناس بالعدل والمحافظة على أموال الناس وأعراضهم وأرواحهم والمتاجرة بالأمانة والصدق وما إلى ذالك من قواعد نص عليها الشرع.

إن الضابط في أمور الحسبة هو الشرع المُطهر فكل ما نهت عنه الشريعة محظور و وجب على المحتسب إزالته والمنع من فعله وما أباحته الشريعة أقره على ما هو عليه، كما حظر المحتسب انتهاك حرمة البيوت، ومنع التجسس على الناس لكشف ما لم يظهر من المحظورات، ومنع احتكار الطعام، وألزم التجار المحتكرين ببيعه إجبارا ومنع الغش في جميع المبيعات، ووضع لذلك قواعد غاية في الدقة كأن يزن الخياط الثوب ليرده إلى صاحبه بوزنه، وأن يفرد القصاب لحوم المعز عن الضأن ولا يخلط بينها، وأن لا يخلط القطان جديد القطن بقديمه[1]، وبناء على هذه المسؤولية، هناك شروط يجب استفاءها في المحتسب وأهمها:

1- لما كانت الحسبة عبارة عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإصلاح بين الناس، فقد تطلب العلماء أن يكون المحتسب من الفقهاء العارفين بأحكام الشريعة ليكون على علم بما يأمر به وينهى عنه، إذ الحسن ما يحسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع، ولا مدخل للعقول في هذا.

2-كذلك يجب أن يكون المحتسب مسلما حرا بالغا عاقلا عدلا قال ابن الأخوة: وهذه الشروط إنما هي للوجوب، أما من حيث الجواز والإمكان، فلا يستدعي الاحتساب إلا العقل حتى أن الصبي المُميز وإن لم يكن مكلفا فله إنكار المنكر، وله أن يريق الخمور ويكسر الملاهي وإذا فعل ذلك فإن له ثوابا ولم يكن لأحد منعه لأنه من أهل القربة.

3- يجب على المحتسب أن يعمل بما يعلم، ولا يكون قوله مخالفا لفعله، فقد ذم الله تعالى علماء بني إسرائيل بقوله العظيم:{أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم }، ومن غير اللائق أن يكون

---

[1] الماوردي، مرجع سابق، ص 255، 243، 222، 244، 288.

قول الإنسان مخالفا لفعله، فقد قال تعالى{كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون}،وأن لا يكون قوله متجها إلى الرياء والسمعة أو طلب الرياسة والسلطة.

4-ويجب أن يكون المحتسب ذا رأي وصرامة، لا تأخذه في الحق لومة لائم فقد ذكروا أن " أنابك طفتكين " وهو أحد سلاطين دمشق في القرن الثاني عشر الميلادي طلب له محتسبا، فذكر له رجل من أهل العلم، فأمر بإحضاره، فلما حضر قال له: أني وليتك أمر الحسبة على الناس بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقال: أن كان الأمر كذلك، فقم عن هذه الطرحة " المرتبة " و ارفع هذا المسند فإنها من حرير، و اخلع هذا الخاتم فإنه من الذهب، فقد قال النبي (صلعم) في الذهب والحرير، أن هذين حرام على ذكور أمتي حل لإناثها، فسرّ به السلطان، ولم ير الناس محتسبا أهيب منه.

5- على المحتسب دائما أن يتحلى بالرفعة ولين القول وطلاقة الوجه وسهولة الأخلاق، وهو يمارس عمله في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن ذلك أبلغ في استمالة القلوب وحصول المقصود، فقد قال الله تعالى لرسوله (صلعم) « فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك »، والمعنى: لو كنت فظا غليظ القلب لا ترفق بهم لتفرقوا من حولك هيبة لك و احتسابا منك بسبب ما كان من توليهم.

أما الوسائل التي ينتهجها المحتسب في أداء مهمته، فهي تختلف حسب مرتبة المنكرات فمن وسائله الزجر والتأنيب وإزالة المخالفة و التعزير والتنفيذ المباشر والأمر والنهي.

وكتب الإمام الغزالي أن أولى درجات الأمر بالمعروف التعريف به وثانيها الوعظ وثالثها التغليظ في القول و رابعها المنع بالقهر ثم الحمل على الحق بالضرب والعقاب[1].

---

[1] أنظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، باب الأمر بالمعروف، مرجع سابق.

وبالتالي إن كانت العدالة والأجهزة القضائية والشبه قضائية في الإسلام، وفي غيره أيضا تشكل آليات جوهرية لحماية حقوق الإنسان، إلا أن الإسلام انفرد عن النظم الوضعية الإقليمية منها والدولية بركيزة ذات طبيعة خاصة تشكل بدورها حماية لوسائل حماية حقوق الإنسان وضمانة أساسية لآليات الإلزام و الالتزام، وبدون هذه الركيزة يصبح التشريع الإسلامي مجرد قوانين كتلك القوانين الوضعية، فما هي هذه الميزة التي تخص التشريع الرباني؟، و لماذا تعد بدورها أساس الحماية الحقوقية في المنظومة الإسلامية ووسيلة من وسائل الحماية الإسلامية للحقوق الإنسانية في ذات الآن ؟!، ولكونها تندرج في النهاية كحماية للإنسان من غيره الإنسان، بل وحماية للإنسان من نفسه ومن الشيطان، فكانت لابد أن تكون هي "احتكام من إيمان"، فكيف ذلك ؟!

3.2.3.2: ركيزة الحماية الإسلامية للحقوق:

تعدّ الرقابة الشعبية أو كما تسمى برقابة الرأي العام ضمانة للحقوق السياسية وحقوق المساواة، هذه الحقوق التي تمثل بدورها ضمانات لغيرها من الحقوق المدنية والشخصية، إلى جانب ذلك هناك آلية حماية تُشكل نقطة التقاطع و الالتقاء بين الحقوق الإنسانية عموما والحقوق المدنية تحديدا، وإن كان حق العدل وعدالة القضاء في الإسلام يشكلان بدوهما ضمانات مادية مهمة، فهناك الأهم ضمان معنوي لكل حقوق الإنسان في هذا الدين ألا وهو الإيمان، حيث الأساس المتين والركن الركين في شريعة رب العالمين هي عقيدة المؤمنين الممثلة لركيزة الحماية الإسلامية للحقوق، وبذلك يلتزم الإنسان بأحكام الإسلام، فتتجسد حقيقة الإيمان بسلك أسلوب نجاة الإنسان في حياته الفانية والأبدية، تلك هي المعادلة الربانية التي تُكمّل بعضها

البعض، وغياب جزء منها يعني انعدام الجزء الآخر وعليه سنفكك طرفي المعادلة بالتحليل والتفصيل في فرعي تعليل.

2.3.2.3.2: الإيمان المطلق بالعقيدة الدينية:

إن الحقوق الشخصية والفكرية مرتبطة ارتباطا جذريا بالعقيدة الدينية، وهي الضمان الجوهري لتنفيذها و احترامها، حيث يكون الوازع الديني هو الحصن الحصين لممارستها والمحافظة عليها بحماية تحول دون اعتداء أو تجاوز، فالمؤمن الحق يعرف حقه فيقف عنده، ويعرف حقوق الآخرين فيؤديها طوعا و اختيارا وتقربا من الله[1].

إن العقيدة هي الركن الركين و الضابط الأمين الذي يحكم تصرفات الإنسان المُعتقد، ويوجه سلوكياته ويتوقف على مدى انضباطها وأحكامها كل ما يصدر عن النفس من كلمات أو حركات، فالعقيدة في النهاية تشكل دماغ التصرفات فإذا تعطل جزء منها أحدث فسادا كبيرا في التصرفات، ولذا فإن كل من القرآن الكريم ومن بعده السنة النبوية قد عُنيتا ببناء العقيدة، ولذلك لا يكاد يخلو حكما شرعيا من شد الإنسان بكله إلى خالقه، وربط كل تصرف صادر منه بهذه العقيدة التي تمثل القاعدة الأساسية لهذا الدين الذي لا يقوم بدونها، وأفردت السور القرآنية المكية تحديدا لبناء هذه العقيدة في الإنسان، ومنه فإن لفظ العقيدة لغة يعني من عقد بمعنى معقود اسم مفعول، عقد الحبل والبيع والعهد بعقدة أي بشدة والعقد يقصد به العهد كذلك[2].

أما العقيدة اصطلاحا: هي الإيمان بكل أركانه الستة، كما جاء في الحديث الذي رواه الإمام مسلم بإسناده عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال:«..قال يا رسول الله ما الإيمان؟ قال

---

[1] أنظر: محمد الزحلي، حقوق الإنسان في الإسلام، ط2، دار الكلم الطيب، لبنان ودار إبن كثير، سوريا، 1997 م، مرجع سابق، ص 564 .

[2] أنظر: فيروز آبادي، القاموس المحيط، باب الدال، فصل العين، ج1، ص 513 .

صلى الله عليه وسلم: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ولقائه ورسله وتؤمن بالبعث وتؤمن بالقدر كله» صحيح مسلم.

وفي حديث عمر الذي أخرجه مسلم مرفوعا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم: « قال فأخبرني عن الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره».[1]

و بناء عليه فالعقيدة هي العهد المشدود باستقرارها في القلوب ورسوخها في الأعماق، أما اصطلاحا فهي ما يعتقده الإنسان بقلبه من أمور الدين والتوحيد ويقصد بها الإيمان، وكل ما يدخل في نطاق علوم الدين و أول خصائصها أنها ربانية من عند الله، وأن السلم والسعادة تكمن في تنفيذها، وأن الشقاء يترتب على تاركها، فقال تعالى {وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آَمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ}سورة الأعراف الآية 96،{وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آَمَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأَدْخَلْنَاهُمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ (65) وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ (66)يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ (67)}سورة المائدة الآية65 و67، وبما أنها عقيدة ربانية، فهي لوحدها التي تشبع جوع الفطرة للروح إذ لا يسُدها إلا منهاج الله.

وندرج مثالا يكسرّ للشرق وللغرب تمثالا، هو جوع و افتقاد و افتقار الفطرة البشرية للاستناد إلى قوة روحانية عُليا تبرز في المحن والكوارث، فهذا المفكر "سالين" قدوة المستشرقين

[1] انظر شرح الأربعين النووية، قطر، ص91.

ومثال الغرب ذالك الذي أسس النظرية الشرعية المادية القائمة على مبدأ << لا اله والحياة مادة>>، والقائل << الدين علقة تمتص دماء الشعوب>>، يتحطم أمام الحرب العالمية الثانية ويخرج كل القساوسة أو– ما يصطلح عليهم رجال الدين عندهم – من السجن طالبا منهم الدعاء له بالنصرة، ومرة أخرى يشتّد المرض عليه، فيرسل وراء القسيس حتى يصلي له ويستغفر.

لقد جاء الإسلام مُحققا لحقوق الإنسان من واقع العقيدة مُلزما كل من الحكام والمحكومين بها، بحيث يأثم مُخالفها ويأجر حاميها، فالفرد يعبد الله ويمارس حقوقه ويلتزم بواجباته، والحاكم في ذات النطاق يعبد الله ويعدل بين الناس ويعطي لكل ذي حق حقه، وعليه في كل مخالفة لشيء من ذلك إثم وزور لأن حق الله وحق الإنسان متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر في منظور الإسلام، وقد يكون أحدهما غالبا، فالأحكام الشرعية الإسلامية تقوم على المعنى التعبُدي الروحي والمعنى القانوني النافع للإنسانية[1].

لذلك يشكل ضمير المسلم المبني على عقيدة المؤمن أكبر وأقوى الضمانات الإسلامية لحقوق الإنسان، حيث أنّ للحقوق الإنسانية أحكام شرعية ترتكز على العقيدة، وتستمد قوتها منها حيث يصبح الإيمان حارسا لها دافعا للحفاظ عليها، فالربط بين تلك الحقوق والعدالة الربانية والأحكام الشرعية يجعل لها عمقا عقائديا لا يكون في غيرها، الأمر الذي يجعل الإنسان مُصرّا على حقوقه محترما حقوق غيره.

إن العقيدة في الإسلام تشكل الدور الأكبر في الضمان سواء فيما يتعلق بتقييد الحقوق أو تنفيذها و تدعيمها[2]، وإن الدين هو المنهج الرباني الذي يرشد ويهدي إلى الحق في الاعتقادات،

---

[1] أنظر: أحمد هريدي، نظام الحكم في الإسلام، جامعة القاهرة، 1968 م، مرجع سابق، ص 32– 33 .

[2] أنظر: محمود صالح العادلي، حقوق الإنسان بين الفكر القانوني والشريعة الإسلامية، مقال منشور بمجلة المحاماة المصرية، العدد 3، 1990 م، ص 125– 126

وإلى الخير في السلوك والمعاملات مصداقا لقوله تعالى{هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ} سورة التوبة الآية 33، فالإسلام يتضمن العقيدة التي تُفسر الوجود وطبيعته وتحدد للإنسان غايته في هذا الوجود ويحتوي على التشريع الذي تستاق منه تلك العقيدة ليكون نظاما اجتماعيا على صورة واقعية في حياة كل إنسان، إن الإيمان بالدين الإسلامي هو العقيدة التي تشكله ويقصد بالإيمان التصديق المطلق بكل ما جاء به النبي محمد (صلعم) في رسالته السماوية، تصديقا من القلب والعقل بالله تصديقا لا يرد عليه شك أو ارتياب، فالمؤمن الحق هو ذلك المُصدّق الثابت المُتيقن في الإسلام وبكل ما جاء به، فلا يطيق صبرا على المفارقة بين الصورة الإيمانية في حسه والصورة الواقعية من حوله، لأن هذه المفارقة تؤذيه وتصدمه فتبقيه غير مستقر، فالاعتقاد الديني في حقيقته عمل نفسي إذ يبلغ أغوار النفس ويحيط بجوانبها كلها من إدراك وإرادة ووجدان وبناء عليه ترتسم حقيقة الإيمان بالعقيدة الدينية في ظل أسس ثلاث:

الأول: الإدراك الذهني المبني على العلم والمعرفة من خلال الوحي الرباني المعصوم.

الثاني: الحزم الموقن الذي لا يساوره شك في ذلك الوحي قال تعالى{إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آَمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ}سورة الحجرات الآية 15).

الثالث: أن يصحب تلك المعرفة الموقنة إذعان قلبي و انقياد إرادي يتمثل في الخضوع والطاعة لحكم من أمان به مع الرضا والتسليم وهذا ما سنتناوله في المطلب الثاني.

من المعلوم أن الدين الإسلامي وعقيدته الإيمانية ليست كسابقتها من الأديان السماوية فهو خاتم الأديان، ودين الفطرة في ذات الآن فهو تشريع ثابت مجمل المبادئ مفصل الثوابت لا

يقبل التحريف أو التزييف[1]، وقال رسولنا الكريم (صلعم) << من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد >> رواه البخاري ومسلم، و الإسلام دين عقائد مبرهنة لم يكتف بتقرير مسائله ومواده بالإلزام المجرد، ولم يقل كما تقول بعض العقائد الأخرى (اعتقد وأنت أعمى) أو (آمن ثم اعلم) أو (أغمض عيناك واتبعني)، بل بالعكس كل العكس إذ هو دين برهان وحجة مُقنعة دامغة وبصيرة ومنطق مبني على التبصر والتعليل والتحليل اللامتناهي مصداقا لقوله تعالى{قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} سورة البقرة الآية 111، و{ أدعوا إلى الله على بصيرة}[2].

إن التشريع الإسلامي قانون شامل لكل نواحي الحياة الاجتماعية ومنه ينبثق النظام الإسلامي في كل مجالاته الاجتماعية، الدينية، الثقافية، الاقتصادية و السياسية فكان الخالق أعلم بمخلوقه ما يُسعده وما يُتعسه فسطرّ له التشريع المثالي ليعيش الإنسان أينما كان حياة مطمئنة في ظل رب الأكوان فقال تعالى{ألا يعلم وهو اللطيف الخبير}سورة الملك الآية14.

ولأن الإسلام منذ البداية هو دين الفطرة التي به تطمئن وتسعد وبدونه تضطرب وتبتعد، فكان قوله تعالى[3] {قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى (123) وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى (124)} سورة طه الآية 123- 124،و{ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ}سورة الروم الآية 30،{إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (19) فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ

---

[1] راجع مثلا سورة الشورى الآية21.

[2] راجع مثلا سورة يس الآيات 35 ، 36،77،83.

[3] راجع مثلا سورة الأنعام الآية 125و سورة آل عمران الآية 83

وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ (20) إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (21) أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ (22)}آل عمران الآية 19، {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ}85.

وقال رسولنا الكريم(صلعم) << ما من مولود إلا ويولد على الفطرة >> رواه البخاري ومسلم.

إن في العقيدة الدينية معنى تعبدي في حماية حقوق الإنسان فمضمون المشروعية الإسلامية هو تضامن من الفرد والجماعة في الإسلام على تنفيذ ما أمر الله به ومنع ما نهى عليه، فمراقبة الإنسان لنفسه لتحقيق هذه المشروعية استهدف لتحقيق الإنسان وفق قوله (صلعم) << الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك >> رواه البخاري.

فهذا الرقيّ والتسامي في مقاصد التشريع الإسلامي هو ما يميز النظام الإسلامي عن غيره من النظم الوضعية قديمة كانت أم حديثة، إذ لم تصل إلى هذا الأسلوب التفّوقي والحد اللامتناهي من الرقابة الداخلية عند المؤمن لكفالة الحقوق، هذه الرقابة المتولدة عن اقتناع ويقين ذهني ونفسي قائم على إيمان عقائدي بشريعة سماوية.

2.3.2.3.2: الاحتكام لشريعة العقيدة:

لا ينكر أحد أن هناك تلازم قائم بين الشريعة والعقيدة، ومن شروط العبودية الأول هو التحاكم إلى شريعة عقيدة الله، إذن فالعقيدة هي الأصل الذي تنبني عليه الشريعة لتصبح هذه الأخيرة هي أثر تتبعه العقيدة، فلا وجود للشريعة إلا بوجود العقيدة والعكس صحيح، فالدين

الإسلامي يحتّم توأمة العقيدة والشريعة بحيث لا تنفرد إحداهما عن الأخرى على أن تكون العقيدة أصلا يدفع إلى الشريعة وهذه الأخيرة تلبية لانفعال القلب بالعقيدة وهذا التعلق طريق النجاة والفوز بما أعده الله لعباده[1]، فمثلما أنفنا بالذكر فإن للاعتقاد أسس لا يقوم إلا من خلالها أين يترجم الاعتقاد الديني إلى العمل بمقتضى التشريع الديني وذلك بالامتثال والخضوع لأحكام الشارع العليم.

وعملا بقوله عزّ في عُلاه{فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا}سورة النساء الآية 65، حيث تمثل الآية القرآنية القاعدة الكبرى في هذا الدين وبدونها لا يكون الاسلام إسلام، فهي قضية المسلم الكبرى يوم أن تنزل هذا القرآن عملا بقوله الكريم {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا }سورة النساء الآية 59، {إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ}سورة النور الآية 51{وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا}سورة الأحزاب الآية 36، {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آَتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (48) وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ

[1] أنظر في هذا المعنى: الإمام محمد شلتوت، الإسلام عقيدة و شريعة، ط 10، دار الشروق، مصر، 1980 م، ص 10- 11 .

يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ (49) أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ} سورة المائدة الآية 50-48{إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ }سورة يوسف الآية 40، {إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ} سورة الأنعام الآية 57، {أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ}سورة الأنعام الآية 62، {وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا}سورة الكهف الآية 26، {وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ}سورة الشورى الآية 10،{الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ (1) أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنَّنِي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ (2) }سورة هود الآية 01-02

و باعتبار أن الرضا بحكم الله و الاحتكام بشريعته وفعل أمره وترك نهيه هو الركن الجوهري في العقيدة إذ هو لب العبادة وشكلها، فإن التحاكم إلى شريعة الله ما هو إلا أثر العقيدة وثمرتها المرجُوّة، فالتحكيم من خلال التشريع الحكيم هو العلاج الوحيد لما تعانيه الإنسانية، فالاعتقاد هو ذالك الشعور الداخلي لدى المؤمن الذي لا يتكرس على أرض الواقع إلا بالاحتكام لشريعة الإيمان، وبهذا الفعل يكون الإنسان مؤمنا ملتزما بما جاء في القانون الرباني من أوامر ونواهي طامعا للفوز بنعيم جنة عرضها السموات والأرض أو خاشيا من جحيم نار وقودها من أشر بشر الأرض، وعليه فالإيمان المطلق بالعقيدة يقود إلى الاحتكام بشريعتها، ذلك أن يتبع معرفة الدين و اعتناقه إذعانا له و احتكاما به من خلال التمسك بمبادئه الخلقية و السلوكية والجهاد في سبيلها بالنفس والنفيس مصداقا لقوله تعالى في وصفه للمعتقدين بالدين أولائك المؤمنون الصادقون في سورة الأنفال الآية 02- 04{اتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (1) إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ

آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (2) الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (3) أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ (4) }.

وغني عن البيان أن لا تخلو قاعدة قانونية ملزمة من دون خاصية الالتزام وهو عنصر الجزاء وللتشريع الإسلامي أعظم جزاء حيث الخلود بعد حساب موعود، حيث أن الإيمان بالدين يجعل الإيمان بحياة الآخرة اعتقاد يقيني بعد يوم الحساب – سُميّ مجازا بيوم لكنه عقود من الحساب – ليقرر بحسبة عادلة إما الجنة دار الثواب أو جحيم جهنم دار عقاب مصداقا لقوله عز وجل{ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ}سورة الحج الآية 07، {وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ}سورة البقرة الآية 4، { إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ (5) وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ (6)}سورة الذاريات الآية 05– 06.

ومن بين الآيات القرآنية الكريمة الكثيرة الدالة على الجزاء يوم الجزاء {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا (56) وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا (57)}سورة النساء الآية 56–57،{وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ (131) وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (132) وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ (133)}سورة آل عمران الآية131–133،{فَأَمَّا مَنْ طَغَى (37) وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (38) فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى (39) وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى (40) فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى (41) يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا (42)}سورة النازعات الآية 40– 42، {فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ}سورة البقرة الآية 24، {وأما من طغى وأثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هي المأوى}سورة آل عمران الآية 131.

وفي هذا قال رسول العالمين صلّى الله عليه و سلّم، نذير من يوم الدين واصفا أهون أهل النار عذابا <<إن أهون أهل النار عذابا يوم القيامة لرجل توضع أخمس قدميه كجمرة يغلى منها دمائه >> رواه البخاري.

فالعقيدة الإسلامية تجعل للإنسان غاية سامية وقيمة عالية في الحرص على فعل الخيرات وترك المنكرات والتحلي بالفضائل والتخلي عن الرذائل، فالإسلام حيث العقيدة والشريعة توأم بين الإيمان المطلق به والحياة المطمئنة السعيدة برضاها، فلم يكفل الإسلام احترام الإنسان لحقوق الإنسان فحسب، وإنما توأم بين الإيمان وحُب الإنسان لأخيه الإنسان فقال رسول المحبة والإنسانية عليه أفضل الصلوات و أكمل تسليم<< لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه >> رواه البخاري، كما قال أيضا << المؤمن من يسلم المسلمون من لسانه ويده >> رواه البخاري، وقال أيضا << المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه >> رواه البخاري.

ولهذا كانت الطمأنينة والسلم والأمن تحيط بالمجتمع الإسلامي كله في دولة الإسلام الأولى دون تمايز فالحاكم والمحكوم سواء، وكلهما راض بحكم الشريعة بالانصياع لمقاصدها، دون ريب أو تشكيك، فلا يستطيع الحاكم أن يرفض أحكام الدين الإسلامي، وإلا أعتبر خروج عن الملة ذاتها، والذي معه لا يحق له أن يكون حاكما على المسلمين من أساسه، وهذا ما سنتناوله بالشرح في الباب اللاحق.

كما وأن رفض تكريس الشريعة الإسلامية هو خروج عن الإسلام، وعليه هو خروج عن الإيمان بعقيدة الإسلام فجاء في مُحكم التنزيل قول القدير الجليل:{ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا }(النساء: 65)، وقوله العظيم أيضا{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ

تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا} (النساء: 59)

و كتب ابن كثير عند هذه الآية:<<فدل على أن من لم يتحاكم في محل النزاع إلى الكتاب والسنة، ولا يرجع إليهما في ذلك، فليس مؤمنا بالله ولا باليوم الآخر>>، فإما الاحتكام لشريعة الله ورسوله بكل ما جاء بها ومن ضمنها حقوق الإنسان وهذا هو الإيمان وإما فلا إيمان ولا إسلام، ولذا جاءت الآيات القرآنية التالية تقطع وتحسم هذا الأمر لتقول:{ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا }،{ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا } (النساء: 60-61)

وإذن فالزعم في أمر هذا الإيمان لا يكفي، ولذا فالتحاكم إلى غير شرع الله ليس إيمانا بل هو ضلال عن الدين[1]، ثم بيّن الله سبحانه و تعالى أنّ من علامات النفاق عدم التحاكم إلى شريعة الله، والصد عنها، ثم ذكر الله عز وجل أن الرسل ما أرسلوا إلا ليطاعوا وليسوا فقط للبلاغ: وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله.

وتأتي الآية القرآنية:{ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ} في مكانها الطبيعي، لتُركز هذا الأمر في النفوس، ولتقطع أي تساؤل بهذا الوضوح وبهذه النصاعة والقوة، ورد مقاليد الأمور إلى صاحبها الحقيقي سبحانه وجلّ:{ لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ}سورة الشورى الآية 12.

ففي البداية والنهاية يعتبر الاحتكام للتشريع الرباني هو جوهر كل حماية للحق الإنساني، ففي الآية القرآنية{ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ }، يقسم الله سبحانه بذاته

[1] ابن القيم في أعلام الموقعين 1 / 35.

العليا أنه لا يؤمن مؤمن حتى يُحكّم رسول الله (صلعم) في أمره كله، ثم يمضي راضيا بحكمه مُسلما بقضائه ليس في صدره حرج منه[1]،و بينّ قول ابن حزم بأن هذه الآية على عمومها، وبأنها نص لا يحتمل تأويلا ولا جاء نص يخرجه عن ظاهره أصلا، ولا جاء برهان بتخصيصه في بعض وجوه الإيمان، كذلك فإن رددت على قول بعض العلماء بأن المعني: لا يستكملون الإيمان، وجماع الأمر في هذه القضية: أنه ليس لأحد مع الله ورسوله قول، وكل كتب الأصول تفتتح أولى صفحاتها بإجماع الأصوليين والأئمة القائل: (أجمع المسلمون على أن الله هو الحاكم وحده "، وهذا الذي صرح به القرآن بأكثر من آية قطعية الدلالة،{ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ} فقد وردت هذه الآية بهذا اللفظ الذي يحصر ويقصر الحكم بيد الواحد القهار مرتين في سورة يوسف، و من لم يرضى بحكم الله فليس بمؤمن بالإسلام وإن كان يقيم شعائره التعبدية، فإذا كان ذالك يكفي لإثبات الإسلام حيث يتحاكم البشر إلى شريعة خالقهم، فإنه لا يكفي في الإيمان ما لم يصحبه الرضا النفسي والقبول القلبي وإسلام الفعل والقلب في اطمئنان، إذ لا إسلام دون إيمان، ولا إيمان دون استسلام في اطمئنان، هذه هي معادلة الإسلام في الحياة.

وفي السياق ذاته يفسر الفقيه إبن القيم في كتابه " إعلام الموقعين عن رب العالمين " كيف أن تطبيق الأحكام الشرعية هو تحقيق للعدالة المنشودة بقوله سبحانه و تعالى << إن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض فإذا ظهرت أمارات الحق وأدلته في أي طريق فذلك من شرع الله ودينه ورضاه وأمره >>، إذن لما لا يخضع الإنسان لقانون خالقه ويرضى به، أليس هو رب الناس و هو أعلم بمصالحهم منهم، فكل ما جاء به التشريع الإسلامي هو حماية لحقوق البشر، كفالة ذات نطاقين وعلى مستويين

[1] نقلا عن : د. عبد الله عزام، العقيدة وأثرها في بناء الجيل، ط1، مركز شهيد عزام الإعلامي، باكستان، ص 71 .

قريب المدى وبعيده، ففي أحكام شريعة الرحمٰن لا يخلو حكم إلا وانطوى على جلب منفعة للإنسان أو درأ مفسدة عنه، وذلك تشريع رحيم من رب كريم للإنسانية جمعاء، وبالمصطلح ذاته هو تشريع للعالم بأسره مصداقا لقوله تعالى {وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين}، وكتب الإمام محمد الغزالي << في أن مقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة و دفعها مصلحة >> حيث قال الإمام الآمدي في كتابه "الأحكام" أن << الأحكام إنما شرعت لمقاصد العباد>>[1].

و بناء على ما كل ما سبق فإن تطبيق أحكام التشريع الإسلامي، و الاحتكام ببنوده هو ما يكرس فعالية حقوق الإنسان و نجاعته ومصداقيته في إلزامها هذا من جهة، ومن جهة أخرى يشكل ذلك التطبيق وهذا الاحتكام بدوره حقا للإنسان وواجبا عليه في ذات الآن، هو حق وواجب يحمي حقوقه وحقوق غيره في الوقت نفسه.

و تمسك الإنسان بالاحتكام لشريعة الإسلام يُعد تمسكا بتكريس العدالة الربانية القائمة على أسس من القسط والعدل وإحقاق الحق وإزهاق الباطل ونصرة المظلوم، سواء أدرك الإنسان بحكمته كل تلك الجوانب أو لو لم يدركها لنقص في عقله وقصور في فكره، فالايمان مطلق بكليّة العقيدة سواء استوعب الانسان كل حكم القرآن أو لم يستوعبها، فاليقين بالله يقتضي الثقة في خيريّة أحكامه، ما فهمناه وما لم نفهمه بعد، إن العدالة الربانية تقتضي الإنصاف حيث الموضوعية المجردة، أين لا مجال لمعايير مزدوجة، ولا مجال للحيّل والحيف أو لمصلحة شخصية في آخر دون غيره الآخر، فالقانون السماوي عبارة عن تشريع رباني لا يحابي أحدا على أحد ولا يُجامل مخلوق على مخلوق، والإيمان المطلق ينتج عنه عدل مطلق لا استثناء

[1] الأمدي، الأحكام، ج3، ص 54.

عليه، يتساوى أمامه الجميع أمام رب الجميع، فحق المظلوم مثلا لا يسقط باستغفار الظالم وإنما يستوجب رد المظالم، وحق الحياة عند قتل النفس لا يسقط بتوبة القاتل إنما بالقصاص أو العفو من أولي الأمر بداية، وغيرها من سائر الحقوق، كما قال الإمام إبن تيمية << إن حق المظلوم لا يسقط باستغفار الظالم، لا في قتل النفس ولا في سائر مظالم العباد >>.[1]

و أحسن ما قد نختم به هذا المطلب هي كلمة نفيسة للعالم الإسلامي "ابن تيمية" حول حكم الذي يتحاكمون إلى قوانين البادية والعشائر ويتركون قوانين الشريعة، فيقول شيخ الإسلام ابن تيمية: << ..ولا ريب أن من لم يعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله على رسوله فهو كافر.. >>[2].

و من صفوة القول أن احترام حقوق الإنسان على إثر عقيدة الإيمان تصبح يقينا واجب الإتباع وعبادة من خلالها يحترم الإنسان حقوق الإنسان، حتى قيل عن رسول العالمين (صلعم) أنّ << الدين معاملة >>[3]، بالمعنى العام للجملة: فإذ كنت تؤمن بالإسلام فاحترم حقوق الإنسان، لأن هذا الدين هو في ذاته حماية للإنسان وحقوقه والخروج عن هذه الحماية يعني خروجا عن الإسلام، لأن الأمن والسلام في كل ما جاء به من أحكام.

وفي ذات السياق يتمتع الإنسان في نظام حكم الإسلام بحصانة ربانية، تضمن كافة حقوقه وتمنحه حرمة مُقدسة إذ تجعل ممارستها في مأمن من عبث الحكام، ذلك أنها متأتية من مرجعية

---

[1] مجموعة فتاوى لإبن تيمية، ج34، مرجع سابق، ص 173.

[2] –منهاج السنة النبوية لابن تيمية و مجموعة التوحيد، ص 391.

[3] وللمزيد من المعلومات عن العقيدة وأثرها راجع كتب العقيدة: الإبانة عن أصول الديانة لأبو الحسن الأشعري، إملاءات في العقيدة للأستاذ محمد أمين المصري، تلبيس إبليس لإبن الجوزي، الروضة الندية شرح العقيدة الوسطية لعبد العزيز بن سليمان، شرح قصيدة ابن القيم، وشرح الفقه الأكبر لملا علي القاري، العقيدة الواسطية إخراج مصطفى العالم، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندق للغزالي، إبطال التنديد باختصار شرح التوحيد لمحمد بن علي بن عتيق، الملل والنحل لابن حزم، العقيدة، لإسلام أصوله ومبادئه، أصول الإيمان، معلومات من كتاب التوحيد، رسالة في أسس العقيدة، لمعة الاعتقاد..الخ

دينية، عمّ خص الله به من تكريم، حيث رفع الخالق من قدر بني ادم وحرّم أن يستعبد البشر بعضهم البعض وحرس أن يتحرر الإنسان من ماديات الحياة، فيكون عبدا لله دون سواه وحرّا بعبادة إياه، فالإسلام دين حق ومن خلاله يكون الحق مصداقا لقوله تعالى{وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ }سورة المائدة الآية 48.

فيكفي أن يكون الإسلام نظام الدولة وعقيدتها لتكون حقوق الإنسان مُقررة بالإلزام ومكرسة بالالتزام، فالعقيدة ضمانة الضمانات لتفعيل وحماية كل ما للإنسان من حقوق وحريات، إذ لا خطر على حقوق الانسان إلا الانسان، وفي هذا الصدد يقول الدكتور يوسف القرضاوي عمّ يستقيم به شؤون المسلمين فكتب <<..بأحد أمرين، إما أن يدخل الإيمان في قلوب الحاكمين وإما أن يؤول الحكم بأيدي المؤمنين >>، ففي مجتمع تسود فيه تقوى الله ويحكمونه من يخافون الله ويخشونه تتحقق حقوق الإنسان فعلا وعملا، وهذا ما يجرنا للتطرق إلى الحقوق السياسية وما يتبعها من حقوق المساواة في الباب اللاحق.

الباب الثالث

الباب الثالث

الحقــوق السيــاسية و المـــــســـــاواة

إن مسألة ضمانات حقوق الإنسان هي واحدة من أهم أوجه التعامل مع قضية الديمقراطية في العالم، والتمتع بالحقوق السياسية و المساواة، كما أنّ هذه الأخيرة تشكل في الوقت نفسه ضمانة ووجه من بين أهم الأوجه بالنسبة لضمانات حقوق الإنسان، ذالك لوجود ترابط عضوي وطيد العلاقة بين مساحة الديمقراطية والتعددية السياسية وبين احترام حقوق الإنسان، على اعتبار أن الديمقراطية تفترض منح الحرية للخصوم السياسيين واحترام أرائهم وعقائدهم، و بالتالي احترام حقوقهم وحرياتهم في مواجهة الأخر حاكما كان أو محكوما، إضافة إلى وجود رقابة متواصلة من قبل المعارضة السياسية لمدى رعاية هذه الحقوق من قبل القائمين على المؤسسة الحاكمة.

الفصل الأول

الفصل الأول

الحقوق السياسية بين الإلـــــــــزام و الالتـــــــــــزام:

طالما اقترنت فكرة "دولة القانون" بمدى احترام السلطة لحقوق الأفراد، حيث لا يصبح النشاط السياسي خاضعا للحكام إنما "للقاعدة القانونية "، ذلك أن انسجام تصرفات الحكام السياسية مع القانون من أهم عوامل استقرار العلاقة بين الحاكم والمحكومين، ويؤدي عمليا إلى تكريس "فكرة القانون فوق الجميع "ويدعم ميدانيا فكرة "دولة القانون".

لذالك تعد الحقوق السياسية مسألة بالغة الأهمية في قضية الحقوق الإنسانية, ليس لكونها موضوعا يرتبط بتحديد طريقة ممارسة السلطة السياسية وكيفية مساهمة الشعب في هذه الممارسة، وبالتالي تبيان أبعاد العلاقة بين الحاكم والمحكومين فحسب، إنما لكونها أيضا من أكثر أنواع حقوق الإنسان أهمية، حيث لا تمثل مجرد حقوق بل هي في ذات الآن تشكل آلية من آليات الالتزام بغيرها من الحقوق، فهي من أهم الضمانات الأساسية التي تكفل التمتع ببقية حقوق الإنسان في الدولة[1].

1.1.3: ديمقراطية الغرب بين بداية ونهاية:

لا ريب أننا عند التكلم عن الحقوق السياسية فنحن نتكلم أساسا على ما يسمى بالديمقراطية، هذا المصطلح الذي قال فيه الدكتور محمد نسيب أرزقي أنه "اسم عظيم لشيء لا و جود له "،

[1] أنظر: د. وصال نجيب العزاوي، الحقوق السياسية في الدساتير العراقية، الملتقى الدولي حول التعديلات الدستورية في البلدان العربية، جامعة عمار الثليجي، الاغواط 05،06،07 ماي 2008، ص551.

في حين قد تكون الديمقراطية حسب الدكتور مصطفى الفيلالي<< الديمقراطية بوصفها اللفظ الجامع لحقوق الإنسان وحرياته الدال على نظام الحكم والضامن لممارستها >> [1].

ويؤكد المؤلف نفسه أنه<<..لا حرية ولا حقوق إلا في ظل نظام رشيد يتمتع فيه الحكام بالشرعية الدستورية و يمارسون الحكم داخل ضوابط المصلحة..>>[2].

ولعلى لهذه الأهمية تناولت المواثيق الدولية نصوصا تشير إلى الحقوق السياسية وهذا في كل من:

المادة21 من الإعلان العالمي<< 1- لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً.

2-لكل شخص نفس الحق الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد.

3-إن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة، ويعبر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجري على أساس الاقتراع السري وعلى قدم المساواة بين الجميع أو حسب أي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت.>>

والمادة 52 من العهد الدولي للحقوق المدنية و السياسية <<بصرف النظر عن الإخطارات التي تتم بمقتضى الفقرة 5 من المادة 48، يخطر الأمين العام للأمم المتحدة جميع الدول المشار إليها في الفقرة 1 من المادة المذكورة بما يلي:

(أ) التوقيعات والتصديقات و الانضّمامات المودعة طبقا للمادة 48،

---

[1] مصطفى الفيلالي، نظرة تحليلية في حقوق الإنسان من خلال المواثيق وإعلانات المنظمات، مجلة سلسلة كتب المستقبل العربي، مرجع سابق، ص30.

[2] نفس المرجع، ص45.

(ب) تاريخ بدء نفاذ هذا العهد بمقتضى المادة 49، وتاريخ بدء نفاذ أية تعديلات تتم في إطار المادة 51.>>

لكن بعد هذا النص العام على الحقوق السياسية الدولية لحقوق الإنسان، يقودنا فضولنا العلمي لمعرفة نشأة الديمقراطية الغربية وإلى أين يقودها التطور؟! وربما لنا في نهاية مصيرها بنهجها ذاك تصور:

1.1.1.3: بداية الديمقراطية الغربية:

و سنلقي عليها الضوء إن تطرقنا لها من خلال فروع ثلاث هي كالآتي:

1.1.1.1.3: نشأة الديمقراطية ومفهومها:

حسب الأستاذ خضر خضر إنّ التجارب السياسية تثبت أن الديمقراطية من أرقى الصيغ السياسية لبناء الدولة الحديثة على أساس احترام حقوق الإنسان و حرياته[1].

فلا جدال أن الديمقراطية أهم الحقوق السياسية على الإطلاق التي يفترض أن يتمتع بها الإنسان، فهي تعني من الناحية القانونية مشاركة الفرد في إدارة المؤسسات العامة للدولة إما على نحو مباشر عن طريق ترشيحه لتسلم المسؤولية والمشاركة الفعّالة في قيادة الدولة من خلال مؤسسة محددة، وإما مشاركته بأسلوب غير مباشر، باختيار من يراه مؤهلا للقيادة وتحمل المسؤولية.

[1] د.خضر خضر، مرجع سابق، ص88

كما نجد أن مصطلح ديمقراطية مصطلح يوناني الأصل، إذ تتكون الكلمة من كلمتين "ديموس" الشعب و"كراتس" حكم، وقد ظهر هذا المصطلح في اليونان من حوالي 450 سنة قبل الميلاد [1].

وفي سياق المتقدم يُعرف الأستاذ عبد العزيز عامر الحقوق السياسية بأنها<< تلك الحقوق التي يتمكن بها الشخص من الإسهام في حكم بلده بوصفه شريكا في إقامة نظام الجماعة السياسي >>[2].

و قد تعتبر الديمقراطية بمفهوم مرادف لمدى تمتع الأفراد بالحقوق السياسية وبمصطلحات دستورية تتجلى في أن الشعب هو مصدر السلطة السياسية بمعنى أن الشعب هو صاحب السيادة في الدولة والسلطة السياسية ما هي إلا مُمثلة له تنوب عنه وتمارس السيادة باسمه، وبشأن هذا الموضوع برزت نظريتان في الفقه الدستوري الغربي هما "نظرية سيادة الأمة" و "نظرية سيادة الشعب".

وإن اتحدت النظريتان في فكرة الجماعة الشعبية هي صاحب السيادة في الدولة، إلا أنها اختلفت في تحديد الفرد الذي يحق له ممارسة اختيار الممثلين السياسيين، إذ لم يكن كل أفراد الجماعة الشعبية يحق لهم الكينونة ضمن طائفة الشعب السياسي، هذه الطائفة التي يحق لها دون غيرها أن تختار ممثليها في الحكم، وغيرهم هم الأفراد ما دون ذالك أو ما يطلق عليهم حسب نظرية سيادة الأمة "بالمواطنين الخاملين ".

---

[1] أنظر د.حسين الفتلاوي، الديمقراطية الشعبية، مطبعة أسعد بالعراق، 1978، ص03،04.

[2] د.عبد العزيز عامر، مدخل لدراسة القانون المقارن بالفقه الإسلامي، نظرية الحق، منشورات، جامعة قاريونس، بيروت 1978،ص10.

وقبل عرض موجز للنظريتين، لابد من التوضيح أن هذه الحقوق السياسية هي التي تتعلق تحديدا بمباشرة الشخص الحق في المشاركة بالسلطة وذالك بالترشح أو من خلال حقه في اختيار من يراه مناسبا عن طريق الانتخاب أو اختيار ما يراه مناسبا عن طريق الاستفتاء الشعبي.

وما يتبع كل تلك العمليات من حقوق أخرى ثانوية إذ تتميز الحقوق السياسية بأنها:

1_ حقوق خاصة بالمواطنين دون الأجانب، فليس للأجنبي حق الانتخاب أو الترشح أو حق تشكيل الأحزاب السياسية.

2_ إذا لم يمارس المواطن هذه الحقوق فإن حقوقه تبقى قائمة ولا تسقط بالتقادم.

3_ ليس للمواطنين جميعا حق ممارستها، إنما يحق ممارستها لمن توفرت فيهم الشروط القانونية المطلوبة كشرط السن والعقل[1].

يقال أن الديمقراطية التقليدية كاصطلاح رسمي برز كوصف للوضع السياسي الذي ساد في"أثينا" خلال القرن الخامس للميلاد، وهو مصطلح استعمله percles في خطابه الشهير واصفا نمط سير المدن الإغريقية، فمنذ نشأة الديمقراطية وقد واكبها غموضا مولدا صعوبة التوفيق بين الواقع الديمقراطي من جهة والمتجسد في ظاهرة أكيدة حيث نفي إمكانية ممارسة السلطة من قبل جميع الناس في المجتمع، و ينفرد بها بعض الأفراد وبين الخيال الديمقراطي من جهة أخرى ذالك المستند إلى التعريف اليوناني "حكم الشعب"، الذي يفترض مشاركة كل الأفراد بلا استثناء في ممارسة الحكم، وهو الأمر الذي لم يتحقق بكيفية مرضية حتى في النموذج اليوناني حيث يعتبر أفراد الشعب اليوناني الأقلية ضمن أغلبية المجتمع حيث اقتصر على الأفراد

[1] أنظر د. حسين الفتلاوي، نظرية الحق، مرجع سابق، ص20.

الأحرار من الرجال الأغنياء فقط دون غيرهم[1]، لأن واقع الحال ينكر وجود ديمقراطية يمارس فيها كل أفراد الشعب الحكم، حتى في دولة سويسرا التي كانت تزعم "الديمقراطية المباشرة " فهي في ذات الآن لا تنفي إقصاء الشباب والنساء اللائي لم يحصلن على حق الانتخاب إلا بمقتضى القانون الفدرالي لعام 1971م، وعليه فإن المعنى الأقرب للحقيقة هي أن الديمقراطية في أقصى احتمالاتها هي أنها "حكم الأغلبية " حينما يصطلح على كلمة الشعب المعنى الحديث.

وبالرغم من الوصف البرّاق فإن هذه الصيغة "حكم الأغلبية" بدورها غير دقيقة ولا تخلو من العيوب[2]، مع جزمي بلا تحفظ على أنّ الأغلبية لا تعني بالضرورة معناها، فقد تكون في حقيقتها لا تعكس أحيانا إلا رأي الأقلية، حيث لا ينفي أن الشعب السياسي ما هو إلا جزء من المنظومة الاجتماعية، و أحيانا قد يحجم الكثيرون من هذا الجزء على الإدلاء بأصواتهم، مما تعكس النتيجة في النهاية إلا رأي أقلية من أقلية.

ومهما يكن من أمر السعي للوصول للديمقراطية "حكم الشعب" في تطبيق مثالي، كتلك الديمقراطية المباشرة المزعومة التي يقال أنها مورست في "أثينا" باجتماع شعبها القليل في العام أربعون مرة ليناقش كل القضايا السياسية ويصدر قرارات بشأنها، غير أن الذين أسسوا هذا النظام كانوا فئة قليلة من الناس، هم الذين قرروا من يعتبر في نطاق الشعب الحاكم ومن الذي لا يستحق تلك الصفة حيث استثنوا النساء والرقيق و كل من أصل غير أثيني مهما طال مكوثه فيها، وكان كافيا اعتبار الاجتماع منعقدا من حضرة بعض مئة من الأفراد ومدة الاجتماع لا تتجاوز العشر ساعات، فلم يكن بإمكان الناس جميعهم المشاركة في المداولات و إنما كان

---

[1] للمزيد من التفاصيل في تبيان مختلف معاني مصطلح "حكم الشعب"، أنظر: د.محمد نسيب أرزقي، مرجع سابق، ص 08،16.

[2] في هذا المعنى أنظر: د.محمد نسيب أرزقي، مرجع سابق، ص12.

المستأثر بالكلام و النقاش بعض قادتهم و كانت البقية مجرد تابعين لهم[1]، و لم تطبق الديمقراطية بشكلها الحالي في المجتمع الغربي إلا بعد صراع دموي مع الأنظمة الديكتاتورية، وارتباطها بحقوق الإنسان ذالك لأنها تقوم على أساس أن المواطن يختار من يراه مؤهلا لأن يحكم الدولة حتى لا يتعسف بحقوقه.[2]

و لمّا رجعت الديمقراطية للممارسة مرة ثانية في القرن الثامن عشر للميلاد في أوروبا كان من الاستحالة المادية أن تكون كتلك الديمقراطية ألأثينية(المسماة بالمباشرة)، فكان الاقتراح أن تكون الديمقراطية الحديثة ديمقراطية غير مباشرة أو ديمقراطية نيابية حيث يختار الشعب فئة قليلة منه تكون ممثلة له و حاكمة باسمه دون الرجوع لاستشارته في أغلب الأحيان[3].

2.1.1.1.3: مضمون الديمقراطية و مقوماتها:

وندرسها تبعا في الآتي:

1.2.1.1.1.3: مضمون الديمقراطية:

تبرز الممارسة الديمقراطية من خلال عاملين اثنين:

العامل الأول: هو تطبيق العدالة و المساواة القانونية في الحقوق و الواجبات على كافة المواطنين دون أي تمييز بينهم.

---

[1] Robert A ,Dahl,Democracy and its Critis:yale uk diversity press:1989: p:17

[2] Alaim Gérard Slama, La régression démocratique: Perrin. Paris.2002. p 199

[3] أنظر: د. جعفر الشيخ إدريس، الديمقراطية اسم لا حقيقة له، مجلة البيان، العدد 196 ذو الحجة 1414، ص01.

أما العامل الثاني: هو خضوع الأقلية في عملية اختيار النظام السياسي لإدارة الأغلبية التي تعبر عن نفسها من خلال العملية الانتخابية.[1]

حيث تتضمن الحقوق السياسية حق الانتخاب و حق الترشح و حق إبداء الرأي في الاستفتاء،[2] إلا إنها تتمحور حول حق الانتخاب بافتراضه يتسنى لأغلبية الشعب ممارسته حسب الشروط التنظيمية.

1.1.2.1.1.1.3: حق الانتخاب:

طبقا للفقرة 3 من المادة 21 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان و طبقا للفقرة "ب" من المادة 25 من العهد الدولي للحقوق المدنية و السياسية فإن إرادة الشعب هي مصدر السلطات العامة في الدولة حيث يعبر عن إدارته من خلال الانتخابات التي تفترض أن تكون عمليات دورية نزيهة تقوم على أساس الاقتراع العام المباشر و السري و على قدم المساواة بين الجميع مع ضمان حرية التصويت، تلك الحرية التي تعد أداة جوهرية للممارسة الديمقراطية، و التي لا تتكون إلا في حالة غياب الخوف عن الإنسان و بشعور الفرد بنوع من الاستقلال البدني و الروحي[3]، هذه الحرية التي تؤمن مشاركة فعالة نزيهة بعيدة عن الضغوطات، كما هناك صلاحيات تعد آليات ضمان حرية الاختيار مثل حرية الرأي، حرية الصحافة، حرية إنشاء الجمعيات و حرية الاجتماعات[4].

إن ممارسة الديمقراطية من خلال العملية الانتخابية والوصول إلى صناديق الاقتراع ومبدأ المساواة بين الأصوات مهما كان أصحابها وتقرير نتائج الانتخابات يجب أن يكون من خلال

---

[1] أنظر: د.خضر خضر، مرجع سابق، ص 388.

[2] أنظر: د. عبد الحكيم حسن العيلي، الحريات العامة في الفكر و النظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق.

[3] أنظر: د. محمد نسيب أرزقي، مرجع سابق، ص 18.

[4] أنظر: د. خضر خضر، مرجع سابق، ص 387- 388 .

قواعد موضوعية تقترن بمعنى مصداقية وشفافية العملية، و إلا أصبحت فارغة المحتوى، ولقد اختلفت ممارسة الانتخاب من دولة لأخرى حسب ماتراه مناسبا لأنظمته الانتخابية من حيث شروط الانتخاب أو شروط الترشح أو فرز النتائج طبقا لنظام الأغلبية أو نظام التمثيل النسبي، وإن اتفقت جميعها في الوقت الحاضر على وجوب توفر بعض الشروط التنظيمية كأن يصل الناخب إلى سن معينة وتمتعه بجنسية الدولة، وألا يكون فاقد للأهلية العقلية..إلخ.

لكن من المهم الإشارة إلى أن الانتخاب لطالما اقترن منذ نشأته في الدول الغربية بنصاب مالي معين أو ثقافي أو نفوذ سياسي أو طبقي(طبقا للممارسة حسب نظرية سيادة الأمة حيث جعلت الانتخاب وظيفة وليس حقا من الحقوق)، و من المعلوم أن النساء بقين محرومات من حق الانتخاب والمشاركة في الشؤون السياسية في الدول الغربية, هو الأمر الذي لم يتغير, إلا في عهد قريب، إذ لم يعترف لهن بهذا الحق إلا في عام 1929م في بريطانيا وعام 1945م في فرنسا التي يزعم أنها أرض الحقوق وعام 1971م في سويسرا، بل عدد من الولايات المتحدة الأمريكية لا تقر للمواطنين السود بالمساواة أمام القانون في بعض الحقوق مع المواطنين البيض إلا وقتا قريبا، وبالرجوع إلى دراسات أقيمت للبحث عن مدلول كلمة " الشعب" اعتبارا بالديمقراطية السياسية التي نادت بها الثورة الفرنسية عام 1789م هي الحكم بواسطة "الشعب" وكذا الديمقراطية الاجتماعية التي عمت دول المعسكر الشيوعي السابق حيث كان شعارها" حكومة لصالح الشعب" فاتضح أن لكل من كلمة "الديمقراطية" وكلمة " الشعب" مدلول فضفاض مطاط بالقياس إلى حقيقة مضامينها قي الواقع، فمثلا كان الشعب في ديمقراطية الإغريق محصورا على الأقلية في مجتمعه هذا بنسبة عشرون ألفا من ثلاث مئة ألفا، وقد ظل الشعب السياسي في أوروبا حتى إلى أواخر القرن التاسع عشر للميلاد وإلى أواسط القرن العشرين مقصورا على الرجال مع استثناء الرجال العسكريين ورجال القضاء والأمن والمحكوم عليهم

والمرضى بحيث لم يبقى ما يمثل الشعب السياسي المعترف له بممارسة الحقوق السياسية إلا الثلث(⅓) من مجموع المواطنين والمواطنات[1].

2.1.2.1.1.1.3: حق الترشح:

حسب الفقرتين " ب" و "ج" من المادة 25 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية أن لكل مواطن حق الترشح في أية انتخابات لتولي المناصب التي تسهم في سير الحياة العامة لبلده، والحصول على تولي الخدمة العامة في دولته على أسس عامة من المساواة حيث لا يجوز حرمان الشخص من حق الترشيح متى توفرت فيه المؤهلات المطلوبة و رغب في ذلك، و يحدد دستور كل دولة مواصفات الشخص الذي يرشح نفسه للمجالس التشريعية اشتراط سن معينة وتمتعه بمؤهلات علمية أو ثقافية مع الإشارة إلى أن هناك بعض الضمانات التي على الدولة تكريسها كالتزامها الحياد أمام المرشحين، فمثلا إذا ما كانت الدولة تسيطر على وسائل الإعلام فينبغي عليها أن تسمح للمرشحين جميعهم بفرص متساوية للدعاية، ذالك أن الترشح في الحقيقة عبارة عن حق التقدم إلى هيئة الناخبين لاختياره للنيابة عنهم في تولي الوظائف العامة في الدولة سواء انتخابات وطنية أو محلية[2].

2.2.1.1.1.3: مقـــــــومات الديمقراطية:

هناك مجموعة من العوامل أو المقومات التي لا استغناء عنها للوصول لديمقراطية تتحرى الاستقامة لبلوغ هدفها ومن هذه العوامل: المصداقية والشفافية، تداول السلطة، تقبل الأخر، احترام الأغلبية، الاستقلال وتحري نهج ديمقراطية أخلاقية, و غيرها من المقومات المختلفة.

---

[1] أنظر: مصطفى الفيلالي، مرجع سابق، ص 27.

[2] أنظر: د. سهيل حسين الفتلاوي، نظرية الحق ط1، دار الفكر المعاصر لبنان، ص 21- 22 .

و سنحاول التطرق بإيجاز شديد لبعض هذه العوامل:

1.2.2.1.1.1.3: المصداقية والشفافية:

إن من أهم المقومات التي تجعل من عملية الديمقراطية عملية أقرب للحقيقة وأكثر اعتقاد بمصداقيتها كمطلب شعبي هي تلك الأبعد من أكبر قدر ممكن من الغش و التزوير في الاقتراع وفي مرحلة فرز الأصوات وعدّها وكذا أن تصبح برامج العملية الديمقراطية جميعها واضحة ومعلنة بحيث تصبح للجميع الحق في إبداء الرأي بحرية تامة وسرية مكفولة لضمان النزاهة.

2.2.2.1.1.1.3: تداول السلطة ومراقبتها:

ليس هدف الديمقراطية تداول السلطة فحسب، إنما منح فرصة للمرشحين لإثبات الأجدر و الأكفأ بتولي سدة الحكم سواء في منظومة القاعدة أو القمة على نحو سلمي بعيدا عن الأسلوب التسلطي أو العنيف.

وإذا ما تم اختيار السلطة بالانتخاب فإن ذلك لا يعني أن هذه السلطة ستكون أبدية، بل إن تأقيت مدة نيابتها هو ما يمنح المجال على الأقل لمسائلتها و بسحب الثقة منها بعدم التصويت عليها مجددا لعهدة أخرى، بحيث تقتضي هذه المراقبة في أقصى حدودها إلى عدم انتخاب المرشح الذي فاز في الدورة السابقة ولم يكن في مستوى أمال ناخبيه.

3.2.2.1.1.1.3: احترام الأغلبية وتقبل الآخر:

إن الديمقراطية الحقيقية لا وجود فيها لحق مطلق أو باطل مطلق في العلاقة بين المرشحين الفائزين بالسلطة و أولائك الخاسرين لها، الذين سيلعبون دور المعارضة فيما بعد، فعلى الأقلية

احترام الأغلبية وعلى هذه الأخيرة تقبل الرأي العام ومحاولة الاستفادة منه، فمن يتصور أنه يملك الحقيقة الكاملة لمجرد تمتعه بثقة الأغلبية، فإنه لا يؤمن بالديمقراطية و لا يفهمها.

4.2.2.1.1.1.3: الديمقراطية ثقافة اجتماعية داخلية:

ويقصد بالديمقراطية ثقافة اجتماعية داخلية، حيث أن عمادها الاستقلال الداخلي للدولة ذلك أنه لا يمكن تصور تطبيق الديمقراطية في ظل احتلال أجنبي وتحت ظروف خارجية ضاغطة مما يفقد العملية المصداقية، ذالك أن الديمقراطية ظاهرة اجتماعية أساسا قبل كونها ظاهرة سياسية، فهي وليدة معطيات تاريخية قانونية منبثقة من ثقافة المجتمع ومدى نضجه السياسي.

و بالتالي فإن الديمقراطية ظاهرة اجتماعية تطورت لتتحول إلى ظاهرة سياسية.

5.2.2.1.1.1.3: الديمقراطية محدودة أخلاقيا:

إن عملية اختيار الحكام والمكرسة من خلال ممارسة الانتخاب أو عملية اختيار طرق الحكم المكرسة في الاستفتاء السياسي أو عملية وضع القوانين المكرسة في اختيار أعضاء السلطة التشريعية أو الاستفتاء التشريعي أو غيرها من الأوجه المجسدة للعملية الديمقراطية، لابد أن تسري وفق أطر معينة تجعل من الديمقراطية أداة بنّاءة، لها حدود أخلاقية تجعل منها سبيلا نحو تحقيق غاية، وهذا ما يجرنا إلى إلقاء الضوء على العنصر التالي طارحين سؤالا مفاده هل ديمقراطية الغرب وسيلة أم غاية في حد ذاتها؟!.

3.1.1.1.3: الديمقراطية الغربية وسيلة أم غاية:

يفترض أن الحرية السياسية ليست غاية في حد ذاتها، وإنما تهدف لضمان استقلالية المحكومين إزاء سلطة الدولة، لقد كتب الدكتور"محمد نسيب أرزقي<<يقال أن الديمقراطية لا

تفرض نفسها وإنما يفرضها الإنسان باعتبارها وسيلة لتحقيق أغراضه في الحياة..>>[1]، حيث يفترض أن تقدم الديمقراطية حلولا للمسائل المهمة التي يواجهها الإنسان و المجتمع داخل الدولة كما تحدد بالطرق السلمية حكام الدولة[2]،كما تحدد بها طريقة الحكم و قوانين الدولة، فيمكنني أن أتصور كمجرد اجتهاد شخصي بإعتباري دارسة في الفقة الدستوري أنها تضفي بهذه الديمقراطية صيغة ثالثة للسلطة حيث "المشروعية الشرعية" على الحكام وقراراتهم وعلى الحكم وقوانينه.

وإن كان ذالك هو الواجب وهو المطلوب من تحقيق الديمقراطية، إلا أنّ الواقع الغربي يتطرف متجها حيث يستبّد المصنوع بصُنّاعه، لقد تبجّلت الديمقراطية من طرف الغرب حتى مثّلت عندهم الغاية المنشودة في حد ذاتها و التي يسعى الجاهدون لبلوغها، ولم تعد الديمقراطية لدى الغرب تلك الأداة التي يتحقق عن طريقها أمن وسعادة الإنسان و حياته وسط منظومة متوازنة تحوي ميكانزمات التعايش السلمي بين الإنسان الحاكم والإنسان المحكوم من خلال حلول براغماتية.

قد عرفت الديمقراطية أنماطا مختلفة من التطور منذ بداياتها الأولى، فتطبيقاتها الأثينية حتى وصلت إلى صيغتها "الليبرالية" إبتداء من القرن الثامن عشر للميلاد بفضل مساهمات كبيرة من العديد من المفكرين آنذاك، الذين ما ادخروا جهدا في سبيل منح الفرد دورا هاما في المجتمع السياسي يجعل منه محور الحركة الاجتماعية، و رغم أن هناك وجهات متعددة لفهم الديمقراطية و محاولات عدّة لتطبيقها إلا أنه يمكن القول أن معظم هذه الأفكار باستثناء الديمقراطية الشعبية، يمكن وصفها إجمالا "بالليبرالية".

---

[1] د. محمد نسيب أرزقي، مرجع سابق، ص 17.

[2] أنظر:د. حسين سهيل الفتلاوي، موسوعة القانون الدولي، مرجع سابق، ص 112.

كما أنه لا جدال في أن ايديولوجية الليبرالية أتسمت بالفردية الحادة بكل مُقوماتها، وهي تتمسك بكل ما يضمن وجود فردية متكاملة تسهّل للإنسان التمتع بالحقوق الأساسية التي منحته إياها الطبيعة حسب زعمهم، كما ترى أن واجب الدولة هو العمل باستمرار لتحقيق اتخاذ الحياة الفردية في أقصى أشكالها في التطور والتقدم وفق ما تدّعيه دائما.

وترى أن الأهداف النهائية تنحصر بتأمين السلام والازدهار حسب ما يريده الفرد، ومع هذا المطلوب من الدولة فإن الليبرالية ترى أن الحكومة وإن كانت ضرورية لتأمين مطالب الفرد أو على الأقل حراستها لحريته إلا أنها ليست حالة طبيعية ذالك أنها غير ناجمة عن القانون الطبيعي الذي لا يستطيع أحد الإدّعاء بأنه يحكم باسمه[1].

حيث لم يتوقف تطور المفهوم الديمقراطي الغربي عند حد إشراك المواطنين في تسيير الشؤون العامة من خلال المؤسسات المتوفرة في الدولة، بل أصبح الاتجاه الغربي عموما يتجه إلى إدخال مفاهيم علمانية واعتبارها جزءا لا يتجزأ من الديمقراطية، بل و في هذا الاتجاه تتعالى أصوات الغرب منادية بضرورة ربط الديمقراطية باللائكية والتي لا تعني فقط حرية الفرد في العقيدة[2]، وإنما الحصول على حقوقه وحرياته ضد أية عقيدة دينية[3].

وإن كان لتأسس الليبرالية على المفاهيم العلمانية في بداية نشأتها ما يبرر هذا التوجه حينها، حيث قد قامت آنذاك هذه المفاهيم على العداء للدين و لا على إنكار القيّم السماوية نفسها، بل قامت على معارضة الكنيسة "كمؤسسة لاهوتية" تعرقل حرية الفكر وتلاحق العلماء وتكفرهم في أقوالهم العلمية وتحرق كتبهم وتتحالف كمؤسسة سياسية مع النظم الملكية الجائرة وكمؤسسة

---

[1] أنظر:د. خضر خضر، مرجع سابق، ص 88 .

[2] د. محمد نسيب أرزقي، مرجع سابق، ص 20 .

[3] Amaury Couderc vous avez dit laïque in hebdo dan EL Haq ; Du 21au 27 juin 1994.N60 P 16_ 17.

اقتصادية تسخر أفكارهم بإسم الرب للسلب والنهب في خدمة الباباوات وكبيرهم الأب، وخدمة الإقطاعيين المترفين والتي تجني من هذه التحالفات الطاغية مكاسب مالية لا حصر لها، ذلك شأن المجتمع المسيحي الغربي في أواخر القرن الثامن عشر للميلاد إبان الثورات السياسية الكبرى، إلا أنه في الوقت المعاصر وقد تجاوز التاريخ هذه السطوة الظالمة والنفوذ السياسي المتعسف للكنيسة من ناحية ومن أخرى كان ولازال وسيبقى الدين الإسلامي مؤسسا على إعلاء شأن المعرفة وقيّم العدل والمساواة و الخير[1]، فإن التحريض الآن على تأكيد علمانية الديمقراطية ضد الدين ليس له ما يبرره على الإطلاق، بل بالعكس لا يمكنه أن يترجم سوى حقد دفين ينطوي على عداء واضح للإسلام مبيّنا نوايا سيئة كمحاولة لا للعصف بالإسلام فحسب، و إنما تعصف في النهاية بالإنسان ذاته.

إن أول ما نشأت به المفاهيم الليبرالية هو ذالك التركيز على الحرية المطلقة في الاقتصاد ضمن مبدأ التساهل"دعه يعمل دعه يمر"، فأصبحت الليبرالية رأسمالية لا تؤمن إلا بالمادة، كما تفرض هذه الحرية الاقتصادية عدم تدخل الدولة في السوق وترك المجال مفتوحا أمام المبادرة الفردية حتى أفضت إلى رأسمالية وحشية تلتهم الأغلبية تلك الطبقة المتوسطة الدخل و الفقيرة، وتزيد في ترف الأقلية البرجوازية وبزخهم على حساب خبز الأغلبية و جهدهم، فأي منطق هذا الذي يُطلق حرية ترف الأغنياء على حساب لُقمة عيش الفقراء؟!!

وها هم الليبراليون مرة أخرى بذات النهج يتناولون الآن موضوع حقوق الإنسان وما يسمى حق الفرد بحيازة الأشياء والحصول على الملكية ويؤكدون بأن الرأسمالية القائمة على مبدأ " دعه يعمل دعه يمر" على رؤوس الفقراء "laissez faire" هي أحسن نظام اجتماعي اقتصادي يمكن قيامه عن طريق نشاط الأفراد لوحدهم أي بدون تدخل الدولة، وحسبهم أن المعيار الحقيقي

[1] في هذا المعنى أنظر: د. مصطفى الفيلالي، مرجع سابق، ص 50_51 .

للديمقراطية هو أن يكون جميع الناس أحرارا أمام السيطرة الحكومية، ولا يُطلب من هذه الأخيرة أكثر من الموقف السلبي وذلك بأن تدع كل فرد ومصلحته فحسب، و بالتالي واجب ترك الأفراد يتابعون مصالحهم بكل حرية وفق ما يرونه الأصلح لهم[1]، وذلك حسبهم أن الطبيعة وحدها – لا الحكومة و لا قوانينها – هي من يملي القواعد التي يجب أن يسير وفقها الناس، والطبيعة تأمر الناس بتمجيد اللذة و نُشدانها أينما كانت، وهذه الحالة الطبيعية حسبهم أيضا هي المعيار الوحيد لتحقيق السعادة، بل هي القانون الفاصل بين الخير و الشر، فعلى الحكومة أن تتقيد بهذا المعيار وأن تحسب حساب الأعمال التي تقضي لأقصى حد ممكن إلى انتصار اللذة و المتعة على الألم والحرمان بدون النظر إلى النتائج البعيدة لهذه اللذة[2]، إذ لا غاية حسب "جريمي بنتام" للحكومة حسب المفاهيم الديمقراطية الليبرالية سوى تحقيق مثل هذه المتعة أو بالأحرى عدم عرقلتها[3].

وبناء على ما سبق فالديمقراطية الغربية تقدس حرية الأفراد حسب ما تمليه عليهم طبيعتهم من أهواء وترى أن كل من القانون والحكومة والدولة ما هي إلا وسائل تترجم وتجسد رغبات الأفراد وحرياتهم بسخاء حسب ما يحبون وما يكرهون، وعليه فإن المنظومة القانونية في الدولة حسب "الليبرالية الغربية" يجب أن تكون مجرد أداة في يد الإنسان دولة و افرادا–أداة – لتحقيق "الديمقراطية" هذه الأخيرة التي أضحت غاية مستهدفة في حد ذاتها لا مجرد وسيلة في يد الإنسان لممارسة حقوقه المشروعة، بل وأصبحت الديمقراطية تقنن حرية ممارسة كل ما يريده الإنسان بكل حرية، فوجد الإنسان نفسه وفق هذا المفهوم اللائكي للديمقراطية والمنظور المفرط

---

[1] أنظر:د. روبرت.م.ظ " تكوين الدولة" ترجمة د. حسين صعب، منشورات، ط 2، دار العلم للملايين، بيروت 1984، ص 234 .

[2] Jeremy Bentham

[3] مرجع سابق، ص234– 235 .

للحرية غير المشروطة حرا وسجينا في الوقت ذاته، مُتخبطا بين المفهوم وضده إنه حر في عالمه الخارجي لكنه سجين وسط عالمه الداخلي، لأنه وإن اعتقد أنه حر ومحرر من قيود الآخرين وقيود القوانين ومبادئ الدين إلا أنه سجين نفسه و أسير إرادته ونزواته، فأصبح يتخبط في زنزانة ظلماء ضيقة هي داخله عادة ما تنتهي به إلى الانتحار، الجنون أو الأمراض الجسدية و النفسية المختلفة، ألا يحق لنا القول و الحالة المزرية هذه < فنعم ما قيود في عالم خارجي فسيح، و بئس ما شرود في زنزانة نفس من حرية تسيح>، ذالك أن الحرية الحقيقية هي التي تسمح للإنسان أن يفكر بحرية ماذا يريد، وليس العكس، حيث يريد ليفرض على عقله كيف يفكر!!

واسقاطا عليه، فمتى أصبحت الديمقراطية غاية فتلك هي النهاية، لها ولممارسيها، فهذا من بين الأسباب التي تجعلنا نبصر انهيار الديمقراطية الغربية بانهيار قيّمها، فكيف ذلك؟!

2.1.1.3: نهاية الديمقراطية ونهاية الغرب:

لا نخفيكم أننا لم نحتار في صياغة عنوان قط، بقدر ما احترنا في صياغة عنوان مطلبنا هذا، ونحن نحاول أن نختار بين عنوانين "نهاية الغرب بنهاية ديمقراطيته" أم"نهاية الديمقراطية بنهاية الغرب "، ذالك أننا رأينا أن كلا العنوانين فيهما من الصّحة الكثير ولكن كل واحد يعبّر بطريقة مختلفة لدرجة اختلاف المنهج اختلافا عكسيا حتى رأينا أن كل واحد منهما أصّح من الأخر، اذ أن الغرب سينتهي على إثر ممارسة الديمقراطية غير المشروطة وهذه الأخيرة ستنتهي بانتهائه أي بانتهاء ممارسيها حتما، فاخترنا عنوانا و نحيل للقارئ الاختيار بما سيسري في ذلك من قرار، هذا من جهة، أمّا من أخرى حيث الديمقراطية أصبحت الشعار، الشعار الجديد للنظام العالمي الجديد للعودة للإستدمار القديم بمعايير انتقائية محضة، فكيف للغرب أن

يسأل بعدها، لماذا يكرهه مُضطهديه،بل وسيكرهون مستورده لهم، ذالك الطُعم الجديد (الديمقراطية المفروضة)!!.

1.2.1.1.3: الديمقراطية اللائكية تحمل في طياتها الفناء:

حينما أزالت العلمانية – التي جاءت لتأكيد فكرة "دين بلا سياسة" و"سياسة بلا دين" وفكرة "السياسة تفسد الدين" و" الدين يفسد السياسة"– الثقافة المسيحية النصرانية عن الساحة السياسية ثم الساحة الحياتية بصفة عامة، فإنها لم تعطها بديلا ولم تفكر في بديل حينها، ولأن الطبيعة دوما تأبى الفراغ، فحتى الطبيعة التي يؤمنون بها لا تقبل فراغا، حيث كل فراغ يوجد من يعبئه في النهاية، حيث توحشت علمانيتهم إلى أن وصلت إلى" مجتمع بلا دين" و دين بلا مجتمع "، فكانت النتيجة خرابا دينيا وإفلاسا أخلاقيا ومجتمعا يتحطم بتحطم مبادئه وأسسه وقيّمه مع كل يوم..[1]، فعلى الرغم من الإباحة الجنسية الكاملة كمثال للحرية المطلقة وتخمة الغرائز بلا حدود والشذوذ الجنسي المُقنن إلا أن نسبة الانتحار مثلا تتضاعف يوميا ولم تقدم الديمقراطية العلمانية أية صيانة للأسرة أو للمرأة أو حتى للرجل فعلى سبيل المثال: نجد السويد وهي أكثر بلاد العالم رفاهية، في الوقت ذاته أكثر بلاد العالم نسبة انتحار، وأيضا:

- النمسا75% حالة طلاق نتيجة العنف المنزلي.
- إنجلترا50% من القتيلات من الزوج أو الشريك.
- أمريكا 80% من جرائم القتل العائلية.

[1] راجع مثلا الكتاب الشهير" سقوط الحضارة " للكاتب الإنجليزي" كولن ولسن"، وهو نفسه صاحب كتاب "الخارق الشهير".

- فرنسا90% من حالة الزواج خارج النطاق القانوني أو الكنيسي 53% من مواليد خارج قدسية الزواج، ومن شروط دخول الدول للإتحاد الأوروبي الموافقة على تقنين الشذوذ الجنسي.

- الدنمارك 50% من المواليد غير شرعية خلال 40 سنة وتتقارب النسب في إنجلترا، أمريكا، ألمانيا، إيطاليا، كندا و ايرلندا.

مع تفشي المخدرات بأنواعها وزيادة تجارب السلاح والدعارة في العالم أكثر من ستين مليون حالة إجهاض سنويا، الذين يؤمنون بوجود الله من من الغربيين14% فقط ، 10 % منهم فقط يذهبون للكنائس ليس للعبادة فحسب، ولكن للبحث عن الاختلاط الماجن مع بعض المسؤولين عن الكنائس[1].

هذه النسب المخيفة وغيرها كثير هي ما دفع المفكرون الغربيون أنفسهم إلى دقّ ناقوس الخطر وإن كان لا جدوى منه وقد فات الأوان، فنجد مثلا المفكر الغربي" كونستنان جيورجو" يعلن في كتابه "الساعة الخامسة والعشرون" الذي لقي ضجة كبيرة في الأوساط الفكرية الغربية والشرقية عن قرب انتهاء الحضارة الغربية، وانتهاء زمنها في حدود الرابعة و العشرون ساعة والتبشير والأمل في زمن جديد مختلف، أعطاه وصف الساعة الخامسة و العشرون وهو الزمن الذي يأمل المفكر الغربي نشوؤه من حضارة روحية جديدة تنبعث من الشرق[2].

---

[1] د. عبد الحافظ سلامة حامد، يقولون عن الإسلام، ط1، مركز الكتاب للنشر، مصر، 2007، ص 389-390.

[2] ما يؤدي كلامنا أنظر: لمقالة نشرت عن هذا الكتاب للأستاذ محمد سعيد البوطي، في مجلة حضارة الإسلام في عددها الثاني للسنة الثالثة، يوضح الأستاذ في مقالته، ملامح الرئيسية لهذه الكتاب القيم الجدير بالذكر و الاهتمام.

أنظر: د. مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ط2، دار الوراق للنشر والتوزيع ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر،2003 ص 225 .

أنظر بشأن هذه المقولة د. عبد الحافظ سلامة حامد، مرجع سابق، ص 390 .

أثبتت كل التجارب التاريخية أن الحضارة لا تستمر إلا بتوفر ثلاثة عوامل العلم، القوة والأخلاق وهذا العامل الأخير هو أشد ما تفتقر إليه الحضارة الغربية، لطالما قامت العلمانية على العقل والعلم والحرية منهجا، في حين أن الإسلام عقيدة علم وعقل وأخلاق، مما يجعله عمادا ثابتا لحضارة أزلية.

لقد أوصلت الديمقراطية العلمانية الإنسان إلى أوحال المهالك بسبب التمعن في الأنانية المفرطة، فحولته من إنسان يقود إرادته إلى شبه إنسان تقوده إرادته، فينتهي الأمر به متلاشيا ضحية القنوط والاكتئاب، التحلل الأخلاقي، الانتحار والأمراض الفتاكة وتدّني معدل الخصوبة إلى حده الأدنى حتى شاعت في أوساطهم مقولة"احتضار الغرب وانقراضه"، إن الديمقراطية الغربية التي انطلقت من السيادة المطلقة للشعب، ذالك بعد أن حولتها من يد الطبقة الملكية كفرد واحد وحاشيتها، لتمنحها مُطلقة في يد الشعب كمجموعة كبيرة من الأفراد، لكن الغرب لم ينتبه أنه يقع في الخطأ الأكبر حيث لم يفقه بعد أن العيب في إطلاق السيادة في حد ذاتها، وليس في يد من تكون، الفرد الواحد أو المجموعة بأكملها، هذا من جهة تصورنا المحض، أما ما يؤكد هذا هو تصريح أحد المفكرين الغربيين " أنّ المهم في الإسلام ليس شخصية القائد وإنما التشريع الإسلامي الذي يمكن التمسك به نظرا لثبات معاييره وأحكامه وهو الأمر الذي يقي المجتمع من الانحراف والضياع"[1].

الأمر الذي يبرهن أن العيب ليس في من يضع القانون في الغرب سواء كانت جهة واحدة أو يشارك الشعب فيه بأكمله، وإنما العيب هو في القانون نفسه، حينما يترجم رغبات غير مشروطة لواضعيه تحت مظلة شرعية لائيكية اسمها الديمقراطية.

---

[1] Rocher et Charquaoui , en occident d'une foi a l'autre, : les convertis' L' islam, 'l'autre, seuit, paris 1986. P 60- 61.

منذ الثورة الفرنسية لعام 1789م و مفاهيم السيادة الغربية مجردة تماما من المظهر اللاهوتي(الديني) لكي تتحول بعدها قضية السيادة إلى مسألة بشرية طبيعية محضة تارة تابعة للأمة وأخراً للشعب، حيث انجرّ عن هذا التحول في مظهر السيادة إلى إبعاد الملوك المزعوم أنذاك أنهم ممثلو الآلهة في الأرض من ناحية وإدخال الإرادة البشرية كأساس خالص للسلطة السياسية من ناحية أخرى، مما جعل هذه الأخيرة وقوانينها ظاهرة لائكية بحت[1]، وفي نفس الاتجاه يرى الدكتور محمد نسيب أرزقي أن الديمقراطية بالمفاهيم الوضعية خضعت خلال تطورها التاريخي إلى قفزات و اضطرابات سياسية لكونها مفهوما جدليا ومتنازعا فيه نابعا من الصراعات والأحداث السياسية، ولم يكن وليد نظام قانوني سابق، فمنذ عام 1789م أصبحت السيادة ترتكز على الإرادة البشرية التي تخضع بدورها للطبيعة[2].

هكذا أصبحت النظم الوضعية للسيادة في الغرب سواء كانت مسندة على أساس نظرية سيادة الأمة أو نظرية سيادة الشعب، فإن السلطة السياسية تمارس حكمها وتسن قوانينها وفقا لإرادة أغلبية أفراد المجتمع ولا يرد عليها قيد إلا ما تقتضيه العقلنة[3]، وطبقا لمفهوم العلمانية دائما.

ولما طبقّت العلمانية في الغرب وتلاشت قيّم الدين والأخلاق عجزت علمانيتهم بعدها عن تقديم أدنى إجابات من القناعات العقلية التي أصبحت مفتقرة من اليقين، فلم تستطع تلك العقلنة اللائكية الحديثة تقديم حلول للإنسان بقدر ما فتحت عليه مشاكل لا حصر لها، حينها دخلت الثقافة اللائكية في مأزق حقيقي حيث تفكك المجتمع الغربي الذي اعتقد بالعلمانية وترك الدين و بذلك تحقق ما تنبأ به بدوره المفكر الغربي "نيتشه " (1844م- 1900م) حينما رأى أن التطور

---

[1] أنظر: د. محمد نسيب أرزقي، مفاهيم السيادة في الفقه الدستوري الوضعي والشريعة الإسلامية، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه دولة جامعة الجزائر،1996، ص478.

[2] في هذه المعنى أنظر د. محمد نسيب أرزقي، مرجع سابق، ص 484 .

[3] أنظر في هذا المعنى، مرجع سابق، ص978- 484 .

الثقافي الغربي سيفرز أناسا بلا روح حيث يحيون حياة تافهة ذات بعد واحد فقط، لا يعرف الواحد منهم شيئا خارج نطاقه، ويواصل في النسق نفسه الأستاذ عبد الحافظ سلامة حامد أنه لما كان الإنسان العلماني يعيش في خواء فكري بلا روح ولا معنى بعد إنسحار المسيحية وفشل الكنيسة ضاع الغرب في غيابات "اللاعقيدة" والمذاهب الأخرى وتشتت الكل باحثا عن كيانه الروحي بعيدا عن المسيحية والكنيسة فتوجهوا إلى التنجيم وعبادة الطبيعة والقوى الخفية والشياطين والأشباح والنيران فانتهى بهم الأمر إلى الضياع النفسي وأحيانا الجنون[1]، فكانت هذه النتيجة المنطقية للنهج الذي سلكوه، ذلك أنه كيف يمكن أن يفكر المحدود في اللا محدود دون سند من دين سماوي منزه عن التحريف!

فإذا كنا قد رأينا وسنرى من جديد أن السيادة من المنظور الإسلامي ما هي إلا أداة قانونية، فإن ذلك والعكس تماما بالنسبة للسيادة بالمفهوم الغربي حيث درج بها التسلسل الزمني وأحداثه إلى أمر تقديسها جاعلين منها إرادة عليا متفوقة إلى درجة أن الإرادة العامة للشعب هي من يحدد القانون وليس القانون هو من يحددها ويقيّد تصرفاتها أو بعبارة أخرى لا تعتبر إرادة المشرع و روح القوانين و مبادئ التقيد والتنظيم هي التي تضع القواعد القانونية ولكنها الوقائع الاجتماعية هي التي تترجم في شكل قواعد مكونة جوهرها ومحتواها!

فبدلا من أن يصبح القانون هو المهذب للوقائع الاجتماعية أصبح الشارع الغربي يفرض إرادته اللائكية وما على القانون إلا الإقرار والتثبيت، فهكذا انحصر دور التشريع تحت شعار " الديمقراطية اللائكية"، في الوقت الذي يفترض فيه أن توضع القاعدة القانونية كأداة لوضع حلول لمشاكل اجتماعية بكل مجالاتها أصبحت هذه القاعدة تقنن مشاكل اجتماعية عاجزة عن حلها, وهو الوقت ذاته الذي يلقي الساسة خطابات صريحة معترفين بعجزهم الكامل أمام هذه المآزق

[1] أنظر: د. عبد الحافظ سلامة حامد، مرجع سابق، ص 388- 389 .

الاجتماعية، لا زال اصرارهم حول الاعتراف بالحريات التي تزكيها إرادة الأغلبية صراحة أو ضمنا بصرف النظر عما قد تخلف هذه الحريات من أضرار جمة لممارسيها وعما يلحق المصلحة العامة من جراء ممارسة هذه الحريات بدون قيود, فحينما يصرح وزير الصحة الفرنسي منذ عام1986 م بتصادم رهيب بين المصلحة العامة و الحريات الفردية غير المشروطة من جهة، وتصادم حريات الأفراد وحياتهم وسلامة أجسادهم من جهة أخرى ويعتبرها مشكلة لا حل لها سوى الوعي بجسامة المخاطر المتوقعة!، وذالك بقوله << أريد أن يعلم الجميع أن مرض السيدا ناجم عن تصرف إرادي وهو ينتقل عن طريق العلاقات الجنسية أو عن طريق الحقن ولكن أعتقد أيضا بضرورة احترام الحريات الفردية ولا يمكن أن نفرض على أي كان شريكا جنسيا واحدا وفي نفس الوقت ينبغي أن نعي جسامة المخاطر المتوقعة..>>[1]

ألا يحق لنا القول بعدها أنها ليست سوى ديمقراطية جوفاء و أقل ما يمكن أن يقال عليها أنها تحمل في طياتها الفناء، فنائها وفناء ممارسيها ومناصريها، وفي نفس السياق يؤكد وحسب الدكتور محمد نسيب أرزقي أن ثقل الوقائع الاجتماعية أصبح مؤكدا يوما بعد الأخر في الحياة السياسة الفرنسية وهي ظاهرة تكاد تنتقل معها السيادة من البرلمان إلى الشارع الذي غدا دوره حاسما فيما يتعلق بالقرارات التي تتخذها الدولة في شتى المجالات.

و اعتبارا بالنتيجة، أنّ تفوق الوقائع الاجتماعية على إرادة المشرع هو تجسيد للمنطق الديمقراطي الذي يجعل من أغلبية الشعب السلطة السيدة التي لا تخضع لأية إرادة أخرى وقيد آخر.[2]

---

[1] Le journal "le monde" du samedi 29/11/1989 .

[2] في هذه المعنى أنظر: د. محمد نسيب أرزقي، مرجع سابق، ص 490-492 .

هذه هي ديمقراطية الغرب التي لا تفقه إلا لغة المادة الخالية من أدنى مبادئ الأخلاق ومراعاة اللآخر، وهاهي أمريكا رائدة الديمقراطية العلمانية في العالم حاليا وقائدة العالم الغربي ترفض التوقيع على اتفاقية " كيتو" للتخفيف من أضرار الصناعة حتى لا تقلل من إبعاث الغازات السامة إلى الجو التي تسبب أضرارا جسيمة في حياة الكائنات جميعها إنسانا، حيوانا ونباتا[1]، فمتى كانت للعلمانيين أخلاق و مبادئ يراد منها الحفاظ على البشرية؟! بل بالعكس يخلفون دمارا في الحياة الانسانية وسادرين بعدم تخلقهم والأسوأ تحريضهم على ذالك!!!

و هكذا انتهى الأمر بالمجتمع الغربي بتقنين وإجازة كل ما يفرضه الواقع بدلا من تصحيحه ومراقبته، وبالتالي سيفنى الغرب بنهج ديمقراطيته، ألم يعتّرف حكماء الغرب أنفسهم بأن "خشية الله هي رأس الحكمة"، وعليه فإننا نرى أن الديمقراطية بالمنظور الغربي ذات المفهوم العلماني هي عملية آيلة للسقوط ومصيرها الزوال وسيثبت التاريخ فشلها الذريع والأعيان شهود بالرغم من شيوع الترويج لها أكثر من أي وقت مضى، ذالك أن الإنسان نفسه وقع أول فريسة لحريته المتوحشة غير المشروطة، فمثلما فتكت الديمقراطية الغربية بالمنظومة القانونية ونالت منها وتحولت حينها من أداة إلى غاية مستهدفة ستفتك أيضا بالمنظومة البشرية وستعصف بأجزائها، إلا من كان بعيدا حيث يحميه الإسلام لا من غيره فقط إنما يحميه حتى من نفسه وحريته ومن انتهاكه لحياته من باب أولى, فالإسلام وحده هو من يجعل منه إنسانا حرا يصنع عقيدته من وراء عقله يفكر ليختار ماذا يريد، لا أن يريد ليفرض على عقله كيف يفكر!، ذالك الإسلام الذي يعتّرف بالديمقراطية في حدود الشريعة الإسلامية لتحقيق غاية أمثل و أسمى سواء في المدى القريب أم البعيد كما بقي أن ننوه بالذكر إلى نقطة لها من الأهمية بمكان، ألا وهي وإن طبقت الديمقراطية الغربية على شاكلة غير علمانية فإنه يبقى مشكوك في مصداقيتها، ذالك أنها تنطوي

[1] في هذه المعنى: د. عبد الحافظ سلامة حامد، مرجع سابق، ص 395 .

على مشاكل تقنية الممارسة فهي تعتمد على الصوت الذي يدلي به الناخب، وبطبيعة الأحوال أن الناخبين ليسو في مستوى واحد من الوعي السياسي والنضج الفكري والمؤهلات العلمية والثقافية، بل أحيانا هناك فروقات كثيرة جذرية بين الناخبين والأغلبية من الناخبين من العامة الغوغاء الذين يفتقدون لكفاءة الاختيار وتتساوى في ذالك أرائهم فيبقى لكل واحد منهم مهما بلغت درجة كفاءته صوت واحد مع عديم الكفاءة فهما بذالك سواء, فالأصوات في الديمقراطية ذات المفهوم الغربي لها نفس القيمة تعادلت في ذالك الآراء حيث تسوي بين الأعمى والبصير بمساواة مجحفة بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون وبين الذين يعملون والذين لا يعملون وبعبارة بسيطة هي ديمقراطية تسوي بين العلماء والجهلة في قيمة أرائهم، وهي مساواة غير عادلة لا مبرر منطقي لها إلا أنها جائرة على المعايير الموضوعية العلمية، فجائرة على الديمقراطية نفسها ومن ثمّ جائرة على الإنسان في الدولة شعبا وأفراد ومؤسسات هذا من جهة , أما من أخرى نجد أن الديمقراطية بالمفهوم الغربي تعتمد في عرض المرشحين على الدعاية والإعلام من خلال الخطابات والوعود والغالبية من الأفراد تؤثر فيهم أبسط الأساليب من عبارات التمجيد والوعود الزائفة التي تعمل على اغراء الناخبين، فهي دعاية تعتمد على أحسن القول لا على أحسن العمل مما قد تنتهي في الأخير إلى اختيار من لا يصلح للمنصب المرشّح.

2.2.1.1.3: الديمقراطية ذريعة الإستدمار الجديد:

لم يكتف الغرب بعلمنة الديمقراطية فحسب، إنما استعملها سلاحا جديدا وذريعة سياسية وذخيرة إيديولوجية يتحجج بها للتدخل في الشؤون الداخلية للدول، هذا التدخل الذي لا يعتبر فقط خرقا لمبادئ القانون الدولي القائمة على أسس عدم التدخل الأجنبي والمساواة في السيادة الوطنية بين الدول، بل و أيضا خرقا لحقوق الإنسان الأساسية حيث يفتك بحياة الكثير من الأبرياء قبل

وأثناء وبعد القبض على المتهمين المُدانين من طرف الغرب بتهمة عدم دمقرطة النظام السياسي، بل الاجتماعي ككل!

و الأسوأ من ذالك أن قائد الغرب لا يتّهم أصحاب النظم السياسية ولا يشن احتلالا للدول بحجة عدم ديمقراطيتها إلا بمعايير مزدوجة تعد المصلحة الإستراتيجية بكل أبعادها هي ميزانه الوحيد الذي يُتقن كل الأساليب الشنيعة الملتوية إلا أن يكون عادلا ولو لمرة واحدة.

الكثيرون يتفقون وما ذهب إليه الأستاذ "محمد فائق " في أن هناك ترابط شديد بين الديمقراطية- طبعا يقصد هنا الديمقراطية المعقولة لا ديمقراطية الغرب المتعولمة - وحقوق الإنسان، ذالك الترابط الذي يجعل من الديمقراطية حقا من حقوق الإنسان وضمانا من ضماناتها ويجعل الكثير من الحقوق ضرورات أساسية لإقامة مجتمع ديمقراطي كحق حرية التعبير, الحق في تكوين الجمعيات وحرية التجمع والأهم الحق في المشاركة السياسية بأن يَنتخب ويُنتخَب في ظل انتخابات حرة ونزيهة وأيضا استقلال القضاء، كلها أساسيات في المجتمع الديمقراطي، إلا أن الديمقراطية كنظام حكم تبقى من صميم خصوصيات المجتمع، وليس من المنطقي فرضه من خارج المجتمع، فذالك حق آخر من حقوق الشعوب التي يحق لها أن تختار بكل حرية واستقلالية شكل النظام الأنسب لها[1].

إن الديمقراطية ليست عملية تقنية آلية مجردة فهي قبل ذالك ثقافة اجتماعية وسياسية لابد أن تنتج من الضمير الجماعي لدى الأفراد ومن المعطيات المتوفرة لديهم، إذ لابد أن تكون ثمرة وعي ونضج سياسي تنعكس في كيفية العمل بها والتعامل معها ومن ثم يصبح أمر تكريسها وممارستها منبثق على أساس الشعور بأهميتها حيث تكون صادرة عن قناعة الشعب، ذالك أن

[1] أنظر: د. محمد فائق، حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية مجلة المستقبل العربي، مرجع سابق، ص 70.

فرضها من الخارج، ولو بالقوة هي عملية تناقض مبادئ الحرية والسيادة والاستقلال، تلك الظاهرة التي نشهدها اليوم ومن أهم أدوات النظام العالمي الجديد في محاولة فرض الديمقراطية بقرار دولي أو بناء على رغبة دولة معينة و فرضها بالقوة العسكرية الخارجية[1]، إن الأمر يصل لحد الغرابة لمجرد التفكير في كيفية فرض ممارسة الحرية السياسية بالطريقة الغربية، أو ليست الحرية السياسية قبل ذالك حقا للإنسان يتوقف عليه أمر ممارسته من عدمها، ألا يعتبر فرض ممارسة الحق واستعماله هو انتهاك حق الإنسان في حرية اختياره، فكيف يعقل أن تفرض الديمقراطية من الخارج فرضا أثبتت التجارب أنه لم ينجح حتى في استرجاع حالة الأمن والسلم التي كانت مُستتبة من قبل، فهذا الفرض يشبه لحد كبير مقولة "العسل الذي يحوي سما".

كما ولابد من أن تسبق ممارسة الديمقراطية وجود مؤسسات مُمهدة ومكملة لها، كالأحزاب وضمان حرية الصحافة والرأي وحرية التنظيم النقابي والمنظمات الإنسانية، فلا يمكن تصور الديمقراطية في مجتمع تنعدم فيه الأحزاب والحريات العامة كما لا يمكن تصور تطبيقها في مجتمع يسوده التخلف والفقر والمرض، فكيف يهتم الإنسان بحقه في ممارسة الديمقراطية، وهو لم ينل بعد أدنى حقوقه من ضمنها حقه في العيش[2].

فالسؤال الجدير بالاجابة لماذا لا يهتم الغرب برعاية الدول الفقيرة وكفالة حقوق شعوبها في لقمة العيش، أم أن الحقوق الديمقراطية للدول الغنية ذات المناطق الإستراتيجية والتي تشكل خطرا على القوة الغربية أهم؟!!

لعلى هذا جواب مُقدم على سؤال مؤخر محتواه:كيف أن للغرب عموما ولأمريكا خصوصا صحوة الضمير والتفكير في الحقوق السياسية للإنسان ؟، وقد كان ولازال دائما نهجها "حضارة

---

[1] أنظر: د. سهيل حسين الفتلاوي،(الموسوعة)، مرجع سابق، ص 114 .

[2] المرجع نفسه، ص 117- 119 .

بلا أخلاق "، وتوحدت الغايات بين بريطانيا الحضارة الذاهبة وأمريكا الحضارة الآتية – التي لم يبقى لها الكثير لتُعّد ضمن الحضارات الغابرة– أو ليست هي نفسها أمريكا التي تضرب اليابان بالقنابل الذرية على الرغم من استسلامه رسميا في الحرب لتقتل مئات الآلاف من البشر؟! وهي ذاتها أمريكا التي تحارب كوريا و الفيتنام وأمريكا اللاتينية تريد استعمارها ومؤخرا في أفغانستان والعراق حربا بلا أخلاق، بل حرب على الأخلاق ذاتها وذريعتهم المستحدثة هو تكريس الديمقراطية في الشرق، لكن الهدف الحقيقي معروف لا غبار عليه هو غرب يعشق أن ينهب و يسرق ويتفنن للاستيلاء على البترول و استنفاذ ثروات الشعوب.

و ليس مجهول عن مُتتبع – لما قبل أحداث 11 سبتمبر عام 2001م عموما وبعدها خصوصا– ما ظهر من بوادر نضب النفط في العالم وكيف سارعت أمريكا لتأمين وجودها في منطقة البترول على نحو مستمر وفعال، هذه إذا لم تستطع الإستلاء عليها، فكان لزاما عليها إيجاد بعض الذرائع الواهية والحجج العارية محاولة بها إضفاء حد أدنى من الشرعية الدولية لتحقيق أهدافها الإستنزافية مقتنصة للفرص بكل انتهازية في المنطقة العربية، ومن جملة هذه الدفوع المغلوطة أن الأنظمة السياسية للدول المستهدفة لا تمارس الديمقراطية، ويساعد الغرب على تطبيق هذه الفكرة خلق ماكنات من أفراد الدول المهاجرة لديها وبهذا تحصل على وسيلتين، الأولى التخلص من العرب الموجودين على أراضيها والوسيلة الثانية الاستفادة من هؤلاء العرب في إقامة نظام موالي لها[1]، وما خفي كان أعظم.

[1] أنظر: د. سهيل حسين الفتلاوي، مرجع سابق، ص 117 .

وفي ذات الاتجاه كتب الدكتور: محمد عابد الجابري أن <<..هناك ظاهرتان على الأقل ترافق خطاب حقوق الإنسان في الظرف الراهن: ظاهرة توظيف هذا الشعار كسلاح إيديولوجي ضد الخصم، وهذا ما يقوم به الإعلام الأمريكي والأوروبي..>>[1].

وهكذا استّعملت الديمقراطية كأداة في خدمة النظام العالمي الجديد مُحجّجًا بأقنعة قيّم عالمية،كالديمقراطية وحقوق الإنسان والتدخل الإنساني، ومادامت أمريكا تزعم الوصاية الكاذبة على قيم العالم، وفي هذا السياق تصبح الشؤون الداخلية في نطاق الدولة الوطنية ذات أبعاد أمريكية، خاصة عندما يتعلق الأمر بالديمقراطية في الدول العربية ذات الكنوز الأرضية فحينها تنتهج سياسة حق التدخل في الشؤون الداخلية لهذه الدول ذات الثروات النفطية.

فيصف مجلس الأمن توصياته أن هناك تهديد للقيم الإنسانية مما يوجب التدخل في الشؤون الداخلية لهذه الدول[2]، وليس بغريب عن جهاز مجلس الأمن أن يضفي الشرعية على إرادة الولايات الأمريكية, فذالك لأنه منذ بداية التسعينات حينما انهار التوازن العالمي أصبح مجلس الأمن لا يستجيب لمتطلبات المجتمع الدولي بقدر ما يلبّي رغبات الولايات المتحدة الأمريكية بالدرجة الأولى، حيث استطاعت استصدار مجموعة من القرارات من مجلس أمن المؤتمر التي تراعي فيها ما يخدم غطرستها على النظام العالمي ولو ضد إنسانية الإنسان، بل كانت في الكثير من الأحيان ضد حياة الأطفال الرُضّع مثل فرض الحصار على شعب العراق وأبرياءه أولائك الذين لا ذنب لهم ولا دخل سواء في السياسة الداخلية أو العالمية إلا أنهم أطفال العرب في أرض العرب.

---

[1] أنظر: د. محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص 141 .

[2] في هذه المعنى أنظر: د. محمد نسيب أرزقي، القانون الدستوري و المؤسسات السياسية، مرجع سابق، ص 31 .

كما وقفت أمريكا حجرة عثرة في كل مرة باستعمال "آلية الفيتو" أمام استصدار أي قرار لمجرد أنه ينطوي على إدانة تصرفات حليفاتها على رأسهم إسرائيل[1], فأصبحت معظم قراراتها منذ العقد الأخير من القرن العشرين تمرر من خلال مجلس الأمن التابع لها سياسيا كأداة في يد النظام العالمي الجديد للردع باسم الشرعية الدولية من خلال ما يسمى "بحق التدخل" في الشؤون الداخلية للدول زاعما أن يقمع فتنة أو يردع ثورة ضد النظام القائم أو يغير نظاما قائما ليضع الأصلح لكنه في الحقيقة كان التدخل في الأغلب يأتي بعكس ذالك تماما.

وإن وجد هذا النوع من التدخل الذي- ينعتونه بالإنساني- مستعجلا في بعض الدول(حينما أستخدم ضد العراق وشعبه)، فإنه جاء متأخرا جدا في البعض الآخر(في دولة الصومال الذي جاء بعد فوات الأوان)، في حين لم يظهر هذا التدخل إطلاقا في دول أخرى حيث يتوجب ظهوره منذ أكثر من ستون(60) سنة لحماية حقوق الإنسان العربي في فلسطين، بالرغم من النداءات المتكررة في مختلف الأجهزة الدولية المعنية بحماية حقوق الإنسان بما فيها الأجهزة الأممية، وكيف يفسر تدخل الأمم المتحدة في شمال العراق لحماية الأكراد العراقيين فقط دون غيرهم المنتمين إلى الدولة التركية وهذه من النقاط السوداء في تاريخ انتقائية حماية الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، وأي منطق حقوقي هذا الذي يجعل من التدخل سبيلا للتجويع لحد الموت تجويعا للأغلبية في سبيل حرية تعبير أقلية!!

إن محاولة الاستناد إلى الشرعية الدولية في هذا التدخل زيادة على كونها تتضارب مع شرعية السيادة الوطنية، ظهر أنه مجرد ذخيرة ضد الأنظمة المنعوتة بطابع الاحتجاجية أو

---

[1] حيث استطاعت أمريكا استصدار مجموعة من القرارات في مجلس الأمن تمنع الحكومة من ممارسة سلطتها السيادية على إقليمها وشعوبها والمزيد من التفاصيل أنظر: د. محمد نسيب أرزقي، مستقبل السيادة والنظام العالمي الجديد، المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والاقتصادية و السياسية، الجزء36،رقم1، سنة 1992،ص 74.

المهددة لمصالح بعض الدول المهيمنة على مجلس الأمن، فعلى ضوء الواقع أنه في الأغلب تصدر قرارات ذالك الأخير عن مبادرة مزاجية من إحدى الدول الكبرى لحفظ مصالحها الإقليمية إضافة إلى أن تركيبة مجلس الأمن نفسه لا تستجيب لمبدأ الأغلبية ولا تصدر قراراته عن تصويت حر تتساوى فيه أصوات الدول الأعضاء للأمم المتحدة، فرعاية مجلس الأمن لحقوق الإنسان رعاية انتقائية ومحاباة، فهي لم تشمل لحد الساعة ولن تشمل حقوق الشعب العربي في فلسطين وفي جنوب لبنان وهضبة الجولان السورية وما حدث بسبب القصف الإسرائيلي الوحشي في لبنان وغزة ومازال هذا العربي يعايش منذ عقود من الزمن ظلم إسرائيل له وانتهاكاتها المتكررة لحقوقه وحرياته على رغم الإدانة المبتورة من المنظمة الأممية[1]، في حين تبقى سجلاتها عامرة بالمواثيق والأحكام والقرارات العديدة لرعاية حقوق الأقليات ولاحترام حقوق العمال والأطفال والأسرة وتشهد الخطابات السياسية الغربية الزعم بذالك في الوقت الذي يعترف البعض منهم بأنها حقوق معطلة في شأن الجاليات العربية والمسلمة من أتراك وباكستان ومن مغاربة وإفريقيين العاملين في السوق الأوروبية، وهي جميعا عرضة للتمييز العنصري ولإنكار الحقوق الإنسانية المشروعة من جانب أغلب الدول الغربية الديمقراطية مثل ألمانيا وإنجلترا وفرنسا وبلجيكا وغيرها..الخ.[2]

إنّ أكثر ما يؤلم في هذا الموضوع هو أن هذا التوجه الجديد للديمقراطية في مطلبها العالمي لا يعني أبدا أنّ الدول الكبرى تحاول أن تحمي كل الاختيارات الشعبية في بقاع العالم، لو كان الأمر كذالك لكنا نحن أول من يؤيدها مع التحفظ على أن تكون "ديمقراطية علمانية" لكن الأمر

---

[1] للمزيد من التفاصيل عن حقوق الإنسان الفلسطيني التي لا يكترث لها الغرب أنظر:
د. العيشاوي عبد العزيز، جرائم الإبادة ضد الشعب الفلسطيني في الأراضي المحتلة عام1967، رسالة دكتوراه دولة جامعة الجزائر، كلية الحقوق،1995 .

[2] أنظر: د. مصطفى الفيلالي، مرجع سابق، ص 28–29.

عكس ذالك تماما، فهي تصدق عنها مقولة علي بن أبي طالب(رضي الله عنه) في أنها << كلمة حق أريد بها باطل >>، و حيث منهج الديمقراطية الانتقائية كذالك " sélective vers une démocratie"، فالدول الغربية لم و لن تتدخل لحماية الديمقراطية إلا إذا كان ذالك مُحققا بطريقة أو بأخرى لمصلحتها الإيديولوجية والاقتصادية المحضة، وبناء عليه لا ينتظر أبدا تدخل الأمم المتحدة بتفوضية من مجلس الأمن للدفاع عن الشعوب العربية والإسلامية، في الوقت الذي لو فاز فيه أي اختيار ديمقراطي علماني في أي بلد إسلامي وحرم من السلطة تسارع الدول الغربية لحماية التوجه الديمقراطي اللائكي، حيث تعلن الدول الغربية صراحة على انحيازها في أي صراع داخلي في المجتمع الإسلامي إلى جانب التيارات اللائكية[1]،أو التيارات المزعومة اسلامية و هي موالية للمصالح الغربية.

إن تسييس المفهوم الغربي لحقوق الإنسان وإخراج القضية من إطارها القانوني الحقيقي وتحويلها إلى إطار سياسي مصلحي لاستغلالها من قبل القوى الدولية المهيمنة كأداة ضغط استعمارية, هو ما يضرّ بصورة أولى بحقوق الإنسان وما يُحدثُ انعدام ثقة العرب في الغرب وفي كل ما قد يأتي به ولو كانت ديمقراطية غير علمانية[2]، و إن هذا التمييز العنصري في محاولة تطبيق الديمقراطية من شأنه لوحده أن يكفل رفض المتلقي لها، فما بالك لو كان هذا الأخير يعلم بأن هذا الفرض الخارجي للديمقراطية ينطوي على سوء نوايا مبيتة فأين مبادئ منظمة الأمم المتحدة وعدالتها حينما وقفت مكتوفة الأيدي أمام قيام إسرائيل بأمر من السفّاح شارون بالرد على رمية حجارة من طفل صغير بصواريخ و طائراتF16.

---

[1] أنظر: د. محمد نسيب أرزقي، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق، ص 31-32 .

[2] في هذه المعنى أنظر: أ. محمد عبد الملك المتوكل، الإسلام وحقوق الإنسان(مجلة)، مرجع سابق، ص83 .

تثبت التجارب التاريخية و المواقف السياسية الغربية مع كل يوم أن الفرد الإسرائيلي في نظر السياسة الأمريكية إنسان يحق من أجله إقامة الدنيا لحمايته، أمّا الفرد العربي أو المسلم يكاد يكون غير إنسان في نظر الأمريكان، فهي صورة واضحة لسياسة زيف الكيل و المكيالان، وفي ذات السياق فمنذ أحداث 11سبتمبر 2001 وأمريكا تنتهج سياسة تلفيق التهم للإنسان العربي والمسلم شعوبا، أفرادا، دولا وأنظمة والهدف هو احتلالها وانتهاك حقوقها.

فإذا كان قد قُتل 1500 أمريكيا في عملية غامضة مجهولة الأسس والأبعاد والمرتكبون، في عملية لم يرسى التحقيق الأمريكي على أدنى نتيجة فيها، فإنه ومنذ ذالك يُقتّل عشرات الآلاف و يزيد من أفغانستان، العراق، العرب والمسلمين لا ذنب لهم أطفال، شيوخ و نساء وغيرهم كثير، فأي عدالة هذه؟![1].

أضحى لا يخفى أن هذه العولمة تسير جنبا إلى جنب مع المطلب الديمقراطي الذي يشهده العالم، حيث لا تعني تعميم الديمقراطية على أنظمة الدول كلها، لكن حيثما كانت الديمقراطية تهدد مصالح الأمريكية وتنذر بوصول سلطة معادية لها لسدة الحكم عن طريق الديمقراطية, فإنها تتخلى عن الديمقراطية وتعزز النظام الديكتاتوري، فكيف يطالب الغرب بتكريس الديمقراطية في بعض الدول العربية في حين يدعم دولا دكتاتورية بكافة الوسائل وعلى عكس من ذالك تحارب دولا عربية أخرى بحجة عدم ديمقراطيتها وألغت انتخابات ديمقراطية في دول أخرى، فتبين أن فرض الديمقراطية دون أن تتحقق شروطها و أسسها يجعل منها وسيلة لحماية

[1] أنظر: د. عبد الحافظ سلامة حامد، مرجع سابق، ص404 -405 .

المصالح الاستراتجية على حساب حقوق الإنسان صاحب الحق و المصلحة في دول أخرى بدلا من أن تكون وسيلة لإقامة دولة عصرية ومتطورة تخدم المجموعة والفرد[1]، فعلى سبيل المثال:

نجد أن اختيار الشعب "الهاييتي" لرئيسه (إرستيد) تصرف ديمقراطي فرض احترامه من قبل قائدة النظام العالمي الجديد في حين نجد في تجربة مماثلة أن اختيار الشعب النيجيري لرئيسه المعتقل من طرف النظام العسكري هو تصرف لا يستدعي مجرد حد أدنى من انتباه الدول الغربية! فكيف ذالك!؟

إن الاعتداءات المسجلة في كثير من الشعوب ابتداء من الثمانينيات تم ممارستها باسم القيم الديمقراطية والتدخل الإنساني لإضفائها بالشرعية الدولية كالاعتداء على "بناما" و اعتقال رئيس دولتها ومحاكمته في الدولة المعتدية وكالتحالف الدولي ضد العراق وليبيا والصومال وأفغانستان و..و..الخ، فانطلاقا من هذا الواقع يرى الأستاذ "توفيق الشاوي" أن الفرق بين النظم الدكتاتورية التقليدية والنظام العالمي الجديد يكمن في كون أن الأولى تخترق القواعد و المبادئ وتعتدي على الحقوق في نطاق إقليمها في حين يتم اعتداء النظام العالمي الجديد على مواطني الدول الأخرى والشعوب الأجنبية[2]، في الوقت الذي يفترض فيه أن من بين الدعائم الأساسية للقانون الدولي التسليم بالسيادة الوطنية للدول وعدم التدخل في شؤونهم الداخلية، وذالك طبعا لما جاء في الفقرة 07 من المادة(02) من ميثاق الأمم المتحدة<< ليس في هذا الميثاق ما يسوغ "للأمم المتحدة" أن تتدخل في الشؤون التي تكون من صميم السلطان الداخلي لدولة ما، وليس فيه ما يقتضي

---

[1] أنظر: د.أمال يوسفي، ديمقراطية الأنظمة العربية مطلب أمريكي باسم مكافحة الإرهاب الدولي، كتاب تعديلات دستورية، مرجع سابق، ص59-60

وأنظر أيضا: د. سهيل حسين الفتلاوي، مرجع سابق، ص118 .

[2] أنظر: أ. توفيق الشاوي،<< مشروع مستقبلي في نطاق النظم الدستورية والدولية>> " مجلة الإنسان" العدد الثاني، السنة الأولى، الجزائر أوت 1990، ص28 .

الأعضاء أن يعرضوا مثل هذه المسائل لأن تحل بحكم هذا الميثاق، على أن هذا المبدأ لا يخلّ بتطبيق تدابير القمع الواردة في الفصل السابع.>>، لكن في نفس الوقت نحن لا نوافق أن يكون مبدأ "السيادة الوطنية" سياج يتم انتهاك حقوق الإنسان داخله أو من خلاله لكن لا يعقل كذالك أن تكون حقوق الإنسان مطية في يد الدول الكبرى تمتطيها وقت ما شاءت وحيث ما شاءت، بالإضافة إلى كون الغرب مازال مستمر في محاولة فرض تصوره لفكرة حقوق الإنسان على المستوى المذهبي العلماني حيث يتجه نحو فرضها على الصعيد الواقعي بنظرته الملحدة الخاصة بالكون، الحياة و الإنسان في المقابل لا يزال يرفض ويحارب أي مفهوم أو تصور مخالف لمفهومه للإنسان وحقوقه و ضد كل مفهوم لا يطابق تصوره لحقوق الإنسان وإن تشابه معه في الكثير.

لا شك أنّ من بين أحد أكبر الأسباب في فشل الذريعة الجديدة للنظام العالمي الجديد يرجع لعدم فاعليتها وشموليتها لمختلف المناطق التي تنتّهك فيها حقوق الإنسان مما انعكس الفشل على حماية حقوق الإنسان أو على الأقل احترامها وعدم الاعتداء عليها، ذالك أن الصفة الانتقائية المفضوحة التي يسير وفقها الغرب غير مبال بالمسلمين ولا بشعورهم تعد أكبر أخطائه المتعمدة التي لن ينساها التاريخ، وأن المسلمين الحقيقين لا يدينون بالإسلام فحسب، إنما هم يدينون بالأخلاق كذالك وما هذه سوى جزء منه، أما أمريكا أعطت النموذج الأبدع في صورة " الحضارة بلا أخلاق" الحضارة غير الأخلاقية ابتدعت علمانية حديثة لا تقوم على فكرة " فصل الدين عن الدولة " فحسب بل تقوم على أساس "فصل الأخلاق عن الدولة" وفصل الأخلاق عن السياسة الداخلية الدولية، وفي النهاية نقصد فصل الأخلاق على حياة الإنسان وحقوقه.

لقد رأينا كيف أن ما يسمى "بالتدخل الإنساني" قد تم استخدامه في أحيان كثيرة لأغراض سياسية أكثر منها إنسانية، فمثلا حينما نرى أن مجلس الأمن من خلال كل من القرار رقم661

و القرار رقم665 عام1990م لم يمهل العراق سوى أربعة أيام لتنفيذ قرار الانسحاب من الكويت وباشروا بعدها فورا في فرض العقوبات الاقتصادية لتجويع أغلبية الشعب التي لا علاقة لها بالموضوع بأكمله![1]

فلماذا يفرض على العراق دون سواه حضرا اقتصاديا فوريا وشاملا امتد سيطه حتى على المواد الغذائية الأساسية والأدوية التي لا يتم استرادها إلا بتصريح مسبق من مجلس الأمن؟، و نشير في ذات السياق أن قرار فرض الحصار على العراق قرار أمريكي محض حيث جاءت المبادرة باستصداره من الولايات المتحدة الأمريكية.

في حين نصت المادة 22 من هذا القرار على أنه في حالة موافقة العراق على تدمير أسلحة الدمار الشامل التي يمتلكها وإعطاء أسماء شركات السلاح التي كانت تزوده وموافقته على رقابة أممية طويلة المدى على برامج التصنيع والتسليح يمكن رفع الحضر الاقتصادي إلا أنه نتيجة لتسيس اللجنة المعنية بنزع أسلحة الدمار الشامل جعل مهمتها تطول إلى أجال غير مسماة، وليس بالغريب عنها وهي أساسا لجنة أمريكية بريطانية[2]، لكن السؤال المطروح في هذا الصدد هو لماذا حق اكتساب الأسلحة الذرية والنووية مسموح به للغرب في حين يمنع ويحضر على الدول الإسلامية والعرب، فأي قانون هذا الذي يحرم فيه التمتع بالذخيرة الحربية على المسلمين في حين يبيحونها لأنفسهم دون أدنى شرط أو قيد؟!، هو قانون جائر لا يترجم سوى خوفا دفينا من استرجاع توازن القوى الدولية مرة أخرى والتي وإن عادت فإنها عودة الاستقرار العادل المُحقّق وضياع مجد موهوم لحضارة الغرب الغابرة.

---

[1] أنظر: د. أميرة عبد الفتاح، التدخل الإنساني في المنطقة العربية ففي مرحلة ما بعد الحرب الباردة، حالة العراق، المنظمة العربية لحقوق الإنسان، ط2، دار المستقبل العربي، 1997، ص47 .

[2] أنظر: في تشكيلة هذه اللجنة: د. أميرة عبد الفتاح، مرجع سابق، ص49 .

و عليه ظلت تلك اللجنة الرقابية تحت القيادة الأمريكية والبريطانية منذ نشأتها في حين تعتبر ما هي إلا جهاز فرعي من أجهزة الأمم المتحدة التي يفترض فيها الحياد والنزاهة في الخلاف الثائر بين العراق من جهة وبين الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا من جهة أخرى، و قد طالبت دولة العراق خلال أزمتها المتتالية من تحقيق التوازن في تركيبة اللجنة بين الدول الخمس لأعضاء مجلس الأمن[1].

ونتيجة لتسيس عمل اللجنة فقد قامت بتقديم تقارير اعتماد على ذرائع واهية و مبررات مغلوطة لاستصدار قرارات من مجلس الأمن من أجل استمرار الحصار الاقتصادي على الإنسان العراقي ونؤكد في هذا الصدد بالإشارة إلى ما ذكره وزير الخارجية الفرنسي "هوبير فيدرين" آنذاك بشأن الحصار على الشعب العراقي ونتيجة لضغط الرأي العام الفرنسي مُصرحا أن دولته تبحث عن إمكانية إغلاق ملفات الأسلحة العراقية المحظورة إذا أثبت أن العراق قد نفذ التزاماته مشيرا في هذا الإطار إلى أن العراق قد نفّذ تقريبا كل التزاماته المتعلقة بالأسلحة النووية وكذالك ملف الصواريخ النووية مما يسمح بغلق هذين الملفين، إلا أنّ وزيرة خارجية أمريكا (مادلين أولبريت) قد أصرّت على رفض هذه الفكرة واعتبرت أن إغلاق الملفين النووي والصاروخي هو قرار سياسي من اختصاص مجلس الأمن، و رفضت أمريكا حتى مجرد التخفيف التدريجي للعقوبات الاقتصادية المفروضة على الشعب العراقي[2]، وإذا كانت قد وافقت دولة العراق بقراري مجلس الأمن رقم 706- 712 لعام 1991م و قرارات أخرى بعدها التي كانت مجحفة و مستنزفة في حق ثرواته وشعبه بسبب تحميله للعراق مصاريف ضخمة إضافية غير مبررة وهذا باعتراف أمين الأمم المتحدة " كوفي عنان" أنها كانت مجحفة لدرجة

---

[1] د. أميرة عبد الفتاح ، مرجع سابق، ص49 .

[2] المرجع نفسه، ص50 .

الاستنزاف مثل تلك التي لها علاقة بما يعرف بقرار " النفط مقابل الغذاء"، فإنه أحيط بشروط وعقبات أدت إلى عدم قدرة العراق على الاستفادة منه[1]، فأي زعم غربي بعدها بعدم انتهاك الحقوق الأساسية لحقوق الإنسان وهو يقايض بإذعان بالغذاء مقابل النفط في ظل حصار تعسفي حيث يستخدم وسيلة تجويع الشعب وحرمانه من أبسط حقوقه للضغط على قياداته؟! وقد نسأله تهكما :أيّهم أرحم على الشعب الموت جوعا أم القائد القوي؟!، إن الغرب بقيادة أمريكا تسبب بحصاره في محاولة جادة لإبادة الشعب العراقي بتعمد فرض أحوال معيشية سيئة، ومن بينها الحرمان من الحصول على الطعام والدواء، بقصد إهلاك جزء من السكان،و تشير المصادر العالمية في أن أكثر من مليون عراقي نصفهم من الأطفال قد راحوا ضحية الحصار الاقتصادي من جوع ومرض، ألا يعتبر الحصار الغربي على الشعب العراقي أشد فتكا من الأسلحة النووية؟!

لقد أورد تقرير المقرر الخاص المعيّن من طرف الأمم المتحدة لمتابعة حالة حقوق الإنسان في العراق لرصد عدد الأطفال الذين هلكوا منذ نهاية حرب الخليج الثانية بسبب الحصار حيث بلغ 500 ألف طفل، كما أن منظمة اليونيسيف بدورها قدّرت متوسط الوفيات بين الأطفال بنحو 4500 طفلا شهريا وأشارت إلى أن هناك 2,85 مليونا من الأطفال العراقيين الذين يعانون من سوء التغذية والهزال والأعراض الأخرى كالشلل وغيرها، هذا منذ عام 1994م، كما أشارت منظمة الأغذية الزراعية في تقريرها الصادر عام 1995م إلى أن نسبة التقزم بين أطفال العراق بلغت28% في حين بلغت نسبة الأطفال دون الوزن الطبيعي29%[2]، بل وكتب مُثقفو ومفكرو

---

[1] أنظر: جريدة الزمان اللندنية بواسطة WWW.Google, FR

[2] أنظرك د. محمد عبد العزيز، التدخل الإنساني في المنطقة العربية في مرحلة ما بعد الحرب الباردة" حالة الصومال" المنظمة العربية لحقوق الإنسان، قضايا حقوق الإنسان، كتاب غير دوري، الإصدار الثاني 1997، دار المستقبل العربي، ص82 .

العراق أنفسهم مُصرحين أنه رغم أن الاحتلال الغربي أسفر على سقوط النظام الديكتاتوري في العراق إلا أنه نتج عنه سقوط دولة العراق نفسها، وإذا كان ظاهر التدخل الغربي الأمريكي في العراق يبين أنه جاء لتحرير الشعب العراقي من رواسب الديكتاتورية ومساعدتهم على بناء الديمقراطية في دولتهم، لكنه في النتيجة أدى هذا التدخل إلى هدم وتدمير الدولة ذاتها فكتبت الدكتورة العراقية "وصال نجيب العزاوي" واصفة مصير العراق و هي شاهد عيان على كل ماحدث و كل مايحدث، فقالت <<إن الأحداث التي يشهدها العراق لاحقا في ظل الاحتلال ومسمياته المختلفة لم تقلب كل هذه الوعود والنصوص المباشرة والمبشرة بالديمقراطية إلى مجرد أوهام فارغة الفحوى فحسب، بل قادت في النهاية إلى وضع مصير الدولة نفسها واستمرار بقائها تحت التساؤل..و وقف وراء هذه الواقعة سببان رئيسيان ويتمثل الأول في هيمنة اعتبارات المحتل الأمريكي على سير العمليتين السياسية والدستورية وسيادة المرتكزات التي أوجدها الاحتلال لإدارة هذه العمليات، والتي تمثلت باعتماد آلية المحاصصة الطائفية في بناء التشكيلات السياسية والدستورية المستحدثة بعد الاحتلال وكذا اللعب على التناقضات الاجتماعية والسياسية الموجودة في المجتمع العراقي وإدارة الصراع بينها بغية تمرير مشاريعها الاستعمارية في البلاد..وتفضيل المصالح الطائفية (المذهبية و العراقية) على المصالح الوطنية العليا وإعادة ترتيب الأوضاع وفقا للاعتبارات دون الوطنية فكانت النتيجة النهائية بعكس ما وعد به الاحتلال وما نصت عليه الوثائق الدستورية الصادرة بعد الاحتلال، وهي استبعاد المشاركة الحقيقية من جانب المواطن العراقي في العمليتين السياسية والدستورية وتهميش حقه السياسي في تقرير مصيره وحقه في بناء نظامه الدستوري والسياسي نفسه..>>[1]، وتواصل الدكتورة شهادتها عن حال العراق الآن وهو يعيش وسط تقتيل دائم وشيوع الفساد، الاختلاس،

[1] د. وصال نجيب العزاوي، الحقوق السياسية في الدساتير العراقية، مرجع سابق، ص664- 665 .

ظاهرة الرشوة، توزيع منحرف وغير عادل للدخل القومي، العمالة، تفشي البطالة في معظم أرجاء البلد، تراجع خطير للخدمات و المرافق العامة ونقص أخطر في الاحتياجات المعيشية الأساسية، فضلا عن خضوع جهود إعادة بناء البنية التحتية المحطمة للشروط الاقتصادية التي فرضها الاحتلال خاصة في مجال الاستثمارات الأجنبية والخصخصة و تقزيم دور النظام العام مع انتعاش الولاءات الفرعية الطائفية والعشائرية و المناطقية في أعلى مستويات الدولة على حساب تراجع مرتكزات الثقافة السياسية والهوية الوطنية الشاملة للدولة والمجتمع العراقي[1].

وبناء عليه، قد قضت أمريكا على وحدة المجتمع وعلى ثقافته واقتصاده، وعملت على محاولة إعدام العراق لا إضعافه فحسب، بعد أن كان من أكبر القوى في العالم، فأين له أن يتمتع الإنسان في العراق بالحقوق السياسية وقد حرم من حقوقه الأساسية!!؟، وكيف يصطلح بعد هذا الاحتلال الغربي الأمريكي للعراق مصطلح" التدخل الإنساني" وهو عكس ذالك تماما فهو أبعد ما يكون عليه من كونه تدخلا إنسانيا، فهنا واقع يتناقض صارخ مع الغرض المُعلن من طرف الأمم المتحدة، حيث أنّ كل الهيئات الأممية المعنية بحقوق الإنسان اعترفت بالكارثة الإنسانية التي سببها هذا التدخل بداية من الحصار الاقتصادي، فأي تدخل إنساني ذاك وهو لم ينتج عنه سوى الاحتلال والقهر والظلم، و ربما لو استعمل هذا الغرب أساليبه الإستدمارية بصفة شمولية دون معايير ازدواجية لا قلنا قد تكون "المساواة في ظلم عدل" لكن المُجحف أن المسلمين عموما والعرب خصوصا هم المستهدفون من هذا الظلم دون غيرهم!، بل والسؤال الذي يتبادر في ذهن كل مُنصف عاقل بشأن الحصار كيف للغرب الزاعم بحماية حقوق الإنسان فرض سياسة الموت جوعا ومرضا على شعب بريء، ألم يكن هذا الشعب حينها بشرا؟، و من حقه على الأقل التفكير في حد أدنى من حقوقه الأساسية التي لا يجوز انتهاكها!

---

[1] د. وصال نجيب العزاوي، مرجع سابق، ص666 .

وبناء على ما تقدم، إنّ ما حدث و يحدث بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 بدعوى الحرب على الإرهاب لا يعكس انهيار الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان فحسب وإنما يعكس في ذات الآن عنفا أمريكيا لا صلة له بالمبادئ الإنسانية سواء ضد من تم وصفهم واتهامهم بأنهم إرهابيون و مسؤولون عن الهجمات المذكورة أو ضد من قام بإيوائهم أو حمايتهم في أفغانستان أو من لا ذنب لهم من الأبرياء من المدنيين، ذالك أن العنف الأمريكي غير المبرر بدا واضحا على مستوى الدولة والمجتمع وامتد إلى الأجانب داخل الولايات الأمريكية من العرب والمسلمين الذين حرموا من الاستفادة من القانون الأمريكي لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية حيث تم استصدار قانون أمريكي جديد سيبيح للسلطات الأمنية أن تعتقل من تشاء من المشتبه فيهم دون تحقيق ودونما تحديد آجال مدة الاعتقال، أو ليست هذه الحرب الأمريكية الموصوفة أنها حرب على الإرهاب تثير آلاف الشكوك حول إنسانية هذه الحكومة الأمريكية أو هذه الدولة المدعية الإنسانية التي أخرجتها نظرية "فوكوياما" من سيرورة التاريخ لتعيش إلى الأبد في ظل فضاء حقوق الإنسان والديمقراطية![1]، ألا يعتبر ذاك إدعاء كاذب من مؤلف كاذب كذّبه التاريخ!؟، ألم تُرتكب أبشع الجرائم دون أدنى متابعة في حق المدنيين الصوماليين تحت مظلة التدخل الإنساني من طرف القوات الأممية بإشهاد العديد من منظمات حقوق الإنسان الإفريقية، فأين هي المبادئ المعلنة من منظمة الأمم المتحدة ومن العاملين باسمها أمام هذا الكم الهائل من التقتيل الغير مبرر ومن ارتكاب حوادث عنصرية لا حصر لها من طرف القوات الأممية الكندية والبلجيكية؟، وفي الإطار نفسه كشفت مجلة "بازورما الإيطالية" عن جرائم ارتكبها الجنود الإيطاليون العاملون في قوات الأمم المتحدة المشاركة فيما يسمى بالتدخل الإنساني في الصومال، فتفنّن الجنود في تعذيب الصوماليين بما في ذالك الأطفال وعليه جاء تقرير الأمين العام السابق للأمم المتحدة "بطرس

[1] أنظر في المعنى د. يوسفي أمال، مرجع سابق، ص 60 .

بطرس غالي" متشائما من نتائج التدخل الإنساني ومتخوفا من احتمالات التدخل الأممي مستقبلا،[1] فكيف يمكن تفسير هذه المظاهر وهذه المفاهيم المتناقضة، لماذا يعتبر قتل الصومالي قرينه الصومالي انتهاكا لحقوق الإنسان ويهدد الأمن والسلم الدوليين، في حين قتل المئات من المدنيين الأبرياء وحالة قصف المستشفيات و اقتحامهم وحالة التجويع والترويع حالات إنسانية فحسب!!، وإن أعرب الأمين العام "كوفي عنان" للأمم المتحدة عن ذهوله و استيائه الشديد من الأعمال الوحشية التي ارتكبتها القوات المسلحة الأممية،[2]و أي زعم للإنسانية باق من تدخل أجنبي يفرض احتلالا جائرا يدوم إحدى عشر عاما وحصارا خلّف كوارث إنسانية لا حدود لها نجم عنه الموت و المرض المزمن بسبب سوء الغذاء والتخلف العقلي والفكري..إنه الجيل الجديد برعاية الاحتلال الأمريكي بعدما كانت قد انعدمت نسبة الأمية في العراق وبعدما أضحى قوة اقتصادية، تكنولوجية، علمية وعسكرية لا يستهان بها، قوة بدأت ترهب أمريكا في زمن الديكتاتور"صدام الحسين" فماذا عن العراق اليوم وهو يعاني الأمرّين في جميع الأصعدة من تخلف، أمراض، جهل، صراع، تقتيل وحرب أهلية في ظل احتلال غربي، فإذا كان الزعيم صدام حسين لم يمنح الحقوق السياسية للعراقيين فقد منحهم دولة قوية متطورة في عدة مجالات مهمة، فماذا منحت الديمقراطية المفروضة على الإنسان العراقي؟ وماذا منح الاحتلال الأمريكي للدولة العراقية غير الدمار، الخراب، الموت والتقتيل مع كل يوم، ألم تصدق في هذه الحالة مقولة << مئة عام تحت إمرة سلطان جائر خير من يوم واحد بلا سلطان >>، والتجارب تجزم أنه لو كان هذا السلطان الجائر مُواليا لمصالح الغرب وصديقا إستراتيجيا لم يكن ليعدم ككبش

---

[1] للمزيد من المعلومات أنظر: د. محمد عبد العزيز، مرجع سابق، ص82-83 .

[2] المرجع نفسه، ص 83 وما بعدها .

فداء ذات يوم عيد أضحى، والحقيقة أنه لا ذنبا سياسيا له أمام أمريكا سوى أنه قائد عربي لدولة إسلامية ملكت في عصره مُقومات القوة وقالها عالية مدوية في وجه أمريكا "لا يا أمريكا "[1].

وبدوره الرئيس الإيراني السابق "علي أكبر هاشمي" رافضا صراحة التدخل الغربي في العراق جملة وتفصيلا توضع حاليا دولة إيران على رأس قائمة الدول المستهدفة من الغرب، وشكلت إيران المرتبة الثانية في بعد العراق في خطة الإستدمار الجديد بشتى أساليبه[2]،هذا طبعا إذ لم تستفد من تجربة العراق وتنصاع للأوامر الاميريكية في أسرع وقت.

إنّ ما يزيد الأمر سوءا تلك المفاهيم العامة والمطاطة لميثاق الأمم المتحدة وحتى لمبادئ و أهداف القانون الدولي، فهناك دول تتمسك بمبدأ المساواة والسيادة الوطنية وعدم التدخل في الشؤون الداخلية ودول أخرى تدّعي الأخذ بمبدأ التدخل الإنساني وخاصة في إطار النظام العالمي الجديد الذي يعطي لأمريكا الوصاية على العالم أجمع وما على المجموعة الدولية إلا السمع والطاعة حيث ترى السياسة الأمريكية أن أمنها القومي تمتد حدوده إلى ما تقرره القيادة السياسية الأمريكية، وإلا كيف يفسر التحالف الدولي ضد العراق لاحتلالها الكويت خلال أشهر مع غض الطرف عن الكيان الصهيوني أكثر من خمسين(50) عاما محتلا للأراضي الفلسطينية[3]!!.

إنّ الخلل ليس في مبادئ القانون الدولي العام، إنما الخلل في النظام العالمي الجديد الذي يدّعي حماية حقوق الإنسان وتحكمه في ذالك اعتبارات سياسية عند استخدام ما تسميه بحق

---

[1] لست أبَرّأُ "صدام الحسين" من الجرائم التي أدين بها و لا أدينه أيضا، فذالك ليس الموضوع محل دراسة، إنما هي كلمة حق وإشادة لا نخشى لومة لائم بالتنويه بها، إنه واقع يفرض نفسه للتأمل فيه بين:" حضارة العراق ما قبل صدام وما بعده" ومواقف بطولية تعكس قوة شخصية الرجل بالرغم من أخطائه الفادحة.

[2] في هذه المعنى أنظر: د. أميرة عبد الفتاح، مرجع سابق، ص 52 .

[3] أنظر: د. عبد القادر شربال، الاتجاهات الجديدة في النظام الدولي، مجموعة أعمال الملتقى الدولي، النظام الدولي الجديد ومصالح دول العالم الثالث، جامعة البليدة (يومي24،26 ماي 1993) ص 60-61 .

التدخل الإنساني المزعوم ذالك أن أغلب القرارات الصادرة في هذا الإطار هي في حقيقة الأمر خاضعة لحسابات سياسية وإستراتيجية أكثر من كونها تستند إلى التطبيق المخلص لمبادئ القانون الدولي أو أهداف الأمم المتحدة، الأمر الذي معه فقدت منظمة الأمم المتحدة مصداقيتها وهيبتها ومكانتها، ومعها فقدت ثقة المجتمع الدولي في سبب وجودها في ظل هذا النفاق الدولي، فهذا النظام العالمي الناجم عن تغيير موازين القوى العالمية عندما انعدمت قوة مماثلة للغرب بعد سقوط الإتحاد السوفياتي سابقا، فلن يكون لمنظمة الأمم المتحدة أي دور فعال يعكس مبادئها ومواثيقها إلا باسترجاع المنظومة العالمية لهذا التوازن المفقود والمطلوب بظهور قوى جديدة أو قديمة تناظر قوة الغرب أو ظهور أحادية قطبية عادلة على أنقاض الأولى على الأرجح تكون ناجمة عن حضارة إسلامية، ولعلى الملاحق التي ندرجها في آخر الأطروحة الخاصة بالقرار الأممي رقم1231 في الدورة"2" حول عدم جواز التدخل في الشؤون الداخلية للدول وحماية استقلالها و سيادتها عام 1965م، والقرار رقم"91/31/(أ/414/31) عن اللجنة الأولى عام1976م الخاص بعدم التدخل في الشؤون الداخلية, يتبين منها بجلاء كم هي البينونة واسعة، وكم يدق الفرق مدويا بين زمن تعادل موازين القوى ما قبل النظام العالمي الجديد وما بعده حيث اختلت القوى المتناظرة، بل و ما أوسعها فروقات نظرية و واقعية بين زمن التقنين (ما قبل النظام العالمي الجديد) و زمن التلقين (ما بعد ذالك النظام)، وبين زمن مبادئ الوثيقة و زمن الرقابة الغربية اللصيقة على كل دولة غير صديقة؟!.

2.1.3: ضوابط الديمقراطية الإسلامية:

نمُهّد لهذا المبحث بقول الرسول صلى الله عليه وسلم« ثلاثة لا يقبل الله منهم صلاة، من تقدم قوما وهم له كارهون، ورجل آتى الصلاة دبارا، ورجل إعتبد محررا » رواه أبو داود في سنن أبو داود.

من المعلوم أن الشورى تعتبر الأصل الجوهري والرأس الأساس في نظام الحكم الإسلامي وعلى أساسها يقوم أمر الجماعة الإسلامية، فهي تشكل في الوقت نفسه الحقوق السياسية وواجبات عليهم وضرورة تدار بها شؤونهم في دولتهم من أبسط أمورها لأعقدها سواء في وقتي السلم أو الحرب، وابتداء من اختيار الحاكم (أو مصطلح"الخليفة") وانتهاء بمشاركة الأمة للحاكم في تدبير الحكم وسياسته وإدارة الشؤون العامة، إذ تتفق الشورى مع الديمقراطية في الجوهر والروح مع فارق مهم هو أن الشورى مؤسسة على التشريع الرباني ومحكومة بأحكامه و مُقيدة بأوامره ونواهيه ومطبقة في إطار سيادته و حاكميته[1]، أما الديمقراطية الغربية فتسير دون أدنى ضوابط فكل ما تريده الأغلبية تقره القوانين.

1.2.1.3: الشوراقراطية التزام أم حق:

رأينا سابقا كيف ورث الغرب عن أسلافهم اليونان تراثا واضحا في الديمقراطية و حاول الخلف تطوير هذا الإرث، وإذ بهم انحرفوا به عن غايته فأضحى أمرا مقدسا لحد ذاته، حتى أصبح الخروج عن الديمقراطية الغربية وتطبيقها موضع الإدانة والإنكار من تلك الحضارة

[1] أنظر: د. أحمد عبد الله مفتاح، نظام الحكم في الإسلام بين النظرية والتطبيق، دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر،2003، ص476 .

سواء كان الخروج عنها على مستوى الفكر أو على مستوى الممارسة والتطبيق، فإذا كان ذاك هو الشأن بالنسبة إليهم، فماذا عن الديمقراطية في الإسلام ؟.

لقد انعقد الإجماع على أن "الشورى" هي الفلسفة الإسلامية لحكم الدولة الإسلامية وللمجتمع الإسلامي، بل و للسلطة الإسلامية أينما كانت سواء على مستوى الأسرة أو على مستوى المجتمع و الدولة [1].

وإذا كانت الديمقراطية تعني حكم أغلبية الشعب، فإن حكم الشورى كذالك لا يخرج عن هذا النطاق في مجاله السياسي فهي حكم الأغلبية والعمل بمشورتهم، وعليه فإن الشورى عملية ديمقراطية لكنها تعمل وفقا لقيود تشكل مجموعة ضوابط، مما يجعل هذه العملية تتصف بالإسلامية، فيرى الإمام محمد الغزالي أن الشورى هي أساس العلاقة بين الحاكم والأمة، ومن حق أفراد الأمة اختيار حكامها بإرادتها الحرة ولها الحق في محاسبتهم وعزلهم إن حادوا عن الشريعة [2]، وكان لرسول الله عليه أفضل الصلوات مواقف لا حصر لها لم يتخذها إلا بنهج الشورى[3].

1.1.2.1.3:تعريف مصطلح الشورى وأساسها الشرائعي:

و نخصص لها شقين من الدراسة:

---

[1] أنظر: د. محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات لا حقوق، مرجع سابق، ص21 .

[2] أنظر: الإمام محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، مرجع سابق، ص178 .

[3] شأن مواقف من السيرة النبوية أنظر: د. أحمد محمد الشرقاوي، وتفاصيل في كتاب"المرأة في القصص القرآني"، ص 540-542 .

1.1.1.2.1.3: تعريف الشورى:

يقصد ب "بالشورى" لغة الاستخراج يقال شار العسل أي استخرجه من الوقية اجتباه من أقراص الشمع، أي من سداسيات النحل.

أما اصطلاحا فهي "الاجتماع على الأمر ليستشير كل واحد صاحبه و يستخرج ما عنده"[1]، وعرفها الدكتور"وليد رفيق محمد" << على أن الشورى هو أسلوب إداري منحه الحق سبحانه وتعالى للمسلمين كافة لاتخاذ القرارات في جميع الأمور التي لم يرد فيها نص قرآني كريم أو حديث نبوي شريف من قبل الأفراد الذين يعنيهم الأمر المراد بحثه>>[2].

وعرفها الدكتور" عبد الحميد الأنصاري" على أنها << استطلاع الرأي من ذوي الخبرة للتوصل إلى أقرب الأمور للحق، وهي استطلاع رأي الأمة أو من ينوب عنها في الأمور العامة المتعلقة بالمصالح العامة >>[3].

فهدف الشورى بتحقيق تحري الرأي الصائب وتحقيق العدل والمساواة في ممثلي الأمة لتنفيذ مقاصد الإسلام وأنها تعطي للأمة صلاحية ممارسة أمورهم عن طريق الشورى ما لم يرد نص على خلاف ذالك, ويعتبر الإنسان حاكما كان أو محكوما ملزما شرعا بما تنتهي إليه عملية الشورى [4]، وكتب بشأنها الدكتور"أحمد محمد الشرقاوي" أن<< للشورى مكانتها في الإسلام فهي ركن من أركانه ومقصد كريم من مقاصده ولها مجالاتها المتعددة في الأمور التي لم يرد فيها

---

[1] ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ط2، ص298 .

[2] وليد رفيق محمد العياصرة، مرجع سابق، ص21 .

[3] أنظر: د. عبد الحميد الأنصاري، نظام الحكم في الإسلام، دار قطري بن الفجاءة، قطر، 1985، ص45 .

[4] أنظر: د. محمد بحر العلوم، مرجع سابق، ص 88

أنظر أيضا: د. محمد عبد العزيز أبو سخلية، حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية وقواعد القانون الدولي، 1985، ص72 .

نص من الكتاب أو السنة أما ما ورد فيه نص فلا مجال للتشاور و الاجتهاد فيه، لأنه لا اجتهاد مع نص>> [1].

2.1.1.2.1.3: الدليل الشريعي على الشورى:

لعملية الشورى في الإسلام مكانة عالية فهي صفة أصلية من صفات المؤمنين ولها في القرآن الكريم سورة كاملة سُميّت باسمها وبالإضافة لآيات عديدة في سور قرآنية أخرى ولها العديد من الأحاديث في السنة النبوية المُطهّرة، فجاء في الآية رقم (38) من سورة الشورى {وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ}، وجاء في سورة آل عمران الآية(159){وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ}، لقد نصّ القرآن على وجوب الشورى بصيغة الأمر، و لهذا تعد الشورى أحد الدعامات التي يتأسس عليها النظام السياسي الإسلامي في إدارة دفة أمور المجتمع، بل ورد الحث على الشورى في حياة المسلمين الاجتماعية والأسرية حيث الأمور التي قد يراها الأفراد بسيطة إلى جانب تعقيد شؤون الدولة، ومن تلك الآيات القرآنية نجد قوله تعالى{فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا}سورة البقرة الآية(233).

كما وردت الشورى كذالك في السنة النبوية، فقد ورد عن الإمام علي بن أبي طالب(كرم الله وجهه) قال: قلت يا رسول الله الأمر ينزل بنا بعدك لم ينزل فيه قرآن ولم يسمع منك فيه شيء،

---

[1] د. أحمد محمد الشرقاوي، المرأة في القصص القرآني، المجلد الثاني، ط1،دار السلام للطباعة ونشر والتوزيع والترجمة، مصر، 2001، ص 539،وللمزيد من التعريفات للشورى وتطبيقاتها أنظر:

د. محمد سلامة جبر، الشورى، ط1، دار البحوث الأهلية للكويت1400 ه.

د. محمود الخالدي، الشورى، ط دار الجيل، لبنان 1404ه.

أ. عبد الرحمان عبد الخالق، الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، دار القلم، الكويت، 1975 .

د. عدنان علي رضا النحوي، الشورى وممارستها الإيمانية، ط3، دار النحوي بالرياض، السعودية، 1409.

قال(صلعم)« اجمعوا له العابدين من أمتي واجعلوه بينكم شورى ولا تقضوا برأي واحد»[1]، وقوله(صلعم)« إذا استشار أحدكم أخاه فليشر عليه»[2]، وقال(صلعم)« ما ندم من استشار ولا خاب من استخار»، وقال أيضا حبيب الله(صلعم) «أن أمتي لا تجتمع على ضلالة» رواه بن ماجة، و روي عن علي بن أبي طالب(رضي الله عنه) أنه قال سئل رسول الله عن العزم فقال «مشاورة أهل الرأي ثم إتباعهم» [3]، وكذا قوله الشريف (صلعم)« ما شقي عبد بمشورة ولا سعد من استغنى برأيه».[4] وحدث في غزوة الأحزاب لما وجد النبي(صلعم) قد اشتد البلاء بالمسلمين بعث إلى سعد بن معاذ وسعد بن عبادة(رضي الله عنهما) فاستشارهما في أن يصالح قبيلة غطفان على ثلث ثمار المدينة كي ينصرفوا عن قتال المسلمين، فقالا له: يا رسول الله أهو أمر تحبه فنصحته، أم شيء أمرك به الله سبحانه وتعالى، أم شيء تضعه لنا؟ فقال(صلعم)" بل شيء أضعه لكم كي أكسر عنكم من شوكتهم وحينئذ قال له سعد بن معاذ: والله مالنا بهذا من حاجة والله لا تعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم" فاستجاب النبي عليه الصلاة والسلام للقرار الذي صدر عن الشورى ولم يعقد الصلح مع غطفان[5]، وكذالك من أقواله نبينا (صلعم) في المشورة نجد قوله لأبي بكر الصديق ولعمر بن الخطاب(رضي الله عنهما)« لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما »رواه بن حنبل وقال(صلعم) « لو كنت مُؤمرّا أحد دون مشورة المؤمنين لأمرت ابن أم عبد(أي عبد الله بن مسعود)»، رواه الترميذي وابن ماجة وابن حنبل، والأمثلة على ذالك كثيرة سواء من حيث السنة النبوية القولية أو الفعلية أو التقريرية.

---

[1] أحمد بن علي، لسان الميزان، كتب المطبوعات الإسلامية، ط1، 1421 .دار قطني133/4.

[2] رواه بن ماجة، ج3، ص1233، حديث رقم3747 .

[3] أنظر: محمد علي الصابوني، مختصر تفسير إبن كثير، ج1، دار القرآن الكريم، بيروت 1968، ص332 .

[4] أنظر: أبو سالم محمد بن طلحة، العقد الفريد للملك السعيد، مطبعة الوهبية، مصر، 1983، ص41 .

[5] للمزيد من المعلومات،أنظر: إبن هشام، السيرة النبوية، ج3، حققها مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري، وعبد الحافظ شلبي، دار الخير، لبنان، 1992، ص 176 .

وبالرجوع للنص القرآني وقوله{ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ}، يتبين بجلاء الأمر أن نصوص الشورى من النصوص القاطعة الدلالة والثبوت، حيث جاءت على سبيل الأمر للحاكم في الدولة الإسلامية، إذ لا تعّد الشورى مجرد حق لكل المسلمين رجالا و نساء، بل بتفحص الآية الكريمة يظهر أنها ضرورة واجبة على كل مسلم ومسلمة إعطاء المشورة في اختيار الحاكم و في أي أمر آخر من أمور شؤون الأمة التي لم يرد فيها نص قرآني أو نبوي.

لهذا تعد الشورى مبدأ أساسيا من مبادئ الإسلام لا يقوم نظام الإسلام على أساس غيره، أما عن شكلها والوسيلة التي تتحقق بها، فهذه من الأمور القابلة للتغيير والتطوير تبعا لأوضاع و ظروف الأمة الإسلامية حسب الأزمنة وحجم الأمكنة [1]، وإن جاء القرآن الكريم نصا على العمل بالشورى كفريضة واجبة على رسوله الكريم(صلعم) في شؤون الحكم والسياسة والعمران الدنيوي لأنه في هذه المجالات كان مجتهدا غير معصوم، فمن باب أولى توجب الشورى على الحاكم إذا لم يكن نبيا ولا رسولا يستدركه الوحي بالترشيد وتباركه العناية الربانية بالتسديد، حيث كتب القرطبي مفسرا آيات الله في الشورى<< إن الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام ومن لم يستشر أهل العلم والدين فعزله واجب وهذا مما لا خلاف فيه..>> [2].

كما ورد حق الشورى وصفا خاصا بالمؤمنين (وأمرهم شورى بينهم) وهذا الحق أعطاه الرسول الكريم للمسلمين أثناء حياته وفي تصرفاته العامة وسار على نهجه الخلفاء الراشدون من بعده ولاسيما في القضايا الكبرى التي طرأت عليهم ولم يكن فيها نص تشريعي.

و بالإضافة إلى ما سبق فعند قراءة "صحيح البخاري" في تفسيره الدقيق لآية الله{ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ} سورة آل عمران (159)، يظهر المراد هو تحديد

---

[1] أنظر: سيد قطب، في ظلال القرآن الكريم، ج1، ط22، دار الشروق، لبنان، ص501 .

[2] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن الكريم،ج3، دار الكتب المصرية، ص 249 .

"المشاورة قبل العزم والتبيين... "أي أن الشورى هي المقدمات التي تسبق القرار وتقضي إليه وخير مثال ذاك الذي ضربه الإمام البخاري و هو سبب نزول الآية أي ملابسات نزول الوحي فهي خير مذكرة تفسيرية له، حيث أن رسول الله قد استشار أصحابه في مكان لقاء المشركين غزوة أحد، وكان من رأي رئيس الدولة وهو رسول الله مع قلة من أصحابه في البقاء في المدينة و الاستفادة من موقعها وتحصينها في قتال المشركين الغزاة، لكن الأغلبية رأت الخروج لملاقاة الأعداء عند "أحد" فنزل الرسول (صلعم) لرأي الأغلبية متنازلا عن رأيه مع القلة[1]، فأتخذ قراره بالخروج من المدينة كثمرة لمشورة الأغلبية[2].

كما ولابد من الإشارة كمطلب هام لا تتم عملية الشورى بمصداقية تامة إلا به ألا وهو ضرورة توفر الحرية اللازمة للمسلم عند إبداء رأيه بدون ضغوطات، أما إذا تمت الشورى بدونها تكون عملية استفتائية جد شكلية غير صادقة لا فائدة ترجى منها، ومما سبق تبرز الحرية التامة التي كان يبدي بها المستشارون عن أرائهم, والملاحظ مدى تقبل الرسول (صلعم) وهو مستشيرا للرأي الأخر والأخذ برأي الأغلبية ولو كان مخالفا لرأيه (صلعم)، بل و أبعد من ذالك فإن الإسلام يحث المسلم المستشار على واجب الأمانة والصدق وهو يدلي برأيه لأنه سيحاسب عليه يوم القيامة[3]، كما أكد على ذالك رسول الله (صلعم) في قوله الشريف <<المستشار مؤتمن>>"[4]، وقوله(صلعم) أيضا<<الدين نصيحة لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم>>.

---

[1] حيث ألهمته العناية الربانية أن يلين ويخضع لهذه الأغلبية كي لا يكون فضا غليظا ينفرد برأيه ويستبد به وإن كان يراه الأكثر صوابا حتى لا يفضي ذالك إلى انفظاظهم من حوله.

[2] أنظر: د . محمد عمارة، مرجع سابق، ص36 .

[3] راجع سورة المؤمنون الآية 8،9 .

[4] رواه أبو داود في السنن عن أبي هريرة، كتاب الأدب باب في المشورة حديث 5128- 333/4 .

هذا من جهة ومن أخرى إن الشورى ليست مجرد عملية يجريها الحاكم اكتمالا للشكل الإسلامي باعتبارها واجبة الإجراء غير ملزمة المضمون دونما اكتراث للأكثرية العددية ماضيا لما قرّره من نفسه قبلا، وإلا كانت عملية الشورى مجرد مسرحية عبثية, فهذا من بين الفروقات الجوهرية والكيفية بين منابع أصول الإسلام وتراثه وبين صورته التاريخية الشوهاء بعد زمن الراشدين من الخلفاء[1]، وفي الاتجاه نفسه أكد المفكر" أبو الأعلى المودودي" أن عدم العمل بالشورى يُعد خلافا صريحا للقاعدة القانونية التي قررها الله و شرّعها في قوله {وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ}سورة الشورى الآية(38)، هذه القاعدة التي تتطلب بذاتها خمسة أمور:

1-أن ينال الناس الحرية الكاملة في التعبير عن أرائهم في أمور المجتمع.

2-أن ينال الممثلون حرية كاملة تامة في إبدائهم لأرائهم.

3-التسليم بما يجمع عليه أهل الرأي وأكثريتهم.

4-أن يختار للتشاور مع القائد أولئك الذين يختارهم الشعب.

5-مسؤولية تعريف أمور المجتمع لابد أن تلقى على كاهل من يتم تعيينه واختياره برضا الناس، هذا الرضا الذي لابد أن يكون حرا[2]، فحقوق المسلمين في عملية الشورى تلزم الحاكم المسلم بتنفيذ القرارات التي انتهت عليها حيث الأخذ برأي الأغلبية [3].

لقد سبق الإسلام كل القوانين الوضعية في تقرير مبدأ الشورى بأحد عشر قرنا حيث لم تعترف هذه القوانين بمبدأ الشورى إلا بعد الثورة الفرنسية بإنشاء القانون الإنجليزي، إذ عرف ذالك بنحو قليل وذالك في القرن 17 م وقانون الولايات المتحدة الأمريكية الذي أقّر المبدأ بعد

---

[1] أنظر: د. محمد عمارة ، مرجع سابق، ص37 .

[2] أنظر: د. أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، ط1، المختار الإسلامي للطباعة والنشر، القاهرة، 1977، ص92-95 .

[3] أنظر: د. وليد رفيق محمد، مرجع سابق، ص 156 .

منتصف القرن 18 م، في حين أخذ به نظيره الفرنسي في أواخر القرن 18م، فالقوانين هذه لم تأت بجديد وإنما انتهت إلى ما بدأت به الشريعة الإسلامية[1]، هذا من الناحية التقنية للديمقراطية إلا أنها لم تحذو حذوها من ناحية مضامين هذه الديمقراطية، فالشورى نطاقها إسلامي في حين أن الديمقراطية الغربية لا تتميز بصفة محددة سوى أنها لائكية المنطلق والغاية.

لقد كانت الشورى فريضة الإسلام حتى على رسول الله لسياسة شؤونه الدنيوية، والمتفحص للسيرة النبوية يجدها شاهدة على إلتزام الرسول(صلعم) بالشورى في سياسته للدولة وحتى في سياسته لبيته وفي سلوكه البشري بين الناس، حتى روى عن أبي هريرة(رضي الله عنه) أنه قال« ما رأيت أحدا أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله(صلعم)» رواه الترميذي.

بل إن كل الأحاديث تعطي الدليل القاطع على التزام الرسول (صلعم) و هو سيد الأنام و خيرهم بمشورة الأغلبية و الأخذ برأيها ولو كان رأيه في الأقلية، مادامت القضية من الشؤون الدنيوية الخارجة عن نطاق التبليغ عن الله لما هو دين خالص، أما عن أسلوب الشورى فلم يكن هناك إطار تنظيمي تمارس في ظله ويحدد أعضائها وموضوعاتها وما يتبع في القيام من إجراءات وإنما خضعت لنظام فطري سماته المميزة البساطة والتلقائية، كما كان في عصر الرسول(صلعم) فأحيانا كان الخليفة إذا أراد مشاورة الناس خرج إليهم في المسجد وأحيانا يدعو حكماء الناس ويستشرهم فيما يعرض عليهم من أمور كما كان لكل خليفة أهل شورى خاصة يستشيرهم في مهام الأمور ودقيق المسائل [2]،و عليه ذاك يعني أن الشورى حق سياسي لكل

---

[1] في هذا المعنى أنظر: د. عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، مقارنا بالقانون الوضعي، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، سوريا، 2005،ص29 .

[2] أنظر: د. زكريا عبد المنعم إبراهيم، نظام الشورى في الإسلام والنظم الديمقراطية المعاصرة، ط:1405، 1985م،ص170 .

مسلم، فإن تعذر مشاركة جميع المعنيين بالشورى، عندها يختارون ممثلين عنهم وخير وسيلة تحقق مشاركة جميع المعنيين في عملية الشورى هي الانتخاب حيث يشارك معظم المعنيين [1].

وبالتالي ممارسة الشورى عن طريق الانتخاب قد تكون آلية تقتضيها الضرورة الزمنية و المكانية.

كما أنه لم يكن هناك تحديدا أو تخصيصا لموضوعات الشورى، وإنما كان اللجوء إليها غير محدد بنطاق معين فكانت تتم في شتى الأمور باستثناء ما ورد فيه نص شرعي قطعي، فكان نظام الشورى هو المعمول به في اختيار الحاكم وبيان النصوص الشرعية وتفسيرها وحسم ما هو ضني منها سواء في ثبوته أو دلالته في مسائل الحرب والسلم أو الحكم والإدارة في تعيين الموظفين وعزلهم وتنظيم الدولة وترتيب الجهاز الحكومي وغير ذالك [2].

2.1.2.1.3: سوابق حق انتخاب الحاكم في الإسلام:

مثلما أسلفنا سابقا أن الحرية السياسية الحقيقية هي أن تكون للأغلبية الكلمة الفاصلة في شؤون الحكم سواء بطريق مباشر أو من خلال ممثليها، ويتمثل ذالك أساسا في اختيار الحاكم و مراقبته ومحاسبته على أعماله في تسيير الحكم ومعارضته، و قد يصل الأمر إلى عزله، إذ حاد عن الطريق القويم.

وإذا ما إستقرأنا عهد النبوة(صلعم) وجدنا رسولنا الكريم – وهو سيد البشرية المصطفى من الله تعالى لتبليغ رسالته للعالمين – يشرك المسلمين في أمور الدولة ويستشيرهم في شؤون الحكم ويأخذ برأي الأغلبية وكان يكفي أن نذكر قول(صلعم) « لو كنت مؤمرا أحدا دون مشورة

---

[1] أنظر: د. وليد رفيق محمد، مرجع سابق ، ص214 .

[2] للمزيد من المعلومات أنظر: أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص227 وما بعدها . وأنظر أيضا: د. أبو سالم محمد بن طلحة، مرجع سابق، ص45 وما بعدها .

المؤمنين لأمرت ابن أم عبد(أي عبد الله بن مسعود)» رواه الترميذي وابن ماجة وابن حنبل، فمن هذا الحديث الطاهر لخاتم الرسائل محمد(صلعم) يتبين بجلاء أنه وعلى الرغم من ثقة الرسول(صلعم) كاملة في جدارة عبد الله بن مسعود بالإمارة إلا أنه لا يؤمره دون مشورة المؤمنين، فكانت القاعدة المطلقة أن الشورى هي السبيل الوحيد لتعيين الأمراء والولاة والأكفاء في دولة الإسلام [1]، وسار صحابته على ذات الدرب فما استغنى الصحابة الراشدون عن اختيار الحاكم(الخليفة) عن طريق الشورى والبيعة.

كما لا يفوتنا الذكر أن مصطلح الخليفة، الإمام أو أمير المؤمنين هي كلها مصطلحات من التراث الإسلامي يقابلها مصطلح رئيس الدولة في تعريفات النظم المعاصرة، فالخليفة في الدولة الإسلامية هو رئيس الدولة الذي يقوم بحراسة الدين وسياسة الدنيا[2]، ذالك أن الهدف الأساسي من إقامة الدولة في الإسلام إنما حراسة الدين بإقامة العدل و الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر طبقا لقوله تعالى{ الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ} سورة الحج الآية (41)، {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ} سورة آل عمران (110)، وبتحري هذه الأهداف النبيلة من أمر بمعروف و نهي عن منكر سيؤدي بطريقة مباشرة وغير مباشرة إلى نهج سياسة رشيدة للأمور الدنيوية.

وعلى غرار بيعة رسول الله(صلعم) باعتباره رسول الله حامل الرسالة تلك البيعة المهمة في تاريخ البشرية التي قد نوّهنا إليها في الباب الأول فإن المبدأ العام الذي ورد في الكتاب والسنة

---

[1] أنظر:د. توفيق الشاوي، فقه الشورى و الاستشارة، ط2،1413ه،1992م، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع المنصورة، ص43 .

[2] أنظر: أبو الحسن علي الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مطبعة مصطف الحلبي بالقاهرة، 1386ه،1966م، مرجع سابق، ص05 .

بخصوص الشورى فإذا كانت واجبة في شؤون المسلمين، فيرى جمهور الفقهاء أنها أوجب في اختيار الخليفة لما لهذا المنصب من أهمية بالغة بالنسبة لأمور الدين والدنيا [1].

و باستثناء لفرقة الشيعة – مع تحفظنا على هذه الفرقة أو المذهب المشكوك في أمره ومصداقيته من أساسه لنهايته – التي تذهب إلى أن تولية الإمام(الخليفة) لا تكون إلا بالنص من الله تعالى على لسان رسوله أو على لسان الإمام السابق النص عليه[2]، فإن المستقرأ لتاريخ خلافة الصحابة الأربع الأولون رضوان الله عنهم والمستعرض لما سطّره علماء الإسلام قديما وحديثا بشأن أسلوب تولية الحاكم يتبين له جليا ممارسة حق الأمة الإسلامية في اختيار حكامها، حيث تعتبر الشورى والبيعة مصدران وسندان لشرعية السلطة لا تكون إلا بهما، بالإضافة أنه لا يتم الاتفاق مع مبادئ الإسلام تولية رئاسة الدولة بطريق التوريث أو بطريق ولاية العهد (لتعيين) أو

---

[1] أبو الحسن علي الماوردي، مرجع سابق، ص 06 .

[2] عرف أبو الحسن الأشعري "فرقة الشيعة" <<قيل لهم الشيعة لأنهم شايعوا عليا رضي الله عنه ويقدمونه على سائر أصحاب رسول الله صلعم>>، وعرّفها" الشهرستاني" بأنهم <<الذين شايعوا عليا على الخصوص وقالوا بإمامته وخلافته نصا ووصية إما جلّيا وإما خفيا واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عن أولاده, وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده>>، كما يقال أنّ مُؤسسّها الأول يهدويا ولا يراد بها إلا تفريق المسلمين وفتنتهم عن دينهم، والله أعلم، للمزيد من المعلومات بخصوص نظرية الإمامة عند الشيعة، أنظر:أ. أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين و اختلاف المصليين، ج1، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، بدون تاريخ نشر، ص65 .

أنظر:محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق بن فتح الله بدران ,ط1، مطبعة الأزهر، ص277– 278 .

وأنظر أيضا: د. محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ط3، مكتبة الأنجلو المصرية، 1960، ص28–59 .

وأيضا: د. طه حسين، الفتنة الكبرى (علي وبنوه)، دار المعارف مصر، ص191ومابعدها.

وأيضا: د. محمد علي الجندي، نظرية الإمامة بين الشيعة والمتصوفة، مكتبة الزهراء للإعلام العربي،1412، 1991 .

بطريقة الاستيلاء أو الاغتصاب[1]، وتمر مرحلة اختيار الخليفة في النظام الإسلامي عموما بمرحلتين:

الأولى: مرحلة تقديم المرشحين ومن ثم اختيار المرشح للخلافة من بينهم بموافقة أغلبية أهل الحل والعقد، أي الأكفاء للشورى وهي ما تسمى بمرحلة البيعة الصغرى.

والمرحلة الثانية: وهي مرحلة البيعة الكبرى أو البيعة العامة وهي التي يشارك فيها جميع المسلمين، وسنلقي عليها البحث من خلال أولا: نقطة تقديم المرشحين و انتخاب أحدهم، و ثانيا: مرحلة المبايعة.

1.2.1.2.1.3: انتخاب أحد المرشحين بالأغلبية:

لا جدال أن أقوال وأفعال رسول الله(صلعم) سنة يجب الاهتداء بها والعمل على خطاها حيث أراد إرساء الطريقة الصحيحة لتولي أمر المسلمين، فحرص على أن تكون ولايته السياسية – وهو مبعوث السماء – سارية بتسليم و باختيار من المسلمين, وقد تجلت قمة الوعي السياسي التام والنضج الديمقراطي والنبيّ نفسه يرّشح الصحابة في توليهم لمنصب رئاسة الدولة بعده، دون أن يختار أو يعيّن أحدهم، تاركا الأمر كله وبكل ما فيه من سلطة اختيار للمسلمين في من كان يحكمهم بعده، فعندما قيل له يا رسول الله من نؤّمر بعدك؟ قال (صلعم)« إن تؤمروا أبا بكر تجدوه زاهدا في الدنيا راغبا في الآخرة وإن تؤمروا عمرا تجدوه قويا، أمينا لا تأخذه في الله لومة لائم وإن تؤمروا عليا، ولا أراكم فاعلين تجدوه هاديا مهديا يأخذ بكم إلى الصراط

---

[1]. و أنظر: محمد عبد الله عربي، نظام الحكم في الإسلام، دار الفكر للطباعة والنشر، مصر طبعة 1968م، ص66 وما بعدها

المستقيم»[1]، وتوفي رسول الله(صلعم) دون أن يعيّن من يخلفه، والأدلة المؤكدة لعدم استخلافه لأحد من المرشحين يطول سردها، فإن كانت رئاسة الرسول العربي(صلعم) أساسها نبوة و اصطفاء من الله، فإن الخلافة بعد النبوة في حكم الناس بالعدل والحق أمر موكول للمسلمين يختارونه له من يرونه الأكفأ والأرشد، له من القدرة و الصلاحية للمنصب نصيب دونما إسناده بسلطة إلهية أو حقا إلهيا مقدسا, فإن كان رسول الله رئيس الدولة وصاحب الرسالة وسيط السماء والأرض يأمره الله بأن يعرّف نفسه بصريح القول {قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا}سورة الكهف الآية (110)، وقوله تعالى مخاطبا نبيّه {قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا}سورة الإسراء الآية (93)، فما هي حال غيره إذن، فالإسلام يرفض رفضا مطلقا ما يسميّه الغرب- تبريرا لاستبدادهم وسلطتهم المتعسفة- بالنظريات التيوقراطية وما تحويه من تأليه الحاكم أو تفويضه المباشر أو غير المباشر لتزييف الحقيقة, وحتى يسود الاعتقاد لدى العامة أن هذا الحاكم شبه اله لا يجوز مقاومته ورفض طغيانه [2]، عكس هذا فإن الإسلام يوجب معارضة الحاكم إن هو طغى وتجّبر.

كما أن هناك شروط يجب توافرها في حاكم الدولة المسلمة أهمها هي ما اتفق عليها من جمهور فقهاء الإسلام، العقل، البلوغ، العلم بالأحكام الشرعية، سلامة الأعضاء والحواس، العدالة،

---

[1] نقلا من: نور الدين علي بن آبي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحديد الحافظين الجليلين العراقي وإبن مجر،ج5،ط سنة1353ه مكتبة القدس، ص175- 176 .

[2] أنظر: د. عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، سنة1923، ص25 وما بعدها .

أنظرأيضا: د. محمد الغزالي، مرجع سابق، ص 46 .

الكفاءة والأفضلية [1]، وشهد التاريخ كيف اجتمع الأنصار من الأوس والخزرج في سقيفة بني ساعدة بعد وفاة رسول الله(صلعم) لاختيار من يخلفه في قيادة الأمة و اتجهت أنظار بعضهم إلى سعد بن عبادة زعيم الخزرج والمتحدث باسم الأنصار وأحد النقباء الإثني عشر الذين بايعوا الرسول على تأسيس الدولة العربية الإسلامية الأولى في بيعة العقبة قبيل هجرة الرسول من مكة إلى المدينة، لكن الخبر بلغ عمر بن الخطاب فأستدعى أبا بكر الصديق وصحبه إلى السقيفة و لقيهما أبو عبيدة بن الجرّاح فذهب معهما وهم قريشيّون ذو مكانة قيادية في قريش وسباقّون إلى الإسلام، هاجروا إلى المدينة في سبيل الدين, وكانوا من أبرز الأعضاء في جماعة المهاجرين الأوليّين، ومالت الأوس والخزرج إلى إتباع عمر بن الخطاب في مبايعتهم لأبي بكر الصديق لكونه الأقرب للرسول الكريم والأسبق إلى الإسلام وكذا اعتباره قريّشيا مما يجعله الأجدر، أن تجتمع عليهم وترضى برئاستهم قبائل العرب لمكانة قريش في العرب فتستمر وحدتهم في دولة الإسلام [2]، ووقع الاختيار على موافقة الأغلبية على" أبي بكر الصديق" ليكون المرشح المنتخب لرئاسة الدولة وبدوره "أبا بكر الصديق" رضي الله عنه وأرضاه عندما استشعر قُرب أجله جمع الناس وقال لهم<< إنه قد نزل بي ما ترون ولا أضنني إلا ميتا، فأْمروا عليكم من أحببتم، فإنكم إن أمّرتم في حياة مني كان أجدر ألا تختلفوا بعدي>>.

فتشاور المسلمون ورأوا أن يعهدوا بترشيح الخليفة الجديد إلى أبي بكر الصديق، فرشّح عمر بن الخطاب بعدما أجرى مشاوراته، ولم يأت كل الترشيح ولا قبوله بالإجماع، وإنما

---

[1] للمزيد من التفاصيل بشأن الشروط الواجب توفرها في الحاكم في دولة الإسلام أنظر: أبو الحسن الماوردي، مرجع سابق، ص05 وما بعدها وأيضا:د. محمد ضياء الدين ريس، مرجع سابق، ص250 وما بعدها وأيضا: د. أحمد عبد الله مفتاح، مرجع سابق، ص224-255 .

[2] أنظر: د. محمد عبد الله العربي، مرجع سابق، ص69 .

وأيضا: د. محمد عمارة، مرجع سابق، ص 88- 89 .

وأيضا: محمد الغزالي، مرجع سابق، ص46 .

بالأغلبية فقد كان البعض مثلا يعارض هذا الترشيح، فقد دخل طلحة بن عبد الله على أبي بكر فقال <<استخلفت على الناس عمرا وقد رأيت ما يلقى الناس منه وأنت معه، فكيف إذا خلا بهم وأنت لاق ربك فيسألك عن رعيتك؟>> فقال أبو بكر<<إذا لقيت ربي فسألني قلت استخلفت على أهلك خير أهلك >>[1]، وكذالك هو الشأن بعد قرب أجل عمر بن الخطاب أمير المؤمنين بعد الطعنة التي أصابته قال له البعض (استخلف يا أمير المؤمنين) قال<< ما أريد أن أتحملها حيّا وميتّا، إن استخلفت فقد استخلف من هو خير مني(أي أبو بكر) وان اترك فقد ترك من هو خير مني(أي رسول الله صلعم)>> [2] ،كان رأي الأغلبية مع استخلاف عثمان بن عفان وبعده تولى الخليفة الرابع علي بن أبي طالب ليكمل على غرار ما سبقوه من الحكم في خلافة راشدة، و عندما أوشك الخليفة الرابع على الموت بعد توليه الخلافة قرابة خمس سنوات(على إثر طعنة في المسجد من عبد الرحمان بن ملجم من الخوارج) سأله بعض المسلمين(ألا تستـــــخلف؟ فقال<< لا ولكن أترككم كما تركم رسول الله (صلعم) فإن أراد الله بكم خيرا يجمعكم على خيركم كما جمعكم على خيركم بعد رسول الله (صلعم)>> فأقبل بعضهم وقالوا<< إن فقدناك ولا نفقدك أفنبايع الحسن؟>> فقال<<ما آمركم ولا أنهاكم أنتم أبصر>>[3]، و حتى عندما آل حكم بني أمية بالوراثة إلى عمر بن عبد العزيز فإنه لم يرى في التوريث ما يسبغ الشرعية على حكمه، فدعى الناس إلى المسجد وقال لهم<< يأيها الناس إني قد إبتليت بهذا الأمر- أي وراثة الحكم- عن غير رأي كان مني فيه ولا طلب له، ولا مشورة من المسلمين وإني قد خلعت ما في أعناقكم

---

[1] تاريخ الطبري، الجزء الثالث، ص217 .

[2] صحيح البخاري،كتاب الأحكام، باب الاستخلاف واقترح عليهم ستة من الصحابة وهم" عثمان بن عفان، علي بن أبي طالب، عبد الرحمان بن عوف، سعد بن أبي وقاص، وطلحة بن عبد الله والزبير بن العوام، وقد أضاف ابنه عبد الله ليؤخذ برأيه دون أن تكون له الخلافة أو الترشح فيها.

[3] أنظر: الإمام ابن كثير القرشي، البداية والنهاية، الجزء التاسع، ص13 وما بعدها.

وأنظر أيضا: د. فوزية عبد الستار، المرجع السابق ، ص47- 48 .

من بيعتي فاختاروا لأنفسكم ولا أمركم من تريدون، فاختاروه أميرا للمؤمنين برضائهم و اختيارهم>>[1]، وتعتبر عملية اختيار واحد من بين المرشحين مرحلة حاسمة في اختيار الحاكم حيث تكشف عن أفضل المرشحين لها, لما يتوافر في الهيئة المستشارة التي تقوم على الإشراف على الاختيار من مراعاة الشروط ومدى توافرها حتى تفضي للأحسن، فأهل الشورى في الإسلام هم أناس ذوي الرأي والحكمة والعلم في الأمة الذين ينوبون عنها في ترشيح الخليفة وتزكيته بالأغلبية بعد التشاور وتبادل الرأي وعادة ما يصطلح على هذه النخبة من أهل العلم والخبرة والنضج والرشد ب"أهل الحل والعقد" و التي تتكون من العلماء وزعماء الأمة أولو المكانة والحكمة وموضع الثقة من سوادها الأعظم إذ يشترطوا فيهم بدورهم شروطا ثلاث:

1/ العدالة الجامعة لشروطها.

2/ العلم الذي يتوصل إلى المعرفة من يستحق الخلافة على الشروط المعتبرة فيها.

3/ الرأي والحكمة المفضيان لاختيار الأصلح و الأقوم[2]، فإذا أجتمع أهل الحل والعقد للاختيار تصفحوا أحوال أهل الخلافة الموجودة فيهم شروطها، فيقدموا للمبايعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا ومن يسارع الناس إلى طاعته ولا يترددون في بيعته[3]، هذا من جهة أما من جهة أخرى وبخصوص كيفية سير آلية الشورى وتقنياتها وخلال دراستنا كنا قد نوهنا أن الشريعة ومبادئها تميزت بصفة الدوام حيث لا تقبل التبديل والتعديل، ومثل ذالك جاء النص على الشورى في القرآن الكريم عاما ومرنا في النص على المبدأ العام والقاعدة الكلية تاركا لأولي

---

[1] إمام ابن كثير القرشي، مرجع سابق، ص 212 .

[2] أنظر: أبو الحسن علي الماوردي، مرجع سابق، ص 05- 07، وللمزيد من المعلومات عن معيار تحديد أهل الحل والعقد أنظر:د. أحمد عبد الله مفتاح ، مرجع سابق، ص122 وما بعدها .
وأيضا: ضياء الدين إدريس، مرجع سابق، ص153 .

[3] أنظر: الماوردي، مرجع سابق، ص 07 ، وأنظر أيضا: د. عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص202 .

الأمر في الجماعة حسب ظروف الزمان والمكان عبر العصور، تقدير تفاصيل العملية التي تضع الشورى موضع التنفيذ، فمثلا لأولياء الأمور أن يستفتوا الشعب عن طريق رؤساء الأسر و العشائر أو عن طريق ممثلي الطوائف أو بأخذ رأي الأفراد الذين تتوفر فيهم صفات معينة إما بطريق التصويت المباشر و إما بطريقة الانتخاب على درجتين حيث يكون التصويت غير مباشر، إلا أن القاعدة الشرعية الثانية التي لا اختلاف فيها و تسري باقية على مرّ الزمان هي قاعدة الأخذ برأي الأغلبية، حيث قد عزم رسوله الكريم أخذ القرار برأيها وما على الأقلية سوى احترام ذاك الرأي والسمع والطاعة مصداقا لقوله تعالى{ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا}، حيث قد عمل الرسول بالشورى من خلال سنة نبوية كاملة قولا وفعلا وتقريرا وأتبعها أصحابه بعد وفاته [1].

2.2.1.2.1.3: مرحلة المبايعة العامة(الانتخاب):

بعد مرحلة مشاورة أهل الحل والعقد لاختيار الأفضل للخلافة بمقتضى شروطها تأتي مرحلة المبايعة العامة، وخير ما يقال هنا المقولة الشهيرة لعمر بن الخطاب على قيمة وجوب مشاورة المسلمين قائلا<< فأيّما رجل بايع رجلا من غير مشورة المسلمين فإنها نفرة أن يقتلا>> [2]، وسميت بالبيعة تشبيها لما يتبع في عقد البيع عندما يضع البائع يده في يد المشتري إيذانا بإتمام العقد وهناك إجماع بين فقهاء الأمة على أن البيعة عقد اجتماعي بين الأمة و الخليفة أثبت التاريخ إتمامه بين المسلمين والخليفة[3]، يقوم على رضى الطرفين(وهذا حقيقة لا مجرد افتراض مثل الذي بني عليه" جون جاك روسو" نظريته "العقد الاجتماعي"، الذي لم يثبت

---

[1] أنظر في هذا المعنى: د. عبد القادر عودة التشريع الجنائي الإسلامي، مرجع سابق، ص 26 – 27 .

[2] أنظر: الشهرستاني أبا الفتح، نهاية الإقدام في علم الكلام، مرجع سابق، ص482 – 483 .

[3] أنظر: أبو الحسن علي الماوردي، مرجع سابق، ص08 .

تاريخهم الغربي حقيقة وجوده)، وسميت هذه المرحلة بالمبايعة العامة لإشتراك عموم المسلمين نساء ورجالا، فهي المرحلة النهائية لاختيار الخليفة ولا تبدأ أو تتم خلافته إلا بها.

وعليه، فالبيعة حق انتخاب لكل مسلم وواجب طاعة يقع على عاتقه بعده بقوله(صلعم)« من بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمرة فؤاده فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فإضربوا عنق الأخر» رواه مسلم؟، وفي ذات السياق يعرفها المفكر ابن خلدون أنها العهد على الولاء فيقول<< اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة فإن المبايع يعاهد الأمير على أن يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذالك، ويطيعه حينما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره..>> وسُميّ هذا العهد بيعة بقوله<<.. وكانوا إذ بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيدا للعهد فأشبه ذالك فعل البائع والمشتري فسمي العهد بيعة وسارت البيعة مصافحة الأيدي، هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع وهذا المراد في بيعة النبي(صلعم) ليلة العقبة وعند الشجرة وحيثما ورد هذا اللفظ ومنه بيعة الخلفاء>> [1].

وجاء التنصيص في القرآن الكريم بشأن البيعة في قوله:{ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا}سورة الفتح الآية (10)، وقوله عزّ في عُلاه {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} سورة الممتحنة الآية(12)، وقوله تعالى {لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا}سورة الفتح الآية(18)، فكانت

[1] أنظر: عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص 547 – 549 ، تعليق وتحقيق، د. علي عبد الواحد وافي، ط1، سنة1958، لجنة البيان العربي.

بيعة رسولنا الكريم التي تأسست على إثرها دولته في الإسلام و بعده بيعة الخلفاء الراشدين حيث اعتبرت هذه البيعة الأسلوب الحاسم في أمر الخلافة، وكتب محمد أبو حامد الغزالي: لو لم يبايع أبو بكر الصديق غير عمر بن الخطاب وبقي أفراد الأمة الإسلامية مخالفين له أو انقسموا انقساما متكافئا بين مؤيد ومعارض لا يتميز فيه غالب أو مغلوب, لما انعقدت خلافته [1]، وهذا يعني لزوم الأغلبية من الأصوات الناخبة من عموم المسلمين لحصول الموافقة على الخليفة المرشح والحاصل على تأييد أهل الحل والعقد، ومن أبرز الأمثلة على ذالك أيضا، نجد ذهاب بعض الصحابة لمبايعة علي بن أبي طالب في بيته بعد مقتل عثمان بن عفان(رضي الله عنه)، فرفض علي(كرم الله وجهه) ذالك و إشترط أن تكون مبايعته في المسجد، برضا جميع المسلمين قائلا<< إن بيعتي لا تكون خفية ولا تكون إلا عن رضا المسلمين، فدخل المسلمون المسجد وبايعوه>> [2]، ويقول الإمام ابن تيمية في هذا أن << الإمامة ملك وسلطان والملك لا يصير ملكا بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم بحيث يصير بذالك ملكا >> [3]

ولهذا شُبهّت البيعة بالانتخاب وإبداء الرأي وهي في حد ذاتها أسلوب عام للشورى و بأخذ رأي الأغلبية فيها حسب الأكثرية العددية فإذا انتهجت الأغلبية لمبايعة المرشح للخلافة فذالك إستفاءه للنصاب المطلوبة ويصبح بذالك المرشح للخلافة خليفة على كل المسلمين، و بطبيعة الأحوال قد تبقى أقلية قد لا تبايع لسبب من الأسباب، فذالك إبداء لرأي وهو أيضا حق من الحقوق الواجب احترامه، وقد سجل التاريخ عدم مبايعة سعد بن عبادة لأبي بكر الصديق وعمر

---

[1] أنظر:محمد أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمان بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، مصر،1964، ص177 – 178 .

[2]أنظر: ابن كثير، البداية النهاية في التاريخ، مطبعة السعادة، مصر،1351 – 1922، ص13 .
وأنظر أيضا: د. فوزية عبد الستار، مرجع سابق ، ص48 .

[3] تقي الدين بن تيمية، منهاج السنة، مرجع سابق، ص367 .

بن الخطاب من بعده، و لربما يرجع هذا الامتناع عن المبايعة لرغبة سعد في الخلافة ورأيه أنه الأجدر بها، وظل سعد بن عبادة على رفضه لعدم المبايعة لعمر حتى توفي ولم يحدث أن أكرهه أحد على البيعة أو عاقبه على عدم المبايعة، ولا حرج في هذا التطلع للسلطة إذا كان المرء يعرض مواهبه لتكون في خدمة الأمة ورسالتها[1]، ويرى الدكتور محمد عمارة إنما يدل هذا على أنّ خلاف المسلمين و اختلافهم في السياسة لا يقدح في عقائد الفرقاء المختلفين ووجود هذا الموقف منذ ذالك التاريخ المبكر شاهدا على مشروعية المعارضة في فكر الإسلام السياسي و التجارب القائمة على أساسه[2]، ولم يكن سعد بن عبادة وحده المتخلف عن بيعة أبي بكر الصديق فهناك بعض الأفراد من بني أمية إلتفوا حول عثمان بن عفان يريدونه خليفة لهم و بعضهم إلتفوا حول علي بن أبي طالب يريدونه إمامهم و استمر امتناعهم حوالي أربعة أشهر أو سنة ثم بادروا إلى المبايعة بعدها وفي أثناءها لم يحدث أن أكره أبو بكر أحدا عن مبايعته أو عاقبه على عدم ذالك[3].

إنّ الإسلام لا يقوم على الإكراه سواء على مستوى الدين أو السياسة، و البيعة في الإسلام عقد رضائي خالص لا خلاف في ذالك والشورى أساسها ومصدرها الدين وقواعدها الأساسية تسير وفقه ((لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ))، قبل أن تكون أمرا شرعيا كأداة للمشاركة في الحياة السياسية.

2.2.2.1.3: سيادة الشريعة توجب الطاعة والمعارضة:

لا خلاف بين جمهور العلماء والباحثين في أن الديمقراطية الإسلامية ديمقراطية ربانية، حيث ضلت الشريعة الإسلامية في جميع عصور الخلافة الراشدة هي صاحبة السيادة التشريعية

---

[1] أنظر: محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام و إعلان الأمم المتحدة، ص46 .

[2] د. محمد عمارة، مرجع سابق، ص89 .

[3] مرجع سابق، ص94 .

و الحاكمية والمستقرأ لأحداث عصور الخلافة الذهبية(الخلافاء الراشدون الأربع وكذا خلافة عمر بن عبد العزيز) يتجلى له المبدأ في أغلب المناسبات [1]، فعلى سبيل المثال لا الحصر نجد خطبة أبي بكر الصديق بعد توليه الحكم << أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم >>، وقوله أيضا <<.. إنما أنا متبع ولست مبتدع إن استقمت فأتبعوني وإن زغت فقوموني >> [2]، وذالك ما أكدوه الصحابة من بعده، و من بين ما كرس عمر بن عبد العزيز خليفة العصر الأموي نجد << يأيها الناس إنه لا كتاب بعد القرآن ولا نبيا بعد محمد(صلعم) وإني لست بقاض ولكني منفذ وإني لست بمبتدع ولكني متبع.. ألا لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق عز وجل.. >>، و قول الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك << يا عباد الله اتخذوا كتاب الله إماما وأرضوا به حكما واجعلوه لكم قائدا فإنه ناسخ لما قبله ولن ينسخه كتاب بعده. >>[3] .

1.2.2.1.3: سيادة الشريعة توجب الطاعة:

وسنجزأ هذا الفرع إلى قسمين اثنين:

1.1.2.2.1.3: سيادة الشريعة الإسلامية:

تقوم السلطة السياسية الإسلامية على الحكم نيابة عن الأمة و وكيلة عنها، معيارها في ذالك شريعة الدين، فالقانون الإسلامي وعكس كل نظريات النظم الوضعية- هو الذي أوجد الدولة وحدّد لها أهدافها ووسائلها وليس العكس حيث الديمقراطية الغربية هي التي تحدد القانون و توجده وعلى الدولة أن تسير وفق مبتغاها - لهذا فالدولة الإسلامية التي نتكلم عنها كنموذج

---

[1] أنظر: د. توفيق الشاوي، مرجع سابق، ص26- 27.

[2] أنظر: ابن كثير، مرجع سابق، ص844 .

[3] المرجع نفسه، ص 235، ص261 .

صادق تكرست في عهد خلافة نبي الأمة رسول الله(صلعم)، وحتى عصر الخلفاء الراشدين الأربع تحديدا، فهذا النموذج المثال من الدولة الإسلامية الذي تميز بخصوصية التنفيذ السليم ومحاولة السير وفق أهداف الدولة المُسطّرة، فالقانون هنا هو من سبق الدولة والسلطة السياسية وليس العكس.

لقد جاء تأكيد ذالك صريحا في قوله تعالى في أكثر من مجموعة من الآيات القرآنية منها قوله تعالى آمرا:{ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ} سورة الأنعام الآية (57)، و في قوله {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ}سورة المائدة، الآية (44)، و قال عز في علاه {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ} سورة المائدة الآية (45)، {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ } سورة المائدة الآية(47)، و{ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ } سورة الأعراف الآية (54)، و{ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ } سورة المائدة الآية (48)، وقوله عز وجل { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ } سورة النساء الآية (59)، وقوله ألآمر الناهي سبحانه { وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا }سورة الأحزاب الآية (36)، و قوله تعالى{ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ}سورة النساء الآية (83)، وأيضا قوله عز وجل{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ } سورة محمد الآية (33)، و كذالك قوله الحيّ القيّوم{ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ }سورة الجاثية الآية (18).

ومن هذه الآيات القرآنية وغيرها يظهر صريح النص على وجه اليقين لا يحمل الشك أن السيادة هي لله جلى في علاه سواء تجلت في وحيه المباشر(القرآن الكريم) أو في سنة نبيّه عملا

بنصه القرآني في آياته الكريمة على لسان نبيه(صلعم){ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيّ }سورة الأحقاف الآية(09) و{وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى} و{إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى} سورة النجم الآية (03-04).

واستنادا عليه، لابد من التمييز بين السيادة وبين السلطة السياسية في الحكم، فالسيادة بيد الله متمثلة في شريعته السماوية، أما سلطة الحكم فهي مفوضة إلى الأمة تمارسها في حدود السيادة وتختار من ينوب عنها في تسيير سدّة الحكم، وبمعنى مقارب اختلفت فيه المصطلحات كتب الدكتور محمد كامل ليلة:<< أن السيادة في الدولة الإسلامية تستند إلى إرادة الأمة التي تعمل في نطاق الشريعة الغراء وتعتبر السيادة مبررة ومشروعة على هذا الأساس، فإن تجاوزت نطاق أحكام الشريعة ولم تنسجم مع مصدرها فقدت أساس مشروعيتها>> [1].

ومعنى ذالك كله أن نصوص الشريعة الإسلامية هي التشريع الأصيل الواجب إتباعه في الدولة حكاما ومحكومين, فإذا لم يوجد نص قرآني أو نبوي وجب الاجتهاد وفق روح الشريعة، أي استنباطا من مبادئ التشريع الإسلامي أو قياسا عليه أو إجماعا غير مخالف لأصول الشريعة ومبادئها، وبصياغة أخرى, يرى بعض الفقهاء أن الأمة هي مصدر السلطات في دولة الإسلام وأن الشريعة الإسلامية هي صاحبة السيادة التي تعلو السلطة السياسية والأمة معا[2]، في حين هناك بعض من الفقهاء المحدثين من يحاول تقريب مفاهيم السيادة الإسلامية لنظريات السيادة في الفقه الدستوري الغربي باعتبار أن مصطلح الأمة الإسلامية كصاحبة سيادة شريطة إتباعها لشريعة الإسلام، فكتب الدكتور: ضياء الدين الريس<<ليس الحاكم هو صاحب السيادة لأن الإسلام ليس أوتوقراطيا، ولا رجال الدين أو الآلهة أصحاب السيادة لأنه ليس تيوقراطيا ولا

---

[1] د. محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص205 .

[2] أنظر: د. عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص 25-26 .

الأمة وحدها هي صاحبة السيادة لأنه ليس ديمقراطيا بالمعنى الضيق، وإنما الجواب الصحيح أن السيادة في الإسلام مزدوجة تشكل أمران مجتمعان ينبغي أن يضلا متلازمان ولا يتصور قيام الدول وبقائها إلا بوجود التلازم وهذان الأمران هما الشريعة الإسلامية والأمة>> [1]، وهناك من تكلم عن سيادة الأمة الإسلامية وحدودها التشريعية [2]، أما بشأن " كلمة تشريع" ففضّل العلماء القول أن لمعنى" التشريع" ما يراد به معنيان: الأول: إيجاد شرع مبتدأ، و الثاني: بيان حكم تقتضيه بشريعة قائمة.

و أما المعنى الأول في الإسلام هو لله دون غيره ولسنّة نبيه تابعة له، وأما المعنى الثاني للتشريع فهذا ما تولاه خلفاء رسول الله من بعده ثم خلفائهم من الفقهاء التابعين وتابعيهم من الأئمة المجتهدين[3]، ذالك أن سلطة التشريع ابتداء بمعنى سلطة سن الأحكام وإنشائها في الإسلام لم تكن إلا في حياة الرسول(صلعم) منه المعتمد على الوحي المتلو و هو (القرآن الكريم) وغير المتلو (السنة النبوية)، حيث قد وضعت في حياته(صلعم) القواعد الكلية وأنشئت الأحكام وتبّين مُجملها وقُيد مطلقها وخُصص عامها ونسخ ما شاء الله أن ينسخ منها, وخصّ على علة ما شرع جزئيا ليأخذ حكم الكلي وليمكن تطبيق ذالك الحكم على ما يحدث من قبل ذالك الجزئي في كل زمان ومكان[4]، وبناء عليه أحكمت قواعد القانون الإسلامي وأقيمت أسُسُه وكُملت أصوله في عهد الرسول حتى أصبح لهذا التشريع السماوي السيادة و الحاكمية الأزلية الخالدة، وإن كانت عملية الشورى تمارس من خلال إبداء الرأي والمشورة وتوجيه النُصح إلا أنها لم تكن مطلقة

---

[1] د. ضياء الدين الريس، مرجع سابق، ص340 .

[2] للمزيد من المعلومات أنظر: د. محمد نسيب أرزقي، مرجع سابق، ص294- 334 و424 -450 .

[3] أنظر: عبد الوهاب خلاف، مرجع سابق، ص 66.

[4] أنظر د. محمد علي السايس، نشأة الفقه الاجتهادي وتطوره، من بحوث مؤتمر، مجمع البحوث الإسلامية،ط2، 1972،ج3، ص115.

وإنما كانت تمارس في نطاق سيادة الشريعة الربانية وهذا النطاق هو الضابط الأوحد لها [1], فإذا كانت للحوادث التاريخية والسياسية الدور الفعال في إبراز وتشكيل مفهوم السيادة الوضعية خلال القرون التي عايشتها أوربا، فإن السيادة في الإسلام لم تكن مدينة لأي محيط اجتماعي أو سياسي, وإنما هي وليدة نظام قانوني سابق على الدولة والمجتمع معا[2]، فتشكل هذا النظام القانوني قبل كل شيء من الأحكام القرآنية كمصدر أساسي للنظام القانوني الإسلامي، ثم شكلت السنة النبوية الدرجة الثانية بعد القرآن ثم يأتي إجماع الأمة و اجتهاد علمائها المستنبطي في إطار الأسس الأساسية أخيرا [3].

وفي سياق المتقدم نجد أن السلطة السياسية ذات السيطرة المطلقة تجد تعاليم الإسلام تقيّد هذه السيطرة الشاملة بقيود إسلامية، بينما السلطة السياسية في أي دولة غربية كانت وبغض النظر عن كونها تعمل تحت صبغة ديمقراطية أو أوتوقراطية أو حتى أرسطوقراطية فإنه لا يوجد لها أي قيد على سلطانها التشريعي [4]، ذالك أن ممارسة ظاهرة السيادة و لو وفقا لنظرية سيادة الأمة الإسلامية فإنها مؤسسة على معايير موضوعية لا على معايير اجتماعية، وأساسها في ذالك العلم والدراية بأحكام الشارع الحكيم، لهذا يمكن القول أن السلطة السياسية الإسلامية يشترط فيها أن تكون سلطة علماء.

و رغم بعض التناقض الظاهري بين نظرية سيادة الأمة الإسلامية ونظرية سيادة الإمامة أو حتى نظرية الشيعة _إن كانت غير متطرفة_ إلا أن كل هذه النظريات تؤول في النهاية إلى

---

[1] أنظر في هذا المعنى: د. توفيق الشاوي، مرجع سابق، ص 27- 512 .

[2] للمزيد من المعلومات أنظر: د. محمد نسيب أرزقي، مفاهيم السيادة في الفقه الدستوري الوضعي والشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص02 -03 .

[3] مرجع سابق، ص199 .

[4] أنظر: د. محمد عبد الله العربي، مرجع سابق، ص53.

نتيجة واحدة هامة لا مناص منها ألا وهي أن السيد الحقيقي في الدولة والذي يجب العمل تحت تعاليمه إنما هو التشريع الإسلامي باعتباره نظاما قانونيا للمجتمع [1]، يعمل على تهذيبه و تأطيره فهو قانون يسمو بالمجتمع ويرتقي به، لا العكس حيث الديمقراطية الغربية.

ومما سبق يتبين أن ممارسة الأمة لحقوقها وواجباتها من خلال ممثليها يجب أن تنسجم تصرفاتها مع أحكام الشريعة الإسلامية، إذ أن أي انتهاك لتلك الأحكام من طرف ممثلي الأمة يجعل من عملهم تصرفا غير مشروع، وبالتالي ينفي طاعتهم عملا بالحديث الشريف << لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق >> رواه أحمد والحاكم، وقوله الطاهر<< على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب أو كره، إلا أن يؤمن بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة >>رواه مسلم، وعليه فعصمة السلطة السياسية في المجتمع الإسلامي تتنافى مع نظام الحكم في الإسلام[2].

ويرى فقهاء الإسلام في إسناد حق التشريع إبتداء لله عز وجل لكون القاعدة القانونية عبارة عن أداة يجب أن تؤول في تطبيقها إلى تحقيق السعادة الإنسانية ليس فقط في الحياة الدنيا وإنما في الحياة الأخرى كذالك، ولبلوغ هذه الغاية ينبغي وضع القانون من طرف إرادة مُتصفة بالعلم المطلق لما هو كائن وسيكون، ولمّا كان الإدراك البشري مهما بلغ درجة من الكمال فهو يبقى قاصرا ومفتقدا لهذا العلم والمعرفة، فكان لزاما إسناد مهمة التشريع إلى الإرادة الربانية أو على الأقل السير وفق أصولها و ذالك بضرورة الامتثال للشريعة بالاستنباط والاستدلال، و لهذا يفترض إسناد هذه المهمة لعلماء الأمة لاعتبارهم ورثة الأنبياء، مصداقا لقوله الشريف(صلعم) « العلماء ورثة الأنبياء».

---

[1] للمزيد من التفاصيل أنظر: د. محمد نسيب أرزقي، ص 483 .

[2] أنظر في هذا المعنى المرجع السابق، ص487 , ص 495 – 496

وبناء عليه وفي إطار النظام السياسي الإسلامي لا يملك الشعب الإرادة المطلقة وفقا للديمقراطية الإسلامية، ذالك أن القانون الإسلامي السامي هو المحدد لنطاق تصرفات وحريات الفرد وليس العكس، وعملا بقوله تعالى في آياته الكريمة{ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ}سورة النساء الآية (59).

وفي هذا نتفق مع الدكتور" محمد نسيب أرزقي" في أن نظام السيادة في الإسلام هو النظام الوحيد الذي يقيم توازنا بين المجتمع والدولة وذالك بوجود طرف ثالث حكم بين سلطة الحاكم وحرية المحكومين هذا الحكم هو الشريعة الإسلامية، لكونها نظام قانوني علوي يفرض أحكامه على الحكام والمحكومين وبالتالي يصبح التمايز واضحا بين السلطة السياسية باعتبارها قوة مادية في خدمة الفكر الإسلامي وبين السيادة لكونها سند شرعي لتلك القوة، في حين أن الفقه الدستوري الوضعي لا يزال إلى الآن متخبطا ومضطربا في جدلية السيادة والسلطة!.

وبالتالي فإن سيادة الشارع الحكيم في النظام السياسي في الإسلام هي وحدها من توجب طاعة الحكام، أما وقد خرجوا عن نطاق هذه السيادة فالحالة هذه لا توجب عدم الطاعة فحسب، بل توجب المعارضة أيضا، ذالك أن المبتغى الجوهري من المعارضة هو اعتبارها أداة لسدّ ومنع الانحراف عن أحكام الشريعة الإسلامية عندما تمارس السلطة السياسية حكمها مخالفة بذالك الشريعة السماوية.

2.1.2.2.1.3: واجب طاعة ولي الأمر:

وفي هذا قال المولى عز وجل{وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ}سورة المائدة الآية(49)، وطالما كانت مبايعة الحاكم من أغلبية المسلمين و بحكم ما أنزل الله فإن طاعته واجبة شرعا لإقامة النظام والعدل والمساواة في الدولة على هدي من شريعة الإسلام، و أبعد من ذالك

فالإسلام يوجب إعانة الرعية لحاكمهم في إقامة شرع الله وحدوده ويعد هذا الواجب من باب الأمر بالتعاون على البر والتقوى عملا بقوله تعالى{ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ}سورة المائدة الآية (02)، إذ يعتبر واجب طاعة المحكومين لحاكمهم في إطار شريعة الإسلام من باب تكريس مبدأ التعاون في البر والتقوى كقاعدة آمرة ملزمة تعد من بين وسائل الدولة الإسلامية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فتُعدّ جماعة المسلمين مسؤولة أمام الدولة وأمام الحاكم بتنفيذ أحكام الشريعة، وهذه المسؤولية التظامنية تستنتج من مجموع النصوص التشريعية التي تقوم على مخاطبة مجموع المسلمين نساء ورجالا في أغلب الآيات من كقوله تعالى{اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ}سورة الأعراف الآية (03)، وقوله{وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ}سورة التوبة الآية (71)، وقوله تعالى{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ}سورة المائدة الآية (01)، وأيضا قوله الكريم{ وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} سورة آل عمران (104)، كما نراها في الخطابات القرآنية بشأن الحدود حيث توجه لجميع المسلمين بقوله تعالى{ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} سورة المائدة الآية (38) و قوله{الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ}سورة النور الآية (02)،و قوله أيضا {يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ}سورة النساء الآية(135).

ولقد كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه الخصم نظر في كتاب الله وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله(صلعم) في ذالك الأمر سنة قضى به، فإن لم يجد خرج فسأل المسلمين وقال أتاني كذا وكذا فهل علمتم أن رسول الله قضى في ذالك بقضاء ؟، فإن وجد يقول أبو بكر الحمد

لله الذي جعل فينا من يحفظ على نبينا، فإن أعياه أن يجد فيه سنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم، جمع رؤوس الناس وخيارهم استشارهم فإذا إجتمع رأيهم على أمر قضى به، وكذالك استمرت سنة الشورى في عهد عمر بن الخطاب في التشريع وفي قضاء لمواجهة الأمور المستحدثة التي ليس لها في القرآن ولا في السنة أحكام[1]، إن المسؤولية للأمة الإسلامية في إتباع وتنفيذ أحكام الشارع الحكيم هي وحدها التي توجب طاعة أولياء الأمور(الحكام)، وذالك لتمكينهم من تنفيذها و السير على خُطاها وحراسة الدين من خلالها ولذالك جاء أمر طاعة أولي الأمر سواء حكاما أو علماء فريضة واجبة الإتباع وطاعتهم من طاعة الله ورسوله مصداقا لقوله تعالى{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ}سورة النساء الآية (59).

وبناء عليه يترتب للحاكم في ظل هذا النطاق حق السمع والطاعة ما لم يأمر بمعصية, ومثلما رأينا دائما تقوم الشريعة على فلسفة الحقوق التي تقابلها واجبات, فإن كان من حق الحاكم على محكوميه السمع والطاعة فإنه عليه في ذات الآن واجبات نحو رعيته تتمثل في العدل والمساواة وإحقاق الحق بينهم، ومن بين واجبات الحاكم حسن معاملة الرعية ويرعى مصالحهم لقوله(صلعم)« كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته فلأمير على الناس راع عليهم وهو مسؤول عنهم » رواه البخاري ومسلم، كما عليه واجب قضاء أمورهم على نحو من الأمانة والصدق تبعا لقوله(صلعم) « ما من عبد يسترعيه الله رعية ويموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرّم الله عليه الجنة » صحيح مسلم,كما يجب على الخليفة نشر العدل بين الناس ومنحهم حقوقهم بقسطاس عملا بقوله(صلعم)« إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمان عز وجل وكلتا يديه يمين الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوّ» صحيح مسلم، وقوله(صلعم)

[1] أنظر: د. محمد عمارة، مرجع سابق، ص48 –49 .

وهو يحث على الرفق و العفو بالمحكومين فيما عدى حدود الله قائلا: «اللهم من ولي من أمر أمتي شيئا فشق عليهم فأشقق عليه، ومن ولي من أمر أمتي شيئا فرفق بهم فأرفق به» رواه مسلم، ومن أجل واجب طاعة المحكومين لحاكمهم أوجب الإسلام في الحاكم صفات العدل والإنصاف وجعل الولاية أمانة لا يختار لها إلا أصلح الناس و الأقدر على تحمل أعبائه, كي لا يستبد بهم ومن أدلة ذالك قوله(صلعم)« إذا ضيعت الأمانة فأنتظر الساعة، فقيل: يا رسول الله كيف إضاعتها؟ قال: إذا أسند الأمر إلا غير أهله فأنتظر الساعة » رواه البخاري، وأوجب ذالك بقوله الشريف(صلعم)« من استعمل رجلا من عصابة وفي تلك العصابة من هو أرضى لله منه فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنين » رواه مسلم، وقوله أيضا« من ولي من أمر المسلمين شيئا فأّمّر عليهم محاباة فعليه لعنة الله لا يقبل الله منه صرفا ولا عدلا حتى يدخله جهنم » رواه مسلم.

ومن بين ما روى أن أبا ذر الصحابي الجليل قال رسول الله(صلعم):« ألا تستعملني(أي توليني عملا)؟ قال: فضرب بيده على منكبي ثم قال: يا أبا ذر إنك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزّي وندامة، إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها » رواه مسلم.

2.2.2.1.3:سيادة الشريعة تُوجب المعارضة:

من المتفق عليه عند علماء الإسلام ومذاهبه(باستثناء الشيعة المتطرفة) أن الحاكم مسؤول مسؤولية كاملة عمّا يصدر عنه من أفعال وأقوال توجب مساءلته كغيره من المسلمين دون أن يكون له حصانة أو ذات مُقدسة يسموا بمقتضاها عن المساءلة، إن شريعة الإسلام وضعت تكاليفها على أساس التكافؤ وتدار سياستها على قطب العدالة والمساواة كقاعدتين مطلقتين لا استثناء عليهما، بل الحاكم في النظام السياسي الإسلامي مسؤول أكثر من غيره بإعتباره القُدوة و

الإمام لعموم المسلمين, فهو مسؤول دينيا أمام الله باعتباره عبدا وحاملا لأمانة الولاية و مسؤولا مدنيا وجنائيا أمام قضاء مُستقل و مسؤولا سياسيا أمام الأمة بأسرها[1]، إذ تعتبر الدولة الإسلامية أول دولة أرست مبدأ "حيث ما تكون السلطة تكون المسؤولية" ويعتبر الصعيد التطبيقي على ذالك أكبر دليل للمساءلة الكاملة خلال عصور الخلافة التاريخية لدولة الإسلام[2]، حيث تجسدت القاعدة الشرعية التي "تتبع السلطة بالمسؤولية" فمن الحقوق السياسية الأساسية لأفراد الأمة الإسلامية أن يراقبوا تصرفات الحاكم وأن يحاولوا بالأساليب الشرعية تقويم اعوجاجه السياسي إن وجد ونصحه حتى يصلح أمره وإلا عزله من منصبه، ومن المنطقي اذن أن يكون حق المعارضة على تصرفات الحاكم الجائرة من أهم الحقوق السياسية فهو يشكل آلية من آليات إلزام الحاكم باحترام وتكريس الحقوق الإنسانية الأخرى، بل وأحيانا تبقى الوسيلة الأهم التي تكفل من خلالها ممارسة حماية حقوق الإنسان في الدولة المسلمة وذالك بمراقبة الحاكم ومحاسبته لحد عزله إن اقتضى الأمر، لإلزام الحاكم بالالتزام أو الخلع، فلا يجد أمامه سوى احترام الرعية وحقوقها وفقا لتعليمات الإسلام أو التنحي عن السلطة.

ألم يسبق التشريع الإسلامي بنظريته في الديمقراطية وفي تقييد سلطة الحاكم كل القوانين الوضعية, والتي تحاول أن تؤول في النهاية إلى واجب أن يكون القانون فوق الجميع حكاما ومحكومين؟، لكنها لحد الساعة لم تجد أساسا روحيا لقانونها فتضطر أن تستند فلسفيا لخيالاتها, فتارة تتشبث بنظرية القانون الطبيعي والحقوق الفطرية وأخرى تتمسك بنظريات مجردة من المنطق تسمى نظرية التقييّد الذاتي أو نظرية التضامن الاجتماعي..إلخ.

---

[1] للمزيد من المعلومات بشأن هذه المسؤوليات: أنظر د. أحمد عبد الله مفتاح، مرجع سابق، ص191 -203 .

[2] أنظر: مرجع سابق، ص 396 – 421 .

وكان أول قانون وضعي اعترف بعد الإسلام بسلطان الأمة على الحاكم هو القانون الإنجليزي، و ذالك في القرن السابع عشر للميلاد، أي بعد أن جاء الإسلام بمبادئ الشورى وتقييد سلطة الحاكم بالقانون نظريا وعمليا منذ أكثر من إحدى عشر قرنا، ثم جاءت الثورة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر للميلاد وعلى إثرها أنتشر هذا المبدأ أخيرا في القوانين الوضعية، وسواء أعترف الغرب أو أنكر فلقد سار في تقرير مبدأ سلطة الحاكم بالقانون على هديّ من الشريعة، لكنهم جعلوا الحكم بين الحاكم والمحكوم دستورا وضعيّا فصَعُب على الحاكم التقيد به، لأنه عادة هو من يسُّن قوانينه!، محاولين تدوينه بحقوق الأفراد وحريات لهم وحقوق للدولة، جاعلين من هذه الوثيقة التي صنعوها الحكم الأعلى الذي يراقبهم!!، في الوقت الذي جعل الإسلام في نظريته الشرائعية الحد الفيصل والحكم العدل بين الحاكم والمحكوم هو قانون السماء والأرض، فكان لزاما الانصياع لهذا القانون خشية وتكبيرا لصانعه وصانعهم، خالقه وخالقنا هو "الله الملك القُدّوس".

لقد كفلت الشريعة الإسلامية للأمة الحق في رقابة أعمال الحاكم، وذالك لكي تكون هناك فاعلية للقاعدة القانونية التي تستهدف منع الحاكم من مخالفة قواعد التشريع الإسلامي أو الحد من استبداده، لذالك وجب أن تصاحب القاعدة رقابة دائمة ومستمرة تمنح حق معارضة الحاكم و توجبها إن هو تعسف بالسلطة خارج أحكام الإسلام[1]، وبناء عليه يعتبر الاستبداد في الحكم انعطافا على أحكام الشريعة وضد الإرادة الإلهية، وحتى لو كان الحاكم نبيا، فإنه ليس له الحق في التجبّر أو التسلّط على حقوق الأفراد وذالك بأمره تعالى{ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ} سورة ق الآية (45)، و قوله أيضا جل جلاله{ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ } سورة الغاشية الآية (22).

[1] أنظر: عبد الرزاق أحمد السنهوري، فقه الخلافة وتطورها الترجمة من الفرنسية إلى العربية، نادية عبد الرزاق السنهوري وتوفيق محمد الشاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر،1989.

و بالإضافة إلى مجموعة الآيات القرآنية التي سبق وقدمناها التي يتبين منها و بجلاء أن رقابة أعمال الخليفة تدخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قوله عزّ في علاه { وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ }،{ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ}سورة آل عمران(104،110)، وقوله{ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ}{بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ}سورة التوبة الآية(67،71)وقوله سبحانه و تعالى{ لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داوود وعيسى بن مريم}حتى {كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه بئس ما كانوا يفعلون} من سورة المائدة وغيرها من الآيات.

و من بين الأحاديث النبوية التي توجب معارضة الحاكم إن هو جار على الرعية واعتبارها جهاد في سبيل الله مأجورا عليها لقوله(صلعم) « أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر» رواه النسائي و ابن ماجة و ابن حنبل, وقوله أيضا «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه » رواه مسلم وقوله الكريم (صلعم)« إن الله لا يعذب الخاصة بذنوب العامة حتى يرى المُنكر بين أظهرهم وهم قادرون على أن ينكروه فلا ينكرونه » رواه أحمد، وقوله كذالك« بئس القوم قوم لا يأمرون بالقسط و بئس القوم قوم لا يأمرون بالمعروف و لا ينهون عن المنكر » رواه أحمد، وقوله أيضا « لتأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقابا منه ثم تدعونه فلا يستجاب لكم» رواه الترمذي وأبو داود وابن ماجة و ابن حنبل, ومن قوله الكريم أيضا« من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذالك أضعف الإيمان»، وعليه فالإسلام لا يمنح العصمة أو القداسة لأصحاب السلطة السياسية حتى وان كانت في شخص رسول الله(صلعم) رسول

العالمين، وها هو يُقّر مؤكدا طبيعته البشرية« إنما أنا بشر مثلكم، إذ أمرتكم بشيء من دينكم فخذوه و إذا أمرتكم بشيء من رأي فإنما أنا بشر»رواه مسلم، و ها هو خليله الصدّيق ثان اثنين في غار حراء مع رسول العالمين يخطب أبو بكر بعد توليه الخلافة قائلا:<< يا أيها الناس إني وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة والكذب خيانة، الضعيف فيكم قوي عندي حتى أخذ الحق له، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى أخذ الحق منه، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإن عصيت الله والرسول فلا طاعة لي عليكم>>[1]، وفي نطاق أخر قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه<< إن رأيتموني على باطل فسددوني >>، وفعلا أثبت في نطاق الممارسة أن مدة حكمه كانت امتداد لعهد الرسول(صلعم) نفسه[2], كما وليّ عمر بن الخطاب أمر المسلمين بعده فكان حريصا على إظهار معاني هذه النصوص وتثبيتها عند الرعية وبعد بيعته كان قد خطب قائلا:<< ألا إن رأيتم فيّ اعوجاجا فقوموني، فردّ عليه أحد المسلمين بقوله والله لو وجدنا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا، فقال عمر:الحمد لله الذي أوجد في المسلمين من يقوّم عمر بحد السيف>>[3].

و أمام زخم هائل من أمثلة حكام في الإسلام هم من يؤكدون واجب معارضتهم من قبل الرعية إن هم حادو عن الصواب زاغين عن جادة الحكم سواء بقصد أو بدونه، فهلاّ مَنَحَنا الغرب و لو مثالا واحدا ممن هم ينشدون بديمقراطيتهم الغربية هل يستطيع أحد من رعاياهم مواجهة حاكمهم بكل شجاعة قائلا له:إن اعوججت في حكمك لقومنّاه ولو بقتالك؟، و يجيب عليه الحاكم بعدها بمنتهى الحضارة حامدا شجاعة وحماس روح المعارضة عند اعوجاجه!، هو الآمر التاريخي الاستثنائي الذي لم ولن يحدث إلا في دولة يعلوها القانون حكاما ومحكومين، وهذا

---

[1] تاريخ الطبري، ج3، ص105. وأنظر محمد الغزالي، مرجع سابق، ص20 .

[2] في هذا المعنى أنظر:محمد الغزالي، مرجع سابق، ص46 .

[3] أنظر د. عبد الحكيم حسن العيلي، مرجع سابق، ص234 .

الأمر الذي بدوره لن يحدث إلا في ظلال حكم يفقه أصحابه أن الحاكم الحقيقي هو الله تعالى والرادع هو نار جهنم والمطلب المبتغى جنة تجري من تحتها الأنهار.

بل ونطرح مثالا أخر لذات الشخص الموصوف من عند رسول الله بالقوّي المتين الذي لا يخشى في الله لومة لائم، قائلا في ذات يوم من حُكمه<<..وددت لو أني وإياكم في سفينة في لجة البحر تذهب بنا شرقا وغربا، فلن يعجز الناس أن يولوا رجلا منهم فإن استقام اتبعوه وإن جنف قتلوه>>، فقال طلحة:<< وما عليك إن قلت إن تعوج عزلوه، فقال عمر: لا، لأن القتل أنكل لمن بعده >>، وهو صاحب قولته المشهورة<< رحم الله إمرىء أهدى إلينا عيوبنا >>، بل ومن بين أروع مواقف الحاكم القوّي عمر بن الخطاب في احترام حقوق الفرد وحرياته في مراقبة حكامه حيث وقف يخطب يوما بين الناس وإذ به يرد عليه أعرابي بقوله <<لا سمع و لا طاعة>>، فيجيب عمر: لما هذا؟ فيقول الأعرابي: لقد أتتك أبراد يمنية وزعتها على أهل المدينة لكل فرد بردة، وأراك تلبس ثوبا منها وأنت رجل طويل عريض، البردة لا تكفيك ثوبان فلما أثرت نفسك علينا؟ فإذا كنت قد فعلت فلا سمع و لا طاعة لك علينا..فأشار عمر رضي الله عنه إلى ابنه عبد الله قائلا: أجبه يا عبد الله، فقال: << إنما أعطيت أبي بردتي، فأكمل منها ثوبه، عندها قال الرجل: أما الآن فالسمع والطاعة>>، فمن هذه الحادثة يتبين بكل وضوح مدى احترام الإسلام لحرية وحق الإنسان في نقد الحاكم ومراجعة الحكم حتى يلتزم هذا الأخير إن هو حاد عن رشيد الحكم ، فيرجع إلى حكم الشرع، وفيها الدلالة الواضحة التي لا غبار عليها على حق كل فرد من أفراد الأمة في مراقبة أعمال الحاكم، أفراد وجماعات[1]، كذالك لنا في سيرة حكم الصحابي العثمان بن عفان(رضي الله عنه) من الأمثلة الكثيرة ومنها نذكر حين أخذت طائفة من المسلمين عليه بعض الأخطاء في سياسة حكمه، محاسبة له بعد مراقبته فأذعن طائعا لرغبتهم

[1] أ. مولاي ملياني بغدادي, مرجع سابق، ص106 .

ولم ينكر عليهم هذا الحق وأبدى استعداده على إصلاح ما عسى أن يكون قد أخطأ فيه دون عمد، معترفا ومقرا قائلا<<إني أخطأت فيه دون عمد ولا أعود لشيء عابه المسلمون>>.

فالأمة الإسلامية لا تملك التنازل عن المعارضة إذا أوجبت، فهو واجب عليها من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للحفاظ على تطبيق أحكام الإسلام، لقد انفردت وتميزت شريعة الله من يوم نزولها بنظرية تقييد سلطة الحاكم بالقانون، فكانت قانون السلطة السياسية ومنعتهم حرية التصرف المطلقة و ألزمتهم أن الحكم في حدود معينة ليس لهم أن يتجاوزوها مسئولين عن أعمالهم المقصودة وغير المقصودة.

و قد اشرنا في أكثر من مقام كيف كانت سلطة الحكام مطلقة سواء في الغرب أو الشرق قبل الإسلام فكانت علاقة الحكام بمحكوميهم علاقة غلبة وتجبر قوامُها القوة و القوة فقط, فكان على الأفراد الإدانة بالطاعة العمياء التي تسلبهم أدنى حقوقهم حتى إذا ضعف الحاكم أستطاع أحد منافسيه التغلب عليه، وتبعا لذالك يتحكم كسابقيه في رقاب الرعية، وما على الرعية إلا أن تكون خدما وعبيدا لصاحب السلطان سواء ورث سلطانه أو اغتصبه، إذ لا يكلف بخدمة الرعايا بل يُكلف الرعايا بخدمته!

لقد جاء الإسلام و استبدل هذه الأوضاع البالية بأوضاع باهية تتفق مع الكرامة الإنسانية وحقوقها، فجعل أساس العلاقة بين الحاكم ومحكوميه تحقيق مصلحة الجماعة مصداقا لقوله عليه أفضل الصلوات و السلام «حيث ما كانت المصلحة فثمة شرع الله»، وقوله « إنما الطاعة في المعروف»، و على أساس ذالك منح للجماعة حق اختيار حاكمها، وجُعلت لسلطة الحاكم حدودا ليس له أن يتخطاها وقيودا عليه احترامها والعمل من خلالها فإن خرج عنها كان عمله باطلا

وكان من حق الجماعة أن تعزله وتولي غيره لرعاية شؤونها[1] والقيام بواجبه، إذ من واجبات الحاكم: حفظ الدين وسياسة الدنيا، توفير الأمن والنظام، إقامة الحدود، تنفيذ الأحكام، الإشراف على الأموال العامة في جبايتها وإنفاقها، الإشراف على الموظفين العموميين و غيرها [2]، ومعنى أن للحكام سلطة مقيدة بنصوص الشريعة في أنّ ما أباحته له هذه الأخيرة فقد إمتد سلطانه إليه وما حرّمته عليه فلا نطاق له عليه، والشريعة لا تبيح للحاكم إلا ما تبيحه لكل فرد ولا تحرّم عليه إلا ما تحرمه على كل فرد [3]، و باعتبار أن الحاكم في الإسلام ليس له تولي الحكم إلا بسلطان الأمة فإن لهذه الأخيرة أن تخلع منه الحكم تبعا للمبدأ القانوني << من له سلطة التعيين له سلطة العزل >>، ويؤكد الفقيه ابن حزم الأندلسي وهو يتكلم عن رئيس الدولة قائلا <<هو الإمام الواجب طاعته ما قادنا بكتاب الله تعالى وسنة رسوله(صلعم) فإن زاغ عن شيء منهما منع من ذالك وأقيم عليه الحد والحق، فإن لم يؤمن آذاه إلا بخلعه خُلع وولي غيره..>>[4]، وأمام توسّع الدولة و ازدياد أفرادها وتعقد مشاكلها فيبدو متبوعا أمر ضرورة وجود حق الانتظام في شكل حركات وجماعات قصد أداء الالتزام بالرقابة في سياق الآية الكريمة {وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} سورة آل عمران (103).

حيث قد وردت العديد من التفسيرات لهذا الأمر القرآني المؤكد على ضرورة تأسيس هيئة من أفراد المجتمع تتولى السهر على الدعوة إلى الخير بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر, ولاشك أن أفضل تنظيم لهذه المهمة هو ما أصطلح عليه "بالأحزاب السياسية" التي تتفرع لمراقبة

---

[1] للمزيد من المعلومات ونطاق رقابة الأمة على أعمال الخليفة ووسائل الرقابة والنتائج المترتبة عنها وعزله وغيرها د. عبد الحكيم حسن العيلي، مرجع سابق، ص231 – 268 .

[2] أنظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص06– 08 .

[3] أنظر: د. عبد القادر فودة، مرجع سابق، ص30 .

[4] نقلا عن د. عبد الكريم زيدان، الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، دار الفتح، البليدة، 1978، ص51 .

السلطة فتتمكن من هذه المهمة حتى لا تنحرف السلطة عن الشريعة ويصبح حسب رأي كل من الدكتور محمد نسيب أرزقي والدكتور محمد عمارة أمر وجود هذه الهيئات واجبة وفقا للمبدأ العام "كل ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"[1]، لكن هذا لا يعني سلب حق الأفراد في معارضتهم وإنما يبقى الفرد بنفسه صاحب الحق الأصيل، أما الأحزاب السياسية في النهاية ما هي إلا نائب و وكيل عن أصيل، ذالك أن الاقتصار على المعارضة الفردية في مجتمع كمجتمعاتنا الحديثة إنما يجعل منها صيحة في واد ونفخة في رماد، لأن شؤون هذا المجتمع وتعقُدّها تستدعي مؤسسات منظمة كي تكون المعارضة منظمة، وتحقق الغرض المنشود منها[2]، كما يمكن أن تصنف الوسائل الرقابية التي كفلتها الشريعة للأمة التي من خلالها تسمح بتسليط نوع من الرقابة الفعّالة على أعمال الحاكم إلى رقابة وقائية وهي رقابة سابقة عن العمل والتصرف والتي تكون عن طريق إبداء الرأي والمشورة والنصيحة لقوله(صلعم) «الدين نصيحة »، أما الرقابة العلاجية فهي رقابة لاحقة لصدور القرار وممارسة العمل وتندرج هذه الرقابة من الوعظ بالحسنى وإلى الإنكار والزجر، وبعدها إلى الخروج عن الطاعة وأخيرا عزل الحاكم أو قتاله إذ آبى الانسحاب بالطرق السلمية[3]، وفي ذالك يرى الأستاذ أبو منصور البغدادي<<متى زاغ من ذالك –أي الخليفة– كانت الأمة رقيبة عليه في العدول عن خطئه إلى الصواب أو العدول عنه إلى غيره>>[4].

---

[1] د. محمد نسيب أرزقي، مرجع سابق، ص 494، ود. محمد عمارة ،مرجع سابق، ص96 – 100 .

[2] للمزيد من التفاصيل عن الضرورة الشرعية لتشكيل المعارضة المنظمة من خلال المؤسسات، أنظر: د. محمد عمارة، مرجع سابق، ص96–115.

[3] أنظر: عن د. عبد الحكيم حسن العيلي، مرجع سابق، ص242 – 245 .

[4] مرجع سابق، ص245 .

وإجمالا تمارس الأمة حقها في مراقبة رئيسها عن طريق النصح والتذكير والتنبيه و الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بطريقة منظمة مستدرجة لا تسمح بإثارة الفتن وسفك الدماء ولها الحق في عزله إذا ارتكب ما يستوجب العزل[1].

إن مأثورات الإسلام في هذا المقام أكثر من أن تحصى في هذا المقال، وإذ كان ذالك حال الإسلام مع أكثر النظم عدالة كما تمثلت في خلافة الصدّيق أبي بكر والفاروق عمر بن الخطاب وذي النورين عثمان بن عفان...الخ، فإن موقفه تجاه النظم الجائرة يتعدى "مشروعية" معارضتها إلى "وجوب" معارضتها والثورة عليها[2]،لأن هذه المعارضة تشكل أكبر ضمانة لكفالة أغلب حقوق الإنسان في الدولة فهي لا تكفل الحقوق السياسية فحسب، وإنما كذالك هي ضمانة لعدم انتهاك الحكام للحقوق المدنية والأساسية للأفراد من باب أولى هذا من جهة، أما من جهة أخرى فعندما تمارس الهيئة الحاكمة السلطة وفقا للشريعة الإسلامية وللمصلحة العامة للمجتمع، ففي الوضعية هذه تفقد المعارضة مصدر وجودها ذالك أنها فقدت علّة وجوبها لأنها ما استوجبت إلا لترشيد الحاكم وتقويمه لإعانته على مهامه، دونما أن يكون الهدف هو منافسته على السلطة، فإن ذالك والعكس تماما بخصوص المعارضة وفقا لنظرية الديمقراطية على الطريقة الغربية حيث تستعمل الأقلية حق المعارضة للتشويش على الحاكم وتعطيله عن مهامه وزعزعة استقرار الدولة طمعا في حكمها بدون صحة أو دليل حسب ما يقتضيه المبدأ << إذا كنت ناقدا فالصّحة وإن كنت مدّعيا فالدليل >>، و حتى بدون أدنى تزكية من أغلبية الشعب.

و قد نخلص بالقول أنّ الفرق بين الدولة المسلمة أو أي دولة أخرى يكمن في أن هذه الأخيرة وان خضع محكوموها أو حكامها للقانون، إنما يبقى خضوع مكرهين عليه بضغط ما أو

---

[1] أنظر: د. أحمد عبد الله مفتاح، مرجع سابق، ص 569 .

[2] أنظر: د. محمد عمارة، مرجع سابق، ص94 .

بالقوة المادية فإذعانهم في الأساس إذعان ترهيب لا ترغيب، في حين يخضع الجميع في ظل الدولة المسلمة حكاما و محكومين للقانون طائعين راغبين لأنها دولة عقائدية دينيا تقوم على عقيدة التوحيد والإيمان برب الأكوان عزّ وجلّ إيمانا مطلقا، حيث تكون سيادة شرعه هي الحاكم فلا حاكم يعلوها, هذا من جهة ومن جهة أخرى تشكل الدولة المسلمة سياسيا دولة اتفاقية عقدية نشأت بموجب التعاقد الحقيقي بين الرسول (صلعم) وبين المسلمين وقد تجلى هذا التعاقد في بيعة العقبة الثانية ثم تأكدت بعدها وتم إعلان قيام الدولة في صحيفة المدينة، و بعد عهد رسول الأنام صلى الله عليه و سلم بقيت الدولة تتشكل على أساس اتفاق بين الخليفة والمؤمنين مترجما في ما يسمى بالبيعة العامة، كما لابد من التوضيح أن الغاية الأساسية للدولة الإسلامية هي حماية الدعوة الإسلامية ونشرها وتبليغها إلى العالمين وتطبيق شريعة الله وحدوده وتنفيذها وحماية المجتمع الناشئ في إطارها ومن خلالها، بل وتحقيق سعادتهم الدنيوية والأخروية في الأمدين القريب والبعيد وفي جميع حياتهم (دنياً وبرزخاً وآخرة)، إنّ الإسلام حينما يُعبّد طريق البشر إلى ربهم و يُرشدهم إليه لا يكتفي منهم باعتناق فكرته بل يريد ترجمتها سلوكا، فعلا وعملا، فعن أمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها حين سئلت عن خُلق رسول الله فقالت واصفة للرسول الكريم {كان خلقه الإسلام}.

كما لا يكتفي الإسلام بإنشاء كيانات فردية فحسب، إنما يجمع هذه الكيانات كلها في إطار كيان جماعي منسجم يوصف بإسمه << الذين أمنوا>>، توحدهم رابطة الأخوة الإسلامية ويشكلون أمة واحدة من دون الناس ويسيرون وفقا لقانون واحد هو الإسلام ويؤمنون بإله واحد هو الرب عزّ وجلّ ويتوقون إلى الجنة، ذالك أن النظام الإسلامي لا يحمي فقط الأمم من التسلط والديكتاتورية وإنما يعد العلاج الوحيد لعلل الديمقراطية الوضعية، لأن هذه الأخيرة وإن قامت على رأي الأغلبية إلا أنه إنتهى بها الأمر لسوء تطبيقها بتسلط المحكومين على الحاكمين

وسيطرة الأهواء على العقل وسيطرة الداء على الدواء, فتخلخلت المجتمعات والدول وإن كان النظام الشمولي الديكتاتوري يقوم في الأساس على تعطيل الحريات وتثبيط الهويّات وجبر الأفراد على الطاعة العمياء بالقوة الجوفاء فانتهى به الأمر إلى تجبر الحاكمين على المحكومين، فانعدمت الثقة بينهما وتحللت الكيانات واندثرت، فإن النظام الإسلامي يقوم على التوازن والوسطية حيث يستوجب الشورى والتعاون في مرحلة أولى ويستوجب السمع والطاعة والثقة في مرحلة ثانية، وفي مرحلة ثالثة يستوجب النصح والفصح والتقييد والترشيد، وبهذا يكون النظام الإسلامي وحده دون سواه من يجمع بين ما ينسب للديمقراطية وللديكتاتورية من فضائل كل واحدة على حدى، كما يبقى وحده دون غيره وفي ذات الآن مُنزها بريئا من العيوب والمساوئ التي تنسب للديمقراطية الغربية والديكتاتورية الشمولية معا.

ذالك هو مقصد الشارع الحكيم من الديمقراطية الإسلامية حيث لا تطبق المبادئ العامة تطبيقا آليا، وإنما يكون تطبيقها لتحقيق نفعا أو لدفع ضررا، و نجزم أن هذا هو منتهى الديمقراطية الصالحة حيث الكل يدرك حكاما و محكومين أن السيد فيها هو الله تعالى والعقاب فيها نار جهنم والجزاء الجائزة جنة خالدة عرضها السماوات والأرض أعدت للمتقين.

و صفوة القول مما سبق لربما أيضا يبرز موقفنا اتجاه الديمقراطية، إذ نحن مع الديمقراطية ذات حدود الوسيلة و ميكنيزمات الحيلة للخروج من مشكلة أو البحث عن نجاة و سبيلا، أما أن تصبح الديمقراطية هي المقصد المنشود بلا حدود، فذالك ما نرفضه، ومن زاوية مغايرة وحينما يصبح القانون هو الحكم في نطاق الدولة أو خارجها و الفيصل العدل في ثنائية إقامة التوازن بين السلطة والحرية، حيث إيجاد المصالحة والانسجام، بل و التكامل بين المصلحة الفردية و المصلحة الجماعية أين العلاقة بين السلطة و الحرية هي علاقة التوفيق بين الحكام والمحكومين في ضل دولة الحقوق و العدل نتاج علاقة تكامل لا علاقة تضاد، فهو المقصود الذي نبتغيه.

وفي الأخير يتبّين جليا أن حقوق الإنسان و الالتزام بها مسألة منوطة بنظام الحكم في الدولة، أي بمدى تمتع الأفراد بحقوقهم السياسية في مواجهة الحكام، ذلك أن هذه الفئة الأخيرة هي من تملك أن تقرها أو تجحدها، وهي التي تفسح المجال لممارستها أو قمعها فتعددت الدراسات حول أصول الحكم في الإسلام وخصائص الدولة الإسلامية وتبين من خلال البحث وما سبقه مقدار الملائمة بين نظرية الإسلام في الحكم والنظريات الديمقراطية، وبرزت منزلة الشورى في اقترانها بالإيمان حيث تصبح ملزمة الإجراء والمضمون أي إجباريتها في أغلب الأحيان وفي كيفية تأسيس العلاقة بين الحكم والمحكومين على الإرادة الربانية التي سادت في الأمر والنهي بين الحاكم والمحكوم وأقامت دعامتها على واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

كما أن الإسلام لم يكتفي بجعل مقاومة جور الحكام حقا إنما جعلها واجبا مثوبا عليه يخوله الإسلام في المبدأ القرآني الذي يأمر بتغيير المنكر وفي الحديث الشريف الذي ينصص على أن << أفضل الجهاد عند الله كلمة حق عند سلطان جائر >>، وجعل من القواعد الكلية في الشريعة أن التصرف في شؤون الرعية منوط بالمصلحة وأن أصل القانون هو الحكم بما أنزل الله، ويرى المنظرون المسلمون أن حقوق الإنسان مؤسسة في الإسلام على سلطان العقل وسلامة الفطرة، وما جعل بينهما من التوافق، إذ أقام العقل ركنا مؤسسا للإيمان، وبني على العقل كرامة الإنسان ومنزلته التي فظله بها على الكثير من المخلوقات وبسلطان العقل مكنّ الله الإنسان في الأرض وخصه بمسؤولية الاستخلاف.

الفصل الثاني

الفصل الثاني

حق المساواة أساس آليات إلزام حقوق الإنسان:

اختلف الفقهاء في تصنيف حق المساواة ضمن طائفة الحقوق المدنية[1]، أو الحقوق الاجتماعية، في حين نجد أغلبيتهم تصنفه ضمن الحقوق السياسية[2]، أما نحن بدورنا رأيناه يتسع ليكون ضمن الجميع من الحقوق وحول جميع الحقوق سواء السياسية منها أو المدنية لأنه بطريقة مباشرة وغير مباشرة يعتبر من بين أهم آليات كفالة حقوق الإنسان، ذالك أنها حين تتوسع وتتوزع على جميع بني الإنسان بذات القدر من المساواة الذي يحقق العدل فيها، وهناك من يعتبر هذا الحق أكثر من ذالك، فيرى أن المساواة تجسد أكثر من حق، إذ تعد مبدأ الأمان في المجتمع ومبدأ نبذ الحقد والكراهية بين أفراده ومبدأ السلام والعدل الاجتماعي في المجتمع بأسره[3]، أما المفكر(دوجي) فيرى أن تعريف الحرية في الديمقراطيات اليونانية القديمة كان مشتقا من المساواة، و حسبه أنّ الفرد حر إذ كان تصرف الدولة إزاءه مجرد تنفيذ لقاعدة عامة وضعت لكافة الأفراد على حد سواء و إن كانت تلك القاعدة ذات صبغة استبدادية أو تعسفية.

في حين أن المتفق عليه غربيا ومنذ عصر الثورة الفرنسية أن تقرير مبدأ الحريات الفردية إنما كان يستند في أساسه الفلسفي كما أوضحنا سابقا إلى نظرية العقد الاجتماعي التي تستبدل الحقيقة الواقعية المتمثلة في عدم المساواة بين الأفراد بفكرة افتراضية وهي نشر المساواة التي

---

[1] أنظر: د. سهيل حسين الفتلاوي، مرجع سابق، ص173 .

[2] أنظر: د. ثروت بدوي، مرجع سابق، ص02 وأنظر: فوزية عبد الستار، مرجع سابق، ص21 .

[3] أنظر: د. مجدي مدحت النهري، مبدأ المساواة في الحقوق العامة، مكتبة الجلاء الحديثة المنصورة، 2002، ص09 .

سادت قديما كما يزعمون[1]، أما من الناحية الأخرى يقال أن الدين الإسلامي لُقّب "بدين المساواة" بل حُورب منذ بداياته ولازال يهاجّم لأنه "دين المساواة"، فلماذا كان ذاك اللقب، وما علّة تلك الحرب؟، وهل الإسلام بذالك هو مجرد دين للعرب أم دين مساواة بين الناس كافة؟، سنحاول الإجابة على هذا، لكن قبل ذالك لابد من التوضيح بما يلي:

إن حق المساواة عبارة عن قاعدة عامة، لذالك استوجبت أن تكون القاعدة غير مطلقة و بالتالي تحوي استثناءات وفقا لمقتضيات العدالة، و أنّ هذه الاستثناءات هي ما أكد القاعدة، مثلما علّمنا الأستاذ "بلقاسم أحمد" مُدرّسا اعلموا أنّ<< لكل قاعدة استثناء حتى أصبح مبدأ الاستثناء مطلقا>>، ويضيف بصياغة أخرى<< حتى أصبح وجود الاستثناء هو القاعدة الوحيدة التي لا تقبل استثناء>>، لهذا سنتطرق لحق المساواة كقاعدة عامة ثم الاستثناءات الواردة عليها، ولأهمية موضوع المساواة بين الرجل والمرأة والذي مازال قيد جدل مستفيض, فإننا سنورد له بدورنا مبحثا خاصا به محاولين التفسير العلمي الموضوعي لأسرار غموض يحُوم حوله والذي يؤّوله كل من يشاء حسب ما يشاء!.

1.2.3: المساواة بين المبدأ و الاستثناء:

سنتطرق في هذا المبحث لحق المساواة كنظرية عامة في كل من النصوص الأممية و الأصول الإسلامية، لكن وقبل ذالك سنتطرق لقاعدة المساواة ومدى نسبيّتها التي لا تزيد القاعدة سوى تثبيتا، وذالك في الآتي:

[1] أنظر: د. عبد الحميد متولي، الحريات العامة، نظريات في تطورها و ضماناتها ومستقبلها، منشأة المعارف،مصر، 1975، ص65 .

1.1.2.3: قاعــدة المساواة و نسبيّتها:

سنفصلها بالشرح من خلال شقّين في فرعين اثنين:

1.1.1.2.3.: القاعدة العامة في المساواة:

عرفت الإنسانية في كثير من مراحلها التاريخية و عبر أغلب أماكنها، ما يسمى بالتمايز والتفاضل بين البشر في التمتع بالحقوق وممارسة الحريات، وكان هذا التمايز قائما على أساس معايير وأوصاف في معظمها ليست من اختيار الإنسان أو إرادته كالجنس، اللون، اللغة، الأصل، الطبقة الاجتماعية والمال وغيرها، فعلى سبيل المثال لا الحصر كان التمايز والعنصرية عند اليونان، الرومان، الفراعنة، الهنود، اليهود، والعرب قبل الإسلام أثناء عصور الجاهلية حيث لم يُسجل التاريخ عبر كافة العصور الغربية أو الشرقية قبل الإسلام أي حدّ ولو على أدنى مستوى من المساواة بين البشر على أساس الأصل المشترك لكل إنسان حيث كان كل شعب وكل قوم يزود نفسه بخصائص الإنسانية مجردا غيره منها ومعتقدا أن هذا الغير ما خلق إلا ليخدمه ويكون عبيدا له، وأن الآلهة أو الطبيعة أو الفطرة هي التي أفردته دون غيره بتلك المميزات، و استمرت هذه المُعتقدات رهطا من الأزمان ومازالت البشرية تعيش رواسبها[1]، لكن التغييرات والتطورات التي تكلمنا عليها في أكثر من مجال فرضت بعض التحول نحو مبدأ المساواة وصار هذا الأخير أساسا لممارسة الحقوق و الحريات العامة إذ أعتبر حجر الأساس في كل تنظيم ديمقراطي، بل وكتب الدكتور "ثروت بدوي" على أنّ المساواة بالنسبة للديمقراطية<< بمثابة الروح من الجسد، بغيره ينتفي معنى الديمقراطية وينهار كل مدلول للحرية >>[2]،و قيل أن

---

[1] للمزيد من التفاصيل عن المساواة قبل الإسلام أنظر: د. فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون، موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين، ط1، دار الشروق، لبنان، 1985 .

[2] د. ثروت بدوي، مرجع سابق، ص402 .

المساواة والعدل وجهان لذات العملة، فكما يعني أن العدل هو أخذ كل ذي حق حقه، فممارسة العدل في المجتمع هي ضمان لأن يأخذ كل فرد حقوقه، ذالك أن ممارسته في المجال المدني والسياسي في المجتمع بتطبيق الأحكام والقوانين والأنظمة والتعليمات على الجميع دون أي تمييز بينهم سوى معايير تستلزم ذالك إذا ما استوجبت كشرط الكفاءة وغيره، كما أنه من متطلبات العدل والمساواة منح كل إنسان حقه في رفعه شكواه إلى القضاء والبث فيها دونما تمييز أو محاباة، و بهذا يضمن الأمن والاستقرار في المجتمع، لأن الإنسان إذا وقع عليه ظلم ما ولجأ إلى القضاء فوجده أشد ظُلما عليه ممن ظلمه، فهنا في الغالب يلجأ المظلوم إلى إتباع أساليب أخرى لدفع الظلم عن نفسه، مما يكون سببا في اضطراب وفساد المجتمع، ومن ثم تسجيل انتهاكات لا حصر لها لحقوق الإنسان في ظله[1]، وعليه فبدون المساواة لن يتحقق العدل، وبدون هذا الأخير لن تكون هناك مساواة، فالعدل لا يتحقق إلا بتقرير المساواة التي تشكل عماده و أساسه في الوقت ذاته.

1.1.1.1.2.3: تعريف حق المساواة:

يمكن القول أن حق المساواة حق يتقرر من حيث كون الإنسان إنسان له ما لغيره من الحقوق وعليه ما على غيره من واجبات[2]، كما أن هناك من يرى أن المساواة تكمن في الاعتقاد بأن الناس جميعا متساوون في طبيعتهم البشرية، وأن ليس هناك جماعة تفضل غيرها بحسب عنصرها الإنساني وخلقها الأول وأن التفاضل بين الناس إنما يقوم على أمور أخرى خارجة عن

---

[1] أنظر: د. وليد رفيق محمد العياصرة، مرجع سابق، ص217 .

[2] أنظر: محمد عبد العزيز ابوسخيلة، مرجع سابق، ص61 .

طبيعتهم وعناصرهم وسلالاتهم وخلقهم الأول[1]، كما يقصد بالمساواة وفقا للنهج الوضعي<< هي مخاطبة أبناء المجتمع بصورة موحدة ومتساوية بكل قواعد وأحكام القوانين الداخلية لمجتمعهم عند توافر شروط تطبيقها عليهم، وذالك أن الأفراد يولدون ويمارسون حياتهم دوما بصورة متساوية أمام القانون الذي يعبر عن القواعد العامة والمجردة إما سلبا أو إيجابا، حقا أو التزاما واجبا للجنس البشري دون تمييز بين المخاطبين بأحكامه>>[2].

2.1.1.1.2.3: حق المساواة في التنصيص الدولي:

لقد حاولت الأنظمة الغربية المعاصرة بعد جُهد جهيد أن تقرر للقاعدة القانونية عموما وتجريد، خاصة في مجال الحقوق والحريات العامة، ذالك أن هذا المبدأ ذاته تعرض هو الأخر إلى تغييرات وتطورات في مفهومه ونطاقه، فإذا كان مبدأ المساواة في الأنظمة الليبرالية يقوم على أساس شكلي لا يرتكز على الحقائق لأن الحقوق في هذه الأنظمة لا يترتب عليها التزام سلبي على الدولة، فهي مساواة أمام القانون فحسب، إذ لا تكفل قدرا متساويا من الحقوق للأفراد في سبيل تحقيق مساواة فعلية، فإن المساواة في الفكر الشيوعي تقوم على عكس ذالك تماما حيث تحاول الوصول إلى المجتمع اللاطبقي الذي يكون أفراده جميعهم متساوون في درجة إشباع حاجاتهم دون نظم أو قوانين وذالك إهدار لمبدأ المساواة، فهو بدوره يسوي بين غير المتساوين (بين الذين يعملون والذين لا يعملون) ونجد أن أقدم النصوص الوضعية الغربية التي نصت على هذا المبدأ هي:

- إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية الصادر في 4 يوليو 1776م.

---

[1] د. مدكور إبراهيم، عدنان الخطيب، حقوق الإنسان في الإسلام، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، مصر، 1992، ص09 .

[2] محمود مصطفى عفيفي، الحقوق المعنوية للإنسان بين النظرية والتطبيق، ط1 ، دار الفكر العربي، مصر،1993، ص18 .

- إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي الصادر في 26 أوت 1789م.

إلا أن تلك النصوص النظرية لم تمنع هذه الدول من إهدار حق المساواة والإخلال بمظاهره، ففي الولايات المتحدة الأمريكية مثلا أهدرت المساواة بين الأفراد وسادت التفرقة العنصرية وطالما حُرم السود بسبب لونهم أو(الزنوج) بسبب جنسهم من ممارسة الأعمال المهمة مهما توفر فيهم من مهارة وثقافة، كما أنهم كانوا يمنعون من الانتفاع بالمرافق العامة التي تخصص للبيض، لا يلتحقوا بمدارس البيض ولا يقيمون في الفنادق التي يقصدها الجنس الأبيض كما أن المؤسسات والشركات الخاصة تمنع خدماتها عن السود[1]، ولم يستطع السود التخلص من سطوة التمييز العنصري إلا مؤخرا وفي بعض من مظاهره فقط، أما في فرنسا فلازالت إلى الآن تُحرم المرأة من التمتع بأدنى استقلالية مادية في ذمتها المالية في مواجهة الرجل، ولا تستطيع أن تجري معاملات مادية دون ترخيص من زوجها[2]، أما المجموعة الدولية فلم تدرك أن عليها واجب التنصيص على حق المساواة حتى سنة 1945م وتوالت بعدها المواثيق والاتفاقيات المناهضة للتمييز بمختلف أشكاله، ولعلى أن أهم ما جاء فيها لم يخرج بعد من نطاق ما جاء به الميثاق الأممي عام 1945م والإعلان العالمي الذي جاء بعده بثلاث سنوات (1948م) والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية الذي جاء بعد الأول بواحد وعشرين سنة(1966م).

فجاء النص على المساواة في الميثاق الأممي من الديباجة، ثم المادة1، الفقرة3 <<تحقيق التعاون الدولي على حل المسائل الدولية ذات الصبغة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية

---

[1] أنظر: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، مبدأ المساواة في الإسلام، مصر، 1972، ص264 .

[2] أنظر: د. علي عبد الواحد الوافي، حقوق الإنسان في الإسلام، ط5، دار النهضة، مصر، 1979، ص46 – 47.

والإنسانية وعلى تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعاً والتشجيع على ذلك إطلاقاً بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفريق بين الرجال والنساء.>>

و كذا المادة13، الفقرة2 <<إنماء التعاون الدولي في الميادين الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتعليمية والصحية، والإعانة على تحقيق حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس كافة بلا تمييز بينهم في الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفريق بين الرجال والنساء.>>، و في المادة55 <<أن يشيع في العالم احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين، ولا تفريق بين الرجال والنساء، ومراعاة تلك الحقوق والحريات فعلاً.>>، و في المادة76<<التشجيع على احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين، ولا تفريق بين الرجال والنساء، والتشجيع على إدراك ما بين شعوب العالم من تقيد بعضهم ببعض، كفالة المساواة في المعاملة في الأمور الاجتماعية والاقتصادية والتجارية لجميع أعضاء "الأمم المتحدة" وأهاليها والمساواة بين هؤلاء الأهالي أيضاً فيما يتعلق بإجراء القضاء، وذلك مع عدم الإخلال بتحقيق الأغراض المتقدمة ومع مراعاة أحكام المادة 80.>>.

وجاء النص على المساواة في الإعلان العالمي في الديباجة، و كذا في المادة الأولى<< يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلاً وضميراً وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء.>>، و نص في المادة الثانية: << لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان، دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون أية تفرقة بين الرجال والنساء، وفضلا عما تقدم فلن يكون هناك أي تمييز أساسه الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي لبلد أو البقعة التي ينتمي

إليها الفرد سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلا أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي أو كانت سيادته خاضعة لأي قيد من القيود.>>، و المادة07 <<كل الناس سواسية أمام القانون ولهم الحق في التمتع بحماية متكافئة عنه دون أية تفرقة، كما أن لهم جميعا الحق في حماية متساوية ضد أي تميز يخل بهذا الإعلان وضد أي تحريض على تمييز كهذا>>، والمادة10<< لكل إنسان الحق، على قدم المساواة التامة مع الآخرين، في أن تنظر قضيته أمام محكمة مستقلة نزيهة نظراً عادلاً علنياً للفصل في حقوقه والتزاماته وأية تهمة جنائية توجه إليه.>>، أما المادة11 نصت على المساواة أمام القضاء<< كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئاً إلى أن تثبت إدانته قانوناً بمحاكمة علنية تؤمن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه، لا يدان أي شخص من جراء أداة عمل أو الامتناع عن أداة عمل إلا إذا كان ذلك يعتبر جرماً وفقاً للقانون الوطني أو الدولي وقت الارتكاب، كذلك لا توقع عليه عقوبة أشد من تلك التي كان يجوز توقيعها وقت ارتكاب الجريمة.>>،كما جاء في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية في كل من الديباجة و المادة26<< الناس جميعا سواء أمام القانون ويتمتعون دون أي تمييز بحق متساو في التمتع بحمايته، وفي هذا الصدد يجب أن يحظر القانون أي تمييز وأن يكفل لجميع الأشخاص على السواء حماية فعالة من التمييز لأي سبب، كالعرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي سياسيا أو غير سياسي، أو الأصل القومي أو الاجتماعي، أو الثروة أو النسب، أو غير ذلك من الأسباب>>، والمادة14من ذات العهد نصت على المساواة أمام القضاء<<1- الناس جميعا سواء أمام القضاء، ومن حق كل فرد، لدى الفصل في أية تهمة جزائية توجه إليه أو في حقوقه والتزاماته في أية دعوى مدنية، أن تكون قضيته محل نظر منصف وعلني من قبل محكمة مختصة مستقلة حيادية، منشأة بحكم القانون، ويجوز منع الصحافة والجمهور من حضور المحاكمة كلها أو بعضها لدواعي الآداب العامة أو النظام العام

أو الأمن القومي في مجتمع ديمقراطي، أو لمقتضيات حرمة الحياة الخاصة لأطراف الدعوى، أو في أدنى الحدود التي تراها المحكمة ضرورية حين يكون من شأن العلنية في بعض الظروف الاستثنائية أن تخل بمصلحة العدالة، إلا أن أي حكم في قضية جزائية أو دعوى مدنية يجب أن يصدر بصورة علنية، إلا إذا كان الأمر يتصل بأحداث تقتضي مصلحتهم خلاف ذلك أو كانت الدعوى تتناول خلافات بين زوجين أو تتعلق بالوصاية على أطفال.

2- من حق كل متهم بارتكاب جريمة أن يعتبر بريئا إلى أن يثبت عليه الجرم قانونا.

3- لكل متهم بجريمة أن يتمتع أثناء النظر في قضيته، وعلى قدم المساواة التامة، بالضمانات التالية:

(أ) أن يتم إعلامه سريعا وبالتفصيل، وفى لغة يفهمها، بطبيعة التهمة الموجهة إليه وأسبابها،

(ب) أن يعطى من الوقت ومن التسهيلات ما يكفيه لإعداد دفاعه وللاتصال بمحام يختاره بنفسه،

(ج)أن يحاكم دون تأخير لا مبرر له،

(د) أن يحاكم حضوريا وأن يدافع عن نفسه بشخصه أو بواسطة محام من اختياره، وأن يخطر بحقه في وجود من يدافع عنه إذا لم يكن له من يدافع عنه، وأن تزوده المحكمة حكما، كلما كانت مصلحة العدالة تقتضي ذلك، بمحام يدافع عنه، دون تحميله أجرا على ذلك إذا كان لا يملك الوسائل الكافية لدفع هذا الأجر،

(هـ) أن يناقش شهود الاتهام، بنفسه أو من قبل غيره، وأن يحصل على الموافقة على استدعاء شهود النفي بذات الشروط المطبقة في حالة شهود الاتهام،

(د) أن يزود مجانا بترجمان إذا كان لا يفهم أو لا يتكلم اللغة المستخدمة في المحكمة،

(ز) ألا يكره على الشهادة ضد نفسه أو على الاعتراف بذنب.

4- في حالة الأحداث، يراعى جعل الإجراءات مناسبة لسنهم ومواتية لضرورة العمل على إعادة تأهيلهم.

5- لكل شخص أدين بجريمة حق اللجوء، وفقا للقانون، إلى محكمة أعلى كما تعيد النظر في قرار إدانته وفى العقاب الذي حكم به عليه..>>.

3.1.1.1.2.3: حق المساواة في الشريعة الإسلامية:

منذ أكثر من أربعة عشر قرنا نزل دين علوي من سابع سماوات وكان من أهم مبادئه الأساسية "مبدأ المساواة"، حتى لُقّب "بدين المساواة"، بل لأجل ذالك قالوا عنه حينها أنه "دين الضعفاء" ونظرا لما وجدناه من كم هائل في هذا المقام، من الأدلة والشواهد والتطبيقات لمبدأ المساواة في الإسلام، فإننا لا نستطيع إلا الاكتفاء ببعض منها لما يسنح له المقال، عندما تستدعيه ضرورة البحث والسؤال، أمّا لمن أراد الإستزاد سواء بالنسبة لحق المساواة أو غيره من حقوق العباد، سيجد الإسلام بحرا لا ساحل له ولا قاع من التنظير والتقرير والاقناع، و يجد ما أثر عن الخلفاء الراشدين والصحابة التابعين نعم التطبيق والعمل بكدّ بلا ملل مبتغاهم نعيما في أزل.

ومن أهم الأسس الجوهرية التي جاء بها الإسلام "مبدأ المساواة بين الناس" مبدأً عاما لا استثناء عليه إلا ما تقتضيه ضرورة العدل والعمل والمساواة نفسها، وكان وقتئذ مبدأ المساواة المبدأ الأكثر غرابة في مجتمع عصبي جاهلي لا يؤمن سوى بالعزة في ضلال التفاضل والتفاخر بالأنساب والألقاب والمال والتمايز بين الأبيض والأسود والغني والفقير والأشراف والرعية والسيد والمسود[1]، ففي ذالك الوقت الذي كان أكثر الناس ينوءون بمشاعر المهانة والمذلة تحت وطأة التفرقة الجائرة، جاء الإسلام منتصرا لكل هؤلاء الضعفاء من جور الأقوياء مبّينا للجميع

[1] في هذا المعنى أنظر: د. عبد القادر عودة، مرجع سابق، ص20، وأيضا د. فوزية عبد الستار، مرجع سابق، ص22 .

أنهم سواء و أنّ هناك عزة من نوع خاص لا تفاضل فيها إلا للأتقى ألا وهي عزة الإسلام، حتى قال عنها أقوى أقوياء قريش عمر بن الخطاب<<لا عزّة لنا إلا بالإسلام ومن أراد العزة من غيره أذله الله>>، لقد قام مبدأ المساواة في الإسلام على وحدانية المُشرع وهو الله لا شريك له و وحدة التشريع السماوي وهي الشريعة الإسلامية خاتمة الأديان ووحدة الإنسان المُشرّع له كائن من كان، ذالك هو الإسلام دين للعالم أجمع لهذا يتساوى الناس أجمعين بين يد رب العالمين لا فرق بينهم إلا بإيمانهم، فارتكزت قاعدة المساواة بين الإنسان بالنظر إلى أمرين اثنين:

الأول: وحدة أصلهم و نشأتهم، أمّا وحدة المهمة المكلفين بها هي الأمر الثاني، وسنُفسّر ذالك في التالي:

1.3.1.1.1.2.3: المساواة من حيث وحدة الأصل:

خلق الله تعالى الناس جميعا من أصل واحد و هو آدم (عليه السلام) ومن مادة واحدة هي الطين ترابا موحدا بذالك أصل المخلوق البشري في "نفس واحدة " هو "الإنسان" وخاطب الجميع بلا استثناء، مؤكدا ذالك في قوله الكريم في أكثر من سورة قرآنية كقوله { يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ } سورة النساء الآية(01)، وقوله كذالك {إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا} سورة الإنسان الآية(02)، {خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ}سورة النحل الآية4، و أيضا قوله تعالى{ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ} و{ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ}سورة المؤمنون الآيتين (12-13)، وقوله العظيم { وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا}سورة فاطر الآية(11)، وقوله الخالق البارئ{أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ}و{فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ}سورة المرسلات الآيتين(20-23)، وقوله الرحمان الرحيم { يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ

أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ } سورة الحجرات الآية(13)، بل وأفرد القرآن سورة كاملة وسماها "الإنسان" ومقتضى هذه الآيات تؤكد وتثبت الأصل الواحد حيث النشأة المشتركة لبني آدم مما يستلزم المساواة بينهم حيث الأصل الواحد، وكثيرا ما ورد عن النبي(صلعم) في شأن ترسيخه لمعنى "المساواة لوحدة الأصل كقوله مثلا: « الناس سواسية كأسنان المشط الواحد لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى » رواه البخاري، وتأكيده على ذلك بقوله:« إن الله أذهب بالإسلام نخوة الجاهلية وتفاخرهم بآبائهم لأن الناس من آدم وآدم من تراب وأكرمهم عند الله أتقاهم» رواه النووي، وقوله في خطبة الوداع:« يا أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد كلكم لآدم وآدم من تراب لا فضل لعربي على أعجمي ولا عجمي على عربي ولا لأسود على أحمر ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى، ألا هل بلغت؟، اللهم فاشهد ألا فليبلغ الشاهد الغائب »، وعن الأمثلة العملية على ذالك الكثير[1]، أما اختلاف الناس في لغاتهم وألوانهم، فلا علاقة له بأصل إنسانيتهم, بل إنما جعلها الله آية تدعو للتأمل في إبداعه وقدرته اللامنتهية، مصداقا لقوله تعالى{ وَمِنْ آَيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآَيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ}سورة الروم الآية(22)، وذالك هي وسيلة جعل الله التعارف و الائتلاف لا للاختلاف في قوله الكريم{ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ } سورة الحجرات الآية(13).

2.3.1.1.1.2.3: المساواة من حيث وحدة المهمة المكلفين بها:

"الإيمان" إنه المهمة سبب وجودنا، وسر وجود المخلوقات بأشكالها والأكوان، مهمة الإيمان بالله والتفنن بعبادته, هي التحرر من هوى النفس وإرادتها والهروب منها إلى الربّ، بهذا تجلت

[1] أنظر: د. عز الدين بليق، منهاج الصالحين من أحاديث وسنة خاتم الأنبياء المرسلين، ط2، دار الفتح، لبنان، 1982، ص88.

المساواة ليس بين بني البشر فحسب، و إنما بين كل المخلوقات العابدة ما نعرف وما لا نعرف كل في إطار نطاقه مصداقا لقوله { إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آَتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا} { لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا }،{ وَكُلُّهُمْ آَتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا } سورة مريم الآيتين(93 –95)، وقوله العلّي القدير { وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ }سورة الذاريات الآية(56).

لهذا تساوى الناس عند الله في وحدة تكليفهم بمهمة العبودية لله وحده دون سواه، فلا تنحني ظهورهم إلا لخالقهم ولا نخضع ولا نتذلل إلا له دون غيره، وكيف لا ؟وهو الخالق البارئ من بث فينا هذه النفوس، فلا ملجأ ولا منجى منه إلا إليه، و كُلنا نتساوى في الضعف وهو القوي المتين، كوُلنا فقراء إليه وهو الغني المغني، عبيده سوانا كثير وليس لنا سيد سواه، كلنا نتساوى في واجب العبودية لله فلا معنى أن يستعبد بعضنا بعضا أو أن يستعلي بعضنا على الأخر.

إن الله تعالى أقام على الناس الحجة إذ أخبرهم أنهم سواسية في خلقهم من نفس واحدة وجعل منها زوجها وجعلهم شعوبا فجميع البشر مكرمين لاشتراكهم في نسبهم لأدم وحواء عليهما السلام سواء، وإنما يتمايزون ويتفاضلون بصدق عبادتهم لله في عقائدهم ومعاملاتهم[1]، ذالك أن الله فضّل أهل التقوى عن غيرهم طبقا لقوله { اَنّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ} سورة الحجرات الآية (13).

و قوله العظيم اللطيف في مصحفه الشريف{ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ } سورة الحجرات الآية(10) و{ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ } سورة الكهف الآية(110) وقوله { قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا} سورة الأعراف الآية(158)، وقوله { لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ } سورة البقرة الآية(286)، و قوله {

[1] في هذا المعنى أنظر: د. محمد علي الصابوني،مرجع سابق، ص367 .

وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى} سورة النجم الآية(39) وقوله{لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا } سورة البقرة الآية(48)، و أيضا قوله{ يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا } سورة الانفطار الآية(19)، وغيرها من الآيات الكثيرة الدالة على رسالة المساواة ومصير الرجوع إلى الخالق أمامه عابدين طائعين أم كارهين، راغبين أم راهبين، وكذا في سورة العلق من الشارع الحكيم حيث وردت كلمة إنسان أكثر من مرة آمرا الله عبده بأن يقرأ حيث يعلم ويتعلم و يعمل باسم الرب الخالق دون سواه، لا باسم جحود علمانية ولا باسم قيود شيوعية{اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ}{خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ}، وسورة العصر{ وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ }، حيث تدل الآية الكريمة على أن الخسران يلحق الجميع ما عدى المُتقّين والمصلحين، والتفرقة بين الناس لن تكون إلا على أساس التقوى والعمل الصالح لا محسوبية ولا محاباة في الإسلام، حيث قال تعالى مؤكدا ذالك{ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا اِمْرَأَةَ نُوحٍ وَامْرَأَةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ}سورة التحريم الآية (10)، و جاء عن امرأة النبي لوط عليه السلام{إِلَّا امْرَأَتَكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ}سورة هود الآية(81) و{إِلَّا عَجُوزًا فِي الْغَابِرِينَ}سورة الشعراء الآية (171)، فلم يكن ليمنعهما أزواجهما النبيان الكريمان من العقاب، كما نجد أيضا{قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ }سورة هود الآية(46)، فليفكر كل مفكر في كيف أنّ ابن نبي لم يكن نسبه ليشفع له عند رب العالمين إلا عمله، فلا تمايز في الشرائع السماوية إلا على أساس التقوى والعمل الصالح {وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آَمَنُوا اِمْرَأَةَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ}سورة التحريم الآية(11)، وكان الإسلام على ذالك النهج وأكثر فوردت الآيات القرآنية

العديدة بلفظ النفس البشرية عموما، منها قوله { كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ} سورة المدثر الآية(38)، وقال تعالى{وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا}سورة الشمس الآية(07)، ومنها الكثيرة جدا مخاطبا جلالته الناس وكل بني آدم{وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آَدَمَ}سورة الإسراء الآية(70)، {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا}سورة النساء الآية (01).

و من أدلة المساواة في السنة الشريفة مساواة المسلمين بعضهم لبعض «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه » رواه مسلم، و في رواية أخرى : « المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره..التقوى ها هنا التقوى ها هنا» ويشير إلى صدره، وقوله الشريف « المسلمون إخوة لا فضل لأحد على أحد إلا بالتقوى » رواه الطبري، وحينما دخل المستضعفون في هذا الدين أنكره سادة قريش وكباره في بدايته وأرسلوا لمحمد(صلعم) يقولون له: <<أطرد هؤلاء عنك ونحن لا نرى بأسا من اعتناق دينك >> فرفض الرسول(صلعم) هذا العرض العنصري انطلاقا من المساواة في الأصل و المساواة في خطاب رسالته من ربه للعالمين، فبعثوا إليه مرة أخرى يقولون له: <<إن لم يكن من بقائهم بد، فليكونوا في مؤخرة الصفوف في المسجد والاجتماعات ونحن في الصدارة >>، ففكّر رسول الله في الأمر عساه تكون الوسيلة لجلبهم حتى تتشرب أفئدتهم الإيمان كاملا، فيتركوا هذه العنجهية من تلقاء أنفسهم ولأنه حسبه: « الناس تتولى الظواهر والله يتولى السرائر»، وبينما كان رسول الله يفكر في الأمر، يحسم ربّه القضية من سابع سماوات مكرسا أن لا سبيل إلا للمساواة ظاهرا وباطنا بقوله{ وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَ الْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ }، و{وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ}سورة الأنعام الآيتين(52-53)، وبهذا ألقى رب السماء والأرض أمره في أنّ المبادئ لا يُضحّى بها ولو

ظاهريا، ذالك أن في الإسلام عزّة لا تناظرها سواه، وجاء في قوله الكريم {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آَدَمَ}سورة الإسراء الآية (70)، وبهذا أرسى الإسلام نظريته في المساواة بين بني البشر للقيمة الإنسانية المشتركة و ساوى بينهم في العزة والكرامة، بل أمرهم إلى عدم الخضوع والمذلة لغير الله حيث « لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق » و قول نبيّنا الكريم(صلعم)« من أعطى الذلة من نفسه طائعا غير مكروه فليس منا » وقوله الشريف (صلعم):« من مات دون ماله أو عرضه أو أهله فهو شهيد »، وحفاظا على صرح الوحدة الإنسانية وتحقيقها أقامت الشريعة الإسلامية الدعائم الثابتة للعلاقات الإنسانية سواء أكانت بين الأفراد أو بين الجماعات وهذه الدعائم هي التكريم، الرحمة والمساواة و الكل متفرع عن مبدأ العدالة[1]، فنهى الإسلام على التمييز العنصري على أساس اللون أو الأصل أو على أي أساس أخر، مؤكدا في كل مرة أن لا سبيل للتفاضل الدنيوي إلا بالسبيل الديني عند الله ذالك أن صدق التقوى لا يعلمه إلا الله، أو بوحي منه على لسان رسوله الكريم(صلعم)، فمثلا قوله(صلعم)على الصحابي سلمان ذا الأصل الفارسي«سلمان من آل البيت »، و اختار(صلعم) بلالا وهو حبشي أسود لدعوة الناس إلى الصلاة، وإنكاره من جهة أخرى على أن تكون الأفضلية للعربية كأصل، وإن كانت هي أصله الكريم وهو النبي المصطفى المختار فيقول مخاطبا الناس: « يا أيها الناس إن الرب واحد والدين واحد وليست العربية من أحدكم بأب أو أم إنما هي اللسان فمن تكلم العربية فهو عربي »، وبهذا وسّع الرسول المصطفى من دائرة العروبة لتتجاوز دائرة النسب إلى دائرة اللسان, حيث لم تكن عدم عروبة سلمان الفارسي تضره كما لم تكن عروبة أبي جهل لتنفعه.

---

[1] أنظر: د. سور رحمان هدايات، التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة، ط1، دار السلام، مصر، ص24 –30.

2.1.1.2.3: نسبية قاعدة المساواة تُعممُها:

إن مبدأ المساواة باعتباره أحد أهم الحقوق لكونه ركيزة من ركائز لغيره من الحقوق الإنسانية يقتضي أن يشكل قاعدة نسبية للزوم المساواة نفسها، حيث لا تكون المساواة بين مختلفين عادلة، وإلا أصبحت مساواة مطلقة غير مقبولة تنافي منطق اختلاف الأمور نتيجة اختلاف الناس فيما بينهم في نواح عدة لأن محاولة المساواة فيما بين غير المتساوين من أساسه، هي في حد ذاتها تشكل جورا وتعبيرا على أشد أنواع صور الظلم والإجحاف[1]، ويُعرّف الدكتور مجدي مدحت النهري المساواة على أنها تعني ضرورة المعاملة المتماثلة للأشياء المتماثلة والمعاملة المختلفة للأشياء المختلفة، فهي مساواة لا تنكر الاختلافات القائمة بين الأفراد في القدرات[2]، وعلى هذا الأساس العادل قرر الإسلام المساواة بين البشر جميعهم وإنما الأكرم عند الله هم التُقاة أصحاب العلم والعمل والبصيرة، وإسقاطا على هذا تكون المساواة حسب تفاوتهم في العلم والأخلاق والأعمال والكفاءة، وبهذا يكون الإسلام حريصا على تقرير مبدأ المساواة على أكمل وجه[3]، عملا بقوله تعالى { قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ}سورة الزمر الآية(09)، وتطبيقا لقوله العادل{وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ}سورة الأحقاف الآية(19)، وقوله تعالى { قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ}سورة الأنعام الآية(50)، و قول العلّي القدير في آية أخرى {يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آَمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ} سورة المجادلة الآية 11، و قوله سبحانه وتعالى{وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ}سورة التوبة الآية(105)، و إن ظهر أن ضوابط العلم والعمل والمعرفة فيها نوع من التفرقة إلا أنها هي

---

[1] أنظر: د. محمود مصطفى عفيفي، مرجع سابق، ص36 .

[2] أنظر: د. مجدي مدحت النهري، مرجع سابق، ص10 .

[3] أنظر: د. إبراهيم مدكور، وعدنان الخطيب، مرجع سابق، ص10 وما بعدها.

أساس المساواة الحقيقية، فهذه المعايير لا تعد استثناءات عن قاعدة المساواة، بل هي معيار دقيق يكرسها حتى يصل بها إلى حدها الأقصى كتلك الشروط التي يستوجبها المشرع الوضعي لممارسة بعض الحقوق أو بعض الوظائف، لكنها لا تعد منافية لمبدأ المساواة، طالما تتقرر بقواعد عامة مجردة الغرض منها تحقيق المصلحة العامة والتعبير الصحيح عن روح القانون، إذ لا جدال أن بعض نصوص التشريع الإسلامي جاءت عامة ومرنة استجابة للمتطلبات العالمية بل والأزلية، ومهما تغيرت ظروف الانسان والزمان والمكان، لن تضيق نصوص الإسلام بما يستجّد من تغييرات وتطورات، ذالك لكون أن شريعة هذا الدين لا تقبل التبديل والتعديل إنما تستوعب الماضي والحاضر والمستقبل معا، فإذا كانت نظرية المساواة كقاعدة عامة و نسبيّتها قد جاء بها الإسلام منذ أربعة عشر قرنا مضت، إلا أن القوانين الوضعية الدولية والإقليمية لم تعرفها إلا في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، ثم لم تأت بجديد يذكر، بل و بالعكس من ذالك تماما فقد اتجهت هذه القوانين لتطبيق النظرية تطبيقا ضيقا قاصرا محدودا بإطلاق القاعدة هذه، فإذا بها تجور عليها لأن المساواة عدل، إن هي أطلقتها فقد ألغتها!!كما سنوضح بالشرح لاحقا[1].

2.1.2.3: تطبيق قاعدة المساواة:

ذكرنا سابقا أن المساواة بين بني البشر تعني كفالة تمتعهم بالحقوق والحريات العامة لجميع الأفراد دونما النظر أو التمييز إلى أصلهم أو لونهم أو عقيدتهم، وتطرقنا كيف أن قاعدة المساواة تكون ظلما وجورا إذا هي أخذت على إطلاقها, ولم تؤخذ بعين الاعتبار إلى جدارة العمل والكفاءة والصلاحية التي تبررها المصلحة العامة، و أسلفنا كيف أن الحرية والمساواة هما

[1] مثل مساواة المرأة والرجل في تحمل تكاليف وأعباء ومسؤوليات, فظُلمت المرأة بهذه المساواة الجائرة.

أساس حقوق الإنسان[1]، لذا فالمساواة نظرية لا بُدّ لها من التطبيق والتكريس من خلال مظاهر عدة.

1.2.1.2.3: مظاهر المساواة:

لقد تجسدت نظرية المساواة من خلال مظاهرها في الإسلام خير ما تجسيد في عهود الخلافة الذهبية سواء أمام القانون الواحد حيث الفطرة الواحدة عملا بقوله تعالى:{ إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا}وقوله القدير{إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا}سورة الإنسان الآيتين(02-03)، فتبين أن الإنسان أينما كان بدون فوارق أو تمييز مخاطبا بالقانون الإسلامي، أو مساواة أمام القضاء والذي لا يشترط فيه سوى الحكم بالحق والعدل مصداقا لقوله العدل الحكيم{ إن الله يأمركم بالعدل والإحسان}سورة النحل الآية(09)،و قوله العزيز: { وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ }سورة النساء الآية(58)، و كذا المساواة أمام المرافق العامة وأمام التكاليف والأعباء العامة..الخ

وفي مجمل القول لقد تجسدت المساواة في نطاق الحقوق والواجبات عدلا بعدل أن المساواة في الحقوق لا تكون إلا تبعا للمساواة في الالتزامات والتكاليف والأعباء، وهنا يكمن التوازن الخلاّق حيث التكافؤ يلزم المساواة في شقيها الشق الإيجابي حيث الحقوق والشق السلبي حيث الواجبات، وطبقا لذالك كانت نظرية المساواة قاعدة نسبية تُطّبق على نحو مثالي لا نظير له سواء في عالم الأمس أو اليوم أو حتى عالم الغد، تساوي وتسامي في ظل حكم إسلامي حيث لا فرق بين ذكر وأنثى أو فرد على أخر أو جماعة على جماعة أو عرق على عرق أو لون على

[1] أنظر: محمد عبد الملك المتوكل، مرجع سابق، ص96 .

لون، و لا فرق بين سيد ومسُود وحاكم ومحكوم لان الكل سواء أمام قانون العدالة الربانية، فنجد من بين تلك المظاهر على سبيل المثال لا حصر:

1.1.2.1.2.3: مساواة دونما تمييز عنصري أو نفوذ أو مال:

ونفصلها في ضوء ما يلي:

1.1.1.2.1.2.3: القضاء على التمييز العنصري:

لا نذيع سرا إن قلنا أن العالم الغربي لا يزال و بدايات القرن الواحد و العشرون يتخبط في ضروب التمييز العنصري ولو بخفاء رغم الاتفاقيات الدولية المناهضة لهذا لتمييز، غير أن الإسلام منذ نزوله في القرن السادس للميلاد نهج القضاء على التفرقة العنصرية أيما كان سببها، رغم نزوله في مجتمع جاهلي لا يفقه لغة للتعامل سواها، لقد سجّل التاريخ ما لا يستهان به في مساواة الإسلام بين الناس كافة دونما تمييز أو فوارق جائرة، وكان رسول العالمين يرى في التمييز العنصري جهلا وجاهلية وهو يستشيط غضبا قائلا مدافعا عن عبد أسود اللون عايره الصحابي "أبا ذر الغفاري" (بابن السوداء)، فقال(صلعم)« إنك امرؤ فيك جاهلية، هم إخوتكم جعلهم الله تحت أيديكم فأطعموهم مما تأكلون وألبسوهم مما تلبسون ولا تكلفونهم مما لا يطيقون (مايغبنهم) فإن كلفتموهم فأعينوهم» رواه البخاري، و مؤكدا قائلا(صلعم)« ليس لابن البيضاء على ابن السوداء فضل إلا بالتقوى والعمل الصالح » رواه البخاري، فوضع أبو ذر خده على الأرض وقال للعبد، قم فطأ على خدي، فانمحت بعدها التفرقة بسبب اللون.

أمّا الفُرس والروم والتي كانتا أكثرها إنكارا لحقوق السود فجاء نبّي الإنسانية(صلعم) ليعلمهم كيف أن السود لهم كغيرهم حقوق وقد يكلفون كغيرهم بالمهام الكبرى في الدولة لكفاءتهم، ولا تمييز عنصري عليهم بسبب لونهم، فكان بلال الأسود اللون أول مؤذن في الإسلام

وكان الصحابي عبادة بن الصامت أسود اللون وأرسله عمر بن العاص على رأس وفد للتفاوض مع المقوقس عظيم القبط فاستاء المقوقس من سواد لونه وطلب من الوفد أن يفاوضه غيره فرفضوا لآن الأمير أمرّه عليهم وهو أفضلهم رأيا وعلما..وغيرها من الأمثلة الكثيرة، لقد جاءت الشريعة من يوم نزولها بنظرية المساواة التامة بين الأفراد والجماعات والأجناس، لهذا قد يدهش الكثير من الذين يجهلون أصول الإسلام وتعاليمه أن النظرية لم يتم نضجها وتكوينها لحد الساعة في أكثر القوانين الوضعية تطورا قد نزلت كاملة النضج بالغة حدّ الكمال في شريعة الجمال، شريعة تُسَوّي بين كل العباد منذ أن نزلت في القرن السادس للميلاد، بينما لم يبدأ بروزها كنظرية في النظم الغربية إلا في أواخر سنوات القرن الثامن عشر الميلادية[1].

2.1.1.2.1.2.3: المساواة بين الحاكم والمحكومين:

قال فرعون مصر لقومه "أنا ربكم الأعلى" و من قبله و من بعده ظلت نظرية الفرعنة والسلطنة هي الأمر السائد مع اختلاف بسيط في علاقة الحاكم والمحكوم، و سواء في بلاد العرب أو الفرس أو الروم، ظل النظر للحاكم على أنه شخص فوق البشر خبر معلوم، و كان ينظر إلى ذاته أنها مصونة لا تُمّس ورغم تغيير الأمور وتطورها، إلا أن كثيرا ما يتمتع الحاكم بحصانة أبدية تحميه من أية مساءلة سواء مدنية أو جنائية أو سياسية مثل الملوك وغيرهم، و هاهي بريطانيا أول دولة وضعية عرفت الديمقراطية إلا أن الحاكم الملك مازال إلى الآن ينظر اليه بالذات المصونة من الخطأ فحسب اعتقادهم أن الملوك مقدسّون لا يخطئون، وهذا ما هو سوى عُرف جاهلي مازال سائدا حتى العصر الحالي، كما هو الحال في الدنمارك، إسبانيا،

[1] أنظر في هذا المعنى: د. عبد القادر عودة، مرجع سابق، ص187 .

بلجيكا، إيطاليا و دولة رومانيا قبل إلغاء النظام الملكي فيها..إلخ[1]، بل وفي معظم الدول يوضع للحاكم حصانات لا حصر لها، وقضاء خاص به، هذا إذ حاكموه أصلا.

ونكاد نجزم أن النظام السياسي الإسلامي هو النظام السياسي الوحيد الذي لا يستثني أحدا من المثول أمام قضاء العدل، مهما كان شأنه، ومهما بلغ سيطُه, حتى و لو كان الخليفة نفسه، و سواء حُوكم بشخصه أو بصفته رئيسا للدولة فيقف المحكوم في دولة الإسلام خصما للحاكم بكل مساواة أمام القضاء العادي الذي يتردد عليه كافة الناس[2]، ومن شواهد هذا نذكر مثالا للخليفة علي بن أبي طالب حيث كان قد فقد درعه ووجدها مع يهودي مدّعيا ملكيتها، فتخاصما أمام القاضي، فحكم هذا الأخير لصالح اليهودي لحيازته الدرع وحيازة المنقول سند ملكيتها[3]، و بناء عليه فإن الحاكم في الإسلام يُسأل مسؤولية كاملة لا انتقاص منها كغيره من الأفراد دونما أي تمييز من الأفراد لأنهم اختاروه على أن يرعى مصالحهم وفقا للعدالة الإسلامية على أن تكون له عليهم السمع والطاعة، فسلطته إنما مسندة على ثقتهم فيه، وبهذا تنتفي فكرة التجبر والتسلط و قهر الحاكم لمحكوميه، بأمر من الله الحكيم إلى رسوله الكريم وهو أول حاكم في دولة الإسلام{قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ} و أيضا{ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ وما أنت عليهم بمسيطر}سورة الغاشية الآية 22

لقد جاء الإسلام بمفاهيم جديدة لم تعرفها البشرية قبله حين ساوى بين الحاكم والمحكوم في كافة الحقوق العامة، بل ويعتبر الحاكم خادما لشعبه لا العكس عملا بقوله(صلعم):« سيد القوم خادمهم » و« خير الناس أنفعهم للناس »، وهنا قد أوردنا بعض من الشواهد في هذا الشأن في

---

[1] للمزيد من المعلومات أنظر: د. عبد القادر عودة، مرجع سابق، ص184-187 .

[2] أنظر: د. عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص827 .

[3] أنظر:عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في نظام الأنام، 1968، ص22.

فصل الحقوق السياسية ولا بأس أن نذكر غيرها: لقد حدث أن كتب عمر بن الخطاب و هو أمير المؤمنين يوما لواليه بالكوفة "أبي موسى الأشعري" قائلا:« يا أبا موسى إنما أنت واحد من الناس غير أن الله جعلك أثقلهم حملا، و اعلم أن العامل إذا زاغ، زاغت رعيته وأشقى الناس من شقيت به رعيته >> وكان عمر رضي الله عنه في عهدته يشاور أصحابه في حاكم يريد أن يستعمله فقال: << أشيروا عليا ودلوني على رجل أستعمله على أمر قد داهمني، فقولوا ما عندكم فإني أريد رجلا إذا كان في القوم وليس أميرهم كان كأنه، وإن كان أميرهم كان كأنه واحد منهم >>[1]، و سأل مرة عمر بن العاص أمير المؤمنين عمر بن الخطاب قائلا << يا أمير المؤمنين أن كان رجل امن أمراء المسلمين على رعية فأدّب رعيته, إنك لتقتص منه؟ قال عمر: <<أي والذي نفس عمر بيده لأقتنصه منه وكيف لا أقنصن منه وقد رأيت رسول الله صلعم يقتص من نفسه! ألا لا تضربوا المسلمين فتذلوهم ولا تجبروهم فتختنوهم، ولا تمنعوهم حقوقهم فتكفروهم،ولا تنزلوهم الغياض فتضيعوهم >>[2]، وكذالك روى أن رجلا قال لأمير المؤمنين عمر بن الخطاب << اتق الله يا أمير المؤمنين فقال له رجل من القوم: أيقول لأمير المؤمنين هذا؟! فقال عمر رضي الله عنه<<دعه فليقلها لي، نعم ما قال لا خير فيكم إذ لم تقولوها و لا خير فينا إذا لم نقبلها منكم >>، وقال عمر بن الخطاب وهو حاكم للبلاد < ما قولكم لو أن أمير المؤمنين شاهد امرأة على معصية > قاصدا ما إذا كانت شهادته كافية لإقامة الحد عليها وهو أمير الذي يفترض فيه الصدق والأمانة، فرّد عليه علي بن أبي طالب << يأتي بأربعة شهداء أو يجلد حد القذف شأنه في ذالك شأن سائر المسلمين >>[3]، ومن غير ذالك من الشواهد الكثير التي

---

[1] أنظر: د. أحمد عبدالله مفتاح، مرجع سابق، ص384 .

[2] أنظر: تاريخ الطبري، ص413 .

[3] أنظر: محمد الغزالي، مرجع سابق، ص20، و أنظر أيضا: د. فوزية عبد الستار، مرجع سابق، ص28 .

تُبيّن كيف أن الإسلام يفرض المساواة بين الإنسان و الأخر مساواة لا يزعزعها نفوذ ولا تغتصبها سلطة.

3.1.1.2.1.2.3: مساواة لا تعرف مالا ولا نسبا:

لا يميّز قانون الإسلام بين بني البشر على أساس أموالهم وأنسابهم، فالكل سواسية لا أساس لتفاضل بينهم إلا بالحق والعدل قال تعالى {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا }سورة النساء الآية (135).

هذه من بين آيات قرآنية عديدة التي تقرر المساواة والعدل والقسط فالقاعدة القانونية في الإسلام تخاطب الجميع على ذات الوجه لا تستثني حكما خاصا بين شريف وصعلوك أو بين غني أو مُعدم، بل أن الخطاب الرباني جاء آمرا بالعدل والإنصاف ولو على حساب النفس أو الوالدين أو الأقربين، هي شريعة العدل حيث القانون الواحد والجزاء الواحد, فالقضاء في الإسلام قضاء عدل ومساواة للجميع وعلى الجميع، مثلما هي الحقوق للجميع والتكاليف على الجميع، ولقد حرص كل الراشدين من الخلفاء رضوان الله عليهم على إقامة المساواة على أساس من عدل وإنصاف، فكان من مبادئ القضاء من أبي بكر الصديق (رضي الله عنه)<<ألا إن أقواكم عندي الضعيف حتى آخذ الحق له، وأضعفكم عندي القوي حتى آخذ الحق منه >>، و أيضا من الشواهد ذات كل الأبعاد ،تلك الحادثة في عهد عمر بن الخطاب، حيث كان ابن والي مصر عمر بن العاص يسابق أحد المصريين وهو قبطي فسبقه المصري، فغضب ابن الوالي وضرب خصمه قائلا<< أنا ابن الأكرمين >> وشكا المصري إلى أمير المؤمنين، فكتب إلى أبيه يأمره بالقدوم ومعه ابنه فقال عمر للمصري خذ السوط و أضرب به ابن الأكرمين فضربه، ثم

قال اضرب به أباه فما تجبر عليك إلا بسلطان أبيه، الحادثة التي قال فيها عمر قولته المشهورة<< متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا>>.

وكذالك عن الراشد العُمري بن الخطاب رضي الله عنه أن بعث رسالة إلى أبي موسى الأشعري وهي تلك الرسالة الخالدة التي جمعت معظم أحكام العدل في الإسلام، فقال<< آس بين الناس في وجهك وعدلك ومجلسك حتى لا يطمع الشريف في حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك>>، و مما يذكر من عمر بن الخطاب كذالك أن أميرا يدعى جبلة بن الأيهم كان حديث عهد بالإسلام وبينما كان يطوف بالكعبة زاحمه أعرابي من العامة وداس ثوبه دون قصد، فثار الأمير ولطم الأعرابي عن وجهه، فرفع هذا الأخير شكواه لأمير المؤمنين فحكم بأن يقتص الأعرابي من الأمير إلا أن يعفو الأعرابي فقال جبلة مستنكرا كيف وأنا أمير وهو من السوقة، فقال عمر: << لقد ساوى الإسلام بينكما>> فأرتدّ جبلة بن الأيهم عن الإسلام وهرب من دين المساواة إلى النصرانية[1].

لقد كانت الحياة القضائية للخلفاء الراشدين خير شاهد على قمة العمل بالمساواة التي رسّخها الإسلام, و كيف لا؟، وقدوتهم في ذالك مُعلمهم ومُعلم البشرية محمد رسول الله إبن عبد الله(صلعم) الذي ضرب خير الأمثلة في إلغاء الفوارق بين الناس على كل ما هو دنيوي ألأساس ومن الشواهد على ذالك أيضا حينما طلب أسامة بن زيد شافعا عند رسول الله(صلعم) لامرأة ذات شأن من بني مخزوم ثبت ارتكابها لجريمة السرقة مما أستوجب توقيع الحد عليها بعقابها، فلجأت قريش لأسامة للشفاعة لها من رسول الله لما لأسرتها من مكانة بين الناس، فأجابه الرسول قائلا«أتشفع في حد من حدود الله يا أسامة؟» ثم قام فخطب في الناس« إنما أهلك الذين من قبلك أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، و

[1] بن عبد ربه الأندلسي، من العقد الفريد، مرجع سابق، ص25-26 .

أيمّ الله، لو أنّ فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها» رواه البخاري ومسلم، وقال أيضا « من حالت شفاعته دون حد من حدود الله عز وجل فقد ضاد الله في أمره » رواه أحمد، كما روي عن الرسول (صلعم) أن سأل شخصا معه وقد مرّ بهما رجلا فقال حبيب الله (صلعم):« ما رأيك في هذا؟، فقال: هذا الرجل من أشرف الناس، هذا والله حري إن خطب أن يُزّوج وإن شفع أن يُشفع وإن قال أن يُسمع قوله، فسكت(صلعم) ثم مرّ رجل من آخر فقال: ما رأيك في هذا؟، فقال: هذا رجل من فقراء المسلمين، هذا والله حري إن خطب ألا يُزوج وإن شفع ألا يُشفع وإن قال لا يُسمع لقوله، فقال(صلعم): هذا خير من ملأ الأرض من هذا» رواه البخاري، ولم يكتفي الإسلام من إقرار المساواة والعدل بين المسلمين، بل ذهب أبعد من ذالك حينما أقر أيضا المساواة بين المسلمين وغيرهم في الشؤون المدنية أو ما يسمى "بالمواطنة" في وقتنا الحاضر، فكيف ذالك؟!

2.1.2.1.2.3: عدل المساواة بين المسلم وغير المسلم في الدولة الإسلامية:

في الوقت الذي كان اليهود ولا يزالون يُؤلبون الناس وفي جميع أنحاء الجزيرة العربية، بل وفي جميع أنحاء العالم على المسلمين وعلى العرب[1],كانت رحمة الإسلام وعظمته وإنسانيته قد بلغت القمة في منح حقوق الإنسان بغض النظر لدين أو جنس أو لون أو عرق لا لسبب إلا لأنه إنسان, فإن الكرامة التي منحه إياها الله خالصة لبني آدم تبلغُه أينما كان{وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آَدَمَ}.

إنّ الإسلام يُقر ذات الحقوق الإنسانية حتى لغير المسلمين وفي إطار الدولة الإسلامية الواحدة، ولا واجبات عليهم إلا ما تقتضيه العقلنة والسير وفق القاعدة الشرعية القائلة << كل حق تأخذه يقابله واجب تمنحه >>، بل كان المبدأ العام الذي يُحكم غير المسلمين داخل الدولة

[1] أنظر: أ. محمد عبد الله الخطيب، خصائص المجتمع الإسلامي، دار الصديقية, حسين داي، الجزائر، ص134.

الإسلامية هو واجب البرّ بهم والعدل في معاملتهم والمساواة بينهم وبين المسلمين في الحقوق والواجبات التي ليس لها علاقة بالفرائض والعبادات، وإنما تتعلق بالشؤون المدنية ذات العلاقة بنظام المجتمع وحقوق المواطنين فيه، وأكثر من ذالك إذ تسعى إلى توثيق الروابط بينهم وبين المسلمين بالتزاور و المؤاكلة والتصدّق عليهم وعيادة مرضاهم وغيرها من مظاهر التكافل الاجتماعي[1]، فبلغ أمر الحث على حمايتهم حتى قال(صلعم) « من آذى ذميا فأنا خصمه ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة »[2]، وفي رواية أخرى للطبراني قال(صلعم) « من أذى ذميا فقد آذاني ومن أذاني فقد أذى الله »، فكيف لا يقول رسول الإنسانية قوله هذا وقد جاء أمر الله في آياته الكريمة مُحببا البرّ بهم والإقساط إليهم قائلا عز وجل{لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ}سورة الممتحنة الآية (08).

و لا بد من التنويه أن المقصود "بغير المسلمين" الذين نحن بصدد التكلم عنهم فئتان اثنتان:

1.2.1.2.1.2.3:الفئة الأولى: الذميّون:

هم المعاهدون من النصارى واليهود وغيرهم من المقيمين في دار الإسلام(الدولة الإسلامية) وهي الدار التي تطبق عليها أحكام الإسلام و يؤمن من فيها بأمان المسلمين سواء كانوا مسلمين أو لم يكونوا كذالك3، وهم مُقيمون في دولة الإسلام بصفة دائمة أو لمدة طويلة فهؤلاء يطلق عليهم اسم "الذميّين" لأنه يوجد بينهم وبين المسلمين عقد دائم يسمى "عقد الذمة" ويقصد به أن

---

[1] د. محمد قطب، شبهات حول الإسلام، دار الشروق، لبنان، 1983، ص194، وأيضا: د. أحمد الرشيدي، عدنان السيد، حقوق الإنسان في الوطن العربي، دار الفكر، لبنان، 2002، ص91 .

[2] نقلا عن الإمام الحافظ السيوطي، الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، الجزء الأول، ص140 .

[3] أنظر: د. عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص71-74 .

هؤلاء في ذمة المسلمين وتحت حمايتهم، ولهذا ينشأ عن هذا العقد حقوق للطرفين لأهل الذمة وللدولة الإسلامية[1].

إن عهد الذمة قد يكون صريحا بلفظ العهد ونحوه وقد يستشّف ضمنيا بأن يدخل غير المسلم غير الحربي دار الإسلام ويقيم فيها لأكثر من سنة وتقبل منه الجزية، والجزية هذه هي عبارة عن مال يُقدر مبلغه الحاكم وهو ما يفرض النظام الإسلامي على الذميين دفعها عند استطاعتهم أدائها على أنفسهم وعلى من في حكمهم مقابل الدفاع عنهم وحمايتهم[2]، كما تؤخذ الجزية من المشركين من غير العرب وعلى ذالك فلا جزية على النساء والأطفال والعجزة والمرضى والضعفاء[3]، أمّا المساكين من أهل الكتاب فإن دول الإسلام لا تأخذ منهم الجزية، و إنما بالعكس تقوم الدولة بالنفقة عليهم من بيت مال المسلمين وعلى اعتبار أن موضوع الجزية لم يرد في القرآن الكريم إلا في آية واحدة جاء فيها{ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآَخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ} سورة التوبة الآية(29).

فهناك من ذهب إلى أنّ الآية وإن تكلمت عن أهل الكتاب إلا أنها لم تشتملهم جميعهم لأن الصفات المذكورة في الآية لا تنطبق إلا على بعضهم و شبهوا الجزية كمجرد الضريبة التي يدفعونها المسلمون أنفسهم في دولتهم و استطرد الأستاذ محمد حسين فضل الله قائلا:<< إن الدولة الإسلامية لا تفرق بين مواطنيها في مواطنتهم إلا بالمدى الذي يلزمون فيه بالخط العام

---

[1] د. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين و المستأمنين في دار الإسلام، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة،1962، ص70 .

[2] الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص143 .

[3] لمزيد من المعلومات أنظر: الإمام محمد بن إدريس الشافعي، الأم ، ط1، مطبعة بولاق، ج4، ص101-121.

للدولة في الفكر الذي يرتكز عليه أساسها لأنه لا معنى للمساواة العامة بعيدا عن ذالك>>[1] , هذا وتنشأ التزامات عن عقد المواطنة هذا، أولها يقع على عاتق الذمي وذالك بالتزامه بدفع الجزية مادام قادرا على دفعها، ومقابل ذالك لا يُنظّمون إلى جيش المسلمين عند الحرب وعلى الدولة القيام بحمايتهم، أما الالتزام الثاني فيتمثل في واجب خضوعهم للقانون الإسلامي فيما عدى أحوالهم الشخصية و العقائدية حيث شؤونهم الأسرية وشعائرهم الدينية أمّا في علاقاتهم الاجتماعية و معاملاتهم المالية فإنهم يخضعون لاحترام بنود القانون الإسلامي حيث لا مساس إذ لا علاقة بأمر العقيدة.

ينتهي عقد الذمة إما بإسلام الذمّي حيث يصبح واحدا من المسلمين ولا جزية عليه واما بنقضه للعهد و التحاقه بدار الحرب وإما بارتكابه جريمة البغي ضد الدولة الإسلامية وذالك بمحاربة المسلمين[2]، وأبعد من ذالك إنّ سماحة هذا الدين تتمثل في قيامه على أساس { لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ} سورة البقرة(256)، وقوله عزّ و جلّ{وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ } سورة العنكبوت الآية(46)، قد سمح الإسلام لغير المسلمين بحريتهم في البقاء على دياناتهم "عقيدة وعبادة"، إذ منحهم الحرية التامة في ممارسة شعائرهم وطقوسهم الدينية، بل و أبعد ببعيد من ذالك إذ سمح لهم ببناء المعابد ودور الكنائس وغيرها من دور العبادة في دار الإسلام[3].

2.2.1.2.1.2.3: الفئة الثانية: المُستأمنون:

والفئة هذه عبارة عن مجموعة الأجانب الذين يقيمون في دار الإسلام، إقامة مؤقتة بمقتضى عقد يطلبون إبرامه يسمى "عقد أمان" وهو عقد اتفاق لا يقتصر صدوره من الحاكم وحده كما هو

---

[1] نقلا عن د. محمد عبد الملك المتوكل، مرجع سابق، ص98-99 .

[2] أنظر: د. عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص624-625 .

[3] أنظر: أ. محمد علي سميران و آخرون، تنظيم الأسرة والمجتمع، دار المسار، المفرق،2006، ص54 .

الشأن في عقد الذمة و إنما قد يصدر من أي مسلم عاقل بالغ بناء على قوله(صلعم) « المؤمنون تتكافأ دمائهم ويسعى بذمتهم أدناهم » رواه أحمد.

ويتكافأ المسلم في منح عقد الأمان لغير المسلمين سواء كان هذا المسلم رجلا أو امرأة، إسقاطا على عقد الأمان التي منحته أم هانئ بنت أبي طالب أخت علي رضي الله عنه وأقرّ رسول الله عملها، فقال في أمانها « قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ » رواه البخاري.

وكذالك ما فعلته السيدة زينب بنت رسول الله، فأمضى أمانها أبوها(صلعم)[1]، وللمُستأمن نفس حقوق الذمي، إلا أنه لا يدفع الجزية لأن إقامته في الدولة الإسلامية إقامة مؤقتة قصيرة، وبعدها يغادر.

و يرتب كل من عهدي الذمة والأمان التزامات في ذمة المسلمين وفقا للخطاب الرباني {وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا } سورة الإسراء الآية(34).

وأما إذا دخل الأجنبي لدار الإسلام بغير عقد أمان وبدون إذن من الدولة ففي الحالة هذه فإنه لا يقع عليها واجب حمايته، ومن حقها إبعاده من إقليمها لدرأ الضرر والخطر وهو ما يجعله ضمن فئة "الحربيين" لأنهم يحاربون الله ورسوله(صلعم) والمؤمنين، ولأن المقام أقلّ من أن يستوعب كل السوابق التاريخية سواء في العهد المحمّدي(صلعم) أو في عهد الصحابة التابعين فإننا نشير لبعض الأمثلة في الآتي:

حدث أن كتب رسول الله(صلعم) عقدا قائلا فيه:« ولنجران و حاشيتيها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله..ولا يؤخذ منهم رجل بظلم رجل أخر »، و روي الإمام محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة أن النبي(صلعم) بعث إلى أهل مكة مالا لما قد قحطوا ليُوزّع على فقرائهم

[1] أنظر: صحيح البخاري، كتاب الجزية، أمان النساء وجوارهن.

وهم مشركون لا ذمة و لا أمان لهم, مما يعني أنهم يعتبرون في فئة الحربيّين فإذا كان العطف بالنسبة إليهم !، إذن فأهل الذمة ما شأنهم عند رسول الله وهم الأولى؟, ألم ينل الجميع برّ المسلمين !، كما روى عن أبو عبيدة عن سعد بن المسيب قوله أن رسول الله(صلعم) تصدّق بصدقّة على أهل بيت من اليهود فهي تجري عليهم[1]، و من بين مظاهر التكافل الاجتماعي عيادة مرضاهم فقد أعاد رسول الإسلام(صلعم) عمّه أبا طالب في مرضه ولم يكن مسلما، كما عاد رسول الله غُلاما يهوديا كان يخدمه حين مرضه فقعد النبي(صلعم) عند رأس اليهودي وقال له: أسلم، فنظر إلى أبيه فقال له<<أطع أبا قاسم>> فأسلم، فخرج رسول العالمين وهو يقول:« الحمد لله الذي أنقذه من النار» صحيح البخاري، وعندما جاءت أسماء بنت بكر الصديق إلى رسول الله وكانت أمُها مُشركة، فقالت أسماء يا رسول الله قدمت عليّ أمي وهي راغبة أفأصل أمي؟ فأجابها رسول الرحمة « صلي أمك» صحيح البخاري، وبمناسبتها أنزل الله تعالى مؤكدا { لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ } سورة الممتحنة الآية(08)[2]، وروى أن بعض المسلمين كانوا يتجنبون التصدق على أقربائهم من الكفار الذين لم يُسلموا فنزلت الآية الكريمة توضح لهم جواز التصدق عليهم ولهم أجر في ذالك، مصداقا لقوله {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ}سورة البقرة الآية(272).

---

[1] نقلا من كتاب د. عبد الحكم حسن العيلي، مرجع سابق، ص312- 313.

[2] أنظر: د. أحمد محمد الشرقاوي، المرأة في القصص القرآني، المجلد2، دار السلام، ط1، مصر،2001، ص857- 859 .

وبناء على هذه الآية فإن الفقهاء أجمعوا على جواز التصدق عليهم، وإن اختلفوا بشأن جواز إعطائهم الزكاة[1]، كذالك هو الشأن في عهد الخلافة الراشدة فكانوا بدورهم خير قُدوة وأسوة في هذا المجال، لقد حدث في عهد الخليفة الصديق أن سجلّ خالد بن الوليد في صُلحه مع نصارى أهل الجيزة بالعراق قائلا << وجعلت لهم أيما شخص ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنيا فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته و عيل من بيت مال المسلمين هو وعياله >>، ولم ينكر عليه أحد هذا التصرف مما يُعّد إجماعا ضمنيا[2]، وعندما فتح الخليفة عمر بن الخطاب(رضي الله عنه) بيت المقدس أبرم مع أهلها الذين كانوا على غير دين الله اتفاقية سُميّت "بالعهدة العمرية" من خلالها أعطى لهم الأمان على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم ومنع هدمها أو الاعتداء عليها ومنع إكراههم على الدخول للإسلام ولا يضار أحد منهم[3]، وكذا ما روي عن عمر بن الخطاب أنه رأى شيخا كبيرا من أهل الذمة يسأل الناس فأخذ بيده وذهب به إلى منزله ثم أرسل إلى خازن بيت المال فقال << أنظر هذا و أمثاله فو الله ما أنصفناه إن أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم >>، ثم ذكر الآية الكريمة{إنما الصدقات للفقراء والمساكين}، أمّا الفقراء هم المسلمين وهذا من مساكين أهل الكتاب[4]، استنادا على ما روي عن الطبري في تفسيره عن نافع قال<< سمعت عكرمة في قوله تعالى{ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ

---

[1] الدكتور يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، موقع القرضاوي على الإنترنت.

[2] نفس المرجع.

[3] أنظر نص العهدة العمرية كاملا في تاريخ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج4، دار التراث العربي، لبنان، ص154- 305 .

[4] أبو يوسف يعقوب، الخراج، ط3، المطبعة السلفية، مصر، 1382هـ ، ص144 .

وَالْمَسَاكِينِ }، وقال الرسول(صلعم) « لا تقولوا لفقراء المسلمين مساكين، إنما المساكين أهل الكتاب »[1].

كما أوصى عمر بن الخطاب في آخر أيام حياته بأهل الذمة فقال:<< أوصى الخليفة من بعدي بأهل الذمة خيرا، أن يوفي بعهدهم وأن يقاتل من ورائهم وأن لا يكلفهم فوق طاقتهم >> وروى أبو عبيدة أن عمر بن عبد العزيز الخليفة الأموي كتب إلى عامله في البصرة" عدي بن أرطاة فقال << أما بعد ..و أنظر من قبلك من أهل الذمة قد كبرت سنه وضعفت قوته وولت عنه المكاسب فأجر عليه من بيت مال المسلمين ما يصلحه..>>،كما ولقد شهد المستشرقون أنفسهم قائلين في عهد الخلافة الأموية<< لقد كان أهل الذمة يتمتعون في عهد الخلافة الأموية بدرجة من التسامح ليس لها نظير في البلاد المسيحية في هذه الأيام، فقد كانوا أحرارا في ممارسة شعائرهم الدينية و احتفظو بكنائسهم ومعابدهم وأصبح المسيحيون الخارجون على كنيسة الدولة البيزنطية الذين كانوا يلقون صور من الاضطهاد على يد بطاركة القسطنطينية و أدرشليم والإسكندرية وأنطاكيا، أصبح هؤلاء الآن أحرارا آمنين تحت حكم الإسلام..>>[2]، وبدون الاستغراق في التفاصيل لأن موضوع المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في الإسلام لوحده يستحق أن يشغل بحث لأطروحة دكتوراه, وربما أوجزنا إذ قلنا أنّ كل حقوق الإنسان الذي يتمتع بها المسلم كان يحق لغير المسلم التمتع بها حتى قال رسول الله(صلعم) لناس كافة «لهم ما لنا وعليهم ما علينا » رواه الدار قطني، وقال في مقام أخر(صلعم)« من كانت له ذمتنا فدمه كدمنا» رواه الدار قطني، فقد كانت لهم حرمة دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم كالمسلمين وطلب حمايتها والدفاع عليها وذهب بعض الفقهاء إلى اعتبار ظلم الذميين أشد من

---

[1] تفسير أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل آية القرآن، ج10، تحقيق محمود أحمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ص159 .

[2] د. مصطفى أبو زيد فهمي، فن الحكم في الإسلام، ط2، سنة 1993، ص106- 107 .

ظلم المسلم على المسلم[1]، كما لغير المسلمين من الحقوق أيضا حرية الاعتقاد وحق التنقل وحرمة مساكنهم والحق في الضمان الاجتماعي والكفالة وحق التعليم و الفكر و أمر الإسلام الزواج من نسائهم الكتابيات وأحل أكل طعامهم إلا المُحرّم منه، كما أباح الإسلام تبادل الهدايا معهم عملا بقوله تعالى {وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا}سورة الإنسان الآية(08)، وفي آية أخرى{ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ }المائدة الآية5.

لقد كان عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) يطلب من غلمانه إذا ذبح شاة أن يرسل لجيرانه حتى اليهود منهم[2]، كما يحق لغير المسلمين في الدولة الإسلامية حق التمّلك والعمل والكسب، وكل ما يتعلق به من بيع وشراء وإجراء العقود وإبرام الصفقات وممارسة الزراعة والتجارة والصناعة وكل ما يتعلق بهم من معاملات، مثلهم مثل المسلمين أنفسهم إلا ما حُرّم على المسلمين أنفسهم كالتجارة بالمحرمات كالخمر والخنزير والتعامل بالربا والتدليس والغش أو إقامة أماكن يمارس فيها الحرام كالخمّارات وغيرها, حيث يقع واجب احترام مبادئ التشريع الإسلامي وعدم استفزاز مشاعر المسلمين من جهة، أما من جهة أخرى حتى لا تكون هذه التصرفات ترويجا للكفر والإلحاد والزندقة، ليُغلق باب الأخلاق الفاسدة التي ينهى عنها الإسلام ويُحرّمها داخل دار السلام.

فما على الذميين سوى احترام النظام العام في بلاد الإسلام وإلا أصبحوا من فئة الحربيين مصداقا لقوله تعالى{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ}و{وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ}سورة المائدة الآية(57– 58).

---

[1] أنظر: محمد سميران و آخرون، مرجع سابق، ص56 .

[2] أنظر أ. أحمد الرشيدي، مرجع سابق، ص91 .

ويرى الفقهاء أنه يحق لغير المسلمين حق تولي الوظائف في الدولة إلا ما كان فيها ولاية على المسلمين كرئاسة الدولة أو التشريع كالإفتاء و الاجتهاد أو قيادة الجيوش لأنها تحتاج إلى العلم والفهم الصحيح للشريعة الإسلامية والعمل بها وفقا لاعتقادها اليقيني، وهذا ما يفتقده الذّمي بعدم إسلامه[1]، أمّا وإن أسلم فإن الإسلام يجُبّ ما قبله بحديث رسوله(صلعم)، فيصبح واحد من المسلمين يحق له رئاستهم إن كان كفؤا واختاروه لذالك، أما قبل إسلامه فليس له حق ولاية المسلمين وهو أمر منطقي لا عيب يعتريه، فكيف يحكم المسلمين وهو جاهلا بقانونهم و كافرا بعقيدتهم؟! فهذه مسألة محسومة لا لُبس فيها حيث يقتضيها منطق العقل والعدل ولا جدل فيها إلا من قاصر عن الفهم أو جاحدا بعلم!، ومن آيات الله في هذا الشأن أن قال العليم البصير{ لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ }،و{ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ } سورة آل عمران الآية(28– 118)، وكذالك أمره العدل أحكم الحاكمين في قوله { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ }سورة المائدة الآية(51).

إن الإسلام ساوى بين المسلمين وغيرهم في تطبيق النصوص حينما يكونون جميعا متساوين فيها، أما إذا اختلفوا فيه فكان من المنطق والإنصاف ألا يساوى بين مختلفين وإلا كانت مساواة ظالمة, لذالك فكل ما يتصل بعقيدة الإسلام لا مساواة فيه، فإذا كانت المساواة بين المتساوين عدلا خالصا فإن المساواة بين المختلفين ظلما خالصا، الأمر الذي لا يمكن اعتباره استثناء عابر عن قاعدة المساواة و إنما كما سبق قوله هو تأكيد لقاعدة المساواة ذاتها، لأن الهدف الحقيقي من

[1]أنظر في هذا المعنى: أ. يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص25 .

المساواة هو تحقيق العدالة, وهذا ما لا يمكن تكريسه إذا كانت هناك مساواة بين المسلمين والذميين فيما يتصل بالعقيدة الدينية، لأن معنى هذا هو تكليف المسلمين مع ما يتفق وعقيدتهم وتكليف الذميين مع ما يختلف مع عقيدتهم والتعرض للذميين فيما يعتقدون وإكراههم على غير ما يدينون ويصبح هذا خروجا عن قواعد الإسلام التي تقتضي بترك الذميين وما يدينون، مادام قد تم إبلاغ الدعوة إليهم، وإلا كان خروجا عن النص القرآني القاعدة المطلقة القائلة أن {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ }سورة البقرة الآية(256).

و بناء على ما تقدم فإن الجرائم التي يفرّق فيها التشريع الإسلامي بين المسلم وغيره هي تلك القائمة على أساس ديني محض، كتحريم أكل لحم الخنزير وشرب الخمر..الخ، وعليه فمن العدل أن يطبق هذا النص التجريمي على هذا الفعل المحرّم على المسلم الذي يعتقد طبقا لدينه بحرمة هذه الأفعال, ولكن من غير العدل أن يُطّبق هذا التحريم على غير المسلم الذي يعتبر فعل شرب الخمر وأكل لحم الخنزير غير محرمان حسب ما يعتقد.

فكان لدولة الإسلام (دار السلام) تطبيق ما في الشريعة من أحكام، على المسلمين فقط وعقابهم إن خالفوا حظرها، هذا بالنسبة لكافة المحظورات العقائدية التي لا ضرر فيها على الآخرين كألم لحم الخنزير مثلا، أما بالنسبة للجرائم الأخرى التي يكون مع ارتكابها ضررا على الآخرين كالسرقة والقتل وغيرها من الجرائم الشبيهة فالمسلم وغيره سواء أمام القاعدة القانونية مادام هذا الغير يقيم في دولة الإسلام، هذا من جهة، أما من أخرى، فإن الذميين يعاقبون على الأفعال المحرّمة، والتي تعتبر جرائم و رذائل على أساس عقيدتهم، ونفس الحال إن كانت إتيان هذه الأفعال مفسدة للأخلاق العامة أو ماسّة بشعور الآخرين[1]، ويقصد بذالك إذا كان شرب الخمر مثلا غير مُحرّم على غير المسلمين وبالتالي هؤلاء غير معاقبون على ارتكابه، لكن إذا

[1] د. عبد القادر عودة، مرجع سابق، ص196- 197 .

وصل الشرب لحدّ السّكر أي وصل لدرجة فقدان الوعي، فهذا عند الذميين أنفسهم مُحرّم أو خطيئة و رذيلة فضلا على أنه مفسدة للأخلاق العامة ويمكن أن يترتب عن السكر ضرر للغير من طرف السكّير وهو فاقدا لوعيه، وعليه فإن الذمي و في الحالة هذه يعاقب على السُكر دون الشرب، وقياسا على ذالك فإن الإسلام مثلا يوجب ركن الصوم على المسلم ولأن غيره غير ملزم عليه مادام لا يعتقد بعقيدة الإسلام، فالذميون إذن لا يكلفون في دار الإسلام بفرائض الدين الإسلامي إلا من شاء وآمن منهم[1]، وعموما يرى الشيخ "محمد مهدي شمس الدين"<< أنه لا يوجد الآن أحكام ذمة فقهيا في مجتمعاتنا كما كان أيام الصحابة الراشدين والأمويين والعباسيين>>، كما يرى الدكتور "عبد الكريم زيدان" إلى أنّ ما تحقق في مجتمعاتنا من اندماج بين المواطنين على اختلاف دياناتهم وقيام الدولة على أساس المواطنة ينفيان استمرار الحاجة إلى مفهوم " أهل الذمة" وحتى إلى المصطلح نفسه, فالأصل هو المساواة بين المواطنين في الدولة التي تدين بالإسلام دينا، في حين انتقد الأستاذ راشد الغنوشي بدوره خصوم الإسلام من جاهليّه الذين اتهموا الإسلام على اعتبار أهل الذمة لا يعدّون مواطنين في الدولة الإسلامية، فردّ عليهم بأنّ المساواة في المجتمع الإسلامي هي "قاعدة التعامل" ومُوضحا أنّ مصطلح "أهل الذمة" لم يعُد من سبيل للحاجة إلى استعماله في الفكر السياسي الإسلامي طالما تحقق الاندماج بين المواطنين وقامت الدولة على أساس المواطنة، أي المساواة حقوقا و واجبات، مستشهدا بالدولة الإسلامية الأولى في صدر الإسلام حيث تعرضت "الصحيفة" التي احتوت من رسول الجميع(صلعم) حلولا لبعض المشكلات العويصة مثل "مسألة المواطنة" في مجتمع معقد التركيبة متعدد المعتقدات والتوجيهات، فاعترف رسول الله(صلعم) للجميع من دون استثناء في دار الإسلام مسلمين وغير المسلمين "بحق المواطنة"، وأنّ "جميعهم يكونون أمة من دون الناس" وهي

[1] المرجع نفسه، ص197 .

تلك الأمة السياسية التي يشترك فيها أفرادها في الإرادة المشتركة والرغبة في العيش المشترك في تعايش سلمي والدفاع عن الدولة والولاء لها"[1].

وحتى معاملة المسلمين لغير المسلمين خارج الدولة الإسلامية كانت معاملة إنسانية وحضارية كما شهد بعض المؤرخين المستشرقين أنفسهم عن مدى احترام المسلمين لقيّم الإنسانية ومدى عزوفهم عن جبر غير المسلمين لدخول في الإسلام، حتى قال أحد المستشرقين<<لم يعرف العالم أعظم ولا أشرف فاتح كالمسلمين>>، بل وأكثر من ذالك كان المسلمون يضعون بصمات حضارتهم وعلمهم ورقيّهم وأخلاقهم في تلك البلاد(بلاد غير المسلمين)، مما يزيدها تطورا و ازدهارا، لقد دخل الإسلام الكثير من الشعوب إقتداء وإعجابا بأخلاق المسلمين الذين يحترمون القيمة الإنسانية في الإنسان قبل احترامهم لحقوقه[2]، لقد كتب المؤلف الإسباني "السير توماس أرنولد" في كتابه "الدعوة إلى الإسلام" قائلا:<< لقد أحسنت إسبانيا استقبال أولئك الرجال الذين قدموا من القارة الإفريقية، وسلّمتهم القرى ذمتها بغير مقاومة و لا اعتداء، فما إن تقترب كوكبة من فرسان العرب من إحدى القرى حتى تفتح لها الأبواب وتتلقاها بالترحاب كانت غزوة تمدين وليست غزوة فتح وقهر، ولم يتخلى أبناء تلك الحضارة زمنا عن فضيلة حرية الضمير، وهي الدعامة التي تقوم عليها عظمة الشعوب، فقُبلوا في المدن التي ملوكها كنائس النصارى وبيع اليهود، ولم يخشى المسجد معابد الأديان التي سبقته فعرف

---

[1] د. محمد عبد الملك، مرجع سابق، ص98.

[2] أنظر في هذا المعنى: د. فالح البدارين، قراءة لحقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية، دار مجدي للنشر والتوزيع، الأردن 2003، ص31.

لها حقّها و استقر إلى جانبها، غير حاسد لها و لا راغب في السيادة عليها>>[1]، لقد كان في المسلمون القُدوة والأسوة لغيرهم..الخ

لكن يبقى بعض الحاقدين على الإسلام والمسلمين من يتهمونه بأنه انتشر بحد السيف، وجوابنا لهم يكون بمقولة من عندهم، ويؤمنون بها أشد ما إيمان ألم يتفق الغرب والشرق غير الإسلامي على مقولة "كلسن"<< أن الأفكار حينما تتملكها الجماهير تصبح قوة مادية >>، فهي كذالك إذن، فأفكار الإسلام أصبحت قوة مادية حينما تملكتها قلوب الجماهير وآمنت بها، على عكس ما فعلت النصرانية و التلمودية إذ حاولتا الانتشار بالسيف والزيف، إلا أنّ الإسلام انتشر بالأفكار والأخلاق و باحترامه للإنسانية بالعدل والإحقاق، فكانت خير عنوان له, إنّ فتوحات الإسلام وحروبه لم تكن مثلما يدّعي البعض من أجل الإكراه على الدين، وإنما كانت من أجل إبلاغ الدعوة إلى الإسلام فقط، لا من أجل فرضه على غير المسلمين، فكانت معاملة المسلمين بعضهم لبعض ولغيرهم هي المرآة العاكسة لخُلق الدين الإسلامي والممارسة المادية التي تترجم أقواله أفعال، و كان للإسلام من غير المسلمين ألف إقبال وإقبال في ذالك الزمان الذي كان مسلمُوه إسلاما يمشي على الأرض.

3.1.2.1.2.3: لأجل المساواة حارب الإسلام الاسترقاق:

الاسترقاق هو حالة وضع شخص خارج إطار القانون تمارس عليه سلطة حق الملكية عليه كله أو بعضه، من قبل الشخص الذي ألقي القبض عليه[2]، وتشتمل تجارة الرّق جميع الأفعال التي ينطوي عليها أسر شخص ما أو حيازته أو التخلي عنه للغير، بقصد تحويله إلى رقيق و

---

[1] نقلا عن: د. مصطفى أبو زيد فهمي، مرجع سابق، ص387, وأنظر أيضا: محمد قطب، مرجع سابق، ص195.

[2] هذا التعريف ورد في اتفاقية منع تجارة الرق الصادر عام 1953م في المادة الأولى منه في مقر الأمم المتحدة في نيويورك.

جميع الأفعال التي ينطوي عليها حيازة رقيق ما بغية بيعه أو مبادلته، فبعد أن كان الرّق والتجارة به عملا مشروعا في القانون الدولي ولم تظهر أصوات للمطالبة بإلغائه إلا في مؤتمر بروكسل عامي 1889م- 1890م ولم تكن هناك محاولة جادة لنص على عدم جواز الاسترقاق إلا في عام 1948م[1]، إذ نصت المادة 04 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على ما يأتي<< لا يجوز استرقاق أو استعباد أي شخص>>، ونصت المادة 08 من اتفاقية الحقوق السياسية والمدنية:

1- لا يجوز استرقاق أحد، ويحظر الرق والاتجار بالرقيق بجميع صورهما.

2- لا يجوز إخضاع أحد للعبودية.

3- (أ) لا يجوز إكراه أحد على السخرة أو العمل الإلزامي،

(ب) لا يجوز تأويل الفقرة 3 (أ) على نحو يجعلها، في البلدان التي تجيز المعاقبة على بعض الجرائم بالسجن مع الأشغال الشاقة، تمنع تنفيذ عقوبة الأشغال الشاقة المحكوم بها من قبل محكمة مختصة،

(ج) لأغراض هذه الفقرة، لا يشمل تعبير" السخرة أو العمل الإلزامي":

1- الأعمال والخدمات غير المقصودة بالفقرة الفرعية (ب) والتي تفرض عادة على الشخص المعتقل نتيجة قرار قضائي أو قانوني أو الذي صدر بحقه مثل هذا القرار ثم أفرج عنه بصورة مشروطة،

[1] د.سهيل حسين الفتلاوي، مرجع سابق، ص289- 290 .

2-أية خدمة ذات طابع عسكري، وكذلك،في البلدان التي تعترف بحق الاستنكاف الضميري عن الخدمة العسكرية، أية خدمة قومية يفرضها القانون على المستنكفين ضميريا، 3-أية خدمة تفرض في حالات الطوارئ أو النكبات التي تهدد حياة الجماعة أو رفاهيتها،

3-أية أعمال أو خدمات تشكل جزءا من الالتزامات المدنية العادية.>>، إلى جانب هذه الاتفاقيات التي تحاول محاربة الرق بالتنديد والتنكير ومحاربة تجارته فإنه رغم ذالك والى الآن لم يتغير الأمر كثيرا، بل تم استحداث نوع آخر من الرقيق يسمى بالرقيق الأبيض يستخدم فيه الأطفال والنساء للدعارة[1]، فإذا كان القرن العشرين ولا يزال يتخبط أجياله في استعباد بشر لبشر آخر والأمر باق ونحن في بدايات القرن الواحد والعشرين، فكيف نتصور الحال في القرون الوسطى والقرون ما قبلها، بل و ما قبل الإسلام؟!، فلا ينكر إلا مُكابر أن الرق كان نظاما اجتماعيا سائدا من قديم العصور ومُنتشر في جميع مناطق العالم حضرية منها وقبلية، وسواء كان أهل الكتاب كاليهود والمسيحيين أو عبدة النار أو أوثان أو أي عقائد أخرى ولم يسجل التاريخ لأي مجتمع أو مذهب أو عهد قديم أو جديد أن حاول إلغاء نظام الرق، فحتى الديانتين المسيحية واليهودية لا يوجد فيها أي نص يشير إلى تكريه الاسترقاق أو حتى إلى تحبيب الإعتاق[2]، وجاء الإسلام فوجد نظام الرق على هذه الحال حيث يشكل أهم دعامة ترتكز عليها نواحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية، و عليه كان أمر إلغائه طفرة واحدة يعرض الدولة والمجتمع لزعزعة اقتصادية عنيفة سواء على مستوى الأحرار أو على مستوى الرقيق نفسه، لذالك عمد الإسلام لمعالجة ظاهرة الرق معالجة حكيمة فريدة من نوعها حيث لم يعتمد على بترها بصفة نهائية حتى لا يؤدي إلى اختلال موازين المجتمع فجأة، كما لم يُقرّه أو يُحببه، ولأن

---

[1] د. سهيل حسين الفتلاوي، مرجع سابق، ص291 .

[2] في هذا المعنى أنظر: د. عبد الحافظ سلامة حامد، مرجع سابق، ص173. وأيضا د. فالح البدارين، ص51. وأنظر أيضا: د.فؤاد عبد المنعم أحمد، مبدأ المساواة في الإسلام، 2002، ص120- 121.

الإسلام جاء أساسا بقاعدة المساواة في الكرامة الآدمية لكل البشر فسنّ وصفة مذهلة تعالج المعضلة من جهة، وحتى تقضي على الرق قضاء تدريجيا من جهة أخرى، فأتبع في ذالك أسلوب تضييق مداخله وتوسيع مخارجه، وبمعنى آخر تقليص منابع الاسترقاق وتوسيع أسباب الإعتاق وأثناء هذه الفترة وإلى حين بلوغ أهداف الخطة فإن الإسلام منح للرقيق كافة حقوقه اللازمة المترجمة لإنسانيته،و أصبح طيلة فترة استرقاقه ما هي إلا فترة عمل يعامل فيها معاملة العامل الأجير عند سيّده صاحب العمل، لا مملوك عند مالكه كما كان في السابق، إذن فكيف ذالك؟

1.3.1.2.1.2.3: خطة الإسلام في إلغاء ظاهرة الرق:

لم يرد في القرآن الكريم ولا نصا واحدا يدعو إلى الاسترقاق، بل عكس ذالك كانت أغلب الآيات التي ورد فيها الاسترقاق تهدف إلى الإعتاق بتحرير الرق بعتق رقابهم و منحهم حريتهم الأصلية حيث أن الإسلام عمل على جعل ظاهرة الرق مجرد حالة عرضية استثنائية مصيرها الزوال، مع بعض الوقت حيث أن القاعدة كما سبق و أوضحنا في كل من آيات الله وسُنن نبيه(صلعم) تؤكد على المساواة لوحدة الخلق لجميع البشر و وحدة الخطاب الموجه لهم لتكليف الجميع بعبادة الله وحده لا شريك له{وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}و{مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ}سورة الذاريات الآيتين(56- 57)، إذن فكيف يمكن أن نتصور أن الإسلام يرضى باستعباد البشر لغيرهم من البشر؟!

ومن بين أولى الآيات القرآنية التي نزلت على رسول(صلعم) في مكة لقوله {فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ}،و{أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ}سورة البلد الآيتين(11- 16)، إلى أن الإسلام انتهج بحكمته الخارقة أسلوب سياسة التدرج في الأمور التي لها علاقة بأسس المجتمع والاقتصاد والمال

والتجارة، مثل أسلوب التدرج في تحريمه للخمر والربا والميسر وظاهرة تعدد الزوجات، أما في الأمور العقائدية فكان فيها التحريم فوريّا كتوحيد الله وترك عبادة الأوثان، حيث هذا التطبيق الفوري لا يؤثر سلبا على سيرورة الحياة في المجتمع من جميع النواحي.

إن الإسلام لم يشرّع الرّق كما يتهمه أعدائه كما أنه لم يسُنه أو يبحه، إنما شرّع العتق والحث عنه ومنح أجرا كبيرا عليه، كما قننّ ما للرقيق من حقوق[1]، وأثناء ذالك عمل على إلغاء الرق على فترات زمنية بطريقة قانونية وبأساليب مختلفة ولم يلغه بأمر واحد إذ فجأة يقذف بآلاف البشر ومن جميع الأعمار نساء ورجالا وأطفالا وشيوخا لا مال ولا نفوذ لهم لا يعرفون سوى خدمة البيوت إلى الشارع، و إن كانوا منذ قديم الزمان يعاملون معاملة الأشياء لا معاملة الإنسان لأنهم يُعدّونهم أشياء تباع وتشترى، فكان لا مصدر رزق ولا صنعة لديهم إلا الخدمة، فهل من الحكمة أن يُحررون دفعة واحدة ويجدون أنفسهم مشردون في الشوارع بلا مؤوى ولا حرفة يرتزقون منها، ولقد كان مصدرهم الوحيد في الحياة أسيادهم؟![2]، أم أنّ من الحكمة تحضيرهم وتحضير المجتمع كله من جميع النواحي لإدماجهم في الحركة الاجتماعية والاقتصادية باعتبار ما لهم من قيمة إنسانية تستحق الاحترام، إذ عندما نزل الدين على محمد الأمين(صلعم) ليبلغه للناس كافة وجد مصادر الاسترقاق عديدة، أمّا مصارفه كانت نادرة محدودة، فعمد إلى التضييق من هذه المصادر إلى أقصى حد مع التوسيع في أبواب التحرر وأسبابه بحيث يؤدي في المدى القريب أو البعيد إلى إغلاق مصادر الاسترقاق وتحرير جميع الأرقّاء وذالك وفقا للخطة التالية:

---

[1] في هذا المعنى أنظر: د. علي عبد الواحد وافي، مرجع سابق، ص216.

[2] أنظر في هذا المعنى: د. عبد الحافظ سلامة حامد، مرجع سابق، ص174

1.1.3.1.2.1.2.3: تضييق مداخل الاسترقاق:

يعمد هذا الأسلوب إلى سدّ الأبواب التي كانت تؤدي للمزيد من الرقيق[1]، ذالك أنه حينما جاء الإسلام وجد للرّق أسبابا كثيرة منها:

1) سلطة رب الأسرة في بيع أولاده والتنازل عنهم فيصبحون بذالك رقيقا.

2) سلطة الشخص في التنازل عن حريته مقابل مبلغ معين من المال.

3) أسلوب الخطف فيصبح المخطوف رقيقا لمن خطفه.

4) إعسار المدين عن دفع دينه، فيصبح المدين رقيقا للدائن استفاء لدينه.

5) ارتكاب بعض الجرائم كالقتل والسرقة والزنا، إذ يحكم على الجاني بالرق.

6) أسرى الحرب، حيث كان مصير الأسير إمّا القتل أو الاسترقاق.

7) تناسل الرقيق، إذ ابن الرقيق، رقيق بالوراثة.

و عليه، حرص الإسلام على إلغاء أغلب مصادر الاسترقاق ولم يتبقى منها سوى الاسترقاق بالتناسل والأسر وفي هذين الطريقتين أيضا عمل على التشديد والتضييق وصولا لدرجة الإلغاء النهائي عن طريق التحرير، وهذا ما سنلقي عليه لمحة وجيزة في التالي:

- أسرى الحرب:

لم تشرع الحرب في الإسلام إلا لحماية الدعوة ولإبلاغ العقيدة أو الدفاع عن النفس، وكما أن الحرب تستوجب أسر المقاتلين من صفوف العدو فقد أذن الإسلام باسترقاق هؤلاء بدلا من قتلهم, ولكنه لم يوجب الاسترقاق، إنما كان هذا لحاجة "المعاملة بالمثل" حيث لاشك أن العدو

[1] أنظر:شوقي أبو خليل، الإسلام في قفص الاتهام، مرجع سابق، ص188 .

يأسر المسلمين وقد يقتلهم أو يسترقّهم، فقد تتطلب الحاجة إلى تبادل الأسرى و استرجاع المسلمين المأسورين لحريتهم من جهة أو إنقاذهم من جهة أخرى، مع الإشارة إلى أن "المعاملة بالمثل" لا تكون إلا في عملية الأسر وتبادلهم[1]، أما في معاملة الأسير وفي تعذيبه فإن الإسلام بريء من ذالك كله إذ يقوم على الإحسان للعدو والأسير، عملا لأمر الآيات الكريمة من اللطيف الخبير بالإحسان إلى الأسير { وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا }{ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا }سورة الإنسان الآيتين(08- 09)، وقوله {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَى إِنْ يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ }و{ وَإِنْ يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ }سورة الأنفال الآيتين(70- 71)، لقد نبذ القرآن استمرار استرقاق الأسرى حيث نص على إطلاق سراحهم أو الفداء أو تبادل الأسرى بالأسرى، والفداء يكون بتعليم الأسير للمسلمين القراءة والكتابة، مثلما حدث في أسرى بدر حين اشترط رسول الله(صلعم) لإطلاق سراحهم أن يفتدوا أنفسهم بأن يُعلّم كل أسير متعلم منهم عشرة من المسلمين الأميّين القراءة والكتابة[2]، وكان الرسول(صلعم) يوصي بمعاملة الأسرى معاملة حسنة قائلا« استوصوا بالأسرى خيرا ».

كما منع الإسلام بنص القرآن الكريم أخذ الأسرى غير المقاتلين من نساء وشيوخ وأطفال أو حتى التعرض إليهم أو إيذائهم، ثم بعدها أمر الله عزّ وجل رسوله الكريم بأن المقاتلين (المحاربين) ليس لهم فداء معاتبا رسوله بقوله{ما كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (67) لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ

[1] أنظر:د. عبد الحكيم حسن العيلي، مرجع سابق، ص337- 338.

[2] أنظر:د. فؤاد عبد المنعم، مرجع سابق، ص130- 131.

لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ}سورة الأنفال (67-68)، وهذا عندما أخذ فداء(مالا) مقابل تقديم الأسرى، وهو الأمر المحرّم على الأنبياء لأن حروبهم حروب دعوة وإبلاغ وليست حربا من أجل المال أو السطو[1], وقد ظنّ رسول الله(صلعم) أنه أمر جائز فيقدم الأسرى بدلا من قتلهم أو إسترقاقهم أخذ مال فداء عنهم لانتفاع خزينة مال المسلمين به.

ومن تعاليم الإسلام إن أسلم المقاتل فله ما للمسلمين، أما إن لم يشأ الإسلام وأراد البقاء في دولة الإسلام فعليه دفع الجزية ويبقى حرا في عقيدته حتى في دار الإسلام، أمّا وقد خان عهده وحارب المسلمين مرة أخرى فليس له فداء إلا القتل[2]، ومن ذالك تبين أن حتى باب استرقاق الأسرى هو مجرد باب اقتضته المعاملة بالمثل بشأن الأسرى وهذا لأجل تبادل الأسرى فيما بعد، وإنقاذ المقاتلين المسلمين من تحت أيدي العدّو المحارب، وهي طريقة استثنائية وقتية سرعان ما كانت تنقضي بإطلاق سراح الأسرى بدون مقابل وهو ما يسمى بمصطلح "المنّ"[3]، وقد كان رسول الله(صلعم) رئيس دولة الإسلام يأمر بفك الأسير وإطلاق سراحه في عديد من أحاديثه الشريفة كأمره «إذا دخل رمضان أطلق كل أسير وأعطي كل سائل» رواه أبو سعيد، وعن عائشة قال الحبيب(صلعم) « فكّوا العاني الأسير، وأجيبوا الداعي، وأطعموا الجائع، وعودوا المريض » رواه الحاكم.

- الرق بالوراثة:

يعتبر الرق بالوراثة من أقدم أسباب الاسترقاق قبل الإسلام، فعمل الإسلام على تقليص وتقيّض هذا الباب الواسع وذالك بأساليب مختلفة أهمها:

---

[1] د. عبد الحافظ سلامة حامد، مرجع سابق، ص176. الشوكاني، نيل الأوطار بشرح منتقى الأخبار،ط، 1957، ص44 .

[2] نفس المرجع، ص177 .

[3] أنظر: د. عبد الوهاب خلاف، الرق في الإسلام، مجلة لواء الإسلام، السنة السابعة، العدد الأول، ص47 .

1/ كان العرف السائد عند العرب قبل الإسلام إذ أنجبت الآمة(المرأة المملوكة لسيّدها) سواء من سيدها أومن غيره يكون ولدها رقيقا، فاستثنى الإسلام أولاد الجاريات من أسيادهن إذا أعترف به السيد.

2/ جعل الإسلام تحرير الآمة التي تأتي بولد من سيدها بمجرد وفاة سيدها و لا يجوز له بيعها أو هبتها في حياته عملا بقوله(صلعم)« أم الولد لا تُباع ولا تُوهب وهي حرة من جميع المال»، فاستنكر عمر بن الخطاب على من كانوا يحاولون بيع جواري أنجبن منهن قائلا:<< أبعد أن اختلطت لحومكم بلحومهن ودمائكم بدمائهن تريدون بيعهن!!>>[1].

2.1.3.1.2.1.2.3: توسيع أسباب تحرير الرقيق:

اتجه التشريع الإسلامي اتجاها واضحا نحو فتح عدة سُبل ومنافذ للقضاء على الرق وذالك بتحرير ضحاياه ومن أهم هذه السبل نجد:

- العتق للتكفير عن بعض الذنوب:

عتق الرقيق هو رد الحرية إليه، وجعل الإسلام هذه الوسيلة لتكفير عن بعض الذنوب وذالك للقضاء على ظاهرة الرق، مثلما حبّب الإسلام الإعتاق لفاعله وذالك إن جعله فعلا مأجورا عليه مصداقا لقول رسول الخالق(صلعم)« من أعتق رقبة أعتق الله بكل عضو منه عضو من أعضائه» رواه البخاري، أما الأفعال التي يكفّر عنها بالعتق للمقتدر هي:

1) القتل الخطأ مصداقا لقوله {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ } سورة النساء الآية(92).

---

[1] من بدائع الكساني،ج4، ص124- 126، نقلا عن د. عبد الحكيم حسن العيلي، مرجع سابق، ص339-340.

2) الظهار لقوله { وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ } سورة المجادلة الآية(03).

3) حنث اليمين لقوله { لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ } سورة المائدة الآية(89).

4) الجماع في نهار رمضان مصداقا لقول رسول الإنسانية للذي جامع زوجته نهار رمضان«هل تجد ما تعتق به رقبة» رواه البخاري.

5) كفارة تعذيب الرقيق تحريره قال(صلعم)« من لطم مملوكه أو ضربه فكفارته عتقه».

و للوسيلة هذه فائدتان فمن جهة تّعد سبيلا لتحرير الرقيق ومن جهة أخرى هي كفالة لعدم إهانته أو تعذيبه أو ضربه أو تنكيل به، حيث جعل العتق نتيجة لاعتداء الرئيس على مرؤوسه (رقيقه).

و روي عن أبي مسعود رضي الله عنه أنه قال:كنت أضرب غلاما(رقيقا) لي فسمعت من خلفي صوتا« اعلم أبا مسعود أن الله أقدر عليك منك عليه » فالتفت فإذا رسول الله (صلعم), قلت يا رسول الله، هو حرّ لوجه الله تعالى فقال« أما إنك لو لم تفعل للفحتك النار» رواه أبو داود، وعن أبي علي سويد بن مقرن(ض) قال« لقد رأيتني سابع سبعة من بني مقرن مالنا خادم إلا واحدة لطمها أصغرنا، فأمرنا رسول(صلعم) أن نعتقها » رواه مسلم.

– القرابة: كذالك جعل الإسلام "القرابة" من أسباب إطلاق سراح الرقيق بمنحهم حُريتهم المسلوبة، عملا بقول رسول الله (صلعم)« من ملك ذا رحم مُحرم فهو حر » رواه إبن ماجة،

وكان إذا تنازعا كافر ومسلم على لقيط فقال الكافر إنه ولدي، وقال المسلم إنه عبدي، فترجح كلمة الكافر ولو حكم الشخص الرقيق على نفسه أنه رقيق، إلا أنه يتحرر بقول الكافر أنه ولده[1].

-جعل الإسلام عتق جزء العبد (بعضه) عتقا له كله:

من تعاليم الإسلام إن كان هناك شخصا مملوكا لشركاء فيه (شيوعا) كأن يرث الأبناء رقيق أبائهم بعدهم، فإن أعتق أحدهم لحقه فيه فيعتق هذا الرقيق كله، فإذا كان هذا المالك المحرر لجزء منه ميسور الحال يقوم عليه ما بقي يملكه شركاؤه،وإن كان معسرا يبقى دينا على الرقيق نفسه، عليه تسديده بعد تحريره عملا بقول النبي العربي(صلعم)« من أعتق شركا له في عبده وكان موسرا قوّم عليه ثم يعتقه ». وكذا العتق بعد التدبير: ويقصد بالتدبير تعليق عتق عبده بموته و بعد سداد ديونه، وسمي هذا الأسلوب في تحرير رقبة الرقيق "تدبير" لأنها اتفاق محله يأتي في دبر الحياة [2].

- العتق بالمكاتبة:

المكاتبة عبارة عن عقد بين العبد وسيّده لإعادة الحرية نظير مال يدفعه العبد بالتقسيط لسيده عملا بقوله تعالى {وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا} سورة النور الآية(33)، وقول الرسول(صلعم) مشجعا الرقيق للسعي إلى تحرير أنفسهم« ثلاثة حق الله عونهم، المجاهد في سبيل الله، والكاتب الذي يريد الأداء و الناكح الذي يريد العفاف » رواه أبو داود، وتحفيزا لهم تخصص دار الإسلام جزءا من ميزانية المال لمساعدة الأرقاء في تأدية مكاتبتهم وتحريرهم[3]، تطبيقا لأمره تعالى{ وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ

---

[1]الشافعي، الأم، ج6، ص263 .

[2]ابن قدامة، المفتي، ج9، ص386 .

[3]أنظر: شوقي أبو خليل، مرجع سابق، ص190- 191 .

الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا } سورة النورالآية(33) و{إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ}سورة التوبة الآية(60).

2.3.1.2.1.2.3: وضع الرقيق في ظل الشريعة الإسلامية:

و لربما يتبيّن وضع الرقيق في الإسلام ولو بإيجاز من خلال ما يلي:

1.2.3.1.2.1.2.3:الحرص على حسن معاملة الرقيق:

لقد أمر الإسلام أن يعامل الرقيق إلى حين تحريره معاملة إنسانية مماثلة لإنسانية سيّده في مأكله ومشربه وملبسه طبقا لأمر المصطفى المرسول (صلعم)« هم إخوانكم جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فيطعمه مما يأكل ويلبسه مما يلبس ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتوهم فأعينوهم» رواه البخاري، وفي مقام أخر قال(صلعم) مؤكدا«إذا أتى أحدكم خادمه بطعامه فإن لم يجلس معه فليناوله لقمة أو لقمتين أو أكلة أو أكلتين..» صحيح البخاري، كما نهى رسول الله(صلعم) عن تعذيبهم أو سوء معاملتهم فقال« من لائمكم من خدمكم فأطعموه مما تأكلون وأكسوه مما تلبسون ومن لم يلائمكم منهم فبيعوه، ولا تعذبوا خلق الله » رواه أحمد و إبن ماجة.

حيث لم يترك الإسلام أمر الرقيق تحت سلطة أسيادهم الجائرة، ولا تحت سطوة قوانينهم وأعرافهم السائرة، إنما استبدلها بقوانين تفيض رحمة عليهم وعزّة لهم، قوانين تقرّ إنسانيتهم و تحترمها وتمنحهم الكثير من الحقوق المدنية التي لم يتمتعوا بها يوما قبل مجيء الإسلام، فحرص هذا الدين على الحث على حسن معاملة الرقيق بأمر الله تعالى {وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ

وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا} سورة النساء الآية(36)

وذهب الاسلام أبعد، ذالك أنّ الخالق البارئ ماثل وجوب عبادته وعدم الشرك به بواجب الإحسان إلى الرقيق (أي ملكات اليمين)، كما قال الأمين(ص)« أربع من كن فيه نشر الله عليه رحمته وأدخله جنته: من أوى مسكينا و رحم الضعيف و رفق بالمملوك(أي الرقيق) وأنفق على الوالدين» رواه الترمذي والحاكم وأبو نعيم، كما روي أن (صلعم) رأى رجلا راكبا دابته وعبده ماشيا فقال(صلعم)« يا عبد الله أحمله خلفك، إنما هو أخوك وروحه مثل روحك » و انطلقت رحمة الإسلام على الرقيق فلم تنسى حتى إصلاح التسمية فغيّرت اسمه عطفا ورفقا بمشاعر الرقيق فقال(صلعم)« لا يقل أحدكم عبدي وأمتي، وليقل فتاي وفتاتي » صحيح البخاري، وكان مبعوث الله صلى الله عليه وسلّم دائم الحرص على الحث « اتقوا الله فيما ملكت أيمانكم» رواه أحمد وأبو داود و ابن ماجة، وقوله الشريف(صلعم)« ما خفقت عن خادمك من عمله فهو أجر لك في موازينك يوم القيامة » رواه الطبراني، وأيضا قوله (صلعم) « لا تضربوا إيماءكم(خادمكم) عن كسر إيناءكم فإن لها أجال كآجال الناس» رواه أبو نعيم ومسلم.

كما حذر مبعوث الحق(صلعم) من اتهام الأسياد لرقيقهم وقذفهم بالباطل دونما دليل فقال(صلعم) « من قذف مملوكه (أي رقيقه) وهو بريء مما قال جلد يوم القيامة، إلا أن يكون كما قال » صحيح البخاري, وعن ابن عباس عن النبي(صلعم) أنه قال« عبد أطاع الله، وأطاع مواليه أدخله الله الجنة قبل مواليه بسبعين خريفا، فيقول السيد:ربي هذه كان عبدي في الدنيا، قال تعالى: جازيته بعمله وجازيتك بعملك» رواه أبو داود.

ومن باب التحذير والترهيب من ضرب الرقيق بالإضافة لما ذكرنا سابقا روي أن(ص) قال«ألا أخبركم بشراركم، فقالوا: بلى يا رسول الله قال: من أكل وحده، ومنع رفده، وضرب عبده ».

2.2.3.1.2.1.2.3:الحقوق المدنية للرقيق:

كانت القاعدة السابقة قبل مجيء الإسلام أن الرّق منافي لجميع الحقوق المدنية تحت قاعدة "أي نقيضان لا يجتمعان"، وفي مختلف الشرائع كان الرقيق يعامل معاملة الأشياء لا معاملة الأشخاص[1]، إلى أن جاء الإسلام وقلب الموازين المغلوطة وأرجع للرقيق حقوقهم المسلوبة منذ مئات السنين، انطلاقا من الاعتراف لهم بإنسانيتهم وكرامتهم الآدمية المتأصلة، ومنحهم طائفة من أهم الحقوق المدنية التي ينعم بها الأحرار إلى حين استكمال حقوقهم بتحرير رقابهم وفقا للمنهج المُتبع من الإسلام، ومن أهم الحقوق التي يتمتع بها الرقيق حتى قبل تحريرهم في الأتي:

– الحق في الحياة:أسّس الإسلام لقاعدة المساواة المطلقة بين الأحرار والرقيق في الأمور التي تتعلق بآدميتهم، إلى أن ساوى بينهم في الحدود والقصاص، فجعل الإسلام عقوبة اعتداء الحر على العبد كعقوبة اعتداءه على الحر ابتداء من الجروح و انتهاء إلى القتل فقال الرّب تعالى في {وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ}سورة المائدة الآية(45) و{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ

[1] د. عمر ممدوح، تاريخ القانون، مطبعة البصير بالإسكندرية، مصر, 1954، ص79 .

بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ}سورة البقرة الآية(178).

و القصاص يفيد المساواة التامة بشأنه بمعنى أن "يُقتّص من القاتل نفسه سواء كان حر أم عبد وسواء كان المقتول حرا أو عبد"، لأنه في نظر التشريع الإسلامي نفس القاتل مساوية لنفس المقتول فيؤخذ منه النفس بالنفس, كما جاء في الآية القرآنية السابقة بمعنى إذا قتل الحر، يقتل هذا الحر ولو كان المقتول عبدا وإذا كان القاتل عبدا يقتل العبد لا أحدا سواه، وإذا كان القاتل هي أنثى يقتص من هذه الأنثى دون غيرها، بمعنى أن يقتص من القاتل الفاعل للجريمة بغض النظر عن المقتول وجنسه سواء كان حرا أو عبدا وسواء كان ذكرا أم أنثى, فتلك الآية الكريمة جاءت لتصحيح وضع كان سائدا في الجاهلية حيث لم يكن ليؤخذ بمبدأ "شخصية العقوبة" التي جاء الإسلام و كرسها، هذا المبدأ الذي يقصد به وجوب توقيع العقوبة على مرتكب الفعل المجرّم أي على(الجاني)، لقد كان العرف السائد في الجاهلية عرفا ظالما لا مساواة فيه، فحكم العقوبة و مقدارها يتعلق بمقدار قوة وضعف الجاني والمجني عليه وقبائلهما، فكان إذا قتل حرا من قبيلة قوية لا ترضى هذه الأخيرة ثأرا وقصاصا بقتل القاتل فقط, وإنما تطلب رأس زعيمها وأحيانا كانوا يطلبون في قصاص الواحد منهم بعشرة من قبيلة القاتل، ويطلبون قصاصا بالأنثى ذكرا وبالعبد حرا، وإلا قاموا بتقتيل قبيلة القاتل بأكملها وسفكوا دمائها بشن حربا ضروسا عليها، فجاء القرآن الكريم منكرا هذا الثأر الجائر وهذا التصرف الذي لا مساواة فيه ولا قصاص عادل، فكان الإسلام هو أول تشريع تعرفه البشرية يقنن ل"شخصية العقوبة"، حيث أن

العقاب يقع على الجاني أي أن القصاص يقع على القاتل نفسه أو الفاعل للجرّم بغض النظر على درجة قوة وضعف القاتل أو المقتول أو قبيلتيهما[1].

– الحق في تكوين أسرة بالمعنى القانوني الكامل:في الوقت الذي اتفقت فيه جميع الشرائع على عدم إباحة الزواج للرقيق وحرمتهم من حقهم في تكوين أسر بالمعنى القانوني، وكان الاتصال بينهم لا يعتبر زواجا وإنما كان يتم بقصد التناسل والتكاثر،كما يحدث بين الأنعام ليستفيد أسيادهم من تناسلهم فيبيعون منهم كوسيلة للاستثمار أو استغلالهم في العمل, وكان يُحظر على الحرّ أن يتزوج أمة وكما يحضر على الحرة أن تتزوج رقيقا، فإذا فعلت ذالك تعاقب بأقصى أنواع العقوبات وصلت لحد الإعدام في التشريع الروماني لكل من الحرة والعبد الذي تزوج بها[2], فلمّا نزل الإسلام منح للرقيق حقوقهم في الزواج و تكوين أسرة، كما أقّر لهم حرية الاختيار وأجاز زواج الحر بالأمة وزواج الحرة بالعبد، بل والحالة الأخيرة حثّ عليها فضلا وحلالا للحرة المسلمة على الزواج من غير المسلم المحرّم عليها، وأجاز للأمة أن تتزوج حرا أو عبدا باستشارة سيّدها مصداقا لقوله تعالى في{وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ}سورة النور الآية(32) و{وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ }سورة النساء الآية(25) و{ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ

---

[1] من تفسير الدكتور الشعراوي للآية الكريمة، و أنظر د. عبد الحكيم حسن العيلي، مرجع سابق، ص302 .

[2] أنظر: علي عبد الواحد وافي، مرجع سابق، ص214 .

أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ} وسورة البقرة الآية(221)، وقال رسول الله(صلعم) في شأن الزواج « إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه، فإلا تفعلوا يكن فتنة في الأرض و فساد كبير » رواه الترمذي.

فقد أمر الإسلام كل مسلم بالزواج على أساس الدين والخُلق بتراضي الطرفين بغض النظر عن كون الطرفين أحرارا أو رقيقا أو من هذا وذاك، و إلى جانب حق الزواج فإن الإسلام منح للزوج الرقيق طلاق زوجته حقا خالصا له دون التدخل من سيده, إذ يمنع رسول الله(صلعم) المالك(السيد) من إرغام خادمه على طلاق زوجه حيث روى في هذا الشأن عن ابن عباس رضي الله عنه أن رجلا أتى النبي(صلعم) فقال: يا رسول الله سيدي زوجني أمته، وهو يريد الآن أن يفرق بيني وبينها، فصعد النبي(ص) على منبر المسجد و خطب قائلا:« ما بال أحدكم يزوج عبده أمته، ثم يريد أن يفرّق بينهما إنما الطلاق لمن أخذ بالساق » رواه ابن ماجة.

أي أنّ الطلاق حق خالص للزوج لا لغيره وإن كان هذا الأخير سيده، إلا أن تطلب الأمة نفسها بعد تحريرها التطليق رغبة في الانفصال عن زوجها الرقيق، فذالك أيضا شأنها و اختيارها مثلها في ذالك مثل الحرة[1]، ولنا في قصة الآمة جريرة خير مثال سيذكر، و أبعد من ذالك منح الإسلام للرقيق سواء أكان مُكاتبا على تحريره أو غير مكاتب، حقوقه قي القيام بكافة النشاطات المدنية والاقتصادية التي تسمح له بالارتزاق بالحلال من باب ثان، بالإضافة إلى خدمة سيده و الارتزاق منها.

[1] د. فوزية عبد الستار، مرجع سابق، ص87 .

كما وصل مركز الرقيق في الإسلام للتراقي بمنح الأمان ضد رغبة الجيش، فقد جعل هذا الدين عقد الأمان الذي يعطيه الرقيق المسلم للمقاتلين مُلزما للجيش الإسلامي و واجبا احترامه من طرف الدولة, مثله مثل عقد الأمان الصادر من حُرّ مسلم هم في ذالك سواء، تطبيقا لقول(صلعم)« المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم»، ولقد حدثت واقعة تؤكد هذا فعلا عندما حاصر المسلمون بلاد فارس حتى أوشكوا على فتحها في الوقت الذي كتب رقيقا مسلما من نفسه عقد أمان لأهل الحصن لكي لا يقتلوا إذ يبقون مسالمين بدون قتال، فقال عمر بن الخطاب <<إن العبد المسلم من المسلمين ذمته كذمتكم، فلينفذوا أمانه >> فنفذوه[1].

كما يتمتع الرقيق كغيره من الأحرار بحق العلم والتعلم مصداقا لقول المبعوث بالحق« طلب العلم فريضة على كل مسلم »، فمنح الإسلام بهذا الأمر حق طلب العلم، بل جعله واجبا وفرض عين على كل مسلم امرأة أو رجل، حرا كان أم رقيقا، بل إن بعض الذين كانوا رقيقا بسبب من الأسباب التي لا ذنب لهم فيها (كالرق بالوراثة) فجاء الإسلام وحرّرهم وقد وصلوا بعلمهم إلى أرقى المناصب في الدولة الإسلامية، فأصبح منهم العلماء والفقهاء المعترف لهم بالفتوى, وكان من بين هؤلاء "بلال بن رباح" أول مُؤذن في الإسلام وله من علوم الدين وافر الحظ، فكان يقول عنه عمر بن الخطاب<< أبو بكر سيدنا وأعتق سيدنا>>، وكذالك من بينهم فقيه أهل مكة وإمام الحرم الشريف الذي كان رقيقا فجاء الإسلام بتعاليمه فمنحه حريته وزاده علما فأصبح سيّد الأسياد فقال عبد الله بن عمر بن الخطاب متحدثا عن العالم والفقيه "عطاء بن أبي رباح" لأهل مكة حينما سألوه عن بعض المسائل، قال أتجمعون لي المسائل وفيكم ابن آبي رباح؟![2]

---

[1] علي عبد الواحد وافي، مرجع سابق، ص215 .

[2] أنظر: د. عبد الحكيم حسن العيلي، مرجع سابق، ص340 .

هذا هو الإسلام في معالجته لأصعب معضلة استمرت شائكة منذ قرون وآلاف السنون، و لقد ركزنا في هذه المسألة من خلال تأصيلها الإسلامي، أما الممارسة الرشيدة للخلفاء بعد الرسول(صلعم)، فيطول الكلام لو سردناها وتغرق صفحات مذكرتنا بغزارة مواقفها, لهذا اكتفينا فيها بنظرة موجزة جدا من الكتاب والسنة النبوية ولعلّى من بين خير مثال مُوجز بليغ ندّونه هو مقولة شهيرة للفاروق الصحابّي الجليل عمر بن الخطاب (ض) قالها منذ أكثر من ألف وأربع مئة سنة في حين يجتمع آلاف الخبراء الدوليين ومجموعة دول العالم بأسره في أواخر القرن العشرين للميلاد فلم يصلوا إلى جديد يذكر إلا اجترارا، اقتباسا لمقولة ذلك المسلم الذي كان رئيس دولة الإسلام في ذالك الزمان << متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا >>.

فجاءت المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بعد مئات من تلك السنوات مُقتّبسة لمقولة عبقري من عباقرة الإسلام شكلا ومضمونا في التالي: المادة الأولى: يولد جميع الناس أحرارا متساوين، و تعجب الدكتور عبد الحافظ سلامة حامد وهو يقول لأعداء الإسلام ومُتهميّه بالرّق من الغرب والشرق من أهل الكتاب (أين أنتم يا أهل الكتاب من اليهود والنصارى في استعباد عشرين مليون إفريقي مسلم خُطفوا من ديارهم وشُحنوا عبيدا إلى أمريكا وحولتموهم من الإسلام إلى المسيحية ومازالوا يعانون من الاضطهاد إلى يومنا هذا؟!!، والآن تجارة الرقيق الأبيض في الغرب..وأيضا أين هم باسترقاق شعوب بأكملها باحتلال أراضيها وتسخير شعوبهم وسلب ثرواتهم! أليس هذا رقّا عالميا شهيرا ؟!..)[1]، ألم تكن ولازالت تجارة الرق هي تجارة

[1] د. عبد الحافظ سلامة حامد، مرجع سابق، ص181 .

الدول المتقدمة؟، فها هو "توني بلير" رئيس وزراء بريطانيا يقول مصرحا بتاريخ2006/11/26 أن بريطانيا تشعر بالخجل لرواج تجارة الرقيق[1].

هذا عن مبدأ المساواة التامة بين البشر ومظاهرها التي أقرّها الإسلام وحارب من أجلها تخاريف وأعراف زائفة كانت، أمّا بشأن المساواة بين المرأة والرجل عمدنا إلى جعلها في مبحث كامل مستقل نظرا لخصوصية هذه المسألة وأهميتها والجدل الثائر حولها، ونظرا لاتهام الكثيرين للإسلام بأنه ظلم المرأة المسلمة ولم يمنحها حقوقها وعزمهم أن الغرب منح للمرأة..إلخ، هو قول من جاهل بالإسلام أو جاحد له، إذ بحثنا وتمحصنا ووجدنا العكس، فالإسلام منح للمرأة حقوقها لكن بعض المسلمين والغرب سلبوها، ولكن قد لا يكون اللوم على الغرب الغريب عن الإسلام لأنه يجهل تعاليمه، ولكن اللوم كل اللوم على بعض المسلمين أنفسهم، أولئك الذين يُحرّفون ويُشوهّون تعاليم دين الإسلام بغير علم منهم سواء عن عمد أو عن خطأ لسوء فهمهم له، فيقدمون الإسلام بصورة ظلماء، معتقدين بالخطأ أن الإسلام "يُرَجّح الرجل ويُقَبّح المرأة" لكن الإسلام من هذا بُراء ومنهم بُراء، ذالك أنه الدين الذي سوى بين بني الانسان وعدل فكان خير الأديان، فكانت مساواة الإسلام مُذهلة في عدله، كما جعل حقوق المرأة والرجل في كفتين من الميزان المُتزن، فحاشاه ربي أن يظلم أحدا وسبحانه الرحمان، ولنترك القارئ من ذاته يكتشف بكل وضوح المسألة ويستشف بجواب يغنيه بعدها عن المساءلة.

2.2.3: حق المساواة بين المرأة والرجل:

و سنتطرق لهذا المبحث من خلال مطلبي بحث:

---

[1] Observes News, 26,11,2006 نقلا عن د. سهيل حسين الفتلاوي، مرجع سابق، ص294 . للمزيد من المعلومات الخاصة بتجارة الرق في الغرب و إتفاقيات محاربته، أنظر: د.سهيل حسين الفتلاوي، مرجع سابق، ص289- 297 .

1.2.2.3: مساواة المرأة و الرجل قبل و بعد الأمم المتحدة:

وسنمنهجها بالدراسة في الآتي:

1.1.2.2.3: المساواة قبل الإسلام:

سواء عربا كانوا أم غربا اشترك معظمهم في امتهان المرأة و احتقارها قبل ظهور الإسلام، وبغض النظر عن استثناءات قليلة، يقال أن المرأة في بدايات التاريخ كانت لها مرتبة مقدّسة لدرجة اعتبارها إلها يعبدونه، ويتوسلون إليه طالبين الرحمة والغفران، كما شكل وجودها رمز للإنتاج والخصوبة والخير، فقيل أنها تمتعت منذ بداية الخليقة بمكانة اجتماعية ودينية، اقتصادية وحتى سياسية حيث أدت أدوارا لا يستهان بها في تسيير شؤون الحياة عبر الأزمنة والعصور وحتى في القوانين القديمة حيث "قانون حمورابي"، أين أخذت المرأة مكانة متقدمة ومتميزة في الحياة الاجتماعية إذ وُجد لها العديد من النصوص التي تنظم الأسرة وتحميها بأن يوقّع عقوبات قاسية على الشخص الذي يسيء معاملة المرأة أو ينتهك حقا من حقوقها المقررة في شريعة حمورابي.

كما احتلت المرأة مواقع سياسية كبيرة في الحضارات القديمة التي سكنت المنطقة العربية كحضارة وادي النيل و واد الرافدين حيث وصلت أحيانا لسلطة رئاسة الدولة كملكة "تدمر" المسماة"زنوبيا"[1]، أمّا في غير هذه الاستثناءات كانت المرأة في أقصى حدودها مجرد مشاع لكل رجل طالب و بالنسبة إليهم و زعمهم كانت مجردة من كل المشاعر إلا من سالب، معتقدون أنها ما خلقت إلا لإمتاع الرجل وقضاء حاجاته و ما له من مطالب، فهي في نظرهم لا تكون إلا

[1] أنظر: مسعود عكو، حقوق المرأة و القوانين الدولية، موقع البلاغ: irfo balagh.com

خادمة للرجل وعبدا بين يديه وأسيرا تحت قدميه، فلم تعطى لها أدنى حقوقها وحرياتها، بل أنها كانت على درجة من الإذلال تعادل درجة العبيد أو أدنى، ومن أمثلة ذالك نجد:

1.1.1.2.2.3: المرأة في القانون الهندي"البرهمي":

تعد المرأة في القانون البرهمي – الذي يعتبر من أحد أسفارهم المقدسة الذي يعتقدون أنه وُضع من إله خالق سمّوه"برهما"– ناقصة أهلية و يظل الرجل وصيّا عليها إلى الأبد، فمثلا تجد المادة174 من "قانون مانو" تنص على أن المرأة ليس لها الحق طوال حياتها أن تقوم بأي عمل وفق مشيئتها ورغباتها الخاصة حتى ولو كان ذالك من أمور بيتها الداخلية، كما نصت المادة 148 إلى أن المرأة تظل تابعة للرجل في بداية حياتها لأبيها ثم تنتقل هذه التبعية بعد الزواج للزوج فإذا مات الزوج انتقلت تبعيتها لأبنائها وهكذا، وفي ظل "قانون براهما" كان حق المرأة في الحياة ينتهي بموت زوجها الذي هو سيّدها ومالكها، فإذا رأت جثمانه يحترق ألقت بنفسها في نيرانه – مع الإشارة أنه يحرقون موتاهم بدلا من دفنهم!!– وإلا حسبهم لحقت عليها اللعنة الأبدية، كما كان هذا القانون يحظر عليها التملك بل يعتبرها هي نفسها من بين الأشياء التي توَرّث[1]، فأي ظلم يقام على تلك الأرملة البائسة، فلا هي سعيدة في حياة زوجها لأنها كحال الرقيق عنده ولاهي مكرمة بعد موت زوجها لأنها ستحرق معه[2]، والحال كذالك في الصين وما جاورها.

---

[1] للمزيد من المعلومات أنظر:د. علي عبد الواحد وافي، الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، مرجع سابق، ص47– 48 .

[2] أنظر: د. عمر رضا كحالة، المرأة في القديم والحديث، مؤسسة الرسالة، ص08 .

2.1.1.2.2.3: المرأة في الحضارة اليونانية:

كانت المرأة في المجتمع اليوناني مُجردة من حقوقها بالرغم من كون هذا المجتمع آنذاك منبر الفكر والحضارة وبلد الفلاسفة والعلماء، وفي الوقت الذي كانت فيه قوانين أثينا الإغريقية، أقرب قوانين العالم بأسره من غيره إلى الديمقراطية، إلا أن المجتمع اليوناني ظلّ مقسّما إلى ثلاث فئات لكل فئة خصائصها، أما الأولى فهي طبقة الأحرار للرجال دون النساء تختص بشؤون الحكم الإدارية والسياسية، والفئة الثانية كانت عبارة عن الأجانب المتاجرين، والثالثة فهي عبارة عن طبقة العبيد التي لم تكن لها أدنى حقوق بل كانت تعمل لإرضاء الفئة الأولى والثانية، فلطالما اعتبرت المرأة في هذا المجتمع أقرب لفئة العبيد، فكتب "أرسطو" قائلا<..إن المرأة للرجل كالعبد للسيد والعامل للعالم والبربري لليوناني،لأن الرجل أعلى منزلة من المرأة...>[1]، فالقانون اليوناني لم يعمل على تجريد المرأة من حقوقها المدنية فحسب، بل و وضعها تحت السيطرة المطلقة للرجل و إعتبرها مجرد شيء من ممتلكاته ولا تتاح لها فرصة التعلم كالرجال مُعلّلا فيلسوفهم هذا الأمر في<<..أن الطبيعة لم تزود النساء بأي استعداد عقلي يعتد به>>، و عندما كتب أفلاطون في مؤلفه "المدينة الفاضلة" عن حق المساواة التامة بين المرأة والرجل كانت آراءه محل سخرية وتهكم من قبل مفكري "أثينا"، بل ألّفت عنها مسرحيات تهكُم وكوميديا ساخرة من قبل الفيلسوف "سقراط"[2].

---

[1] د. يوسف شكري، حقوق الإنسان في ظل العولمة، مرجع سابق، ص111- 112 .

[2] أنظر: د. شوقي أبو خليل، الإسلام في قفص الاتهام، دار الفكر، الجزائر 1992، ص224 .

3.1.1.2.2.3: المرأة في الحضارة الرومانية:

ولم تكن المرأة الرومانية بأحسن حال من مثيلتها الإغريقية، إذ نصت القوانين الرومانية على بقائها رقيقا تابعا للرجل لا حقوق لها إلا ما قُرّر للقاصر[1]، فكانت الأنوثة في المجتمع الروماني سببا من أسباب الحجر فهي على حد سواء مع صغر السن والمجنون والمعتوه[2]، وسواء قبل زواج المرأة أو بعده ضلت الأنثى تحت السيطرة المطلقة لرئيس الأسرة أبا كان أو زوجا وتمنحه هذه السيطرة كافة الحقوق عليها، حتى التحكم في حقها في الحياة أو بيعها رقيقا[3]، وبقيت الحال على ذات الحال إلى غاية عرش الإمبراطور "تيودور هوتوريوس"، حيث ألغى نظام الوصايا عليها[4].

4.1.1.2.2.3: المرأة في اليهودية التلمودية:

أما في قانون " تلمود " الذي وضعته اليهود، فقد وصلت بوضع الطبقة النسائية إلى الهاوية وقضت عليها أشدّ ما قضاء، بل أن مكر يهود تلمود وظُلمهم تُرجم في أكمل صورة لدرجة أن يصبح قتل المرأة أهون عليها وأخف وطأة من مكرهم فيها و إزدرائهم عليها دون ذنب منها، فكتبوا في تلمودهم<< خير للإنسان أن يعيش وراء أسر من أن يعيش وراء امرأة, درت أنا وقلبي لأعلم ولأبحث ولأطلب حكمة وعقلا ولأعرف الشر أنه جهالة وحماقة وأنه جنون، فوجدت أمرّ من الموت المرأة التي هي شباك وقلبها إشراك ويدها قيود""[5]، وحينما بلغ الحد

---

[1] المرجع السابق، ص224 .

[2] أنظر: د. علي يوسف شكري، مرجع سابق، ص112 .

[3] أنظر: علي عبد الواحد وافي، مرجع سابق، ص37- 48 .

[4] أنظر: د. علي يوسف شكري، مرجع سابق، ص112

[5] سفر التكوين، الإصحاح،2- 12

أنظر: د. علي يوسف شكري، مرجع سابق.

إجحافا وتحقيرا وتنكيلا بالمرأة، و معه ليس بغريب اذن أن تجرد المرأة من حقوقها و جعلها تحت الوصاية الكاملة لأبيها قبل الزواج وتحت وصاية زوجها بعده، وتنزلها في كلتي الحالتين منزلة قريبة من العبيد، بل أنها تبيح للوالد المُعسر بيع ابنته لقاء ثمن يفرج أزمته، وهذا حسب فقرات أسفارهم المحرَفة من بينها [12،7من الإصحاح 11 من سفر الخروج][1].

أما عقد الزواج عند اليهود فهو أقرب للبيع والشراء منه للزواج، إذ كان ما يدفعه الزوج لوليها يعتبر ثمنا لشرائها وهكذا تصبح الزوجة بمقتضى هذا العقد مملوكة للرجل تورّث لمن له حق الإرث بعده، فإن مات الأخ مثلا دون ابن ذكر فيرث زوجته الأخ الأخر الذي يليه في العمر ويدخل بها[2]، كما كان اليهود يحرمّون أكل اللحوم على نسائهم إلا الميتة منها فيسمحون لهن بأكلها مثلهم في ذالك سواء، وخير شاهد عليهم القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، بل هو الحق المبين إذ قال فيهم{ وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَامٌ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءً عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ} { وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَى أَزْوَاجِنَا وَإِنْ يَكُنْ مَيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ } سورة الأنعام الآيتين(138– 139).

5.1.1.2.2.3: المرأة في النصرانية المسيحية:

لم يكن مركز المرأة في النصرانية بأوفر حضا ولا أحسن حالا مما كانت عليه في التلمودية اليهودية، لقد كانت قوانينها وكتاباتهم وما نسبوا للدين المسيحي من تحريف لا تدل حسبهم إلا أن المرأة شرّ وفتنة وإغواء مُهلك، غير أن الديانتين السماويتين اليهودية والمسيحية وقبل أن يطالها

[1] أنظر: د. شوقي أبو جليل، مرجع سابق، ص224 .

[2] أنظر: علي يوسف شكري، مرجع سابق، ص113 .

التحريف و التزييف جاءتا على العكس من ذالك، مُبشّرتان للمرأة بحقوقها ومساواتها مع الرجل وإرجاع كرامتها المهدورة وحقوقها المبتورة.

وجاءت الكنيسة النصرانية بمواقفها المعاكسة مثلما فعلت التلمودية، واستقرت على تفسيراتها العديد من الدول سواء في الغرب أو الشرق فشكلت هذه التفسيرات التحويرات والتحريفات انتكاسة كبرى قضت على أمل المرأة في الكرامة، بداية حمّلوها المسؤولية الكاملة لإخراج آدم من الجنة وصورّوها حليفا للشيطان و اعتبروها مصدر للخطيئة والرذيلة، وبعدها ذهبوا بظلمهم لأبعد من ذالك، فاعتبروها مصدر دنس ورجس، أوجبوا تفاديها إلى أن حرموا الزواج ووصفوه بالنجاسة التي يجب الابتعاد عنها فانتشرت الرهبنة، ومعها المفاسد حتى من باباوات الكنيسة (أو ما يسمّونهم برجال الدين) و انتشرت مؤسسات الزنا تمارس من طرفهم في خفاء كخفافيش الظلام، أما في النور يحرمون ما أحل الله(الزواج) ويدّعون القداسة المزعومة والرهبنة الجوفاء، فظلموا بذالك أنفسهم وظلموا معهم النساء، كما جاء في سفر التكوين<< أريد أن تعلموا أن رأس كل رجل هو المسيح وأما رأس المرأة فهو الرجل لم يخلق الرجل من المرأة...بل خلقت المرأة من أجل الرجل>>[1]، أما الكاثوليك يرون أن المرأة إنسان من الدرجة الثانية، وفي المجتمعات الرومية اجتمع جمع كبير يبحث في شؤون المرأة فرأوا<< أن المرأة كائن لا نفس فيه! و إنها بهذا لن ترث الحياة الأخروية وأنها جنس يجب أن لا يأكل ولا يضحك ولا يتكلم..>> ، لقد منعوها من الكلام حتى وضعوا على فمها قفلا من حديد، فكانت المرأة من أعلى الأسر إلى أدناها تروح وتغدوا في دارها وفي فمها قفلا[2]، وقد ذكرت إحدى القسّيسات على الملأ في إحدى المناظرات في أمريكا بين المسلمين والنصارى قائلة:<<..بكل بساطة

---

[1] سفر التكوين، الإصحاح، رقم 1 – 11 .

[2] أنظر: د.شوقي أبو خليل، مرجع سابق، ص225 .

ووضوح إن المرأة في المسيحية ما هي إلا فرد من ممتلكات الرجل، أما المسلمون فمنذ 14 قرنا أعطوا للمرأة ما ترون..فعلا إنه عدل مُبَكّر جدا[1]>>.

لقد عاشت أوربا قديما وحتى عصر النهضة طغيانا كنائسيا على المرأة وامتد ذالك حتى لأفكار الفلاسفة المتأخرين مثلا "ديكارت" من خلال فلسفته الثنائية التي تقوم على العقل والمادة، فيربط العقل بالرجل ويربط المادة بالمرأة، والفيلسوف "كانت" أحد أباء الفلسفة الغربية يصف المرأة بأنها كائن ضعيف في كافة الاتجاهات وخاصة في قدراتها العقلية، أما الفيلسوف الفرنسي "جون جاك روسو" كتب<< إن المرأة وجدت من أجل الجنس ومن أجل الإنجاب فقط. >>، وأما" فرويد" اليهودي رائد مدرسة التحليل النفسي المُلحد وعلى غرار سابقيه ولاحقيه من شبيهيه، كان موقفه معروفا من المرأة ويتضمن أن المرأة جنس لا يمكن أن تصل إلى درجة الرجل أو أن تكون قريبة منه[2].

6.1.1.2.2.3: المرأة عند العرب قبل الإسلام:

لم يبتعد حال المرأة الغربية عن حال العربية الشرقية في مجتمع عربيّ تسوده الجاهلية قبل تهذيبه بنزول الديانة المحمدّية، إذ كانت الأنثى العربية بدورها تعاني الازدراء والاحتقار، وينظر إليها أنها مصدر عار على أهلها لأنها كانت وسيلة للمتعة ويصاب الرجل بانتكاسة إذا علم أن زوجته أنجبت أنثى، وخير شاهد على ذالك هو ما صورّه القرآن الكريم{ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ}،{يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ}سورة النحل الآيتين(58– 59)،و لم يتوقف الأمر إلى حد الاستياء من المولودة الجديدة فحسب، إنما وصل إلى حد وأدها وإعدامها وأحيانا دفنها حيّة،

---

[1] أنظر: عمر رضا كحالة، مرجع سابق، ص13 .

[2] أنظر: د. عمر رضا كحالة، مرجع سابق، ص10 .

فشهدت عليهم الآية الكريمة{وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ }{ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ} سورة التكوير الآية (08-09).

أما وإذا صادف الأمر ونجت لسبب من الأسباب من الموت فإن مصيرها لا يكون إلا بأحد اثنان: إما تصبح مادة تُباع وتشترى وتورّث كَرْهًا، كالسلعة والمال مثلما شهد على ذالك أيضا القرآن الكريم ناهيا بقوله العزيز العزيز{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا} سورة النساء الآية(19)، وإما أن تُكرَه على البغاء لتصبح وسيلة لجمع المال و الارتزاق ويُمنعنّ حتى من الزواج، فجاءت الآية القرآنية ناهية على ذالك بقولها{ وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهْهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ} سورة النور الآية(33).

وقد اشترك بعض القبائل مع قوانين الهند القديمة في إقرار استيلاء الرجل على المرأة، وخطفها بالقوة أو القهر ويبيح معاشرتها كأنها زوجته وهي ليست كذالك[1].

كانت تلك من أهم وأبرز الأمثلة التي يمكن أن يستشّف بها و بإيجاز وضع المرأة المهان، وكيف أنه في تلك الحضارات القديمة والقرون الوسطى كانت تُظلم المرأة وتحتقر بسبب جاهلية غربية أو شرقية عربية أو غير عربية، وتجاهل هؤلاء أنّ من تُنجب الرجال هي امرأة، ومن ترّبي أطفالا ليصبحوا رجالا هي امرأة، ومن يتزوج الرجل غير المرأة، فالزوجة هي حسنة الدنيا طبقا لقول نبيّنا عليه أفضل الصلوات وأزكى تسليم.

---

[1] د. هايل عبد المولى طشطوش، مرجع سابق، ص76، وأيضا: د. علي يوسف شكري، ص114، و د. علي عبد الواحد وافي، ص39- 40 .

2.1.2.2.3: وضع المرأة في الغرب بين القرن19 ومطلع القرن العشرين:

يمكن أن يتبين لنا وضع المرأة في العصور الحديثة من خلال تفحّص مكانتها في أكثر الدول تداعيا و زعما بالريّادة في مجال حقوق الإنسان في الغرب.

1.2.1.2.2.3: وضع المرأة في إنجلترا:

ظلت النساء في إنجلترا إلى غاية سنة 1850م لا تُحسبن من المواطنين وبقيت المرأة الإنجليزية حتى سنة 1982م، وليس لها حقوق شخصية، فتارة تذوب ذمتها المالية في ذمة أبيها وتارة تنتقل إلى ذمة زوجها، بل إن المرأة الإنجليزية كانت لا تملك حتى حق تملك لباسها.

أما جامعة "أكسفورد" التي يفترض أنها المؤسسة الأكثر علما فإنها لم تسّوي بين الطلبة والطالبات في الحقوق والأندية ومنضمات إتحاد الطلبة إلا بقرار متأخر صدر في 26 تموز1964م[1].

2.2.1.2.2.3: وضع المرأة في فرنسا:

كان القانون الفرنسي منذ عهد بعيد إلى عهد قريب يضع المرأة في وضع من القصور المدني حيث جردّها من الأهلية المدنية في تصرفاتها المدنية في المادة217 من قانون" نابليون بونابرت"، وبالرغم من التعديلات التي أجريت على هذا القانون، إلا أن مظاهر هذا القصور المدني لا يزال ملازما لمركز المرأة القانوني إلى وقتنا الحالي، فمازالت مثلا على إثر زواجها

---

[1] أنظر: د. شوقي أبو خليل، مرجع سابق، ص226. وأنظر أيضا: د. عفيف عبد الفتاح طيارة، روح الدين الإسلامي، ط4، مطبعة الجهاد لبنان1960، ص330- 331.

تفقد المرأة اسم عائلتها مباشرة الأمر الذي يؤدي إلى فقدان المرأة الفرنسية للشخصية المدنية و اندماجها في شخصية زوجها على خلاف النظام الإسلامي[1].

لقد عُقد اجتماعا في فرنسا عام 1856م للبحث في شأن إنسانية المرأة, ما إذا كانت تعد إنسانا أم لا؟!، وبعد نقاش طويل قرّر المجتمعون أخيرا<< أنّ المرأة إنسان ولكنها مخلوقة لخدمة الرجل>> وبهذا اعترفوا لها بإنسانية منقوصة لم يكن معترف بها من قبل!، و صدر سنة 1938م قانون يلغي القوانين التي كانت تمنع المرأة الفرنسية من التصرفات المادية وأجاز لها ولأول مرة في تاريخ المرأة الفرنسية أن تفتح حسابا باسمها في المصارف.

فنصت المادة 217 من القانون الفرنسي<< أن المرأة المتزوجة حتى ولو كان زاوجها قائما على أساس الفصل في ملكيتها وملكية زوجها، لا يجوز لها أن تهب ولا أن تنقل ملكيتها ولا أن ترهن ولا أن تملك بعوض أو غير عوض بدون إشراك زوجها في العقد، أو موافقته موافقة كتابية>>، وحتى أنّ تملّك المرأة عن طريق الهبة يمنع إلا بعد تصريح كتابي من زوجها بالموافقة أو يقسم ملكيتها للشيء الموهوب لها بأن يدخل شريكا لها، في الوقت الذي لا يحق لها أن تشترك أو تملك شيئا من ماله الخاص، فأي عدل هذا وأية مساواة!، أوليس هذا الظلم بعينه!؟.

وبالرغم ما أدخل على هذه المادة من تعديلات فيما بعد، إلا أن كثيرا من آثارها لا تزال ملازمة للمركز القانوني للمرأة في فرنسا لحد الآن[2]، ولا زالت في العديد من الدول المتقدمة لا

---

[1] أنظر: د. شوقي أبو خليل، مرجع سابق، ص226 .

[2] أنظر في هذا: د. علي عبد الواحد وافي، مرجع سابق، ص40 .

تساوي النساء مع الرجال في شؤون الأسرة وفي شؤون المالية، وأنهن في بعض هذه الدول لا يملكن حق إدارة شؤون أملاكهن عند زواجهن[1].

3.2.1.2.2.3: المساواة بين الرجل والمرأة منذ مطلع القرن 20 وحتى قيام الأمم المتحدة:

كان لإنشاء عصبة الأمم المتحدة بعض الدور لمحاولة النهوض بالمرأة من الحالة المزرية التي كانت عليها فطالب عهد العصبة في المادة23 فقرتيها رقم (1) و(3) بضرورة توفير شروط كريمة للعمل بالنسبة للجميع بغض النظر عن الجنس، كما طالب بإلغاء تجارة النساء من جهة، ومن جهة أخرى أشار صراحة إلى أنّ الوظائف في العصبة أو ما يتعلق بها ستكون مفتوحة على قدم المساواة للرجال والنساء.

وقبل هذا التاريخ، منذ مطلع القرن(20) و في سنة 1902م قد تناولت اتفاقية "لاهاي" مسألة تنازع القوانين الوطنية المتعلقة بالزواج والطلاق والولاية على القصر[2]، و تم إبرام اتفاقيتين في كل من سنة 1904م و 1910م بهدف محاربة تجارة النساء والدعارة، وبدورها وافقت جمعية العصبة الأممية سنة 1921م على مشروع اتفاقية تنص على أنّ مجرد الشروع في نقل النساء من أجل الدعارة والبغاء يستوجب توقيع الجزاء بمعاقبة مرتكب هذا الشروع حتى وإن لم يتم نقلهن بالفعل[3]، وفي عام 1933م أبرمت اتفاقية دولية تحظر الاتجار بالمرأة سواء كانت بالغة أو غير بالغة[4].

---

[1] أنظر: نشرة مكتب الأمم المتحدة عام1958، حقوق الإنسان في الأمم المتحدة، ص06- 07 .

[2] United nations and the status of women 1946, p 03

[3] أنظر: د. عبد الغني محمود، المطالبة الدولية لإصلاح الضرر، ط1، 1986، ص178 .

[4] أنظر: د. عبد العزيز محمد سرحان، الإطار القانوني لحقوق الإنسان في القانون الدولي، ط1، 1987، ص248.

3.1.2.2.3: المساواة بين الرجل والمرأة في ظل الأمم المتحدة:

يمكن القول أن ميثاق الأمم المتحدة يعد أول وثيقة وضعية دولية بعد الحرب العالمية الثانية التي نصت على المساواة بين الرجل والمرأة فجاء في جزء من ديباجتها:<< وبما للرجال والنساء والأمم كبيرها وصغيرها من حقوق متساوية>>.

و جاء النص في المادة الأولى من الفقرة الثالثة من الميثاق على أنه<< تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعاً والتشجيع على ذلك إطلاقاً بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفريق بين الرجال والنساء>>.

كما نصت المادة 13 في فقرتها الثانية << تبعات الجمعية العامة و وظائفها وسلطاتها الأخرى في ما يختص بالمسائل الواردة في الفقرة السابقة (ب) بيّنة في الفصلين التاسع والعاشر من هذا الميثاق >>، وفي ذات السياق نصت المادة 55 الفقرة رقم 3<< أن يشيع في العالم احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين، ولا تفريق بين الرجال والنساء، ومراعاة تلك الحقوق والحريات فعلاً.>>.

ولقد تم انتقاد الميثاق لعمومه وعدم إيضاحه، حيث تناولت المساواة كقاعدة عامة دون تدقيق، وجاء بعده الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فما كان جديد هذا اللاحق؟

1.3.1.2.2.3: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان:

يفترض أن يصدر هذا الإعلان العالمي بعد تأطير وتنظيم شامل لحقوق الإنسان المدنية والسياسية وغيرها، إذ يُعدّ هذا الإعلان من أشهر وثائق الأمم المتحدة في هذا المجال، بل ويُعدّ بالنسبة للغرب المعيار المعتمد في بيان مدى التزام الدول باحترام حقوق الإنسان، إلا أنه في الحقيقة لم يأت بأي جديد يذكر خارج ما كانت قد أقرّته الشريعة الإسلامية منذ ثلاثة عشر قرن

مضت، أما بشأن مساواة الرجل بالمرأة في حريتها في الزواج من غير المسلم فقد تم بحثه في الباب السابق، وفي سياق المتقدم نصت المادة 02 من هذا الإعلان<< لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان، دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون أية تفرقة بين الرجال والنساء، وفضلا عما تقدم فلن يكون هناك أي تمييز أساسه الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد أو البقعة التي ينتمي إليها الفرد سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلا أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي أو كانت سيادته خاضعة لأي قيد من القيود >>.

وبعد هذا الإعلان أبرمت اتفاقية الحقوق السياسية للمرأة لأول مرة في تاريخها عام 1952م التي أقرّت لها حقها في التصويت و الترشح وتولي المناصب العامة[1].

2.3.1.2.2.3: الاتفاقية الدولية بشأن الحقوق المدنية والسياسية المبرمة في عام 1966م:

ومن خلال هذه الاتفاقية تم التنصيص في المادة 14<< الناس جميعا سواء أمام القضاء.>>، كما جاء في ذات الاتفاقية في المادة 20<< تحظر بالقانون أية دعوة إلى الكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية تشكل تحريضا على التمييز أو العداوة أو العنف.>>.

3.3.1.2.2.3:الاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية عام 1966م:

لقد جاء النص على المساواة بين الرجل والمرأة في المادة الثالثة من هذه الاتفاقية، وقد ثُبت عدم جدوى مواد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والاتفاقيات الدولية المبرمة في ظله، حيث

[1] اعتمدت هذه الاتفاقية وعرضت للتوقيع والتصديق و الانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحد"640"(د- 7)المؤرخ في20 ديسمبر1952.

عكست عجزا ظاهرا في محاولة تكريس وترسيخ ثقافة عدم التمييز بين الجنسين ومنح الكرامة للمرأة، وعدم النجاح في حمايتها من الامتهان ومن نظرة النقص الموجهة إليها، وصدر بعدها إعلان آخر من الأمم المتحدة خاصا بالمرأة المسمى بالإعلان الخاص بالقضاء على التمييز ضد المرأة بقرار من الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم2263 (د- 22) المؤرخ في 07 نوفمبر 1967م.[1]

4.3.1.2.2.3: اتفاقية حقوق المرأة لعام 1979م:

لقد تم اعتبار اتفاقية حقوق المرأة المبرمة عام 1979م من أهم الاتفاقيات الدولية التي حاولت أن تُنظم حقوق المرأة في نظر الغرب، إذ يعتبرون هذه الاتفاقية شاملة لجميع حقوقها إذ جاءت نصوصها بالشجب والتنديد بأي نوع من أشكال التمييز ضد المرأة، ونصت على أنها تسعى للقضاء على أية سياسة تستهدف التمييز ضد المرأة في الوقت الذي تجاهل هذا الغرب أن هناك بعض الأمور لابد من أخذها بعين الاعتبار تجعل أمر المساواة المطلقة بين المرأة والرجل ظلما في حق المرأة ذاتها، إذ لم يجعل للخصوصية الطبيعية المرفولوجية الخاصة بها اعتبارا، على العكس من ذالك فإن الإسلام ساوى المرأة بالرجل في جل الأمور إلا فيما تأباه الفطرة والطبيعة، ففي الأمر الذي قد يراه الغرب حقا للمرأة يكشف لنا الإسلام أنه حتى وإذا مُنح لها هذا الأخير تحت مسمى الحق، إلا أنه شكّل في طياته تكليفا لا تسعه نفسها ولا طاقتها ولا عواطفها فرحمة بها أعفاها الإسلام و عفاها منه، مصداقا لقول الله تعالى{لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا}البقرة الآية 233، لهذا نجد أن العديد من الدول الإسلامية وإن انضمت إلى تلك الاتفاقية، إلا أنها قرنت انضمامها بتحفظات عديدة عليها ومن أهمها التحفظ على مسائل من نطاق الأحوال

[1] تم اعتمادها وعرضها للتوقيع والتصديق و الانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم180/34 المؤرخ في18 ديسمبر 1979 تاريخ بدأ التنفيذ 3 سبتمبر 1981 وفق أحكام المادة 27 .

الشخصية بما تحويه من عقود الزواج وعلاقات أسرية نظرا لتعارضها مع شريعة الإسلام الغرّاء مثل ما تم النص عليه من المادة الأولى من الاتفاقية، التي يتبين منها إصرار فرض الثقافة الغربية على العالم التي لم تحمل أدنى اعتبار لشريعة الإسلام ولا حتى لمبادئه الكبرى[1].

لاشك أن حركة تحرير المرأة الغربية أنقذتها من كثير من الظلم والأذى الذي كان واقعا عليها وكفلت كثيرا من الحقوق لها، ولكن مع ذالك أوقعتها في درك جاهلية معاصرة، ولعلّ أصدقها شاهد هو لغة الأرقام التي تعلن عن خطورة هذه الجاهلية الجديدة التي بقيت المرأة الغربية فيها تعاني ضروب الاغتصاب بأشكاله وجرائم متنوعة[2].

و في المجمل يمكن الاستخلاص بالقول أن المجتمع الغربي و رغم زعمه الريّادة في مجال حقوق الإنسان إلا أنه أمتهن قيمة المرأة ومازال مستمر في امتهانها، لقد تساءل سابقا عن إنسانيتها من عدمها، أما اليوم وهو يستصدر الإعلانات والاتفاقيات الدولية محاولا منح حقوق للمرأة و إلزام الدول إزائها باحترام حريتها، إلا أن هذا المجتمع الغربي الذي فَرّطَ بالأمس في المرأة وحقوقها، ها هو الآن يُفرطّ في حرياتها، حتى نظر إليها مرة أخرى النظرة المادية ذاتها التي تكاد تُعدمها إنسانيتها ولأنه دفعها إلى حرية مجنونة غير مشروطة.

لقد وصل الغرب نصّا وتطبيقا بعد تفريط طويل إلى إفراط عليل في منح المرأة من الحرية ما يقضي بها على حقوقها لاحقا، وما يؤثر به على قيّم المجتمعات والأسر مزعزعا أخلاقها آنيا، لقد ظلم الغرب المرأة إما تفريطا أو إفراطا!.

---

[1] للمزيد من التفاصيل بشأن بنود الاتفاقية أنظر: د. سهيل حسين الفتلاوي، مرجع سابق، ص259- 267 .

[2] أنظر الإحصائيات بالأرقام: مقال د. محمد حامد الأحمدي، ترجمها من كتاب لإحدى النساء الغربيات، منشورة في شبكة القلم الفكرية(الإنترنت).

أمّا الإسلام دين الميزان القائم على مبدأ "لا إفراط ولا تفريط"، ماذا كان قد قرر في هذه المسألة؟!

2.2.2.3: حق المساواة بين الرجل والمرأة في ظل الإسلام:

هي المرأة التي رفعها الإسلام شأنا وإكراما، هي التي سميت سورة من بين أطول السور في القرآن الكريم لتكون سورة "النساء" فخرا لكل امرأة تفقه معنى شرف التسمية في كلام الله العلي الكبير ذو الجلال والإكرام، هي ليست أحبولة الشيطان كما يتهمها اليهود، إنما هي من حملت بالأنبياء والرسل فكيف يكون هؤلاء من سلالة الشياطين(العياذ بالله) وإن شاء الله لنزّل الأنبياء من السماء تنزيلا، لكن هؤلاء المرسلين خُلقوا في رحم المرأة وخرجوا إلى الحياة من رحمها، فذالك سيدنا عيسى عليه السلام جاء من دون أب، لكنه كان لزاما بحكمة الله القادر أن تكون له امرأة مُنجبة وأم والدة، مريم العذراء تلك الباتول الطاهرة!، سبحان الله وهو الخالق البارئ على كل شيء قدير{أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ}سورة يس الآية(81).

إن من بين أهم ما أثار دهشتنا وأقّر سريرتنا ولم نعرف من أي باب نبدأه لغزارة معلوماته وكثافة فحواه هو موضوع "حقوق المرأة في الإسلام"، فقد غمر الإسلام المرأة بعطف و رعاية ورحمة وسمى بها إلى منزلة رفيعة الدرجة لم تصل إلى مثلها في أية شريعة من شرائع العالم قديمها وحديثها، لقد ساوى الإسلام بين المرأة والرجل في معظم شؤون الحياة ولم يفرق بينهما إلا حيث تدعو إلى هذه التفرقة طبيعة كل جنس ومراعاة الصالح العام، وصالح الأسرة ومصلحة المرأة نفسها، فكانت تسوية الإسلام لحقوق الإنسان رجلا أو امرأة تسوية عادلة، تارة ظاهرة وأخرى باطنة لا ريب فيها إلا من جاحد أو حاقد أو حاسد، رأينا سابقا كيف ساوى الإسلام بين

جميع البشر من حيث وحدة الأصل والقيمة الإنسانية المشتركة و وحدة الخطاب الديني والتكليف به، لا فرق بين الجميع، تسوية مطلقة في نطاق الحقوق المدنية من حق التعليم والثقافة وحق العمل الشريف والشؤون المسؤولية والجزاء والعدل والثواب والعقاب وغيرها كثير، إلا أنّ مسألة المساواة بين الرجل والمرأة كانت واحدة و لازالت من أهم قضايا الخلاف بين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وما يأتى في ظله وبين المجتمع الإسلامي ومبادئه، والخلاف في الحقيقة لا يتعلق بمبدأ حق المساواة الذي هو محل اتفاق الجميع و إنما هو خلاف بين كل من المفهوم الغربي والمفهوم الإسلامي "للمساواة نفسها"، ظل الغرب يطرح عددا من المسائل التي يعتبرها مُخلة بالمساواة بين الرجل والمرأة في الإسلام ومن أهم هذه القضايا نجد: قوامة الرجل على المرأة وتعدد الزوجات ومسألة ميراث الذكر و الأنثى وزواج المسلمة من غير المسلم التي تكلمنا عليها أنفا، وشهادة امرأتين مقابل شهادة رجل واحد وحق المرأة في الحكم (الولاية العامة)، لذالك السبب درسنا متحرّين الموضوعية في البحث عن الحقيقة في هذه القضايا التي يُتهم الإسلام من خلالها، وقبل ذالك نعرض للمساواة بين الرجل والمرأة في الإسلام باعتباره الأصل والقاعدة العامة، وهذا في الآتي:

1.2.2.2.3: مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في أصول الإسلام:

قد يسأل سائل ما هو الأصل العام في قضية المساواة بين الرجل والمرأة في الإسلام؟، هل الأصل في التسوية إلا ما دلّت النصوص على الاختلاف فيه بينهما؟، أم أنّ العكس هو الأصل أي الاختلاف إلا ما دلت النصوص على التساوي بين الجنسين؟!.

ويشبه الدكتور "محمد بلتاجي" هذا التساؤل إلى سؤال علماء الفقه الإسلامي، ما هو الأصل في الأشياء والتصرفات والعقود؟، أهو التحليل إلا ما ثبت حرمته بالنصوص أم هو التحريم إلا

ما ثبت حله بالنصوص، إلا أنه يكتب مواصلا <<..لكن هناك فارقا بين التساؤلين، إذ أن الاختلاف الذي وقع بين الأصوليين في قضية الحلال والحرام لا ينبغي تشبيهها بقضية المساواة، لأن النبي(ص) بّين الأصل العام الذي ينبغي أن يصدر عنه في القضية حين قال(النساء شقائق الرجال) فجاءت بأسلوب الحصر وبناء على هذه الأخوة الشقيقة فإن الأصل الذي ينبغي أن يستصحب دائما هو أن كل ما ثبت من حكم للرجل يثبت مثله تماما للمرأة إلا ما بينت النصوص الشرعية اختصاصه بأحدهما هو الذي يستثنى من القاعدة المستصحبة أصلا وبناء على إقرار هذه القاعدة، فإننا لن نحتاج إلى استسقاء كل الأحكام التي تساوي فيها المرأة والرجل في الإسلام، إذ أن الأصل في كل حكم هو التساوي بينهما فيه مادام النص الشرعي لم يبين اختصاص أحدهما به دون الآخر>>[1].

و عليه كانت القاعدة العامة هي التساوي وليس الاختلاف والتمييز الذي يحتاج إلى نص يثبته ويخرجه من قاعدة التساوي الأصلية، إذن المرأة تتساوى مع الرجل في جميع الأمور الفطرية التي جُبل الإنسان عليها والتي ترجع إلى الطبيعة البشرية، لكن لزاما علينا التعريج على بعض الأمور لتوضيحها أكثر:

1.1.2.2.2.3: مبدأ المساواة بين الجنسين في القيمة الإنسانية المشتركة:

سبق وأن تعرضنا لعرض الإسلام على تقرير المساواة في القيمة الإنسانية بين جميع البشر في أكمل صورها وجعلها من المُسَلّمات والبديهيات، بل و الأبجديات التي يجب أن يعمل وفقها أي مسلم، فقرر أن الناس سواسية بحسب خلقهم الأول وعناصرهم الأولى حيث كلهم من آدم وآدم من تراب، وأنه ليس ثم تفاضل في إنسانيتهم، وإنما يجرى التفاضل بينهم على أسس

[1] د. محمد بلتاجي، مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة ، ط1، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2000، مصر، ص61- 62 .

خارجة عن الإنسانية ذاتها وإنما على معايير كفاءتهم وأعمالهم، وما يقدمه كل منهم من عمل صالح لربه ولنفسه وللبشر أجمعين مصداقا لقول العدل المتين{ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ}سورة الحجرات الآية(13)، وقوله في سورة الإسراء الآية(70){وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آَدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا}، و لم يكتفي الإسلام بهذا، إنما رفع عن المرأة الظلم الذي رافقها لعصور طويلة وأنزل الله العديد من الآيات التي تؤكد تبرئة المرأة من الإنفراد بالمسؤولية عن الخروج من الجنة في كامل مراحلها فقال تعالى{فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآَتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ}سورة الأعراف الآية(20)، وأيضا { قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ } الآية (23)، وقوله العظيم الكريم {فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ} سورة البقرة الآية(36).

لقد كان هذا التأكيد ربانيا على القيمة البشرية الواحدة للذكر والأنثى، وتبرئة حواء من تهمة إخراج آدم من الجنة التي رافقتها سنين وقرون طوال، مثلما تنص عليه بعض الشرائع المحرّفة من يهودية ونصرانية إلى حد الآن في أن المرأة كائن غير طاهر و رجس من عمل الشيطان وأنها هي المسؤولة عن إخراج آدم من الجنة وغيرها من التُهم الباطلة، ولعلى أكبر دليل على القيمة الإنسانية المتعادلة بين المرأة والرجل هي المساواة في أمر الخطاب الديني، وما يحمله من تكاليف وما يندرج عليه من مساواة في الجزاء سواء كان ثوابا أو عقابا ونوضح هذا في التالي:

1.1.1.2.2.2.3: المساواة في التكاليف الدينية:

اتفق جمهور العلماء والمفسرين على أن كل ما جاء في كلام الله من خطاب موجه في مختلف الشؤون بصيغة المفرد المذكر والجمع المذكر مما يتصل بالتكاليف والحقوق والأعمال يعتبر مخاطبا الجميع ذكورا وإناثا حيث كل ما ورد تحت نطاق (المؤمنين أو المؤمن، المسلمين أو المسلم) دونما أية تفريق أو تمييز إذا لم يكن فيه قرينة تخصصه[1]، ومن تلك الآيات القرآنية التي جاءت على صياغة العموم نجد في قوله تعالى{لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ} سورة البقرة الآية القرآنية (177) {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ }والآية(183) و{وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ}الآية(195) و{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ}الآية(278)، فمن المعلوم أن صيغة المذكر يقصد به العموم، ذالك أن القرآن الكريم والسنة النبوية كلام عربي جار على ألسن العرب في البيان و التعبير ومن هذا أنهم يتوجهون بالكلام بصيغة المذكر قاصدين تعميمه على المذكر والمؤنث دون أي فارق ويرى الدكتور "محمد بلتاجي "أن هذه حقيقة بديهية يعرفها كل من تمرس بأساليب اللسان العربي[2]، لقد جاءت كل العبادات دون استثناء من أوامر ونواه من صلاة وصوم وزكاة وحج وصدقات وأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تخاطب الذين آمنوا نساء ورجالا بلا استثناء ومن قوله الحميد

---

[1] أنظر: أ. عبد الرحيم ماديني، موسوعة فقه المرأة المسلمة، دار المحبة(سوريا)، دار آية (لبنان) ،بدون ذكر الطبعة، بدون سنة النشر، ص33 .

[2] أنظر: د. محمد بلتاجي، مرجع سابق، ص65 .

المجيد مؤكدا ذالك نجد {وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ}سورة التوبة الآية(71)، وقوله عزّ في علاه{وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ}سورة آل عمران في الآية(104).

2.1.1.2.2.2.3: المساواة في جزاء العمل ثوابا كان أم عقابا:

جاء الإسلام مُطلقا المساواة بين المرأة والرجل في القاعدة القانونية الواحدة التي تحمل كل خصائص القانون من عمومية وتجريد وجزاء، فكانت المساواة بين الرجال والنساء أمام القانون وبناء عليه أمام القضاء، إذ قال تعالى مجملا قاطعا{ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ}سورة النحل الآية(97)، والآية(40) من سورة غافر{مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ}، وأكد الربّ عز وجل أيضا في قوله{إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا } سورة الأحزاب الآية(35)، ورسخّ الله عزّ في علاه إذ قال{ فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ}سورة آل عمران (195).

كما قررت الشريعة الإسلامية المساواة المطلقة في المسؤولية والعقاب لكل من الرجل والمرأة في مختلف أنواع العقوبات حدودا كانت أم قصاص أو تعازير أو غيرها، كجريمة القتل العمد، جريمة الزنا{الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ }{الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ} سورة النور الآية(02- 03)، جريمة السرقة قوله {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ }سورة المائدة الآية (38)، وحد القذف{وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ}سورة النور الآية (06).

وعلى أساس تلك الآيات القرآنية وغيرها العديد نجد أنّ الإسلام لم يفرق بين عقوبة المرأة والرجل، فعلى سبيل التنويه يتبين من هذه الآيات الكريمة أن الإسلام لم يرجح شهادة الرجل عند المرأة أو العكس وهي تشكل جرائم من أخطر القضايا الاجتماعية أو الأخلاقية، وهذا دليل آخر أكثر وضوحا على المساواة في الحدود في الإسلام عقوبة وإثباتا، بل هو إثبات قاطع على حق المساواة بين الرجل والمرأة بنفس الدرجة ونفس القوة دون تمييز أو تحيز[1]، وعلى سبيل المثال نذكر عن عبد الله بن عمر(ض) أن رجلا اتهم زوجته بالزنا، فأنكرت المرأة التهمة، فجيء بهما إلى رسول الله(صلعم) فبدأ بالزوج فشهد بأربعة شهادات بالله أنه من الصادقين والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين، ثم ثنى بالمرأة لتشهد أربع شهادة بالله أنه لمن الكاذبين والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين، و بعدها فرّق بينها[2].

---

[1] حسن علي مصطفى حمدان، مرجع سابق، مكانة المرأة في الإسلام، شركة شهاب، الجزائر، 1990، ص207- 208 .

[2] مرجع سابق، ص 208 .

إن النصوص الإسلامية هي أول من أرست المساواة بين الرجل والمرأة أمام القانون والقضاء وإجراءاته لأن قانونها واحد تسري نصوصه الجنائية على الأشخاص على حد سواء، كانوا رجالا أو نساء ولا يعفى منها أي شخص مهما كان مركزه أو نفوذه أو ماله أو جنسه، فالإسلام يطبق نظرية القانون فوق الجميع من خلال مبدأ المساواة ولا يسمح بأي نوع من التمايز[1].

2.1.2.2.2.3: المساواة بين الجنسين في كافة الحقوق المدنية:

قرّر الدين الإسلامي – ذالك الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه – المساواة التامة كقاعدة عامة بين الذكر والأنثى، حيث جاءت أكثر من واحد وخمسين آية قرآنية كلها يقع الخطاب فيها على وجه سواء بصريح اللفظ ذكورا أو إناثا ومعظم الآيات الأخرى جاءت عامة في خطابها أي موجهة للجميع مؤمنين ومؤمنات، ومن بين هذا الكم النوعي من كلام النور عز وجل آيات كريمة تُقر المساواة في الحقوق المدنية بين الرجل والمرأة، فكانت البداية من البداية بتأكيد حقها في الحياة وحرّم وأْد البنات{وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ}، وقوله الكريم{ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ}سورة التكوير الآية(8-9) وسوى الإسلام بين الأنثى و الذكر في الحق في الحياة وجعلها لنفسها نفس قيمة الذكر التي توجب الحدود والقصاص مستعملا لفظا عاما وهو"النفس" ولم يقل "نفس الذكر" أو "نفس الأنثى"، فجاء في صريح النص القرآني{ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا }سورة المائدة32، و{النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ} سورة المائدة

[1] للمزيد من المعلومات على تطبيق النصوص الجنائية الإسلامية على الأشخاص دون تمييز أنظر: د. عبد القادر عودة، مرجع سابق، ص183- 201.

الآية(45)، فألزم الإسلام في قتلها القصاص و الدية لأن النفس الإنسانية واحدة وإن جعل دية المرأة نصف دية الرجل وهذا ما يتعلق بالجانب المادي حيث يفرض الإسلام على الرجل الكد والجهد والعمل للإنفاق على الأسرة وبفقدانه تفقد أهله عائلا ومنفقا، فكان من المنطق أن تكون ديته ضعف دية المرأة التي لا يكلفها الإسلام واجب النفقة حتى على نفسها وعادة بفقدانها لا تفقد الأسرة مصدر الارتزاق، وقد سبق أن تعرضنا لبعض من هذه التفاصيل تحت نطاق "الحق في الحياة" في الباب السابق ورأينا كيف أن المسألة ليست نقص لقيمة نفس الأنثى عن قيمة الذكر لأن الشريعة توجب القصاص في النفس بين الرجل والمرأة على قدم المساواة حينما يتعلق الأمر بالمساواة في القيمة البشرية للنفس، فهنا يرد التساوي بينهما شرعا وتقتل النفس بالنفس بغض النظر عن جنس القاتل أو المقتول سواء ذكر أو أنثى، أمّا ما أصاب الأهل من نقص وخسارة مادية بسبب فقدان المقتول بطريقة لا يفيدها فيها القصاص وإنما توجب على الأقل تعويضا ماليا وإن كان رمزيا مقابل ضررهم بفقدانه، فكان لزاما أن يدخل في تقدير ذالك مدى الالتزام الذي كان يلتزمه فقيدهم بواجب النفقة من عدمه، وهو الأمر الذي يختلف فيه أمر المرأة عن الرجل ولا يحتّج هنا بفقد الأمور المعنوية لأننا هنا لا نتكلم عن قتل العمد الذي يوجب الحد النفس بالنفس "إلا من عفا" إنما نتكلم عن حادث وقع بطريق الخطأ أو ما نزل منزلته، لهذا فحكمة التشريع في التفرقة في مقدار الديّة بيّنة جلية لكل ذي بصيرة وعقل، لكن أعداء الإسلام طغوا في هذه التفرقة واعتبروها تمييزا ضد المرأة و تناقضا في شريعة ذي الجلال متجاهلين المنطق ذو الإدلال من خلال نقاط ثلاث في الآتي:

– النقطة الأول: أن التشريع الإسلامي لم ينفرد بهذه التفرقة، ذالك أن القوانين الوضعية نفسها التي تقرب بالتساوي تحيل دعاوى التعويض(مقابل الدية) في القتل الخطأ إلى قاضي

الموضوع ليقدره بناء على حجم الخسارة والنقص اللذين لحقا بالورثة لأهل المقتول، فما الذي هدفت إليه الشريعة في هذه المسألة غير مراعاة ذالك!

– النقطة الثانية: أن الإسلام لم يفرّق في ديّة الجنين بين كونه ذكرا أو أنثى [1]، وسبب المساواة التامة في الدية هنا بالنسبة للجنسين بغض النظر عن كونه ذكرا أم أنثى لأن هذا الجنين لم يكن قد دخل بعد في المسؤولية عن نظام النفقات في الأسرة، لأنه لم يولد حيا حتى يصبح بعد ذالك كاسبا.

– النقطة الثالثة: وهي من أعظم الأدلة التي تبين أن الإسلام أوجب الثقل الاقتصادي على الرجل دون المرأة في أن جعل دية القتل الخطأ وما في حكمه على "عاقلة الجاني" أي قرابته الذكور من دون الإناث، وتحميل العاقلة الدية ثابت بالسنة، وهي إجماع أهل العلم والعاقلة هي قرابة الشخص من قبل الأب(وهم عصبه)[2].

عَدَلَ الإسلام إذ ساوى بين المرأة والرجل في كافة الشؤون المدنية وبمختلف أنواعها فأعطى المرأة الحقوق المدنية نفسها التي منحها للرجل، وعلى عكس جُل التشريعات القديمة منها والحديثة، فإنه لا فرق بين وضع المرأة المدني ما قبل الزواج ووضعها من بعده، لقد أقرّ الشارع الحكيم للمرأة التمتع بكامل أهليتها المدنية وهو ما يؤهلها لممارسة حقوقها، فمنح لها حق التصرف في أموالها وممتلكاتها متى بلغت سن الرشد، إذ لها مباشرة كافة العقود المدنية من بيع وشراء وتمليك وهبة ووصية وغيرها ووكالة، ولها مطلق الحرية في التصرف بما لها وفق ما تشاء، وليس لزوجها أن يمنعها أو أن يشاركها في مالها من دون رضاها مصداقا لقول الوهاب

---

[1] أنظر أحاديث البخاري في كتاب الديات، باب جنين المرأة وأحاديث مسلم في كتاب القسامة، باب دية الجنين ووجوب الدية في قتل الخطأ وشبه العمد على عاقلة الجاني.

[2] للمزيد من المعلومات أنظر: د. محمد بلتاجي، مرجع سابق، ص378– 379 .

الرزاق عز وجل { وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا} سورة النساء الآية (32) و{ وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا } الآية (20)، للمرأة في القانون الإسلامي شخصيتها المدنية وذمتها المالية المستقلة، فقبل الزواج تكون تحت رعاية أبيها وتستمر الحالة كذالك بعد الزواج إذ تبقى المرأة في كامل استقلاليتها من حيث شخصيتها المدنية وذمتها المالية عن الزوج[1]، هذه بعض من عدالة الإسلام وسماحته في حين مازالت العديد من الدول الغربية تنص في تشريعاتها على أن المرأة تفقد استقلال ذمتها المالية بالزواج فتظم آليا بحكم القانون ذمتها المالية لتذوب في الذمة المالية للزوج، فيصبح للزوج كافة الصلاحيات عليها وإذا ما حدث انفصال بين الزوجين تقسم ذمتها المالية بين الشريكين، ألا يعتبر هذا إهدارا واضحا لأبسط قواعد العدالة[2]؟!.

هذا من ناحية المعاملات المالية، أما من ناحية الأحوال الشخصية فإن الإسلام يمنح للمرأة الحرية في اختيار زوجها ويعتبر إذنها ركنا فيه، يصحّ به أو يُبطل بدونه, فقبولها هو الركن الجوهري للقيام بعقد الزواج، إذ يُحرَم أن تُزوَج البالغة العاقلة دون رضاها، فإن كانت ثيبّا بمعنى سبق لها الزواج، فلابد من رضاها صراحة بالقول، إذ لا تكفي الإشارة به وإن كانت بكرا (لم يسبق لها الزواج) رضاها سكوتها عند أخذ رأيها حياء منها إشارة بالقبول، أما وإذا كانت رافضة، فلها حق التعبير والكلام صراحة على عدم قبولها للخاطب، وفي هذا يقول سيد الأنام رسول الإسلام رحمة للعالمين « تستأمر النساء في أبظاعن والثيب يعرب عنها لسانها

---

[1] للمزيد من المعلومات أنظر: د. علي عبد الواحد وافي، المرأة في الإسلام، مرجع سابق، ص7- 22 .

[2] أنظر: د. فوزية عبد الستار، مرجع سابق، ص42.

والبكر تستأمر في نفسها، فإن سكتت فقد رضيته » رواه البخاري، وفي حديث أخر لرسول الله (صلعم) « الآيم أحق بنفسها من أبيها ».

وإذا كان تشريع هذا الدين قد منح حق الطلاق للزوج إذا استحالت العشرة الزوجية، و بعد أن يتبع جميع المراحل التي يأمر بها الإسلام في حالة خلاف الزوج وزوجته قبل وصول الأمر إلى أن لا يصبح هناك حلا غير الطلاق، ذالك الذي قيل فيه عن رسول الله(صلعم) « تزوجوا و لا تطلقوا، فإن الطلاق يهتز له عرش الرحمان» رواه أبو أحمد وابن عدّي، ذالك أنّ الإسلام إذا منح حق الطلاق للرجل فقد منح للمرأة بالمقابل حقين اثنين:

أما الحق الأول: حقها في معالجة الخلاف بينها وبين الزوج بالمنهاج الإسلامي، ذالك أن الزواج في الإسلام ميثاق غليظ { كَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا }سورة النساء الآية(21)، فجاء هذا المنهاج الإسلامي آمرا الزوج بإتباعه وإلا أعتبر طلاقه تعسفا و ظلما كبيرا، فجاءت الآية الكريمة مُفصّلة هذه المراحل كالآتي {وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا (34) وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا}في سورة النساء الآية(34-35)، فتبين من هذه الآيات الشريفة أن الإجراءات التأديبية الواجب على الزوج اتخاذها الموعظة الحسنة أولا، فإذا لم تنفع جاءت مرحلة الهجر في المضاجع وبعدها الضرب غير المبرح، فإذا لم تفيد معها هذه المراحل فيبقى حقها في التحكيم عملا بقول الله في سورة النساء الآية(35)، وعليه يعتبر هذا المنهاج الرباني حق للزوجة وواجب على الزوج وإلا كان آثما متعسفا في طلاقه شرعا، إنّ الله

تعالى لم يترك الأمور الأسرية لما للزوج من أهواء يفعل بالزوجة ما يشاء، بل حكم الأمور بمنهاج رباني حكيم، لا يغض طرفه عنه إلا جاهل أو ظالم[1].

أما الحق الثاني: فمقابل منح الإسلام الطلاق للزوج لفك الرابطة الزوجية، فمنحها لذات السبيل حقا في الانفصال عن الزوج من خلال "الخلع" أو"التطليق" عن طريق القضاء، فمنح للمرأة حقا في أن تخلع نفسها من زوجها مقابل مبلغ تدفعه للزوج يعادل نصف مهرها، فتنفصل عنه إذا لم ترى في استمرارية وجودها معه إمكانية طاعة زوجها لسبب من الأسباب وهذا جاء حلا في الآية القرآنية { الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آَتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ }سورة البقرة الآية(229)، كما أقرته السنة النبوية كذالك، وحرّم الإسلام على الزوج أن يؤذي زوجته حتى يضطرها للخلع منه تخلصا من الضرر عند طلاقه لها بتعويضها، فيكون في تلك الحالة يأخذ مالا ليس له بالإضافة إلى إثم الأذى في حين يعتبر الزواج في الإسلام مودة ورحمة{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آَتَيْتُمُوهُنَّ}و {وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا }سورة النساء الآية(19- 21).

لقد تمتعت المرأة في عهد الأمين(صلعم) وفي ظل الإسلام بحرية تامة لم يعهد لها مثيل في اختيار زوجها وتقديرها في مدى إمكانية البقاء معه أو الانفصال عنه، وليس أدل على ذالك من اعتذار جارية اسمها(بريرة) إلى رسول الله(صلعم) عن عدم قبول شفاعته في عبد أسود كان شديد التعلق بها اسمه(مغيث)، كانت قد أشترتها عائشة (أم المؤمنين ض) ثم أعتقتها وخيّرها

[1] في هذا المنهاج الرباني أنظر: د. مولاي ملياني بغدادي، مرجع سابق، ص 239- 243 .

رسول العالمين بين تركها لزوجها العبد أو البقاء معه، فاختارت تركه، فأخذ زوجها يهيم في طرق المدينة يبكي ألما وحزنا ولا تزيد هي عن قولها له << لا حاجة لي فيك >>، و حين علم(صلعم) رّق قلبه للمغيث وقال لها« لو راجعته» فقالت: أتأمرني؟ قال: إنما أنا شافع فعاودت تقول: لا حاجة لي فيه، فعجب(صلعم) لذالك، وقال لعمّه العباس: يا عباس ألا تعجب من حب مغيث لبريرة وبغضها إياه!!»[1]، أما بشأن رضا المرأة للزواج، فمن بين الأمثلة العديدة من السنة النبوية نذكر أن جاءت فتاة إلى رسول (صلعم) فقالت: إن أبي زوجني من ابن أخيه ليرفع بي خسيسته (أي دناءته المالية) قال:« فجعل الأمر يرجع إليها فقالت: قد أجزت ما صنع أبي بي، ولكن أردت أن أعلم النساء أنه ليس إلى الآباء من شيء» رواه أحمد والنسائي و ابن ماجة، قصدت بذالك أن تُعلم النساء أنه ليس لآبائهن إكراههن على الزواج بما لا يرضيهن، وهذا ما تبين من سنة رسول الله (صلعم)[2]، ولم يكتفي الإسلام بذالك بل أحق للمرأة أن تتزوج بالكفء منها فقال تعالى{هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ }و{هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ}، ومثلما كنا قد رأينا سابقا كذالك فقد ساوى التشريع الإسلامي في حق العلم بين الرجل والمرأة إذ جعلها فريضة على كل مسلم، فقال(صلعم)« طلب العلم فريضة على كل مسلم » رواه ابن ماجة، وأمر الله الإنسان بالعلم و القراءة بغض النظر أهذا الإنسان ذكرا أم أنثى {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ} سورة العلق الآية(01)، لقد منح الإسلام للمرأة حق التعلم والثقافة مثلها مثل الرجل وحفز الإنسان للعلم إذ جعل طلبه طريقا إلى الجنة التي هي مبتغى المؤمن من الرجال والنساء على وجه سواء لقوله(صلعم) « لكل شيء طريق وطريق الجنة العلم » رواه الديلمي، و أوصى الرسول الكريم على طلب العلم الوفير قائلا و محفزا العلماء بقوله « يوزن مداد العلماء ودماء

---

[1] نقلا: د. علي يوسف شكري، مرجع سابق، ص117 .

[2] أنظر: أ. مولاي ملياني بغدادي، مرجع سابق، ص227- 228 .

الشهداء يوم القيامة » رواه الترميذي، ولم يكتفي رسول العلم والعلماء بقوله « أطلبوا العلم ولو في الصين » رواه النسائي و ابن ماجة، بل دفع إليه بذكر أفضاله فقال « تعلموا العلم، فإن تعلمه قربة إلى الله عز وجل وتعليمه لمن لا يعلمه صدقة وإن العلم سينزل لصاحبه في موضع الشرف والرفعة والعلم زينة لأهله في الدنيا والآخرة» رواه الربيع، وقال أيضا «أطلبوا العلم من المهد إلى اللحد » رواه مسلم.

ولقد انتشر التعليم بين النساء في عهد الرسول(صلعم) وعهد الخلفاء الراشدين، فقد كانت السيدة عائشة(أم المؤمنين) أفضل نساء عصرها علما وتولت مهمة الإفتاء، كذالك تلقت العلم كل من السيدة فاطمة الزهراء بنت الرسول (صلعم) والسيدة أسماء بنت أبي بكر الصديق وحفصة بنت عمر بن الخطاب وسكينة بنت الإمام الحسين، وكانت السيدة الشفاء (العدوية) لها من العلم والقراءة والكتابة ما لقنت به نساء عهدها من دروس كثيرة[1]، كما قد سوى الإسلام المرأة بالرجل في حق العمل ولم يقيد هذا الحق إلا بما يحفظ للمرأة كرامتها، وقد كانت النساء في عهد الرسول(صلعم) يقمن بكثير من الأعمال، بل كنا يشاركن في الغزوات و يُضمدّن الجراح و يسقين الجنود والمحاربين كذالك[2]، فلم تخلو غزوة من غزوات رسول الله (صلعم) من النساء، كما من بينهّن من حفظ لهن التاريخ بمواقف بطولية مجيدة، كالسيدة نسيبة بنت كعب التي أسهمت في غزوة أحد والسيدة الربيع بنت مسعود وأم عطية الأنصارية وغيرهن الكثير، مثل السيدة أميمية بنت قيس الغفارية التي عظّم رسول الله (صلعم) جهادها في غزوة خيبر، فقلدها بعدها قلادة "تشبه الأوسمة" الحربية وضلت هذه القلادة على صدرها حتى ماتت ودفنت بها

---

[1] أنظر: د. علي عبد الواحد وافي، مرجع سابق، ص23- 30، وأنظر أيضا: د . فوزية عبد الستار، مرجع سابق، ص42- 43 .

[2] أنظر: د .فوزية عبد الستار، مرجع سابق، ص43 .

عملا بوصيتها[1]، وفي عهد الخليفة عمر بن الخطاب ولىّ السيدة الشفاء بنت عبد الله ولاية الحسبة وهي نوع من القضاء بين الناس مثلما رأينا[2]، كما لم يكتفي الإسلام بإقرار حقوق للمرأة مساوية بالرجل، بل أمر الرجل بالرفق بها والعطف عليها سواء كانت أما أو أختا أو زوجة وجعل الإنفاق عليهن والإحسان إليهن سبيلا إلى الجنة، كيف لا تحظى المرأة برعاية الإسلام وهي في نظره تشكّل نصف البشرية وتلد النصف الآخر وترعاه وتربيه، قال رسول الإنسانية (صلعم)« ما من مسلم تدرك عنده ابنتان فيحسن صحبتهما إلا أدخلناه الجنة» رواه البخاري، وقال كذالك« من عال ثلاث بنات أو ثلاث أخوات وجبت له الجنة » رواه مسلم، وفي رواية أخرى قال« ليس أحد من أمتي يعول ثلاث بنات أو ثلاث أخوات فيحسن إليهن إلا كنّ سترا له من النار»، و قال أيضا «ساووا بين أولادكم في العطية، فلو كنت مفضلا أحد لفضلت النساء » رواه الطبراني، وكذالك قال رسول المساواة « اتقوا الله و اعدلوا في أولادكم» رواه مسلم و البخاري، وقال في مقام آخر« النساء شقائق الرجال ما أكرمهن إلا كريم وما أهانهن إلا لئيم» رواه الترميذي، وقال« استوصوا بالنساء خيرا» متفق عليه، كما قال الحبيب المصطفى « الساعي على الأرملة والمسكين كالمجاهد في سبيل الله أو كقائم الليل الصائم بالنهار» رواه الشيخان عن أبو هريرة، والمرأة هي التي أجاب رب العالمين على سؤالها وحيرتها من سابع سموات{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انْشُزُوا فَانْشُزُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آَمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ}سورة المجادلة الآية(11)،و{هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ}سورة الزمر الآية(09)، قد كان هذا بالنسبة للمرأة عموما، أمّا مكانة المرأة الأم بالنسبة لأبنائها فالإسلام لم

[1] أنظر: د. علي عبد الواحد وافي، مرجع سابق، ص32 .

[2] أنظر: د. فوزية عبد الستار، مرجع سابق، ص43 .

يرضى لها مكانة غير أن تكون الجنة تحت أقدامها لمن أرادها، فإذا كان القرآن الكريم قد ساوى بين الأب والأم كوالدين بحق الإحسان إليهما من طرف أبنائهما وأن يخفض لهما جناح الذل من الرحمة عملا بقوله تعالى{ وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا} سورة النساء الآية(36)، وقوله{ وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا}،{وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا}، سورة الإسراء الآيتين(23-24)، فإنّ المولى عز وجلى أكدّ أكثر إلى الإحسان إلى الأم ودرجتها فقال{وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا}سورة الأحقاف الآية(15)، وقوله سبحانه{وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ}سورة لقمان الآية (14)، وبذالك قد أكدّ القرآن الكريم أن حق الأم أعظم بكثير من حق الأب، فحرص على التشديد على واجب العطف عليها أشدّ ما حرص، فهي المرأة التي حملت وأرضعت و أرعت وربّت أطفالها بمنتهى الإيثار ولا تزال كذالك إلى أن تموت، فكانت في نظر الإسلام أحق بصحبة أبنائها وعكفهم عليها، فهي المخلوق الوحيد الذي قال فيه رسول الله (صلعم) أن الجنة تحت أقدامه، روي عن معاوية السلمي أنه قال:« أتيت رسول الله(صلعم) فقلت: يا رسول الله إني كنت أردت الجهاد معك أبتغي في ذلك وجه الله و الدار الآخرة فقال: ويحك أحيّة أمك؟، فقلت نعم يا رسول الله فقال: ويحك ألزم رجليها فثمّ الجنة» رواه ابن ماجة، وقال نبيّنا الصادق لرجل في مقام أخر «فألزمها فإن الجنة تحت رجليها»، وقال أيضا (صلعم) « إن الله حرّم عليكم عقوق الأمهات ووأد البنات وكرهّ لكم قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال » رواه البخاري ومسلم عن المغيرة، وفي مقام أخر« الجنة تحت أقدام الأمهات» رواه أحمد، وقد روى أن رجلا جاء رسول الله(صلعم) سأله« من أحق الناس بصحبتي؟، قال: أمك، قال:ثم من؟، قال:أمك، قال:

ثم من؟، قال: أمك، قال: ثم من، قال:أبوك» رواه البخاري، وقال أيضا«أعظم الناس حقا على المرأة زوجها وأعظم الناس حقا على الرجل أمه» رواه الحاكم عن عائشة.

وبالنتيجة، فأيّ شريعة هذه أهم من شريعة الإسلام حيث لم تمنح حقوقا متساوية للمرأة كنظيرها الرجل فحسب، بل و أمرته أحيانا وأوصته أخراً أن يشمل المرأة بالرعاية والعطف ولم توجب له جزاء سوى جنة عرضها السموات والأرض؟، فيا نساء العالمين من ذا الذي أرحم عليكنّ من شريعة رب العالمين؟!.

هذا عن كليات وأصول الإسلام بشأن مبدأ المساواة التامة بين الرجل والمرأة أمّا عن بعض الجزئيات التي يتحجج بها أعداء الإسلام ابتغاء تأويله مثلما شهد عليهم القرآن الكريم{فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ} سورة أل عمران الآية 7.

و سنورد لكل منها شرحا ودراسة مستقلة في الآتي من أجزاء:

2.2.2.2.3: قوامة الزوج على الزوجة ومسألة تعدد الزوجات:

سنحاول في نطاق ما يسعه بحثنا الرد على أهم ما جيء من تهم للإسلام في هذا الصدد:

1.2.2.2.2.3: قوامة الرجل على المرأة:

أصل القوامة للشيء: هي مراعاته والمحافظة عليه[1]، فالقاموس يُبيّن أن قيّم المرأة هو زوجها لأنه يقوم بأمرها وما تحتاج إليه[2]، لقد منح الإسلام للرجل الحق في القيام على الأسرة والإشراف على شؤونها، وذالك بناء على سببين اثنين: أمّا السبب الأول اعتبارا لعاطفة المرأة

[1] راجع في قيمة المرأة في القصص القرآني، مرجع سابق.

[2] راجع في هذا ابن منصور محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، لبنان.

المرهفة وقوة انفعالها وإتباع إحساسها، لقد خلق الله المرأة على هذا الوضع للقيام بوظائفها الأساسية من أمومة وحضانة وتربية، فقوة العاطفة والوجدان في المرأة مظهر من مظاهر أنوثتها ورقّتها لا تلام عليهما, إذ هي خصائص طبيعية فُطرت عليها في حين لا يندفع الرجل في الغالب مع عواطفه ووجدانه و انفعالاته فيغلب عليه ميزة التعقّل والتريث المفروض، ولأن القيام على شؤون الأسرة يتطلب تصرفات تحركّها الرزانة أكثر منها اندفاعات تسيطر عليها العواطف والمشاعر، فكان من الطبيعي أن تتوفر صفات القوامة والرئاسة لدى الزوج الذي يفترض أنه أكثر ركازة من الزوجة[1]،مصداقا لقول الرّب الواحد الأحد « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض»، فيرى"سيد قطب"<< أنّ وجه التفضيل يرتكز على الاستعداد والدربة و المرانة >>، فالرجل بحكم تخلصه من تكاليف الأمومة يواجه أمور الحياة ويتهيأ لها بقواه الفكرية، إضافة إلى أن الأمومة تنمي في المرأة جانب الانفعالات القلبية[2]، هذا من جهة، ويجب التنويه من جهة أخرى إلى أن هذه القوامة تكون فيما يتعلق بشؤون الحياة الزوجية لا غير، حيث للمرأة في الإسلام كامل أهليتها المدنية ولها كامل شخصيتها القانونية لا انتقاص فيها مثلها مثل الرجل، فلا يحق له بأي حال من الأحوال التدخل في شؤونها المالية سواء كان هذا الرجل أباها أو زوجها أو أي رجل آخر، ومن أهم الدلائل الفطرية لقوامة الزوج على الزوجة هي المرأة نفسها، التي تحب أن ترى في زوجها جانب الرجولة والشهامة، وإلا يكرّس في شعور المرأة الحرمان والكآبة وعدم استقرار نفسها، بل وفقدان السعادة الزوجية إذا وجدت الزوجة نفسها مع رجل يفتقد مزايا القوامة أو لا يزاولها أو تنقصه صفاتها اللازمة[3]، أمّا

---

[1] د. علي عبد الواحد وافي، المرأة في الإسلام، مرجع سابق، ص55 .

[2] نقلا عن: د. محمد عبد الملك المتوكل، مرجع سابق، ص 106 .

[3] د. شوقي أبو خليل، ص234 . و د. أحمد محمد الشرقاوي، المرأة في القصص القرآني، ط1، المجلد الثاني، دار السلام، مصر، 2001م، ص728 .

السبب الثاني لجعل الإسلام القوامة للرجل: وهو الأهم إذ يعتبر الرجل هو المكلف شرعا وقانونا بالإنفاق على الأسرة وليس من العدالة أو المنطق في شيء، أن يكلف فردا بالإنفاق على هيئة ما بدون أن يكون له القيام عليها والإشراف على شؤونها[1]، أو ليس هو المنطق نفسه الذي قامت عليه مختلف الديمقراطيات والدساتير الحديثة منها والقديمة، فكانت تلك الدساتير الديمقراطية تقوم على أساس أنه لمّا كان المواطنون في الدولة يدفعون الضرائب ويقومون بالإنفاق على المرافق العامة، وعليه يحق لهؤلاء القيام على أمورها ومراقبة سلطتها ووضع ما تراه يصلح لها من قوانين، وعلى هذا الأساس وُضعَت نواة نظام البرلمانات والتمثيل النيابي ونظام الاستفتاء الشعبي في الغرب، ويُلخصّ فقهاء القانون الدستوري هذا المبدأ بعبارة "من يدفع يراقب" Contrôle qui paye" أو "من يُنفق يُشرف"[2]، وهكذا كانت القوامة للرجل لأنها مستمدة من قدرته للقيام بأعباء الأسرة، فهو أقدر من المرأة من مقاومة الحياة اليومية وكفاحها لذالك فترتب القوامة واجب مسؤولية الرجل على المرأة[3] كما هو بارز في الآية القرآنية{الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ } سورة النساء الآية(34).

ولهذين السببين الرئيسيين أثار القرآن الحكيم في عبارة موجزة بليغة واضحة لا تقبل شك أو تأويل غير الذي صرحّت به الآية السابقة{ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ}سورة النساء الآية(34)، وهو القائل الحق العدل{وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ}سورة البقرة الآية(228)، إن للمرأة من الحقوق في الإسلام مثل ما عليها من واجبات و الدرجة التي منحها الله للرجل على المرأة إنما هي درجة

---

[1] أنظر: د. عبد الرحيم مارديني، مرجع سابق، ص70 .

[2] د. عبد الواحد وافي، مرجع سابق، ص54 . و د. أحمد محمد الشرقاوي، مرجع سابق، ص726- 727 .

[3] عفيف عبد الفتاح طبارة، مرجع سابق، ص340 .

نفقة ورعاية لها ولأسرتها وليست حقا للرجل، بل في حقيقته تعدّ واجبا عليه اتجاه المرأة سواء كانت زوجة أو بنتا أو أما أو أختا[1].

فالقوامة تشريع إسلامي حكيم يدل على مراعاة الإسلام لطبيعة النفس البشرية، ولقد رأى المفسرون أن آية{الرجال قوامون على النساء} نزلت في مناسبة لطم أحد الأنصار لزوجته إذ أخذها أبوها إلى النبي (صلعم) شاكيا، فأمر الرسول(صلعم) اقتصاص الزوجة من الزوج ولطمه، فلمّا انصرفا إسترجعهما وقال «آتاني جبريل بهذه الآية..»[2]، هذا وحسب العديد من المفكرين <<..إنّ جملة (الرجال قوامون على النساء) وإن كانت جملة مطلقة فإن روح الآية التي وردت فيها ونصها معا يسوغان القول إنها في صدد تقرير قوامة الزوج على الزوجة في الحياة الزوجية دون الشؤون الأخرى، ولقد قال أهل التأويل إن حق القوامة على الزوجة يزول إذ قصر الزوج في النفقة و امتنع عنها..>>[3]، في حين يذهب مجموعة من الفقهاء لاعتبار أن القوامة الواردة في الآية الكريمة إنما هي قوامة تأديب الزوج لزوجته في حالة نشوزها دون غيرها من الحالات، إسقاطا و قياسا على سبب نزول الآية الكريمة في حق زوجة الأنصاري "سعد بن الربيع " الذي لطمها حينما أمرها رسول الله عندما جاءته شاكية فقال لها«إقتصي منه»، فلما نادهما رسول الله قال« أردت أمرا وأراد الله غيره »، لذالك السبب الخاص كان نزول الآية الكريمة، فهي واقعة تتعلق بشؤون الأسرة و واجب طاعة الزوجة لزوجها ولا علاقة له بالشؤون العامة الأخرى، فجُلّ علماء الشريعة أقّروا قاعدة << أن النفقة هي التي توجب الطاعة والقوامة

---

[1] في هذا المعنى أنظر: د. علي عبد الواحد وافي، مرجع سابق، ص56- 58 .

[2] نقلا من أسباب النزول للسيوطي.

[3] نفس المرجع السابق نقلا عن: د. عبد الرحيم مارديني، ص71 ، وأنظر أيضا: د. محمد بلتاجي، مرجع سابق، ص243- 244 .

هي التي توجب التأديب في حالة النشوز, فهي قوامة الزوج على زوجته فحسب>>[1]، وبناء عليه كان من حق المرأة على الرجل الذي أراد الزواج بها أن يدفع مهرها ثم من حقها أن ينفق عليها مهما بلغت درجة غناها، والنفقة تشمل جميع جوانبها من غذاء وكساء ومسكن وغيرها، ولأجل ذالك فإن الزوج من حقه القوامة على المرأة، مصداقا لقوله تعالى في سورة النساء{وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا }الآية04،و{ وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا} الآية 20، و{وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا }الأية21، و{ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا}الآية24، و{الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ }سورة البقرة الآية229و{ لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ }سورة الطلاق(7).

و إسقاطا على آية القوامة، وفي ذات الاتجاه يرى الفقيه "سيد قطب" أن للناحية المالية صلة مباشرة بالقوامة فهي حق مقابل تكليف، ينتهي في حقيقته بالمساواة بين الحقوق والتكاليف في محيط الجنسين من ذكر و أنثى حيث الحياة المتفرعة مثلما يرى الأستاذ "محمد حسين فضل الله"

[1] أنظر: الشيخ محمد شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص176، وأيضا: راشد الغنوشي ومحمد حسين فضل الله، وذهب إلى هذا الرأي أيضا فرقة الشبيبة من الخوارج والشيخ ابن جرير الطبري وابن حنيفة و إبن حزم والإمام محمد الغزالي وغيرهم كثر.

قائلا <<..إن القوامة في نطاق الآية لا تمثل خصوصية في انحطاط البعد الإنساني في المرأة عن البعد الإنساني في الرجل, بل تمثل خصوصية معينة في المسؤولية عن الحياة الزوجية>>[1].

كما يجب الإشارة إلى أنّ قوامة الرجل على المرأة يجب أن تكون مشروطة بحدود التقوى والصلاح، وطاعة الزوجة لزوجها تكون بدورها مشروطة بحدود المعروف أي ما فيه موافقة لكتاب الله و لسنة رسوله حيث مكارم الأخلاق مصداقا لقوله(صلعم) « لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق »، وبناء على ما سبق كتب الدكتور"عبد الرحيم مارديني" في كتابه "موسوعة فقه المرأة المسلمة " <<.. و من هنا نجزم أنه ليس للزوج في أي حال من الأحوال أن يسيء استعمال القوامة التي منحها الله له على زوجته إذا ما أطاعته فيما هو حق ومعروف وغير معصية، وكانت وفيّة آمنة له، حافظة لماله وعرضه، وسمعته في الحضور والغياب, ومما يلاحظ أنه ليس في القرآن ولا في الأحاديث إشارة صريحة إلى امتداد قوامة الرجل وحقه التأديبي إلى سائر النساء في بيته من أم أو أخت أو بنت، وهذا مما يؤيّد كون القوامة هي في صدد الحياة الزوجية وحسب..>>[2]، ومن الأحاديث النبوية الآمرة بنفقة الزوجة ورعايتها ما يلي: قول الصادق الأمين(صلعم)« اتقوا الله في النساء ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف» رواه أبو داود، وقال أيضا« دينار أنفقته في سبيل الله ودينار في رقبة ودينار تصدقت به على مسكين ودينار أنفقته على أهلك، أعظمها أجرا الذي أنفقته على أهلك» رواه مسلم، ولهذا فإن الاتفاق من أهم أسباب القوامة وتبعاتها.

و واعتبارا بالنتيجة أنّ أساس و جوهر القوامة رعاية و تدبير وإرشاد لا قوامة سيطرة وتسلط واستعباد، حيث تجد المرأة في رَجُلها كل تكريم وإعزاز وإكبار، هي قوامة قوامها قول

---

[1] نقلا عن: د. محمد عبد الملك المتوكل، مرجع سابق، ص106.

[2] د. عبد الرحيم مارديني ، مرجع سابق، ص72 .

النبي المصطفى(صلعم)« النساء شقائق الرجال» رواه أحمد و الترميذي وأبو داود، إنها قوامة لا تمنع للمرأة حقوقها و استقلالها المادي، إنما هي درجة منحت للرجل مقابل مسؤولياته التي عليه تحملها إزاء المرأة والأسرة بأكملها وبعبارة أوجز هي "قوامة تبعت المسؤولية"، كما جاء في كتاب الدكتور عبد القادر عودة قائلا<< إنما هو تطبيق دقيق لقاعدة شرعية عامة هي القاعدة التي تقول "السلطة بالمسؤولية"، تلك القاعدة التي جاءت بها الشريعة لتحكم علاقة أصحاب السلطان لغيرهم ولتبيّن مدى سلطتهم ومسؤوليتهم>>[1]، و أمام هذه القوامة التي تبعت المسؤولية إلا أن التشريع الإسلامي يؤكد في كل مرة أنها قوامة حكمة ولُطف، لا قوامة التجبّر على الضُعف، فكانت أقوال رسول الرحمة دائما تصُبّ في تلك المعاني، ومن قوله(صلعم)« أوصيكم بالضعيفين الطفل والمرأة »رواه ابن ماجة، وقال في وصية خطبة الوداع «.. رفقا بالقوارير..»، وقال «استوصوا بالنساء خيرا» متفق عليه، وبّين رسولنا الكريم كيف أن قوامة الرجل قوامة مكانة وكرم لا قوامة إهانة و لُؤم، فقال أيضا« خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلي، ما أكرم النساء إلا كريم وما أهانهن إلا لئيم » رواه ابن عسكر بن علي، فهي قوامة وفاء بالشروط والوعود لا قوامة غدر وخيانة للعهود مصداقا لقول الصديق(صلعم) « إن أحق الشروط أن يوفى به وأولاه ما استحللتم بهم الفروج >>، رواه مسلم ومتفق عليه، كما يحثّ الإسلام على تحبيب الزوجة لزوجها، لا تخبيبها، فقال تعالى{وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا} النساء الآية(19) وقال(صلعم) « ولا يفرك مؤمن مؤمنة إن كره منها خلقا رضي منها الأخر » رواه الطبراني.

لكن السؤال المطروح هنا: مادامت النفقة سببا مباشرا من أسباب القوامة، فكيف هي الحال لو أن القاعدة في "التبعة" واجهت باستثناء أخلّ بقاعدة التساوي بين الحقوق والواجبات

[1] د .عبد القادر عودة، ص21 .

(التكاليف)، كأن يعجز الرجل عن الإنفاق أو يتماطل عن دوره في الإنفاق نتيجة عجز وضعف كامن في استعداده فقامت الزوجة بالدور نفسه؟!.

هنا يأتي دور الاجتهاد للبحث عن الإجابة مع الالتزام بالقاعدة الأساسية في المساواة بين الرجل والمرأة مساواة أساسها الحقوق والواجبات، حيث أن التاريخ لم يخفي كيف أن الخليفة الراشد عمر بن الخطاب(رضي الله عنه) قد أوقف العمل بنص قرآني في حق المؤلفة قلوبهم حينما تغيرت الأسباب الموجبة وأوقف حدّ السرقة في عام الفاقة و الرمادة حين وجدت علة الضرورة[1]، وبناء عليه فإن المرأة المعيلة التي تنفق على الأسرة في حالة الاستثناء عند مرض الزوج أو تقاعسه، حسب رأي الأستاذ الدكتور"عبد الحافظ سلامة حامد، والحالة هذه تُعدّ القوامة للزوجة على الزوج، الأمر نفسه عند موت الزوج وتربية الأولاد حتى عند بلوغهم سن الرشد فهي قد تستمر في الإنفاق عليهم، أليست لها القوامة على الرجال أيضا من أولادها[2]، وفي ذات السياق يرى الإمام "محمد عبده" أن القوامة تفرض على النساء شيئا وعلى الرجال أشياء، بمعنى أنه إذ تقاعس الرجل لأي سبب من الأسباب عن مسؤولياته تضطر المرأة إلى تحمل جزء كبير من المسؤولية عند قيامها بالإنفاق على أسرتها وزوجها، و يؤكد الدكتور عبد الحافظ سلامة حامد على ضرورة تبيان الفرق بين الذكر والرجل فكتب في مؤلفه المذكور<<.. قليل من الذكور رجال، ليس الرجل من ربّى شاربا وترك لحية، الرجولة تصرف وسلوك وشهامة ومروءة وقد تتصف بها المرأة وتصبح رجلا حتى يقال في العامة: إنها بمائة رجل، وبالتالي تصبح القوامة للذكر عندما يكون رجلا في سلوكه وأخلاقه كما بيّن القرآن الكريم..>>[3]، فقد جاء القرآن الكريم وفي أكثر من موضع مؤكدا أن القوامة للرجال في الصفات لا في الجنس

---

[1] في هذا المعنى أنظر: د. محمد عبد الملك المتوكل، مرجع سابق، ص106.

[2] د. عبد الحافظ سلامة حامد، مرجع سابق، ص205 .

[3] المرجع نفسه، ص205 .

فحسب، فلم يقل السميع العليم للذكور، إذ قال تعالى { الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ}سورة النساء الآية(34)، وقال عز وجل{ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ}، ولم يقل للذكور درجة على النساء سورة البقرة الآية(228)، ولم يقل العليم الحكيم الذكور قوامون على الإناث، ولم يقل كل الذكور ولم يقل كل الإناث، ولم يمنع الإسلام المرأة أن تكون مديرة زوجها في العمل لأن القوامة في شؤون الأسرة فقط، لذا ليست قوامة الرجل على المرأة شاملة لكل النواحي الحياة[1]، في حين نجد أن الإسلام و بالمقابل ساوى تماما في الحقوق والواجبات في جميع الآيات التي تذكر الجنسين بالتحديد والتدقيق بصفة العموم المطلق للذكر و الأنثى، ومثل هذه الآيات نجد قول الله سبحانه وتعالى:{ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى} سورة النحل الآية(97)،{إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ}آل عمرن الآية(190)،{وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا}النساء الآية(124)، وقوله العظيم أيضا{إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا}الأحزاب الآية(35).

ونحن نوافق أولائك السابقون في رأيهم مثلما يوافقهم الكثيرون في أن الرجولة أو الفحولة هي صفة يتحلى بها الإنسان، فمتى توافرت خصائصها كان الذكر رجلا يستحق القوامة ومتى انعدمت لديه انتقلت للأنثى إذا كانت تستحق ذالك، ولذالك فليس من العدل أن يكون الذكر متقاعسا عمدا نتيجة لبخله إن كان مقتدرا أو عجزه المادي إن كان معسرا متماطلا عن الجهد

[1] أنظر: د. عبد الحافظ سلامة حامد، مرجع سابق، ص205- 206 .

غير ملبيا لنفقة زوجته وأسرته ويطالب بعدها بحقه في القوامة في رئاسة التدبير والتسيير !!، ومثلما هي صفة المروءة قد يشترك فيها الرجل أو المرأة نجد كذالك صفة الزعامة (الرجولة) قد تكون للذكر أو قد تكون للأنثى، ومن أكبر الدلائل على هذا هو القرآن الكريم في بعض آياته، حيث يخاطب بمصطلح الرجال بمعنى العموم لكل من المرأة و الرجل , فالرجولة في الخطاب الرباني صفة لقوة الإنسان أي كان قبل أن تكون جنسا فمن قوله عزّ في علاه{مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَى نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا }الأحزاب الآية 23، { وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ }الأعراف الاية46.

لذالك يتبين بجلاء أن القوامة لا تكون للذكر إلا إذا كان يتمتع بخصال الرجولة التي تؤكد جنسه ودرجته ويمنح ثمارها، فالتشريع الإسلامي يقوم على أساس العدل وعلى أساس قاعدة "السلطة بالمسؤولية" فهو الدين الذي لا يُحمّل نفسا إلا وسعها{لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ }البقرة الآية286، {وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ}المؤمنون الآية62، فالمرأة ذاتها لا تستطيع الشعور بقوامة الذكر الذي تنعدم فيه خصائص الرجولة التي تميّزه بعينه، كالذكورة في القدرة الجنسية مثلا، أو تنعدم لديه خصائص القدرة على الإنفاق على أسرته، بل وأحيانا قد تتفاجأ المرأة بأنها عقدت نكاحها مع ذكر انعدمت لديه خصائص الرجولة الذكرية وكذا خصائص المروءة من كرم ونخوة وشهامة وفحولة! فكيف يعقل بعدها أن يكون لهذا الذكر المُخنّث أو البخيل المقتدر قوامة على المرأة !؟.

إذن تلك هي عدالة الإسلام العظيم، ذلك أن الله لا يظلم مثقال ذرة{ إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا}سورة النساء الآية(40)، و هو القائل عزّ و جل {إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ}سورة يونس(44).

2.2.2.2.2.3: مسألة تعدد الزوجات:

إن الإسلام لم يوجب الطلاق كما لم يوجب تعدد الزوجات، كما لم ينصح بهما أيضا، بل بالعكس جعل الطلاق أبغض الحلال، وسلك التخويف في التعدد, فأباحهما لحالة الضرورة فقط حينما يكون أمر الطلاق أو أمر تعدد الزوجات حلا لمشكلة عويصة، لذالك نجد الإسلام وضع شروطا تقترب من المنع أكثر منها إلى الإباحة، قال تعالى بشأن تعدد الزوجات في حدود الأربعة ما يلي قوله{ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً }سورة النساء الآية(03).

فاشترط التشريع الإسلامي العدل بين الزوجات مع القدرة على الإنفاق كما سبق وأوردنا، و ذهب القرآن لأبعد من ذلك حينما أكد استحالة العدل حتى مع الحرص فقال{وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ}سورة النساء الآية(129)، فالقرآن وإن أباح التعدد من جهة إلا أنه اشترط وجوب العدل من جهة أخرى، ومن جهة ثالثة أكدّ استحالة العدل، ومن جهة رابعة يحذر من مجرد الخوف من عدم العدل فينصح بالواحدة، و في النهاية يؤكد إستحالة العدل بالرغم من الحرص عليه موجها الزوج للاكتفاء بالزوجة الواحدة، وكأنه بهذا يريد تحريم التعدد بالتحذير الشديد منه لا إباحته، كما جاء في النص النبوي (صلعم)« من تزوج اثنين ولم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقّه مائلا» رواه ابن ماجة، فالأصل في الإسلام الزوجة الواحدة، أما الاستثناء فهو التعدد كرخصة للضرورة عندما تستدعيه كعدم إنجاب الزوجة الأولى مثلا[1]، أو مرضها المزمن أو خشية الوقوع في الفاحشة أو لسبب زيادة عدد النساء على عدد الرجال وقت الحروب[2]، وفي هذا يقول المؤلف الفرنسي "إيمان ويل حيرش" أنّ الآيات المتعلقة بتعدد الزوجات تعكس نية الإسلام اتجاه التعدد، فهي تدخل به من النافذة لترمي به من الباب وفي

---

[1] د. علي عبد الواحد وافي، مرجع سابق، ص124- 162 .

[2] أنظر للمزيد من المعلومات وتفاصيلها المرجع سابق .

جميع الحالات فإن التعدد لم يكن مرغوبا فيه من طرف الإسلام، ولم يكن قاعدة ولكنه يبقى فقط رخصة في حالة الضرورة[1].

وإن أعتبر التعدد ألما يصيب المرأة التي تزوج عنها زوجها و إنتقاصا لحقوقها ففي المقابل يعتبر التعدد بالنسبة للزوجة الثانية أو الثالثة أو الرابعة عبارة عن حق من حقوقها يتمثل في حقها في الزواج يصون شرفها وسمعتها ويحفظ كرامتها ويحفظ النسب ويجلب لها ولأولادها حقوقا كاملة، هو حلال لها أفضل من حراما يعرضها للضياع والمهانة ويؤدي إلى اختلاط الأنساب وما ينجرّ عنه من ويلات فيقول الإمام أبو زهرة تعدد الحلائل خير من تعدد الخلائل و إباحة الخيانة الزوجية في الغرب يقابل التعدد في الإسلام[2]، فهاهي أمريكا تتخبط في وضع رهيب يستقبل مليون طفلا لقيطا سنويا من العلاقات غير القانونية لأنهم يرفضون التعدد الشرعي[3]، غير أن الذين ينعون على الإسلام وإباحته للتعدد في وضوح الشرع ونوره فإنهم يبيحونه في ظلام الخيانة وظلماتها، و آثار هذه الخيانات ظلمات تتخبط في أهوالها كل أمم الغرب العلماني[4].

3.2.2.2.3: مسألة إرث المرأة وشهادتها:

يدّعون أعداء الإسلام من غرب ومستشرقين أن الإسلام ظلم المرأة إذ جعل إرثها وشهادتها تعادل نصف إرث وشهادة الرجل، وننوه بالإشارة أننا لسنا هنا للدفاع عن الإسلام، ذالك أنه

---

[1] Emmanuel hersche, L'islam et droits de l'homme librairie de la liberté France, mars 1984, p43.

[2] د. شوقي أبو خليل، مرجع سابق، ص228 .

[3] مرجع سابق، ص228 .

[4] للمزيد من المعلومات عن هذه النتائج أنظر: د. علي عبد الواحد وافي، مرجع سابق، ص131- 133.
وأيضا: د. محمد الأحمدي أبو النور، منهج السنة في الزواج، دار التراث العربي للطباعة والنشر، مصر، 1972، ص555 و ما بعدها.

أسمى وأنزه بل أقدس من أن يوضع موضع الاتهام، فنحن لا نتكلم عن الإسلام، بل الإسلام يتكلم عن نفسه، ذلك الدين الذي لا يأتيه باطل من أمامه ولا من خلفه وما محاربوه إلا جاهلوه وكيف لا، ومثلما قال الصحابي علي ابن أبي طالب "الناس أعداء ما جهلوا "، لا ريب أن علم الميراث من أهم العلوم المنزّلة من السماء إلى الأرض وهو أول علم يرفع إلى السماء عند قيام الساعة مصداقا لقوله(صلعم) «علم الميراث هو نصف علوم الدنيا وهو أول علم يرفع» رواه مسلم، فكيف يعقل أن يقول سيد العلماء(صلعم) على علم أنه يُشّكل نصف العلم المنزل في الحياة الدنيا وفي ذات العلم يتهمه البعض بالظلم وهو القائل (صلعم) « العلم نور والجهل ظلم وظلمات».

1.3.2.2.2.3: مسألة إرث المرأة:

والله ما علمت شيئا في هذا البحث إلا وزادني حبّا وتعلقّا بدين الله وغمرني إبهارا وتألقا بعدل الله، وأنا المرأة التي شرع الله لها مثل نصيب الرجل النصف، أقر وأعترف أن الله بهذا أكرمنا لا مجرد أنصف، و تسألون كيف، فتجيبكم عدالة الله وحكمته، قد خفض الإسلام للمرأة جناح الرحمة والرزق من غير جهد ولا كد، وكفل لها ما يصونها ويحميها، وأعفاها من كافة أعباء المعيشة وألقاها جميعها على مسؤولية الرجل، وما دامت المرأة غير مُعتدّة من طلاق ولا متزوجة جعل الله نفقتها واجبة على أصولها أو فروعها أو أقربائها حسب ترتيب الفقه الإسلامي لهم في وجوب النفقة، وإن لم يكن لها قريب قادر على الإنفاق عليها فنفقتها واجبة على بيت مال المسلمين، وذات الشأن نفقة واجبة على الزوج في جميع مراحلها الزوجية سواء في مرحلة الإعداد للزوج أو مرحلة الزواج وحتى مرحلة انفصاله بالطلاق[1]، ففي المرحلة الأولى من إعداد الزواج ألقى الإسلام أثنائها على الزوج مسؤوليات اقتصادية أولها يدفع المهر(الصداق) وثانيها

[1] أنظر: د. علي عبد الواحد وافي، مرجع سابق، ص48- 50 .

إعداد مسكن الزوجية دون أن يكلفها أو يكلف أهلها أدنى عبئ من هذا القبيل، أما أثناء الزواج فأعفت المرأة من أي عبئ اقتصادي، فهي غير مكلفة حتى بالنفقة على نفسها وإن ملكت مثل مال قارون أو أكثر، لقد ألزم الإسلام الزوج على نفقتها وإن كانت أغنى منه بكثير فإنه لا يحل له من مالها شيئا إلا ما كان منها بطيب خاطر، وعلى الزوج أيضا نفقة أولاده وعليه وحده نفقات تربيتهم.

وكذالك الحال بعد انفصال الرابطة الزوجية بالطلاق فعلى الزوج دفع مؤخر الصداق لزوجته إذا كانت قد اشترطته، وعليه نفقتها من مأكل ومشرب وملبس ومسكن مادامت في عدة وعليها نفقة متعة تعويضا على ما سبب لها من ضرر معنوي ومادي، فألزمت الشريعة هذا الرجل بنفقة المتعة والعدة دون أن تشترطها وبدون النظر إلى يُسرها أو عُسرها[1]، وإن كان الزوج فقيرا والزوجة غنية إلا أن هذه النفقات تبقى حقا لها و واجبا عليه، هذا هو شرع الله الذي جاء قوله في{يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ}و{أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآَتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَى} سورة الطلاق الآية(01)و(06)، وقوله عزّ في علاه {الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ }{وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ }سورة البقرة الآية(229)و(231).

و بالتالي فكيف مع ذاك كله نقول بظلم قاعدة "للذكر مثل حظ الأنثيين" أليس هذا أمرا تقتضيه العدالة، وإذا قيلت فهو جحود و إنكار لعدالة الله وحكمته، أوليس النصف المُعطى للمرأة المعفى من التكاليف في جميع مراحل حياتها حتى على نفسها أكبر من الواحد المقرر للرجل

[1] عفيف عبد الفتاح طبارة، مرجع سابق، ص350 .

المثقل بالأعباء في مختلف مراحل حياته[1]؟!، وفي نفس السياق يؤكد "سيد قطب" إلى<<إن التبعية التي يضطلع بها الرجل في الحياة، فهو يتزوج المرأة يكفل إعالتها و إعالة أبنائها وبناء الأسرة كله هو المكلف به، وعليه وحده تبعة الديّات والتعويضات فمن حقه أن يكون له مثل حظ الأنثيين لهذا السبب>>، وفي ذات الاتجاه يُبيّن الأستاذ محمد حسين فضل الله<< حينما أشار إلى أن نقص ميراث المرأة لا يدّل على التقليل من شأنها أو على دونية في إنسانية المرأة من حيث المستوى، بل كل ما يدل عليه هو طبيعة حركة التوزيع الثروة تبعا للمسؤوليات التي يتحملها الورثة في الوضع الاقتصادي في التشريع الإسلامي الذي حمل مسؤولية الإنفاق على البيت الزوجي، وهذا ما نلاحظه في مفردات الحصص التي قد تعلو فيها حصة الأبناء على الآباء وهو لا يفيد تفضيل الأبناء على الآباء في القيمة الإنسانية في التشريع[2]، ومع هذا فإن الحقيقة أن الإسلام لم ينصف المرأة في هذه المسألة فحسب, إنما أكرمها عن وسع، ذالك أنه عند فحص دقيق ودراسة جادة لعلم المواريث نجد أنه لم يجعل الله في جميع الأحوال للذكرى مثل حظ الأنثيين بل بالعكس هناك أربعة حالات حصرا تورث فيها المرأة نصف ميراث الرجل في حين هناك أضعاف هذه الحالات الأربع ترث فيها المرأة مثل الرجل تماما، وهناك عشر حالات تقريبا ترث فيها المرأة نصيبا أكبر من نصيب الرجل، أي أنّ هناك في النهاية أكثر من ثلاثين(30) حالة تأخذ فيها المرأة مثل الرجل أو أكثر منه في مقابل حالات أربع ترث المرأة فيها نصف نصيب الرجل، ومن أمثلة ذالك نجد نصيب الرجل مثل المرأة فالأم والأب سواء لكل واحد منهما السدس مصداقا لقوله تعالى في{يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا

[1] في هذا المعنى أنظر: د. علي عبد الواحد وافي، حقوق الإنسان في الإسلام، ص102 .

[2] نقلا عن: د. محمد عبد الملك المتوكل،مرجع سابق، ص103- 104.

تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا}سورة النساء الآية(11) وللأم نصيبا في التركة يتراوح بين الثلث والسدس ففي هذه الآية الكريمة مثلا نجد الأنثى أخذت ثلثي التركة وأمها أخذت أيضا السدس في التركة، بينما الأب لم يأخذ غير السدس فقط مصداقا لقوله الله عزّ في علاّه في{وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ} و {وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ}سورة النساء الآية(12)و(14)، ونجد في هذه الآية تحديدا أنصبة الأم في ميراث أولادها وزوجها وكذالك ساوى القرآن الكريم بين نصيب الأخ والأخت فلكل واحد منهما السدس على السواء[1]، فكيف يمكنهم اتهام الإسلام بظلم المرأة بل إنه رزقها فأحسن إكرامها{ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ }سورة فصلت الآية(46).

ومن جهة أخرى وبعدما كان الغرب عموما يعمل بتوريث الابن الأكبر الذكر فقط دون البقية، كما كان ولا يزال يحق للمورث عندهم أن يوصي بترك تركته كيفما شاء حتى لو أوصى بها كاملة لرعاية كلبه ويترك أهله فقراء عالة يتكففون الناس، نجد في المقابل الإسلام يحدّد وصية المورث بأن لا تتجاوز الثلث<<⅓>>، وكان الغرب يفضلون تركتهم للأخ الغير شقيق على ابنة صاحب التركة وغيرها من الفروض والقسمة الجائرة التي تهضم حقوق المرأة في

[1] للمزيد من المعلومات أنظر: د. عبد الحافظ سلامة حامد، مرجع سابق، ص108- 211 .

التركة وأحيانا تظلم المرأة والرجل معا حيث يُفضّل الحيوان على الإنسان في التركة حين الوصية.

وحينما وقع قانون المواريث الغربي في مأزق لا حل له لم تجد مؤتمراتهم الكثيرة حلا آخر غير العمل بالنظام الإسلامي حينها دفعتهم مشاكلهم والحاجة إلى حلول, إلى استعارة قانون الميراث الإسلامي والعمل وفق نظامه سنة 1992[1]، أما إسبانيا فحددت الوصية بالثلث عملا بما جاء في القرآن الكريم كما فعلت فرنسا حيث حددت وصية المورث بالثلث، إذا كان الأطفال اثنين والربع إذا كان عددهم أكثر، وبدورها أمريكا التي كانت تطلق الحرية في وصية المورث اتجهت أخيرا نحو تحديدها، وفي الصين مثلا عند وفاة الأب عن زوجته وبناته كانت ثروته تؤول إلى إخوته الذكور أو أبنائهم إلى غاية عام 1931 حيث سمح للزوجة والبنات أن يرثن بنظام قريب للنظام الإسلامي[2]، إن قانون المواريث في الإسلام قائم على القاعدة الشرعية القائلة "الغُنم بالغُرُم" أي "الغنيمة بالغرامة"، التي تقوم على مبدأ المساواة التامة بين الحقوق والواجبات ولو عمل غير هذا لإنتفت فيه روح المساواة، ولم يعمل الإسلام بذالك فحسب، و إنما إلى جانب عدالته ومساواته كان كريما عطوفا على المرأة بدون أن ينقص من نصيب الرجل أو يظلمه بحسبة حكيمة لا يفقه أبعادها الشاملة إلاّ الواسع العليم ونعم بالله .

2.3.2.2.2.3: مسألة شهادة امرأتين بشهادة رجل واحد:

يقول تعالى في آية قرآنية كريمة تُعدّ أطول آيات المصحف الشريف على الإطلاق، آية متماسكة البناء مسترسلة بتفاصيل بخصوص أدلة الإثبات في معاملات الدين والتجارة موضحا

---

[1] من بين المؤتمرات نجد مؤتمر"هامبورج" للمواريث الذي عقد سنة1985 الذي ناقش المأزق الذي يقف فيه الأب تشريعا في الموازنة بين حقوق أفراد الأسرة وبين التقاليد في نظام المواريث.

[2] أنظر: د. عبد الحافظ سلامة حامد، مرجع سابق، ص206 .

العليّ القدير أن بعد الكتابة كدليل تأتي شهادة الشهود {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلْ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئاً فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً أَوْ لا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنْ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى وَلا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيراً أَوْ كَبِيراً إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلاَّ تَرْتَابُوا إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلاَّ تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمْ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}سورة البقرة الآية(282)، ورأى البعض أن هذه الآية تبرز شهادة المرأتين بشهادة الرجل الواحد، و من ثم فهي مسألة تبرز التفاضل و التمايز بين الجنسين، وأن المرأة في نظر الإسلام ليست في موضع الثقة والأمانة التي وضع فيها الرجل و تجاهلوا أن هذه الآية تعتبر الوحيدة التي جاء فيها هذا النوع من التفاصيل في مجال الشهادة، فجاءت الآية متسلسلة بلا انقطاع تتكلم عن مجال المعاملات في حالة الدين والتجارة، وتبيّن كيف أن شهادة المرأة في هذا المجال قد يعتبرها نوعا من النسيان أو الخطأ لابتعادها بطبيعتها عن هذا المجال المعاملاتي.

وفي تفسير ابن كثير نجده يرى<< الآية تشكل أطول واحدة في القرآن الكريم وتتكّلم عن الإشهاد بالنسبة للأموال وما يتعلق بالمال>>[1] ،و في المقابل إنّ القرآن الكريم حينما يتكلم عن شهادة الشهود وفي أي مجال آخر ولا سيما المجال الجنائي الخاص بالجرائم حدودا وغيرها فإنه لم يفرق بين شهادة الشهود من رجال أو نساء، وحينما يخاطب الذين آمنوا رجالا ونساء بالحكم

[1] أنظر: تفسير القرآن لابن كثير، ص389 .

بالعدل والإدلاء بالشهادة عملا بقول الله في{يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا}سورة النساء الآية(135)، وكذالك من الدلائل الشرعية على ذالك نجد في قوله { وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ}،{وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ}سورة النور الآية(04) و(09)، فلم يفرق الشارع الحكيم بين شهادة الرجل و المرأة في مختلف الجرائم كجرائم الزنا واللعان والقذف..الخ، و لو كان يريد التفريق بين قيمة الشهادتين لنصّ على ذالك صراحة لأن إثبات الجرائم وإقامة الحد عليها أولى بالتنصيص على أدلة إثباتها صراحة منها عن وسائل إثبات المعاملات المدنية و لقد كتب الدكتور "عبد القادر عودة" في مؤلفه التشريع الجنائي<< يجيز الفقهاء عامة شهادة الرجل الواحد أو المرأة الواحدة للضرورة ويقبلون مثل هذه الشهادة في إثبات نفس الجريمة كشهادة المعلم على جرائم التي تقع بين الصبيان وكشهادة امرأة على جريمة وقعت في الحمام ويقبلون شهادة الرجل الواحد والمرأة الواحدة كذالك في إثبات أثر الجريمة ونتائجها كشهادة الطبيب أو الداية على أن الضرب أحدث جرحا داخليا بالرحم أو كشهادة الطبيب بأن الضرب أو الجرح نشأ عنه فقد منفعة عضو من الأعضاء، ويقبل الفقهاء شهادة الرجل الواحد أو المرأة الواحدة للضرورة سواء كانت الجريمة مما يوجب عقوبة بدنية كالقصاص أو عقوبة مالية كالدّية>>[1]، ومن جهة أخرى نظر آخرون و على أساس مُغاير أنّ "الأموال" ليست في منظومة القيّم الإسلامية بأهم من الدين والنفس أو العرض أو العقل، بل أن هذه القيم الأربع مُقدمة عليها عند

[1] د. عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، مرجع سابق، ص649- 250، للإشارة كتب الدكتور هذا استنادا على: ابن فرجون، تبصرة الحكام في أصول القضية ومناهج الأحكام 1/ 258-262 ، وراجع: محمد عبد الله بن قدامة، المغني على مختصر الخرقي، ط1، مطبعة منار 15،10- 18، وغيرهم.

محققي العلماء دون شك طبقا للآية{أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى}سورة البقرة الآية 282، إذ احتمال نسيان المرأة و غفلتها عن بعض الجوانب الشاهدة عليها وارد فيها جميعا[1]، وفي السياق نفسه يرى بعض المفسرين أنّ شهادة المرأة غير جائزة ولا مقبولة في العقوبات والجرائم والحدود ولو في نطاق ما ذكرته الآية أي معادلة شهادة امرأتين بشهادة رجل واحد ولا تقبل إلا في الأموال أو ما من العادة أن تعرفه وتشهده كالولادة والرضاع والبكارة و الثيوبة و نحو ذالك[2].

ولقد ناقش الإمام ابن القيم الجوزية وجهات النظر هذه في كتابه الشهير"أعلام الموقعين عن رب العالمين" إلى القول<< أن النصوص القرآنية والآثار النبوية لا تقيد شهادة المرأة في أمور دون أمور وإن شهادتها تصح في جميع الأمور>>[3]، وقول ابن الحزم مبني على تعميم القاعدة القرآنية الأصلية في مجال شهادة النساء وهو قد أجاز شهادة المرأة في كل مجال وهذا هو المتفق مع التطورات الكبيرة التي أشرنا إليها والتي تشمل الرجل والمرأة في مجال الحصول على الخبرات والمعارف والمعلومات في كل ما شهد عليه[4]، ويستند ابن القيم في هذا إلى<< وأشهدوا ذوي عدل منكم وأقيموا الشهادة لله>>، وفي الآية الثانية من سورة الطلاق و جملة{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ } سورة المائدة الآية(106).

---

[1] أنظر: د. محمد بلتاجي، مرجع سابق، ص347- 348 .

[2] مع التنويه بخصوص المسألتين الأخيرتين أن هناك مبدأ شرعي يقول أنّ " الحرة لا تكشف" وشهادتها على نفسها كافية.

[3] أنظر: د. أكرم عبد الجواد، المرأة بين القرآن والسنة، ص101- 102 .

[4] أنظر: د. محمد بلتاجي، مرجع سابق، ص348- 349 .

باعتبار أن المتفق عليه أن كل خطاب بصيغة المذكر للمؤمنين في القرآن الكريم يشمل المؤمنين والمؤمنات إذا لم تكن فيه قرينة مخصصة بحيث يصح أن امرأتين تعادل شهادتين تامتين في الحالات المذكورة في آيات سورتي الطلاق والمائدة[1], لذالك فنحن نوافق ما ذهب إليه الأستاذ عبد الحافظ سلامة حامد في رأيه أن شهادة المرأة تعادل شهادة الرجل خارج جانب المعاملات المالية، فهذه الأخيرة عادة ما تطول مُددها مما يعرض المرأة للنسيان بقوله تعالى في آية أدلة إثبات المعاملات المدنية باسترسال وبدون انقطاع إلى غاية{..فتذكر إحداهن الأخرى}، أما إذا كانت الشهادة خاصة بالأحداث الفورية كشهادة في إثبات الجرائم أو نفيها، فلم يذكر القرآن الكريم أي نوع من التفاضل بين شهادة الجنسين فشهادة الرجل و المرأة على حد من سواء، هذا من جهة ومن جهة أخرى كيف أن المرأة قُبلت روايتها للأحاديث النبوية الشريفة عن رسول الله (صلعم) ونقلها للأحاديث المحمدية مثل الرجل[2]، وتعّد رواية الحديث النبوي ليست من السهولة بمكان، بل و فاقت منزلة الشهادة بكثير, وكيف يُعقَل أن تقبل الشهادة من المرأة للكافة على رسول الناس (صلعم) تبليغا للدعوة ولأحكام الدين ولا تقبل شهادتها على أحاد الناس!!.

في حين أن المواقف التاريخية لا تعد ولا تحصى تؤكد أن المرأة ليست أدنى من الرجل في العلم والرأي والدراية وأحيانا تفوقه بمراحل، فمثلا نجد عائشة أم المؤمنين(ض) احتلت مكانة مرموقة في الفقه وفي رواية الحديث مكانة لم يصل إليها رواد رواة الحديث من رجال، فلقد روت وحدها أكثر من ألفين (2000) حديث في حين لم يروي عثمان بن عفان سوى 146 فقط، حتى قال رسول الله متحدثا عن عائشة(ض)<< خذو نصف دينكم من هذه الحمراء أي عائشة>>

---

[1] أنظر: د. أكرم عبد الجواد، مرجع سابق، ص102- 103 .

[2] أنظر: د. عبد الحافظ سلامة حامد، مرجع سابق، ص212- 213 .

رواه مسلم، إن المرأة المسلمة في ذالك العهد عموما حذت حذو أم المؤمنين فنجد من بينهن أخت عائشة " أسماء" لقد اشتهرت بدورها بالفقه وبرواية الحديث وغيرها من نساء الأنصار وغيرهن حتى قال(صلعم) « نعم النساء نساء الأنصار لم يمنعهُن الحياء أن يتفقهن في الدين » رواه البخاري[1].

وفي ذات الاتجاه سار كل من الإمام محمد الغزالي و الإمام ابن حزم حيث أجازا شهادة المرأة في الحدود و متساوية بالرجل[2]، أما بشأن ما قيل عن رسول الله عليه أفضل الصلوات وأتم تسليم أن وصف النساء بأنهن ناقصات عقل ودين فإنه لا يمكن تفسيره إلا بدراسة نص الحديث ومعرفة الظروف المحيطة به التي قيل بمناسبتها و استقرائها لمعرفة سبب وعلّة الحديث، وهذا هو الشأن في تفسير أي تشريع حيث هي نظرية قانونية في التفسير وضعية يعمل بها حتى الغرب أنفسهم مما لا يسع أحد إنكارها أو تجاهلها في هذا المقام، وهذا ما سنلقي عليه الضوء في هذا المقال إذ سيتبيّن من الحقائق السالفة أن القول بنقص العقل و الدين لدى المرأة لإنقاص من قيمتها عار على الصحة، فالحديث قيل في يوم عيد المسلمين أي يوم فرح وسرور، فهو يحمل معنا مجازيا يراد العكس منه, أي تقرير مدى ذكائهن الذي تتفوق بهن وتتجاوز بهن على لُبّ الرجل الحازم[3]، وهذا الذي يستقرأ من نص الحديث الكامل ورد عن البخاري ومسلم وعن أبي سعد الخدري رضي الله عنه قال<< خرج رسول الله (صلعم) في عيد أضحى و حضر إلى المصلى فمرّ على النساء فقال « يا معشر النساء، ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للبّ الرجل الحازم من إحداكن»، قلن: وما نقصان ديننا و عقلنا يا رسول الله؟ قال:أليست

---

[1] للمزيد من التفاصيل أنظر: د. سالم البهنساوي، مكانة المرأة بين الإسلام والقوانين العالمية، مطبعة طيباوة للطبع والنشر، بدون مكان وتاريخ النشر، ص62- 63- 97- 98 .

[2] مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، العدد الخاص"بقضايا المرأة والأسرة بين المبادئ الإسلامية والقوانين الوضعية، العدد3، الجزائر، ص433.

[3] أنظر: د. سالم البهنساوي، مرجع سابق، ص182- 183 .

شهادة المرأة نصف شهادة الرجل، قلن: بلى، قال:فذالك نقصان عقلها، قال: أوليس إذا حاضت لم تُصلي ولم تُصم؟ قلن: بلى، قال: فذالك نقصان دينها>>، فإذا ما تأملنا المناسبة نجدها يوم عيد والنساء في مصلاهن إذ لا يعقل أن يذهب رسول الرحمة إليهن في يوم عيد سعيد و ابتهاج وملاطفة ليوجه إليهن عبارات الذّم والقدح، بل في حقيقته كان الحديث في سياق الملاطفة العامة و الموعظة الحسنة التي تدل حسب ما يقصد منها النصح بالرفق على الرجال حين يذهبن النساء بعقولهم، مهما بلغت هاته العقول من الحزم، وهذا بذكاء النساء الخارق وقدرتهن العجيبة[1]، ومن الأدلة التي تؤكد ذالك أن أغلب المخاطبات كنّ من نساء الأنصار وفيهن قال الفاروق عمر بن الخطاب(ض) الذي لا يخشى مع الله لومة لائم<< لما قدمنا على الأنصار إذ هم قوم تغلبهُم نسائهم، فطفق نساؤنا يأخذن من أدب نساء الأنصار>>، وفي ذات النساء قال عنهم رسول الله (صلعم) « نعم النساء نساء الأنصار لم يمنعهن الحياء أن يتفقهن في الدين» رواه البخاري ومسلم.

وفي نفس السياق يرى الأستاذ عبد الحافظ سلامة حامد بأن الخطاب هذا ليس لكل النساء وإنما للمخاطبات فقط والصيغة هنا أقرب للتعجب منها إلى الامتهان، وكيف أن الله وضع القوة عند الضعفاء من النساء وكيف أخرج الضعف من مكامن القوة عند الرجال، كما أن عبارة "ناقصات عقل ودين" لم تأت مطلقة كصيغة تقديرية عامة شاملة لكل امرأة كما ذهب المؤلف السابق ولم تكن عامة لكل زمان ومكان بانتزاع العبارة من سياقها ومن حديثها ومن كلمة "إحداكن" ولم تكن " كلكن"، كما أن النقص الذي تكلم عنه الرسول (صلعم) هو نقص نوعي فطري، عارض يزول بزوال العارض فهو لا يخدش بعقلية المرأة و لا يُنقص من قدرتها على تحمل مسؤوليتها الإنسانية والمدنية والأسرية والعلمية وحتى الجنائية.

---

[1] للمزيد من المعلومات أنظر تحليل: د. محمد بلتاجي، مرجع سابق، ص264- 275 .

ونضيف بدورنا والله أعلم أنه لو كانت تُعدّ شهادة المرأة المعادلة لنصف شهادة الرجل في المعاملات نقصا طبيعيا وآلياً في أي امرأة فتصبح حتى شهادة المرأة الثانية التي تُعزّز شهادة الأولى محل شك و ريب, أو ليست امرأة هي الأخرى قد تظل كذالك في هذه الحالة فمن تذكر الاثنين إذ هما نسيتا معا؟!، فلو كان النقص مفترضا في كل امرأة يصبح النقص الذي يعتري شهادة الأولى قد يقع احتمال وقوعه ممكنا جدا في الثانية وفي الثالثة وهكذا..الخ، هذا من جهة، أما من جهة أخرى حيث إذا كان هناك احتمال وارد أن النساء فئتان اثنتان حسب إحصائية ما مثلا، نقول أن كل امرأة واحدة وارد احتمال نسيانها أو خطأها تقابلها امرأة لا تظل حيث تتذكر، و تذكر نظيرتها وإلا لماذا لم يشترط الشارع الحكيم ثلاثة شاهدات أو أكثر، و من جهة ثالثة إذ افترضنا جدلا أن نصف النساء شهادتهن كاملة إذ تعادل شهادة الرجل ذالك أنهن يتذكرن مثل الرجل، ففي هذا المثال ما الضامن من أن تكون على الأقل واحدة من الشاهدتين من مجموعة النساء (النصف) التي تتذكر؟، أوليس وارد أن تكون الشاهدتان معا قد أخطأتا أو نسيتا، وبالتالي وحسب تفسيري الحرفي للنص القرآني فإن نسيان احداهما مجرد احتمال ضعيف جدا قد يحدث وقد لا يحدث أصلا "ومع ذالك حرص الله سبحانه وتعالى للمحافظة على الحقوق المالية للانسان أن يعزّز شهادة الأولى بشاهدة أخرى احتمال نسيانها الشهادة لم يرد اطلاقا في الأية القرآنية لتقابل بذالك شهادة الرجل الذي يناظرها تماما كونه أقرب لمعاملات المال والدين من المرأة"، وبناء عليه فإن نقص العقل في الشهادة ليس صفة لصيقة تلازم أي امرأة، وليست نقصا طبيعيا آليا يعتري كل امرأة، فعلى الأقل نجد مقابل كل امرأة ناقصة عقل قد لا تتذكر امرأة أخرى كاملة عقل تتذكر تعادل شهادتها الرجل هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يتأكد أن إمكانية حدوث نسيان المرأة وقلة إدراكها للشهادة يكون بخصوص المعاملات المالية والتجارية فقط دون جوانب الحياة الأخرى، في حين ذهب الأستاذ محمد حسين فضل الله بتحليله إلى أبعد من ذالك حيث

يرى<<..أن الجانب العاطفي في المرأة وحتى الجسماني يمكن تحويله إلى قوة بتربية الفكر بالمعرفة وتقوية العقل بالممارسة وإضعاف العاطفة بالوعي القائم على مواجهة الأمور بطريقة موضوعية من خلال منهج تربوي عملي متوازن وتدريب الجسم على اكتساب القوة بدرجة معقولة..فقد رأينا في الواقع الكثير من النساء اللاتي يملكن صلابة الإرادة وقوة الموقف و وعي الواقع أكثر من العديد من الرجال الذين أهملوا إمكانات القوة في شخصياتهم، الأمر الذي يعني أن نقاط الضعف في التركيبة الإنسانية ليست من الأمور الذاتية المرتبطة بالتكوين الإنساني الذي لا يقبل التغيير، بل هي من الأمور الطبيعية القابلة للتكيف و التطور من خلال الجهد الإنساني في الدائرة الإيجابية أو السلبية>>[1]، وفي هذه الحالة يتساءل الأستاذ الجابري بافتراض تحسُن وضعية المرأة الاجتماعية والتعليمية و ارتفاعها إلى مستوى وضعية الرجل؟، هل ستطبق إلى جانب هذه الحال القاعدة الشرعية التي تقول<< إذا زالت الموانع رجعت الأمور إلى أصلها>>، ذالك أن الأصل العام هنا هو المساواة التامة بين الرجل والمرأة؟ أم أنه لابد في جميع الأحوال التقيُد بحرفية النص القانوني؟، ويجيب الجابري في الوقت ذاته بالتالي:<< وجوب العودة بالأحكام الشرعية الجزئية عندما يتغير وجه المصلحة فيها إلى كُليّات الشريعة وربط الحكم بالمقاصد بدلا من العلل >>[2]، ويقصد بالرجوع لكليات الشريعة أي العمل بالقاعدة العامة التي تقوم على أساس المساواة التامة بين الرجل والمرأة طبقا لقوله الكريم (صلعم) « النساء شقائق الرجال، لهن مالهم وعليهن ما عليهم » رواه مسلم.

وفي سياق المتقدم نقول من ذا الذي هو أحسن من الرسول، وسيط السماء والأرض مُبلغ رسالة الخالق إلى الخلق، وسيّد الوجود محمد حبيب الله المعبود وحبيب عباده المقصود وهو

---

[1] نقلا عن: د. محمد عبد الملك المتوكل، مرجع سابق، ص107 .

[2] نقلا عن المرجع السابق، ص108

يأخذ برأي المرأة "أم المؤمنين أم سلمى" رضي الله عنها و لم يتكبّر عن مشورتها والأخذ بها في أعقد الأمور و أحلكها ودائما تفلح مشورتها[1]، فكيف تُفهم عبارة <<ناقصات عقل ودين >> كعبارة مجردة عن مقامها ثم تُعمم معنًا بالسلب عن كل النساء !! أليست أم سلمة (رضي الله عنها) وغيرها كثيرات من راجحات عقل ذوات الحكمة والبصيرة حيث يستعملن ذكائهن في الخير والمعروف، و بناء على هذه الكفاءات لم يُقصي النبي المرأة من ميدان الفتوى فأذن لمائة وواحد وثلاثون مفتيا رجالا ونساء وكانت عائشة(ض) من النوابغ، بل وكان الصحابة(ض) يرجعون إلى أم المؤمنين عائشة في مسائل الفتوى، حتى قال عنها عطاء بن ابن رباح << كانت عائشة أفقه الناس وأعلم الناس وأحسن الناس رأيا في العامة>>[2]، وقال الزهري << لو جمع علم الناس كافتهم، ثم علم أزواج النبي (صلعم) فكانت عائشة أوسعهم علما>>، وقال: «والذي نفسي بيده لقد رأيت مشيخة أصحاب محمد الأكابر يسألونها عن الفرائض»، حتى كانت عائشة تُصحّح للصحابة أخطائهم في الفتوى والفقه وعلم الأحاديث حتى ألّف الزراكشي كتابا مستقلا عما استدركه عليهم من أخطاء كثيرة في رواياتهم للحديث[3].

ومع كل هذا نكاد نجزم والله أعلم بكل ما سبق، ورغم كل ما قدمناه من أراء، إلا أنه كان ولا يزال هناك فريق آخر من كبار الفقهاء يقف موقف الضد مما تقدم، ولأن الاختلاف في الرأي لا يُفسد في الود قضية ولأن الاختلاف في الرأي مُستحب والخلاف مذموم, حتى قيل عن

---

[1] من أشهرها مشوراتها في صلح الحديبية وسنة ذبح الهدي، للمزيد من التفاصيل أنظر: د. عبد الحافظ سلامة حامد، مرجع سابق،ص214- 215

[2] للمزيد من المعلومات أنظر: د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ج1، دار الأندلس، لبنان1964، ص485 وما بعدها.

[3] أنظر: سالم البهنساوي، مرجع سابق، ص62 .

رسول الله(صلعم) «وجعلنا في الاختلاف رحمة»، فإنّ هذا الفريق[1] يرى أن شهادة المرأة تعادل نصف شهادة الرجل ويجيزون شهادتها هذه عموما في مجال الأموال و ما يتعلق به دونما أن يحق لها الشهادة في جوانب أخرى كإثبات الجرائم والجنايات كجريمة الزنا مثلا، ويتفق معهم المذهب الشيعي الزيدي في أنه إذا كانت الذكورة مشروطة في شهادة الإثبات، فإنه لا محل لها في شهادة النفي ومن ثمّ يجوز أن تكون شهود النفي من النساء , في حين يرى ابن حزم عكس ذالك ويقر شهادة المرأة في جريمة الزنا وغيرها ويصح كذالك حسبه شهادة ثمان نسوة لا رجال معهم[2]، وطبقا لمنطق الأمور فإن المرأة تصحّ شهادتها في جميع الأمور مثلما كتب ابن القيم وأن هناك وقائع كثيرة سواء في الشؤون المالية أو في غير المالية تقع مفاجأة ولا يكون من شاهد عليها إلا امرأة أو اثنتان وعدم الأخذ بشهادة الشاهدة أو الشاهدتين يؤدي إلى ضياع حق أو إثبات جريمة أو حالة شرعية يجب التحقق منها، وحسب الدكتور عبد الرحيم مارديني يُعد هذا ضمن نطاق الضرورة الشرعية، وليس في القرآن ولا في السنة ما يمنع ذالك وحكمة الله وعدله أعظم من السماح بضياع حق أو إثبات جريمة أو حالة شرعية بسبب كون شاهد ذالك امرأة أو امرأتين دون رجال، وقد روى عن رسول الله في أكثر من أربع روايات أنه قضى "بيمين و شاهد " وفي هذا الحديث تأكيد وتأييّد لحرص الإسلام على موضوع الحق أكثر من التركيز عن شهود إثباته، فليس الإسلام من يسمح بضياع حق إنسان بسبب عدم وجود رجلين شاهدين[3].

---

[1] نجد المذاهب الثلاث: المالكي والحنبلي والشافعي تقوم على اشتراط الذكورة في الشاهد في مثل هذا النوع من الجرائم، أنظر: محمد عبدا لله بن قدامة، المغني، مرجع سابق، ص10- 175. وأيضا الحطاب، مواهب الجليل، شرح مختصر خليل، ط1، مطبعة السعادة، ص10- 180 .

[2] أنظر: د. عبد القادر عودة، مرجع سابق، ص702- 703 .

[3] أنظر: د. عبد الرحيم مارديني، مرجع سابق، ص75 .

4.2.2.2.3: مسألة ولاية المرأة للمسلمين:

أحسن تمهيد لهذه الجزئية هو ما توصلنا إليه في التي قبلها، وسنبدأ من حيث انتهينا كبحث جديد وبعدما خلصنا إليه في أنّ المرأة والرجل في الإسلام ذات القيمة الإنسانية وذات الميزان في التكاليف الدينية، وذات الجزاء لأعمال الإنسان حسب طبيعة هذه الأعمال لا حسب جنس عامله سواء كان ذكرا أم أنثى، وذات الحقوق حسب كفة الواجبات وذات المساواة في ميزان رب الأرض والسموات، حيث لا فرق بين جميع هؤلاء إلا بالتقوى علما وعملا و معيار ذالك الميزان الواحد هو شرع واحد من رب واحد لكل هؤلاء في كفة سواء، و مع هذا يبقى السؤال الآن هل يحق للمرأة تولّي أمر المسلمين؟!، و قبل الخوض في زمام هذا الموضوع والبحث عن الحقيقة التي تظل قيد البحث, إلا أنني أعتقد مُسبقا أنه إذا كان للمرأة والرجل في تولي أمر المسلمين نفس الحق فإنه يبقى الرجل برجولته لذات الحق أحقّ[1]، ومع ذالك يجب بيان حقيقة موقف الإسلام من هذا؟!

و لا نذيع سرا إذا قلنا أن مسألة تولي المرأة الولاية العامة في الدولة الإسلامية ورئاستها على المسلمين أثارت جدلا كبيرا وأسالت حبرا كثيرا ولازالت تشكل اختلافا في الوقت الذي لا يوجد فيه ولا نصا واحدا واردا في القرآن الكريم ولا في الحديث النبوي الصحيح المتفق عليه يجزم بعدم أحقية المرأة في رئاسة الدولة وتوليها الوظائف العامة الكبرى كالولاية الجزئية على المسلمين أو تولي منصب القضاء عليهم وحل منازعاتهم، بل بالعكس تماما هناك نص قرآني صريح لا غموض يعتريه يضع المؤمنين والمؤمنات في كفة واحدة في أمر ولاية بعضهم على

[1] قلنا الرجل برجولته ولم نقل الذكر، وللمزيد بشأن الفرق بين صفات الذكر والرجل، أنظر أطروحتنا في ما سبق هذه.

بعض بدون أدنى مفاضلة بينهم بسبب الجنس فقال تعالى أحكم الحاكمين{وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ } سورة التوبة الآية(71).

لكن لا يضار الإطلاع على أسانيد الرأي القائل بحرمان المرأة من القيادة وعدم أحقيتها في المشاركة في الحياة السياسية، ما هي أسانيدهم وهم يسلبون المسلمة حقها إن لم نقل واجبها في مناصب قيادية إذا لزم الأمر.

1.4.2.2.2.3: الرأي القائل بعدم أحقية المرأة في ولاية المسلمين:

في الوقت الذي لا يستطيع أحد أن ينكر على المرأة ولايتها الخاصة التي تخول لها حق التصرف في شؤونها الخاصة، كالولاية على المال والوصاية على العقار والبيع والشراء والهبة والوصية والإجازة والرهن وليس لأهلها أو لزوجها منعها من حقها في التصرف في أمورها والحق في إبداء رأيها في الشؤون العامة وحريتها في التعبير والكلام، بل وتصحيح اجتهاد الحاكم إذ لزم الأمر و إن كان هذا الحاكم هو العبقري عمر بن الخطاب وهو يُعلن اجتهاده في تلك القضية المشهورة حين أراد تحديد مقدار المهر، فتعارضه امرأة عادية وسط العامة مُصححة رأيه وقراره إن لم نقل دحضته بكلام الله مما أدى لإلغاءه فورا واعترف الصحابيّ الجليل وهو رئيس الدولة عمر بن الخطاب على الفور و وسط جمهور المسلمين بخطئه وصوابها وهي التي كانت مجرد امرأة من سائر نساء المسلمين بدليل أنه لم يذكر التاريخ حتى اسمها ولكنه لم ينسى موقفها وفكرها وحزمها، لكن مع كل ذالك مازال هناك تيار من الفقهاء يرون عدم أحقيتها(المرأة) في الولاية العامة، هذه الآخيرة التي يُعرّفها الدكتور عبد الحميد متولي على أنها سلطة في شأن من شؤون الجماعة كولاية الفصل في الخصومات وتنفيذ الأحكام ورئاسة الدولة والوزراء وتمثيل الدولة في الخارج، وبمعنى آخر تشمل الولاية العامة كل ما أصلح عليه في

الفقه الدستوري ضمن السلطات الثلاث:السلطة التنفيذية، السلطة التشريعية والسلطة القضائية[1]، وحيث من الفقهاء من يرى بعدم أحقية المرأة في ممارسة الولاية العامة في كل ما يدخل في نطاقها ولا حجة لهذا الفريق إلا حديثا نبويا تمثل في مناسبة خاصة يتكلم فيها رسول الله (صلعم) عن بنت ملك كسرى ملك الفرس قائلا:« لن يفلح قوم تملكهم امرأة»، ومستندين إلى آية القوامة والدرجة في القرآن الكريم التي سبق التعرض إليها بتفسيرات العلماء، وعلى هذه الأسس يبنون وجهة نظرهم التي تنفي على المرأة المسلمة حقها في تولي الحكم مهما اتصفت هذه المرأة من صفات العقل الراجح وخصال الاستقلال والزعامة[2].

2.4.2.2.2.3: الرأي القائل بحق المرأة في تولية الحكم:

و مقابل الرأي الأول الذي شكّل المفكرين المحافظين، فإن هناك رأي آخر من علماء المسلمين القدماء منهم والمحدثين والذين يقرّون عكس ما ذهب إليه الفريق الأول وذالك بجواز الرئاسة للمرأة وحقها في المشاركة السياسية بمختلف مراحلها من انتخاب و إبداء رأيها في المعارضة وممارستها للقضاء..إلخ، وفي نفس السياق ذهب الخوارج إلى جواز الرئاسة للمرأة استنادا إلى كُليّات الإسلام وعمومياته التي تؤكد المساواة بين الذكر و الأنثى[3]، أما أسُسهم فكانت من جانبين أولها: ردها على إدعاءات الرأي الآخر، و ثانيها أنه تم اقتباسها من القرآن والسنة النبوية الشريفة المُطّهرة، أما ما قاله الرأي الأول في قوامة الرجل على المرأة والدرجة عليها فقد تطرقنا لها قبلا, و رأينا كيف أن معظم التفسيرات اتجهت إلى أنّ هاتين الآيتين القرآنيتين لها

---

[1] للمزيد من المعلومات في الولاية العامة أنظر: د. عبد الحميد متولي، الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام مع المقارنة بالأنظمة الدستورية الحديثة، منشأة المعارف الإسكندرية، 1987، ص52 وما بعدها .

[2] أنظر: د. أبي حامد الغزالي، فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية، وزارة الثقافة، مصر،1964، ص108-181 .

[3] د. محمد عبد الملك المتوكل، مرجع سابق، ص108 .

علاقة بشؤون الأسرة من حيث العشرة الزوجية و لا علاقة لها بالأمور الخارجية عن دائرة الأسرة والنفقة[1].

و يرى هذا الاتجاه أن جواز ولاية المرأة تستند إلى النص القرآني{وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ}، وأيضا قوله الكريم في كتابه العظيم{ وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ}سورة التوبة الآيتين(71- 72)، ومعنى<< ولاية بعضهم لبعض>> في الآية الأولى أنهم يتناصرون ويتعاضدون لتحقيق المصلحة كما جاء في الصحيح « المؤمن للمؤمن كالبنيان يشدّ بعضه بعضا»، وشدّ الرسول(صلعم) بين أصابعه, رواه البخاري، وكذالك قوله(صلعم)« مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا أشتكى منه عضو تداعي له سائر الجسد بالحمى والسهر» رواه مسلم.

أما بالنسبة لآية القوامة فروي عن الطبري وغيره كيف أن امرأة جاءت إلى النبي (صلعم) تشكوا إليه زوجها أنه لطمها، فقال رسول الله(صلعم) "القصاص" يعني أن تلطمه كما لطمها عملا بقوله تعالى{وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ}سورة المائدة الآية(45)، فأنزل الله عزّ وجل الآية{الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ}النساء الآية(34)، فرجعت الزوجة بغير قصاص من زوجها[2]، وبالتالي كان الكلام في الآية السابقة كله عن الزوجة وقوامة زوجها عليها[3]، وفي نفس الاتجاه يرى الشيخ

---

[1] الشيخ محمد شلتوت، مرجع سابق، ص176 .

[2] تفسير الطبري، المرجع السابق، ص5- 58 و ابن كثير، المرجع السابق، ص2- 256 .

[3] أنظر: د. محمد بلتاجي، مرجع سابق، ص244 .

"راشد الغنوشي" أنّ الآيتان الكريمتان لا تشكلان سندا يمنع المرأة من مزاولة مهام سياسية ومن بين الولاية العامة فقال الأستاذ <<لا يوجد في آية القوامة سندا لمنع المرأة من الولاية العامة فضلا عن منعها من المشاركة السياسية جملة إذ أنّ القوامة إذا كان معناها الرئاسة بإطلاق كانت النتيجة منع المرأة من الرئاسة أبدا في أي مستوى من المستويات حتى لو كان فصلا لرعاية الأطفال>>، وهو ذات الرأي الذي أكده الشيخ محمد حسين فضل الله في أنّ آية القوامة لا تتجاوز نطاق الأسرة قائلا<< يوحي جوهرها العام بالحديث عن البيت الزوجي..ولو كان الحديث عن الحكم والقضاء والجهاد أولى من الحديث عن فرض النظام في البيت>>[1]، أما بشأن الحديث النبوي القائل« لن يفلح قوم تملكهم امرأة»، فهو في رأي الفقهاء استناد غير دقيق فقد ورد بشأن واقعة محددة بعينها، حينما تولت بنت كسرى ملك الفرس قيادة الدولة لعدم وجود من يتولى هذا المنصب من الرجال بسبب الحرب الأهلية التي خلخلت البلاد حتى أفضى بالحكم لامرأة[2]، لذالك فأمرُ إغفال مناسبة الحديث الشريف يجعل معناه الحقيقي مخالفا للاستدلال به، وقد أقتطع الحديث من مناسبته مما يجعله مصادرة عن مقصده، فكانت المناسبة أن نفر من بلاد فارس قدموا إلى المدينة المنورة فسألهم رسول الله(صلعم) على "من يلي أمر فارس" فقال أحدهم<< امرأة هي بنت كسرى>>، فقال(صلعم) «لن يفلح قوم تملكهم امرأة»، وحسب ملابسات ظروف هذا الحديث عن رسول الله تبيّن بأنه تنبأ نبوءة لبلاد فارس و زوال ملكه وهو الأمر الذي تحقق فعلا بعد سنوات، فكان قوله النبي (صلعم) عبارة عن نبوءة وليس تشريعا عاما يُحرّم ولاية المرأة للعمل السياسي العام[3]، وبدورنا نعتقد أنه لو كان تحريما لكان القرآن أولى به مصداقا لقوله تعالى{ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ} سورة الأنعام الآية(119)، وقوله عزّ في

---

[1] نقلا عن: د. محمد عبد الملك المتوكل، مرجع سابق، ص108- 109 .

[2] أنظر: د. علي يوسف شكري، ص 144 .

[3] أنظر د. عبد الحافظ سلامة حامد، مرجع سابق، ص 276 .

علاه « خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا » سورة البقرة الآية(29)، كما لو كان المراد به تشريعا نبويّا لجاء بصياغة واضحة صريحة إما آمرا أو ناهيا، أما هذا الحديث الشريف جاء لإلقاء معلومة تنبأ بزوال ملك الفرس، فهو لا آمرا ولا ناهيا في المسألة، ويرى هنا الدكتور محمد بلتاجي أن عدم الوقوع ليس معناها المنع لأن دليل المنع يكون نهيا أو نصا باختصاص الرجل، ولا يوجد شيء من ذالك [1]، وبدوره يؤكّد الشيخ "زكريا البرّي" أنّ ذالك الحديث المستند إلى النبي(صلعم) من أحاديث الآحاد إذ أنها لا تفيد العلم اليقيني وحيث أن الاختلاف تعلّق بمدى أحقية المرأة في المشاركة في الحياة السياسية، فلا يمكن التحريم أو حتى التنبيذ أو التكريه إستناد على حديث أحاد[2]، ومن جهته يرى "الشيخ راشد الغنوشي" أن الحديث<< لا يمثل أساسا صالحا لتخصيص عموم المساواة ذالك أن الحديث المذكور ورد بخصوص حادثة معينة هو لا يتعدى التعليق على حادثة موت كسرى وتوليه العرش لابنته، وما لفظه عام لا يعني أن حكمه عام أيضا، فالحديث لا ينهض بحجة قاطعة فضلا عن ظنيته من جهة السند>>[3]، ذالك أنّ الحكم العام والتأصيل الإسلامي في هذه المسألة من القرآن الكريم جاء بصريح اللفظ{بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ}سورة التوبة الآية(71)، وقوله تعالى وهو يأمر رسوله من سبع سموات بمبايعة النساء حين يحضرّن إليه فقال في{ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ}سورة الممتحنة الآية(12)، وهو ما تم فعلا فكانت النساء من الأوائل اللاتي بايعّن الرسول على السمع والطاعة وعلى الدفاع

---

[1] أنظر د. محمد بلتاجي، ص261 .

[2] أنظر: الشيخ زكريا البري، حق المرأة في الولاية العامة وفي الانتخابات، مجلة العربي (العدد144) الكويت، نوفمبر 1980، ص35 .

[3] د. محمد عبد الملك المتوكل، مرجع سابق، ص108 .

عن الإسلام[1]، وقول رسول الله(صلعم) «المرأة راعية على مال زوجها وهي مسئولة عن رعيتها» صحيح البخاري، بل وقوله تعالى واصفا حكم الملكة "بلقيس" لسبأ وكيف رجحت عقلها و اهتدت به إلى العمل بالشورى وبفتوى الجماعة وهي على عرش عظيم فقال تعالى{قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ}و{قَالُوا نَحْنُ أُولُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانْظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ}سورة النمل الآية(32- 33)، فيتبين من الآيات الكريمات إشارة لعرش بلقيس العظيم ورأيها وحكمها السديد بدون أدنى إشارة إلى شيء يسيء إلى حكمها، ويلاحظ من آيات القرآن أنّ بلقيس حتى و إن اتجهت إستشارة مجلسها إلى القوة والحرب إلا أنّ الملكة اختارت الطرق الوديّة السلمية كمرحلة أولى للتعامل مع خطاب النبي سليمان عليه السلام وتهديده المباشر لعرشها، وبعدما رأت آيات الله في ملك سليمان عليه السلام فلم تكابر غرورا أو تجبرا، بل أسلمت على الفور كمرحلة ثانية، ألا يُدل هذا على رجاحة عقلها وسداد رأيها[2], ومن آيات المساواة بين الجنسين في هذه المسألة النص القرآني من{وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا}سورة النساء الآية(33)، ويعتبر العالم "الإمام محمد الغزالي" أول من أعطى الشرح الحديث للحديث النبوي (لن يفلح قوم..الخ) وكل الشُرّاح غيره جاءوا بشروحاتهم من بعده، فالشيخ الغزالي أعطى تفسيرات واضحة إلى أنّ الحديث واقعة عين بخصوصها لا تتعداها وأنّ عموم لفظه لا يعمل به بمعنى أن النبي (صلعم) حكم بهذا الحكم على الدولة الفارسية عندئذ فحسب، ولم يرد أن يعطي حكما عاما لكل قوم تحكمهم امرأة فكأنه قال: لن يفلح الفرس الذين حكمتهم تلك المرأة في هذه الظروف, ولم يقصد تعميم الحكم من حيث الزمان والمكان، ويستشهد الشيخ الغزالي في تفسيره

---

[1] للمزيد من التفاصيل بشأن بيعة النساء أنظر: د. أحمد محمد الشرقاوي، مرجع سابق، ص862- 864 .

[2] بشأن قصة النبي سليمان عليه السلام وبلقيس ملكة سبأ أنظر: محمد أحمد جاد المولى وآخرون، قصص الأنبياء، دار الجيل، دار الكتب العلمية، لبنان، ص132- 134 .

بالشعوب التي ولوّ عليهم نساء وأفلحت وتقدمت، مثل الذين حكمتهم بلقيس وقادتهم إلى الإسلام ومثل "إنديرا غاندي" في الهند ومثل قيادة الملكة "فيكتوريا" لإنجلترا ثم تحت حكم الملكة "إليزابيث الثانية" ورئيسة وزرائها"مارجريت تاتشر"[1]، و كتب الشيخ الغزالي هذا النص تحت عنوان " المرأة والأسرة و الوظائف العامة "، و من مضمونه<<..أعرف أمهات فاضلات مديرات مدارس ناجحات وأعرف طبيبات ماهرات شرفنّ أسرهن ووظائفهن وكان التديّن الصحيح من وراء ذالك كله>>، ثم عرض لوضع المرأة في البلاد الإسلامية مقارنا بما تقوم به بعض النساء غير المسلمات لخدمة دينهّن ومجتمعهن، ثم تناول بالحديث<< لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة>>، وقال المفكر << ونحب أن نلقي نظرة أعمق على الحديث الوارد ولسنا من عشاق جعل النساء رئيسات للدول أو رئيسات للحكومات! إننا نعشق شيئا واحدا أن يرأس الدولة أو الحكومة أكفأ إنسان في الأمة..وقد تأملت في الحديث المروي في الموضوع مع أنه صحيح سندا ومتناً ولكن ما معناه؟، عندما كانت فارس تتهاوى تحت مطارق الفتح الإسلامي كانت تحكمها ملكة مستبدة مشئومة، الدين وثني! والأسرة المالكة لا تعرف شورى، ولا تحترم رأيا مخالفا والعلاقات بين أفرادها بالغة السوء، قد يقتل الرجل أباه أو إخوته في سبيل مآربه، والشعب خانع منقاد، وكان في الإمكان – وقد انهزمت الجيوش الفارسية أمام الرومان الذين أحرزوا نصرا مبينا بعد هزيمة كبرى وأخذت مساحة الدولة تتقلص – أن يتولى الأمر قائد عسكري يُوقف سيل الهزائم، لكن الوثنية السياسية جعلت الأمة والدولة ميراثا لفتاة لا تدري شيئا، فكان ذالك إيذانا بأن الدولة كلها إلى ذهاب..و في التعليق على هذا كله قال النبي الحكيم كلمته الصادقة، فكانت وصفا لتلك الأوضاع كلها..ولو أن الأمر في فارس شورى، وكانت المرأة الحاكمة تشبه "جولدا مائير" التي حكمت إسرائيل، و أسبقت دفة الشؤون العسكرية في

---

[1] د. محمد بلتاجي، ص252 .

أيدي قادتها- لكان هناك تعليقا آخر على الأوضاع القائمة..>>، ثم أشار الشيخ الغزالي إلى بلقيس ملكة سبأ كما شهدت على قصتها الآيات القرآنية في سورة النمل، و مدى ما كان لها من حكمة ونفاذ رأي ليستأنف الإمام المفكر <<..هل خاب قوم ولوا أمرهم امرأة من هذا الصنف النفيس؟ إن هذه المرأة أشرف من الرجل الذي دعته ثمود لقتل الناقة و مراغمة نبيهم صالح قوله{ فَنَادَوْا صَاحِبَهُمْ فَتَعَاطَى فَعَقَرَ }{ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ }سورة القمر الآية(29-32)....ومرّة أخرى أؤكد أني لست من هواة تولية النساء للمناصب الضخمة، فإن الكملة من النساء قلائل، وتكاد المصادفات هي التي تكشفهن، وكل ما أبغي هو تفسير حديث ورد في الكتب، ومنع التناقض بين الكتاب وبعض الآثار الواردة، أي التي تفهم على غير وجهها، ثم منع التناقض بين الحديث والواقع التاريخي، إن إنجلترا بلغت عصرها الذهبي أيام الملكة (فيكتوريا) وهي الآن بقيادة ملكة ورئيس وزراء وتعد في قمة الازدهار الاقتصادي و الاستقرار السياسي، فأين الخيبة المتوقعة لمن اختار هؤلاء النسوة؟[1]، ولقد تحدثت في مكان آخر عن الضربات القاسمة التي أصابت المسلمين في القارة الهندية على يد زعيمتها(إنديرا غاندي) وكيف شطرت الكيان الإسلامي شطرين[2]، فحققت لقومها ما يصبون على حين عاد "المارشيل يحي خان" يجر أذيال الخيبة،! أما مصائب العرب التي لحقت بهم يوم قادت "جولدا مائير"قومها فحدّث ولا حرج، قد نحتاج إلى جيل آخر لمحوها!..>> لأن القصة يقول الإمام أبو حامد الغزالي<<..ليست قصة أنوثة وذكورة! إنها قصة أخلاق ومواهب نفسية.. لقد أجرت "إنديرا" انتخابات لترى أيختارها قومها للحكم أم لا؟ و سقطت في الانتخابات التي أجرت بنفسها، ثم عاد قومها فاختاروها من تلقاء أنفسهم دون شائبة إكراه!، أما المسلمين فكأنهم متخصصون في تزوير

---

[1] كتب هذا أيام كانت"مارجريت تاتشر" رئيسة وزرائها.

[2] يقصد باكستان و بنجلاديش.

الانتخابات للفوز بالحكم و مغانمه برغم أنوف الجماهير؟ – وأكمل الشيخ كاتبا – أي فريقين أولى برعاية الله وتأييده و استخلافه في أرضه؟ ولماذا لا نذكر قول "ابن تيمية" إن الله قد ينصر الدولة الكافرة بعدلها على الدولة المسلمة بما يقع فيها من مظالم؟ وما دخل الذكورة والأنوثة هنا؟ امرأة ذات دين خير من ذي لحية كفور!!>>[1]، وقبل ذالك في الزمن, ألم يُسجّل التاريخ الإسلامي مواقف لا حصر لها من مسلمات فاضلات كانوا زعيمات بمواقفهن و بأفكارهن راجحات ومن بينهن "أم هاني" وقول(صلعم) مقرا بموقفها لما أعطت الأمان لغير مسلم يوم فتح مكة، كان أخوها علي بن أبي طالب يريد قتله فأقّر(صلعم) أمانها قائلا« لقد أجرنا من أجرت يا أم هاني >> رواه مسلم, وقوله في مقام آخر<< إن الله أذن لكن أن تخرجن في حوائجكن» حديث صحيح للبخاري، وما روي عن أم سلمى زوج رسول الله(صلعم) وقد أشارت إليه وهو في حيرة من أمره يوم الحديبية بأن يذبح الهدي حيث ينحر بدنته ويحلق رأسه فإن المسلمين سيفعلون كما يفعل ألم تسن بمشورتها سنة محمدية وفعلا أفلحت في رأيها، بل وكانت تُلقَب بمستشارة الرسول (صلعم)[2]، وقبل ذالك كان لخديجة بنت خويلد(رضي الله عنها) من المواقف و الآراء والحزم في صدر الإسلام ما بقي يشهد لها للأبد برجاحة عقلها، بل وأثرها في مسار دعوة الإسلام ومن ذالك موقفها حين رجع إليها رسول الله(صلعم) يرجف فؤاده قائلا«زملوني..زملوني..» فزملتّه حتى ذهب عنه الروع و انطلقت به إلى ورقة بن نوفل بعد أن قرّرت سنة كونية لم تدركها إلا بكمال عقلها وفطرتها السليمة، فقالت <<كلا والله لا يخزيك الله أبدا، إنك لتصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتقري الضيف وتعيين على نوائب الحق>>، فخففت بذالك على رسول الله و أخذ لا يسمع شيئا يكرهه من رد عليه وتكذيب له

---

[1] الشيخ محمد غزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ط6، دار الشروق، مصر،1989، ص52-59.

[2] أ. النهي الخولي، المرأة بين البيت والمجتمع، مكتبة دار العروبة، عدد سبتمبر1967، ص14 وما بعدها .

فيحزنه إلا فرج الله بها عنه، إذا رجع إليها تثبتّه وتخفف عنه وتهون عليه أمر الناس(رضي الله عنها)، ثم موقفها من اختبار الوحي للتثبيت من أنه ملك كريم..الخ، وفي عبارة واحدة "لقد كانت خديجة وزيرة صدق في الإسلام "[1]، كذالك من أشهر من روى من السوابق التاريخية التي تدل على المشاركة السياسية للمرأة في عهد الصحابة الراشدين هو إشراك المرأة- مثلما أشرنا سابقا- في مناقشة أراء الخليفة بل ومعارضتها وتصحيحها أحيانا، فروي أن عمر بن الخطاب رأى تعالي المسلمين في مهور النساء حيث اتسعت دنياهم وثرواتهم في خلافته فخاف على المسلمين من ذالك الغلو، فنهاهم وهو على منبر المسجد من زيادة المهور فوق أربعمائة درهم، فاعترضت له مسلمة من عامة قريش كانت حاضرة، فقاطعته معارضة له << ليس ذالك لك يا عمر، أما سمعت ما أنزل الله في هذا الشأن إذ يقول تعالى{ وأن أردتم استبدال قنطارا...فلا تأخذوا منه شيئا}، فأجابها عمر رضي الله عنه بقولته الشهيرة: "امرأة أصابت وأخطأ عمر" وقال<<اللهم غفرانك أكل الناس أفقه من عمر، وصعد المنبر وقال<< كنت نهيتكم ألا تزيدوا في المهور على أربعمائة درهم، فمن شاء فليفعل>>[2]، كما كانت "نائلة" زوجة الخليفة الثالث عثمان بن عفان تقدم لزوجها الاستشارة في شؤون الحكم[3]، بل وكانت المرأة تؤم المساجد آنذاك وكان المسجد عبارة عن مؤسسة المؤسسات فهو برلمان الدولة الإسلامية إلى جانب أنه مكان للعبادة والصلاة، وهو أيضا مكان لاجتماع المسلمين والتشاور في شؤونهم العامة فقال الرسول ألف صلاة وسلام عليه « إذا استأذنت أحدكم امرأته إلى المسجد فلا يمنعها»[4]، ويرى كل من ابن جرير الطبري و ابن حزم أنه يجوز للمرأة أن تكون حاكما أو قاضيا على الإطلاق وفي أي

---

[1] راجع أسد الغابة7/78- 85، وفضائل خديجة في صحيح مسلم وسيرة ابن هشام، ط1 .

[2] الشيخ زكريا البري، مرجع سابق، ص35 .

[3] البهي الخولي، المرأة بين البيت والمجتمع، مرجع سابق، ص148 .

[4] نقلا عن الشيخ زكريا البري، مرجع سابق، ص35 .

شيء وأن قول رسول الله(صلعم) بشأن حديث ناقصات عقل ودين أن فيه مدح واضح جدا لتأثير المرأة على أعقل الرجال وأكثرهم حزما وحكمة، و ليس فيه ذم لها أو انتقاص منها[1]، ومهما يكن من أمر فليس منصب القضاء أخطر من الفتوى في الدين و الاجتهاد فيه و نقل نصوصه و روايتها للناس وقد قامت بذالك كله منذ عصر الصحابة دون نكران، بل و كان بعض ذالك بأمر الرسول(صلعم) لبعض زوجاته بالقيام به[2]، وفي عهد عمر بن الخطاب ولى امرأة عالمة اسمها "الشفاء بنت عبد الله" ولاية الحسبة في سوق المدينة وتعدّ هذه الوظيفة في مجال القضاء إذ تمنع بمقتضاها الغش والتدليس والربا و الاحتكار، كما كانت تتولى تعليم النساء وتتولى شؤونهن في السوق، فإن كان قد منح الصحابي عمر بن الخطاب المرأة الثقة في أن تكون على رئاسة ولاية الحسبة كباب من أبواب القضاء للمرأة، فمن باب أولى يُجاز لها الحكم، لأن الحاكم يستمد فتواه من القاضي[3]، و استنادا على ذالك أقر الكثير جواز تولي المرأة الحكم والقضاء في حين يرى الأحناف جواز قضاء المرأة الخاص بالأموال فقط[4]، وبناء على كل ما سبق أجاز الكثير من العلماء للمرأة المشاركة في الحياة السياسية من انتخاب والانتماء إلى الأحزاب وتولي الوظائف العامة[5]، في حين يرى اتجاه آخر أن تقسم الولاية العامة بدورها إلى ولاية عظمى وهي الولاية العامة لدار الإسلام وأمة المسلمين، و التي لا يجوز للمرأة ولايتها، أي لا يحق لها أن تكون رئيس دولة عليها, وهناك ولاية جزئية أو صغرى وهي عبارة عن ولاية المناطق والأقاليم فهذه يكون من الحق حمل أمانتها للرجال والنساء دون تفريق عكس الولاية العظمى، هذه الأخيرة

---

[1] أنظر: د. محمد بلتاجي، مرجع سابق، ص263 .

[2] أنظر: الرسالة للإمام الشافعي عن المرجع السابق، ص275 .

[3] أنظر: د. عبد الحكيم حسين العيلي، مرجع سابق، ص303 .

[4] د. محمد بلتاجي، المرجع السابق، ص263 .

[5] أنظر: د. محمد عبد الملك المتوكل، مرجع سابق، ص109 و أيضا مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر، ص432 .

التي لم يعد لها وجود في الحاضر منذ سقوط الولاية العثمانية عام1924م، وعليه فإن جميع الولايات في عصرنا هذا ولايات جزئيات يحق للمرأة مشاركة الرجل في اتخاذ القرارات العامة والخاصة لكل بلد على حدا ومن حقها أن تتولى عضوية مجلس الشعب (البرلمان ومجلس الشورى) و ولاية القضاء في شؤون الأسرة والمجتمع والأموال بعيدا عن الجنايات لطبيعتها[1]، وكما يرى الشيخ يوسف القرضاوي:<<..من الشُبهات التي أثارها بعض المعارضين لترشيح المرأة في المجلس النيابي قولهم: إن عضو المجلس أعلى من الحكومة نفسها بل من رئيس الدولة نفسه، لأنها- بحكم عضويتها في المجلس- تستطيع أن تحاسب الدولة ورئيسها، ومعنى هذا أننا منعناها من الولاية العامة ثم مكّناها منها بصورة أخرى، وهذا يقتضي منا إلقاء الضوء بالشرح والتحليل لمفهوم العضوية في مجلس الشورى أو النيابي، ومن المعلوم أن مهمة المجالس النيابية في الأنظمة الديمقراطية الحديثة ذات شقين هما: المحاسبة والتشريع، وعند تحليل كل من هذين المفهومين يتضح لنا ما يأتي: المحاسبة في تحليلها النهائي حسب المفاهيم الشرعية ترجع إلى ما يعرف في المصطلح الإسلامي ب " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" و ب "النصيحة في الدين" وهي واجبة للأئمة المسلمين وعامتهم، إذ أنّ الأمر والنهي والنصيحة مطلوبة من الرجال والنساء جميعا و القرآن الكريم يقولها بصريح العبارة في{وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ}سورة التوبة الآية(71)، وما دام من حق المرأة بصفتها الفردية أن تنصح و تشير بما تراه صوابا من الرأي، و تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، فلا يوجد دليل شرعي يمنع عضويتها في مجلس يقوم بهذه المهمة، والأصل في أمور العادات والمعاملات الإباحة إلا ما جاء في منعه نص صحيح صريح، وما يقال من أن

[1] أنظر: د. عبد الحافظ سلامة حامد، مرجع سابق، ص216 .

السوابق التاريخية في العصور الإسلامية لم تعرف دخول المرأة في مجالس الشورى، فهذا ليس بدليل شرعي على المنع، وهذا ما يتغير بتغيير الزمان والمكان والحال، و الشورى لم تنظم في تلك العصور تنظيما دقيقا لا للرجال ولا للنساء وهي من الأمور التي جاءت فيها النصوص مجملة مطلقة وترك تفصيلها وتقييدها لاجتهاد المسلمين حسب ظروفهم الزمنية والمكانية وأوضاعهم الاجتماعية.

والشق الثاني من مهمة مجلس الشعب يتعلق بالتشريع، وبعض المتحمسين يبالغون في تضخيم هذه المهمة زعما أنها أخطر من الولاية والإمارة، فهي التي تشرع للدولة وتضع لها القوانين، لينتهي بالقول إلى أن هذه المهمة الخطيرة الكبيرة لا يجوز للمرأة أن تباشرها و الأمر في الحقيقة أبسط من ذالك وأسهل، فالتشريع الأساسي إنما هو من الله تعالى وأصول التشريع الآمرة الناهية هي من عند الله سبحانه وإنما عملُنا– نحن البشر– هو استنباط الحكم فيما لا نصّ فيه، أو هو تفصيل ما فيه نصوص عامة، وبعبارة أخرى هو الاجتهاد في الاستنباط والتفصيل والتكييف والاجتهاد في الشريعة الإسلامية باب مفتوح للرجال والنساء جميعا، ولم يقل أحد من شروط الاجتهاد – التي فصل فيها الأصوليين – الذكورة، وأن المرأة ممنوعة من الاجتهاد ومما لا جدال فيه أن ثمة أمور في التشريع تتعلق بالمرأة نفسها وبالأسرة وعلاقاتها إذ ينبغي أخذ رأي المرأة فيها وألا تكون غائبة عنها، ولعلها تكون أنفذ بصيرة في بعض الأحوال من الرجال.. >>، ويقيد الشيخ يوسف القرضاوي ممارسة المرأة لهذا الحق بالتزامها بعدم الخلوة بالرجال الأجانب عنها، وعدم تأثير ذالك على مسؤوليتها تجاه زوجها وأولادها، وأن دخول المرأة

الملتزمة في هذا المجال أفضل للديّن وللمجتمع من تركها له للمتحللات من أحكام الدين و التزاماته[1].

ومع كل تلك التحليلات و الشروح أعتقد أننّا وإن كنا قد توصلنا أن للمرأة في أمر ولاية المسلمين حق، فإنما يبقى الرجل الكفؤ بهذا المنصب أحقّ، هذا حينما تصبح الكفاءة بينهما على درجة من المساواة، أما وإن كانت المرأة تفوق الرجل كفاءة وجدارة و استحقاقا بالمنصب، فإنها هنا ليست أولى به فحسب، بل و واجب عليها أيضا، أمّا بخصوص أحكام هذا الدين، فقد ساوت منذ ألاف العقود من السنين بين الرجل والمرأة في حدود طبيعة كل منهما و في حدود طاقاته ومسؤولياته، وضبط معادلة الحقوق والواجبات بدرجة متناهية لا ريب في دقتها، و خير ما نختم به هذه الجزئية قول رسول الحقّ- صلّى الله علّيه وسلّم – مُتوجها به إلى البشرية «إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم» رواه مسلم.

[1] أنظر: فتاوى معاصرة، المرجع السابق، 2/ 377- 382 .

الخـــــاتـــمة

الخاتمة:

قبل الخوض في صفوة البحث و ثماره يجب التنويه أن الدراسة لم تنتهج الطريقة المقارنة فيما انتهجت، إلا للفت الانتباه إلى عالمية تعاليم الإسلام من جهة وخصوصية العولمة الغربية وقصر مرجعيتها في المبادئ والتفاصيل من جهة أخرى، إذ هي ليست بالمناظرة بقدر ما هي دعوة إلى الإسلام من خلال زاوية قانونية محضة تلفت نظر الغرب المُكابر إلى عالمية الإسلام حيث هو دين حقوق عالمية لا عولمة عقوق, و إسلام عالمية مرحمة لا عولمة مظلمة, فكانت غاية البحث الرد بالحجة و البرهان على من يتهمون الإسلام وينعتونه بما ليس فيه، في حين كان الأسبق وعلى جميع الأصعدة بإقرار هذه الحقوق وإرساء ضمانات لممارستها ليفرض إلزامها، فحقوق الإنسان في الإسلام و الاعتراف بها «عبادة» في حد ذاتها، وعليه ففرض احترامها ومعاقبة منكريها أو مخالفيها عبادة أيضا، وبطبيعة الأمور لم تكن المُقايسة بالمعنى الفني الدقيق للكلمة، إذ كيف لنا أن نناظر بين ما سنّه خالق الإنسان للإنسان و بين ما سّنه الإنسان لشريكه الإنسان حيث الفرق أكبر من الاستيعاب، ففي النهاية هي دعوة إلى التأمل والتفكر في مدى كرم الخالق و مدى جحود المخلوق, ثم الجزم يقينا بمدى عالمية الإسلام كرسالة الخلود وُجهت للإنسان أيّا كان و أين ما كان، و عليه نتيجة البحث الموجزة ما يأتي:

- **أولا:** لقد تبيّن لنا من كل ما تقدم في هذا البحث أن شريعة الإسلام كانت وستبقى للأزل مصدرا ذا قيمة، قيمة علت وتجاوزت كل المقاييس في تكريم الإنسان والمحافظة عليه وعلى حقوقه حتى من نفسه فأيُ رحمة تضاهي رحمة الله و ربنا القائل عز في عُلاه " ما أرسلناك إلا رحمة للعالمين "، هذه الشريعة العشيرة التي تصالح الإنسان مع نفسه وغيره وتحميه من نفسه وغيره وتنصره على نفسه وغيره لتؤكد في كل مرة أنه « حيثما كانت المصلحة ثمة شرع الله».

- **ثانيا:** إنّ عالمية حقوق الإنسان تعني امتلاك كل إنسان منظومة من الحقوق غير القابلة للتصرف، والتي لا يمكن إنكارها باعتبارها حقوقا فطرية بولادته و مكتسبة منذ ولادته، فهذا في حد ذاته إنجاز إنساني كبير يستحق التمسك به و المناضلة من أجل جعله واقعا، هذا من جهة، ومن أخرى هناك خلط بين المنظومة الحقوقية العالمية و بين الممارسة الغربية الانتقائية باعتماد المعايير المزدوجة و التي تعتبر في حد ذاتها ممارسة تنطوي على الانتهاك الصارخ والصريح للمنظومة الحقوقية التي يفترض أن تكون عالمية، و المشكلة الأخرى أن هذه الدول تزعم احترام حقوق الإنسان وتزعم الإيمان بعالميتها وتتمسك بها لحد ما بالنسبة إلى مواطنيها فقط، أمّا عند تعاملها مع الآخر فإنها لا تراعي إلا مصالحها الشخصية والذاتية مرتكزة على خلل النظام الدولي الحالي، الذي هو في الأساس نظام غير ديمقراطي حيث تتحكم فيه دولة واحدة و جهة واحدة.

إذ أنّ تباين مصادر المنطلقات الأساسية لحقوق الإنسان لا تؤدي بالضرورة إلى اختلاف المضامين وتناقضها و استحالة التوفيق بينها، فلا تعتبر الخصوصية مناقضة للعالمية بالضرورة، ولكنها إضافة لها، بمعنى وجوب فتح المجال للوصول إلى منظومة حقوقية تحترم الاختلاف حتى تصل إلى أبعد ما يمكن أن يتفق عليه المجتمع الدولي، هذا وأن المفهوم الإسلامي لم يفرق بين مختلف ما يستحقه الإنسان من حقوق على نحو التصنيفات الوضعية كما لم يجعل لها ترتيبا في الأولوية، بل كانت كلها واجبة في حق الإنسان مؤسسة من مصالحه الفردية ومن ثم المصالح الجماعية شاملة لجوانب الحياة كلها و متداخلة بعضها البعض، لهذا نجد أن التشريع الإسلامي ليس إلزاما فحسب، بل هو التزام أيضا لأنه يحمل في طياته أعظم ضمانا لهذه الحقوق حيث لا يُنظر للحقوق البشرية أنها مجرد حقوق، إنما يُنظر إليها على أساس الضروريات في حكمها الشرعي، فترتقي بهذا إلى مصاف الفروض والواجبات وحيث أن المفهوم الغربي ينظر

إلى هذه الحقوق في حدودها القصوى أنها لم تتجاوز مستوى التوصيات، في حين أنها تمثل في الإسلام ضرورات فطرية للإنسان لهذا قيل « أن الشريعة هي أساس الحق »، وحينما وصل الإسلام من أكثر ما يزيد عن أربعة عشر قرنا مضت إلى تكريس هذه الحقوق و إرساء ضماناتها التي أولها قداسة مصادرها مازال العالم الغربي لحد الآن غارقا في إشكالية تحديد المفاهيم!، هذا من جهة، أما من أخرى فإن كان المفهوم الغربي اهتم بالفرد على حساب الجماعة فتصدّعت معه الجماعة، والمفهوم الشرقي الاشتراكي سابقا اهتم بالجماعة على حساب الفرد فضعفّت وتهلهلت الجماعة والفرد معا، فإن المفهوم الإسلامي اهتم بالشقين معا باعتبارهما وحدة متكاملة وتحصيل حاصل يكّمل بعضه البعض، فسعى إلى ما يحقق المصلحة العليا لجماعة المسلمين، وبما لا يؤدي بأي حال من الأحوال إلى الإهدار أو الإضرار بحقوق الأفراد وحرياتهم إلا بالقدر الذي يتعارض مع المصلحة العامة للجماعة أو دفع الضرر عنهم في اللحظة التي يستحيل معها الجمع بين مصلحة الجماعة ومصلحة الأفراد، إذ أنّ الحقوق الإنسانية في الشريعة الإسلامية مصونة لا يحدّها إلا ضرورة جلب مصلحة أو دفع مفسدة عن الجماعة أو صيانة حقوق و حريات الآخرين إعمالا بالمبدأ القائل « لا ضرر ولا ضرار »، و إذا كان في الفقه والقانون عموما ما يسمى " نظرية الظروف الاستثنائية " التي قد يصبح فيها و أثناءها أمر انتهاك حقوق الإنسان هو القاعدة أما احترام حقوق الإنسان والتمتع بها هو الاستثناء، وبالتالي يغتصب الحكام حقوق الإنسان بدون تكبد أو عناء، فإن حقوق الإنسان في الإسلام تعدّ من الثوابت التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان أو الأشخاص أو الظروف، غير أن ممارسة الأفراد لحقوقهم قد تتعارض مع قواعد الشرع أو تتجاوز حدوده أو تتعارض مع مصلحة الجماعة (أي ما يطلق عليه بالنظام العام والآداب العامة) أو قد يترتب عليها الإضرار سواء بالنفس أو بالغير لهذا فقد أقامت الشريعة الإسلامية ميزانا بين الناس حيث حق الفرد في ممارسة حقوقه وحق

الجماعة في عدم الإضرار بها من جراء تلك الممارسة، وذلك لارتباط الحق بالبارئ عزّ وجل، فسلم تقريره من الميل إلى الفرد أو الجماعة، ومن ذلك يتضح أن الإسلام يُقدم مفهوما واقعيا لحقوق الإنسان في تشريعاته، هذا المفهوم الذي جاء منذ البداية منسجما مع الفطرة الإنسانية، ذات التصور الثابت غير المتغير، ولأن الإسلام قد حدّد الحقوق بأوامره ونواهيه أيضا وحدد كيفية الممارسة والضمانات التي يتم بها تأكيد تلك الحقوق والالتزام بها حيث ثنائية الجزاء في الدارين و تحمل المسؤولية، هو المفهوم المغاير للمفاهيم الغربية الليبرالية الغاطسة في أوحال العلمانية، التي تربط الحقوق بمبدأ "الحرية " و لا شيئ غير الحرية، وتركت الأمر لكل قادر لنيل حقوقه بناء على ما يراه من مصلحة و وفقا لمعاييره الخاصة، حتى أذا ما رأى مصلحته في الانتحار فله ذلك!، ثم قام هذا الفكر العلماني بتقييد هذه الحقوق بالقيود الخيالية تحت مُسميات القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي، فكيف للخيال أن يحمي أو يضمن أو حتى يُقيّد حقا أو حقيقة!

- **ثالثا:** رأينا كيف أن الإسلام يختلف عن ما سبقه من شرائع وأديان والتي نال منها التحريف ما نال، فينفرد الإسلام بما يلي:

أ- الاعتراف بكينونة الإنسان بحد ذاتها كما هو في فطرة الوجود، وبالتالي الاعتراف بقدراته العقلية و إرادته الأخلاقية في التوصل إلى معرفة الله و التوحيد, وأن كل إنسان لديه هذه القدرات التي توصله إلى معرفة الحقيقة الربانية، لا يحتاج وساطة مؤسسة كهنوتية أو ميزة لشعب معين دون غيره، أي أن الإنسان بالاسلام يرتقي بحقوقه ومع ذلك فإن حقوق الإنسان الشرعية حقوق شمولية للجنس الإنساني كله إذ لا ترتبط بجنس دون الآخر أو فرد دون الآخر، فالإسلام انطلق من عالمية الإنسان معترفا بالنفس البشرية الواحدة وإنسانيتها مانحا لها وسائل إدراك الحقيقة الهادفة لتوحيد الله والعبودية الخالصة له غايته في ذالك ترويض تلك النفس

وتهذيبها.

ب- الأمة الإسلامية ليست مؤسسة تيوقراطية وحكامها ليسو حكاما بإرادة مُؤلّهة، كما ليس لأمة المسلمين مطلق السيادة مثلما جاء في الغرب, إن الإسلام يقف موقف وسط عدل بقسط بين طرفين متطرفين، فلا الحكام يتمتعون بقدسية إرادة مؤلّهة ولا المحكومين يتمتعون بحرية مطلقة غير مشروطة تعد المنطلق و المنتهى, إنما الإسلام هو الوسطية بين هذا وذاك، يقف موقف الحق بين الباطلين.

رابعا: لا جدال أنّ من المعوقات الكبرى التي تعاني منها مبادئ حقوق الإنسان في الوقت المعاصر هو كونها لم توجد الوسيلة القانونية لإجبار الدول والأفراد على الالتزام بها، وما للمحكمة الجنائية الدولية عند العمل إلا النظر في الجرائم الكبرى التي يطلق عليها الجرائم ضد الإنسانية، أما تلك الخاصة بالحقوق المدنية والسياسة أو الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لا تجد لها أية وسيلة لإجبار الدول على الالتزام بها ومنحها، في المقابل نجد أن شريعة الإسلام جاءت بالحق وبالوسيلة لتطبيق هذا الحق، واعتبرت الحقوق تكاليفا يلزم الفرد والدولة بها وإن تمت مخالفة ذلك فإن المُخالف يتحمل عقابا دنيويا وأخرويا.

وعلى الرغم من عُلو شأن الإنسان الغربي في نظر قادة المجتمع الغربي واعتماد الآليات اللازمة لحمايته، فإنّ الأمر ليس ذالك بالنسبة لغيرهم، حيث النظرة الغربية إليهم تختلف تماما، فقد أجازوا عليهم الاستعمار والاستعباد وأجازوا سلب ثرواتهم، إذ بعد انهيار الفكر الشرقي وتفرد الولايات المتحدة الأمريكية برآسة العالم أصبحت مبادئ حقوق الإنسان كغيرها من المبادئ القيّمية تعاني التشويه والانحسار من جهة، واستخدمت كوسيلة للتدخل في شؤون الدول غير الحليفة لتحقيق مآربها الاستدمارية بأبعادها السياسية والاقتصادية من جهة أخرى، وإن

كانت قواعد القانون الدولي ليست لها الصفة الآمرة أي الخاصية الإلزامية إلا إذا تواتر استعمالها وشكلت بذلك عُرفا دوليا، فإن القانون الاسلامي منذ البدء لم يتخذ من النصوص الآمرة بحقوق الإنسان مجرد مواعظ أخلاقية إنما جعلها أوامر شرعية على وجه الإلزام وأقام إلى جانبها جميع النصوص التشريعية الصريحة اللازمة لضمان تنفيذها ولم يربط أمر إلزامها بممارسة متواترة لتصبح عرفا، في حين مازالت كذالك مجمل قواعد القانون الدولي العام عموما وقواعد حقوق الإنسان خصوصا مجرد أمنيات قيد الانتظار لم تصل لحد الإلزام تنتظر أولا تواتر احترامها، هذا وقد ينتهي بالأمر بتسليط العقاب على المخالف، ولا يعتبر كذالك إن كان هذا المخالف من الدول الغربية أو من بين حلفائها تارة، وقد يكون تارة أخرى أكثر من مجرد قانون والعقوبة فيه تجاوزت العدل الموزون، لتصبح بذلك ظالمة، هذا إذا ما كان انتهاك حقوق الإنسان صادرا عن دول أعداء أو أطراف ضعفاء أو آخرين منتمين إلى الإسلام الشريعة السّمحاء، فتأرجحت الطبيعة القانونية لقواعد القانون الدولي لحقوق الإنسان في مدى اعتبارها قواعد مكملة أو قواعد آمرة ملزمة حسب معيار الطرف المنتهــِك والطرف المنتهَك!، واختلفت مفاهيم حقوق الإنسان بين هتك وهتك، وأصبحت الشرعية الدولية لحقوق الإنسان تفتقر للشرعية، وهي بذلك أشبه بشبكة العنكبوت التي تصطاد الحشرات الضعيفة وتخترقها الحشرات القوية.

وأبعد من ذلك، أصبح الإدعّاء بتحقيق حقوق الإنسان ذريعة قانونية للتدخل في الشؤون الداخلية للدول، جارفين بذلك الإنسان وحقوقه وبدون أدنى ما احترام لحقوق الشعوب ورغباتهم في رفض التدخل الأجنبي في شؤونهم، وعليه فلا يمكن التكلم عن فاعلية قانون دولي إلا إذا أمكن للعالم التكلم بدون أمريكا, وضد أمريكا, و حينها فقط تسقط أسطورة أمريكا ذالك الخصم والحكم والجلاد في ذات الآن، ويسقط معها قانون الغاب السائد حيث الوحش الأمريكي يسود بلا منازع, ليس لأنه الأقوى بل لان غيره يعتقدون أنفسهم ضعفاء!!، ومُخطأ من يظن أن منظمة

الأمم المتحدة لم تقدم شهادة وفاتها بعد، إنها الآن مجرد لعبة في أياد أمريكية تصبغ قرارات الأخيرة بالشرعية الدولية متى أرادت, و تستغني تلك عنها متى أرادت لتجعلها أتفه من أخيرة!!، ضاربة بذالك كل المواثيق الدولية عرض الحائط بدون مبالاة !، فأي مساواة بين الدول نتكلم عنها في ظل ّظُلم فاسق مُجاهر؟!، و إن صُنّفت مجازًا مساواة فهي لن تكون غير مساواة العبيد أمام السيد أمريكا و حاشيته.

وعكس ذالك كان العدل أساس العقيدة الإسلامية ومقصدها، فالقضاء العادل النزيه المستقل غير المنحاز يشكل جوهر الضمان للحقوق التي كفلها الإسلام للإنسان، لأن شريعة الإسلام شريعة السلام وشريعة العدل، وعلى اعتبار هذه الحقيقة قضى الرسول صلى الله عليه وسلم و قضى صحابته الكرام، وقال المسلمون "القضاء تلو النبوة"،كما أن للإسلام فضل السبق في تقرير مبدأ الشرعية حيث سيادة أحكام القانون، وأن الدولة الإسلامية دولة قانون منذ ميلادها إذ تتصرف الهيئات الحاكمة من أعلاها إلى أدناها وفقا للأحكام التي جاء بها الشارع الحكيم، وفي مجال الأمن الفردي فقد أرسى الإسلام دعائم لم تكن موجودة من قبل مثل مبدأ شخصية المسؤولية الجنائية، مبدأ شرعية التجريم والعقاب، ومبدأ عدم الأثر الرجعي للقوانين الجزائية وغيرها من المبادئ القانونية الكثير، إضافة إلى أنّ ثنائية الحق والواجب في الإسلام ليست بقضية بقدر ما هي مسألة نظام لدين ودنيا في ذات الآن، وأن مجرد الإطلاع على ما أقرّه الشارع الحكيم من حقوق توصف منذ البداية تكاليفا يجعل هذا التصور الإسلامي متميزا منفردا، لن يضاهيه تشريع آخر مهما تطور، ومن المعلوم أن التكليف أقوى من الحق من جميع الزوايا، فالإسلام يضمن هذه الحقوق أفضل ضمان وأفضل بكثير الكثير مما وصل إليه التطور في القانون الدولي المعاصر وممّا قد يصل إليه لاحقا.

- **خامسا:** إنّ العولمة الغربية تنطلق من فكرة واحدة لأجل أهداف مثلها مثل « حتمية

الكهنوت»، فكرة المسيحية في القرون الوسطى السوداوية، حيث عملت الكنيسة باسم النصرانية على إلغاء العقل وكل سبل التفكير واستعباد البشر للبشر، فنرى أن الهدف واحد وإن اختلفت الطرق والسبل إليه، وإذا كان الغرب في القرون الوسطى سلك طريق الحرب للوصول إلى إلغاء أي إعمال للعقل و الاختلاف، فإنه اليوم يعيد التجربة بأسلوب شبيه لكنه مختلف، متخفيا في كواليس « القوة الناعمة »، أما الهدف هو سيادة العالم واستعباد من فيه، وتبعا لذلك فإن العولمة وإسقاطا على واقع نشهده كل يوم تهدف إلى صياغة ثقافة واحدة غربية تسود العالم وتهيمن عليه على أنقاض هوية الشعوب وخصوصية المجتمعات، فنحن مع تكامل الحضارات وانفتاحها على بعضها البعض، دونما أن يكون هناك إلغاء لخصوصيات ووجود الآخرين في ساحة الحضارة الإنسانية، لأنّ إحداث شروخ اجتماعية و قيميّة في الهويّات يؤدي حتما إلى تصدع الجماعات والفرد معها و فيها، واستدراجها إلى ثقافة ذات معايير غير إنسانية أساسا, فأية مفاهيم لحقوق الإنسان هاته التي تُهمّش القيّم الأخلاقية والإنسانية فيضيع معها الإنسان ذاته!؟، بل في حقيقتها مفاهيم تُدّمر الإنسانية باسم « تمتع بحقوقك المطلقة »، أسلوب عولمي يستدرج البشرية إلى منفاها الأخير، بإفراغها من قيّمها لتنتهي خاوية الروح ساعيا لتحقيق مآرب الغرب الجموح نحو أسر العالم بين إستبعاد بعضه وإستعباد كله، يشبه في ذالك أسلوب مُنفذ الإعدام حينما يقول للمحكوم عليه قبل مرحلة قصف رأسه « ماذا تشتهي؟»، بل أية مفاهيم هاته التي تُصَدّر للعالم منطق اللاأخلاق ومنطق اللاإنسانية ليمارس بها حقوقه الإنسانية؟! أو ليس الدين الإسلامي بخصائصه الإنسانية الشمولية العالمية بالحل البديل لشفاء عصر عليل ؟!

ولا نخفيكم سرا إذا ما قلنا أننا قد نلتمس العذر لمن لا يعرف الإسلام كأولائك الذين يهاجمونه ممن يجهلونه, اذ ليس بالغريب « فالناس أعداء ما جهلوا » لكن الذي يشكل خطرا على الدعوة الإسلامية، هم الذين يحملون شعار الإسلام ولا يتقمصون روحه، الذين يعرفونه

وينكرونه، أولئك الذين يتكلمون باسمه لطمسه، بل يختبئون بقناعه لاقتلاعه، فبأس ما كانوا يحكمون.

إنّ الإسلام لم يقتصر بحمايته وكفالته لحقوق الإنسان على المسلمين فقط، رغم أنّ المجتمع الإسلامي قد قام على أساس العقيدة الإسلامية، إلا أن القاعدة العامة في معاملة الأقليات غير المسلمة والأجانب في الشريعة الإسلامية أنهم في الحقوق والواجبات كالمسلمين إلا في استثناءات يقتضيها النظام العام الإسلامي، حيث تجسّدُ النظرة الإسلامية وبحق شمولية المنظومة الحقوقية للإنسان حيث إنسانيتها وعالميتها، فإنها تعكس كذلك أهمية التلازم بين الحقوق الفردية والمصلحة العامة، فوازنت بين الاثنين وعدلت في الميزان، وكل حق للفرد يتضمن حقا للجماعة مع أولوية حق الجماعة كلما حدث التقاطع حيث تحوي هذه الأخيرة مجموعة حقوق لمجموعة أفراد.

إن المجتمع الدولي وبعد تجارب مريرة أثبتت فشله، صار لزاما عليه الأخذ بخيار من اثنين وإلا الاستمرار في الاندثار، فإما التعامل مع مسألة حقوق الإنسان بطرق عادلة ومتساوية مع احترام الخصوصيات القومية و إمّا أسلمة النظام العالمي، ليصبح أبديا، وفي الخيارين طريق الله عز وجل شأنه، «إن الله ينصر الأمة العادلة ولو كانت كافرة ويذلّ الأمة الظالمة ولو كانت مسلمة».

– **سادسا:** إن أهم الحقوق المدنية هي تلك الحقوق الشخصية والفكرية، لذالك تم اختيارها لتشكل محل البحث ونواته، و لأنها أبرز الحقوق الإنسانية وأثمنها وأكثرها اتفاقا جملة وأكثرها جدلا تفصيلا، وعلى رأس الحقوق كلها يأتي حق الإنسان في الحياة وحقه في سلامة بدنه وبعدها يأتي حقه في حرية فكره وعقيدته و انطلاقا من حق الإنسان في الزواج يتجلى حقه في اختيار

شريك حياته أو على الأقل عدم فرضه عليه، بالإضافة إلى بعض الحقوق الفرعية الأخرى التي في الحقيقة يعد فيها وجه الاختلاف بين المفهومين الغربي والإسلامي ضئيلا ونادرا، مع الإشارة مرة أخرى أن دراسة التأصيل الإسلامي في مجال نصوص حقوق الإنسان تقتضي استنباط الأحكام من النصوص الشرعية مباشرة حيث مواد القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، درسنا هذا من خلال معالجة أهم وأكبر المسائل التي أثارت الجدل المستفيض وما زالت تثيره بصدد الموضوعات ذات العلاقة، بالنسبة لما يخص الحق في الحياة، و رأينا تبعا لذالك ما إذا كان للجنين حقا في الحياة وهل للإنسان حقا في الموت، وهل الإعدام انتهاكا لحق الحياة وغيرها من الإشكاليات وحيث أن الحق الإنساني في الحياة هو أول الحقوق لأنه المساحة المطلوبة حتما لممارسة غيره من الحقوق، لذالك يعد أصل الحقوق وأثمنها، و ما البقية منه إلا تفريعا عنه، أماّ ثاني الحقوق المتعلقة بجسم الإنسان حقه في سلامة بدنه، فتعرضنا لأصولهما الإسلامية ومفاهيمهما الغربية طبقا للقانون الدولي للحقوق الإنسان، ومما خلصنا إليه أنّ الفكر الإسلامي لم يعتبر حفظ النفس حقا بقدر ما جعله واجبا وعدّه من الضرورات لذلك كانت قاعدة رفع الحرج حين قررت بعض الرخص لأجل حفظ النفس تحت طائلة "الضرورات تبيح المحذورات"، كأكل الميتة للمضطر، إنما رخصت الشريعة هذا حماية لحق الحياة من أن ينتقص منه أو يلغيه الجوع أو العطش أو المرض فالنفس مقدمة على العقل، وبالتالي رخص الإسلام للإنسان كل ما يدفع عن نفسه الهلاك.

ولأن الإسلام دين الفطرة السليمة لم يكتفي بإقرار حق الإنسان في الحياة، وإنما أقر بحماية وصيانة هذا الإنسان جسدا وروحا، فنهى وحرّم كل ما من شأنه أن يمسّ بهذه النفس البشرية من سوء، سواء ظهر عليها أو بطن، وسواء كان أثره في مدًى قريب أو بعيد، وسواء صدر هذا السوء منها عليها أو من غيرها، فتجلى حق السلامة أوسع وأشمل وأعمق في ظل دين أشتق

اسمه من السلام والسلم ليكون "الإسلام"، فلا عجب أن يكون الإسلام دين سلام ووئام للنفس البشرية عند كافة الأنام مصداقا لقوله جلا في علاه{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً }سورة البقرة الآية 208، لذلك فنحن لا نتجاوز الصدق مرة أخرى إذ قلنا أننا لو أردنا بأمانة ذكر- ومجرد ذكر فقط – كل ما جاء به الإسلام بخصوص حق سلامة الإنسان لاضطررنا لكتابة جلّ أحكام الدين الإسلامي وبجميع أنواعها لأنها تتناول سلامة الإنسان على المستويين القريب والبعيد تحت البند المعنون بالحق في السلامة للإنسان في ظل شريعة الإسلام، ولما كان أمر إدراج جل أحكام الدين الإسلامي بمناسبة فرع واحد من البحث استحالة تمنعها المنهجية الشكلية، وذلك لعدم إستعاب هذا المقام البسيط لذاك المقال العظيم، فإننا اقتصرنا على بعض الجوانب تشابهت فيها النصوص الدولية النظرية – نقول النظرية – مع بعض الأحكام الإسلامية وذلك على سبيل المثال فقط لا الحصر، ولمّا اقتصرنا، قصّرنا في بيان أصول معظم الأحكام الإسلامية بدون قصد لكن الله من وراء القصد.

ومن صفوة القول أيضا أنّ الآيات القرآنية أين كلام الله عزّ في علاه تظل كثيرة في هذا الشأن لا يمكن سردها كاملة، وهي إما تحث على جلب مصلحة أو تحرص على درأ مفسدة للمحافظة على سلامة الإنسان في الحياتين، الأولى مصيرها إلى زوال و الثانية آزلية حيث الحياة الخالدة، فيرشده العليم للنعيم في جنات الخلد، كما يحذره المولى الرحيم لأجل سلامته من الجحيم في نار جهنم.

أما بخصوص مسألة الإجهاض فإن تردّد الموقف الغربي بشأنه بين تجاهله أو إجازته، فقد اتفق بإجماع الفقه الإسلامي القديم منه والحديث على إطلاق التحريم لإسقاط الجنين بعد الأربع الأشهر منذ زمن بث الروح فيه، واعتبار ذلك من قبيل قتل النفس التي حرم الله وإزهاق لروح محرمّة، إلا أن بعضا من الفقهاء المحدثين أوردوا استثناء على القاعدة العامة التي تنص على

التحريم، وهذا الاستثناء لا مجال له إلا بشروط وردت في متن البحث، وعملا بالقاعدة الفقهية في التعارض والترجيح وذلك على الاقتصار على أخف الضررين، و بناء على ضوء ما سبق فإن جمهور المذاهب الفقهية الأربعة على اتفاق أن حياة الإنسان تبدأ من نفخ الروح وأي اعتداء عليه يعتبر قتلا لنفس آدمي وإزهاق روح بشرية، وذلك على حي متكامل الخلق وظاهر الحياة ومن حقه على الآخرين احترامها، و لعلى أكبر الضمانات التي جاء بها التشريع الإسلامي للحفاظ على حق الجنين في الحياة هي تلك العقوبات الدنيوية والأخروية المقررة على المعتدي على حق الإنسان في الحياة، وهو لم يخرج لهذه الحياة بعد منفصلا عن أمه.

و بشأن القتل شفقة أو ما يسمى عند الغرب بالموت الرحيم، إنّ تجاهل كل من الإعلان العالمي والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية وكذا الاتفاقية الأوربية لحقوق الإنسان من التطرق لمسألة الانتحار سواء العادي أو الانتحار الطّبي، وكأن هذه التصرفات لا تهدر بحق الحياة من جهة، ومن أخرى وكأن تلك القوانين ترى ضمنيا أن الحياة حق طبيعي للإنسان له مطلق الحرية في التصرف فيه، إن شاء استعمله وإن شاء ثبّطه للأبد بتنازله عنه لا رجعة فيه!، مما نتج عنه ما يسمىٰ لدىٰ الغرب بحق الإنسان في الموت مقابل حقه في الحياة، وهو ما أسّست له التشريعات الداخلية للدول الغربية، عكس ذالك يرى التشريع الإسلامي، إذ أن الحياة عطية من خالق الإنسان، لذالك كان قتل الإنسان لنفسه في نظر الإسلام كقتله لغيره، فهذه النفس التي بين جنبّي الإنسان ليست حقا خالصا له، وإنما هي أمانة له، عنده و لديه، فجاء القرآن الكريم واضحا في التحريم المطلق لقتل الإنسان نفسه لأي سبب كان، فيظهر موقف الإسلام بخصوص ما يقال عن حرية الإنسان في إنهاء حقه في الحياة و لو بدافع تخليصه من آلامه و استعجال نهايته، وسواء بتصرف منه أو بتصرف من شخص آخر، وحتى و لو كان هذا الآخر هو طبيبه المختص، فتأسيس ذلك أن التشريع الإسلامي يرفض قطعا منح الشرعية لإزهاق الإنسان روحه

تحت أي مسميات، أما من زاوية أخرى و ردّا على القول الذي يتهم الإسلام بالعنف في عقوباته، فإذا كان بني الإنسان يسعى لدراسة نفسية وبيولوجية المجرم لمحاولة استصدار العقاب المانع والعادل، ورغم ذلك أثبت التاريخ القديم و الحديث فشل كل من علمّي الإجرام و العقاب، و منه فشل القانون الوضعي في إيجاد العقاب الرادع، فماذا يمكن القول بالنسبة لشريعة خالق الإنسان وهو أعلم منه بشؤون نفسه وجسده، كيف لا وهو اللطيف الخبير، ذلك أن الله عز وجل عندما شرّع عقوبات كالقصاص وقطع اليد والجلد لبعض الجرائم هو أعلم بصلاحها وتناسبها لها الندّ بالندّ، ثم بافتراض أن هذه العقوبات تحتوي على نوع من القسوة الظاهرة، ألم تكن نظرية العقوبة القاسية لردع المجرمين من أكبر نظريات علوم الإجرام رواجا باعتبار أن قسوة العقوبة تؤدي إلى ندرة الجريمة، ففي ذلك العقاب تماثل بعلاقة نديّة مع الجريمة المقترفة، أليس هناك مبدأ وضعي يقوم على أساس أن العقاب جزء من أثار الجريمة والجزاء من جنس العمل؟، إن السارق أو الزاني أو شارب الخمر يسعى وراء اللذة بارتكاب جريمته واقتراف ذنبه ولا يمكن ردعه إلا بعقاب يناهض شعور لذته ويناقضها، فلا يمكن تصور نقيضا للّذة إلا الألم، فإذا ما حاول الشخص التفكير في ارتكاب الفعل المُجرّم الذي تقوده إليه المتعة فإن التفكير بألم العقاب الذي سيتبعه سيردعه، وسيرى أن لذته الآنية بارتكاب ذالك النوع من الجرائم لذة لحظية عابرة لا تستحق الوقوع في بوتقة الممنوع، فتجد ذلك الإنسان ينتهي عن الفكرة بذاتها، ففي لحظة القلوع يفكر الشخص في الحفاظ على سلامته من العقاب، فإذا ما فكر أن يعتدي على جسم إنسان ردعته فكرة أن يحدث له مثل غريمه عملا بالقصاص، وإذا ما فكر في لذة امتلاك المال تذكره يده التي ستقطع ولن يعوضها مال وإن كثر، وإذا ما فكر في لذة الزنا أو الخمر تذكر ألم الجلد و هكذا..الخ، فإذا ما تم تطبيق تلك العقوبات، تقلصت الاعتداءات, ويكون التشريع حافظ بحكمته على سلامة الجميع، من كان من المفروض أن يكون ضحية مجني عليها إمّا قتلا أو ضربا أو

جرحا، ومن كاد أن يكون مجرما جانيا، كما تصبح هناك محافظة على شرف وعرض الأسر والأزواج خشية العقاب، و حفظا لمال الأفراد من السرقة وحفظ من حوادث كثيرة من تلك التي ذكرناها..الخ، فتلك الأنواع من العقوبات شرعت أساسا لحكمة الترهيب والردع لا للتنفيذ فحسب، إذ بقدر يقيننا بالله يكون يقيننا بنجاعة تشريعه.

إن الإسلام لم يكتفي بالحماية والحفاظ على جسد الإنسان في حياته فقط، وإنما امتدت تلك الحماية بعد وفاته أيضا لأن الإنسان في نظر الإسلام جسد و روح, لذلك كان التلازم قائما بين الإحساس المادي بالوجود والإحساس المعنوي النفسي بعزة الإنسان، فإن غابت الروح عند الإنسان بقي الجسد ثم أجزاء منه, ولما كانت الكرامة متأصلة في الإنسان في نظر الإسلام فرض تكاليفا للمحافظة عليها وصيانتها تمتد إلى ما بعد الحياة، وذلك منذ لحظة موت الإنسان التي تستوجب تغسيل الميت، تكفينه، الصلاة عليه، دفنه وعدم نبش قبره، لقد أمر الإسلام بالإحسان للإنسان حتى وهو ميت، كما نهى عن التنكيل بالموتى أو التمثيل بأجسادهم، و حرّم أكل لحم الإنسان الميت منذ أربعة عشر قرنا خلت، في حين أنّ بعض من مجتمعات الحضارة الغربية المعاصرة تأكل لحوم موتاهم.

أما عن عقوبة الإعدام و تحت عنوان عقوبة الإعدام بين الحق الخاص والحق العام، أجبنا على السؤال الذي يعكس تصادم حقين اثنين، حق خاص للمحكوم عليه بالإعدام، ألا وهو حقه في الحياة وحق عام للمجتمع يقتضي عقاب المجرم بالإعدام متى استحقت فيه العقوبة، لأجل ذالك تضاربت المفاهيم حول تلك العقوبة ومدىٰ اعتبارها انتهاكا لحق الإنسان في الحياة بإنهائه، فتأرجحت المجادلة بين طرفي إبقاء وإلغاء، في حين بقي موقف التشريع الإسلامي بخصوص إبقائها بتوافر شروطها ثابتا غير متردد، وله في ذلك نصوص صريحة بأوامر الشارع الحكيم في كتابه العليم، أحكاما لا تقبل التأويل أو التعميم، والفلسفة الغربية ذاتها التي تنبني عليها

المطالبة بإلغاء عقوبة الإعدام تعتمد على ركيزتين أساسيتين الأولى النظر في مشروعية الإعدام من عدمها، و الثانية النظر في مدى منفعته، فالعقاب يفترض أن لا يهدف إلى استئصال المجرم بقدر ما يهدف إلى إصلاح المجرم أولا و إعادته إلى نهج الطريق القويم، و إذا فشلت كل السبل لذالك قد يصبح معها الإعدام ضروريا لإحجام المجرم عن إجرامه بالحلول دون حياته، مع النظر أيضا لمدى جسامة و خطورة إجرامه في الوقت ذاته، وعليه فإن عقوبة الإعدام في هذا الباب من القانون الإسلامي لا تكون إلا بالشروط الواجب توافرها في جريمة القتل المقترنة بالقصد الجنائي، وما سوى ذلك فتكون العقوبة هي الديّة والكفارة وغيرها من العقوبات البديلة والتبعية كالصيام والحرمان من الوصية والميراث، وهناك من الفقهاء من يعتبر عقوبة القتل العمد حدا من الحدود إذا ما تمسك بها ولي أمر المقتول، والأهم أن الشريعة أقرّت لهذه العقوبة العديد من الضمانات والشروط لإمكان تطبيقها كما قررت موانع توقيعها كأن يكون القاتل والدا للمقتول، فلا يقتل الوالد بولده وفقا للمبدأ الشرعي "لا يذهب الأصل بالفرع "، والعكس صحيح حيث يجب قتل الولد بقتله لوالده، لقد سلك التشريع الإسلامي منهجا وسطيا وسبيلا معتدلا وحكمة قويمة معادلا وعادلا بين جسامة الضرر بجسامة الجريمة وجسامة العقوبة، معتدّا بالقصد الجنائي حيث النيّة الإجرامية هي مناط جسامة العقوبة المقضية والمقصية.

و تبعا لذالك لا قيمة للحق في الحياة ما لم يتمتع الإنسان بالحق في خصوصية حياته من الناحيتين المادية والمعنوية، تلك الحقوق ذات العلاقة بالحريات البدنية والفكرية، إذ لا يكفي الحق في الحياة ليعيش الإنسان حياة طبيعية آمنة، إنما يستلزم هذا الحق حرمة الحياة الخاصة أيضا، ليعيش الإنسان في كنف المجتمع حياة مستقلة مستقرة يتمتع فيها بخصوصية لا ينازعه فيها أحد, هذه الحرمة تمنحه الأمن، الحرية، التنقل، حرمة مسكنه، سلامته و مراسلاته، فحرية اختيار عقيدته بكل استقلال دونما إكراه من أحد وكذا حريته وحقه في الزواج و اختيار شريك

حياته وحق ما يناسبه ويوافقه من معتقدات، ولعلى هذه من أهم العوامل التي تجعل الإنسان يعيش حياة خاصة به يمارس حقوقه من خلالها، لذلك تطرقنا للحقوق المادية التي تحقق للإنسان حياة خاصة وهي الحقوق الموسومة تحت عنوان " حرمة الحياة الخاصة"، و للحقوق المعنوية أو ما يقصد بها الحقوق الفكرية الأساسية ذات العلاقة بالعقيدة و اختيار شريك الحياة في مؤسسة الزواج.

وكانت مسألة حرية العقيدة ومسألة الحرية في اختيار الزوج لزوجه وما للقضية من علاقة بحرية العقيدة من أكبر المسائل المثيرة للجدل بين المفهومين الإسلامي والغربي، لدرجة أن هناك من يرى تعارضا صارخا بين المفهومين الإسلامي والغربي، لهذا تعرضنا لهذه المسائل أيضا محاولين الوقوف عند مواطن الاختلاف ومواطن الاتفاق إن وجدت، ومن خلال ذلك الإجابة بالبحث في نطاق الحرية الدينية في كل من المواثيق الدولية الغربية والشريعة الإسلامية والبحث في مدى صدق أو كذب المقولة التي تدّعي أنّ الإسلام أنتشر بحد السيف، وفي مدى اعتبار الارتداد عن الإسلام حدا من جرائم الحدود التي تستوجب الإعدام، و بحثنا في مدى إمكانية القول أن تلك العقوبة لا تعد مجرد مساسا بحرية المعتقد الديني فحسب، وإنما هي قصف و نسف لحق الإنسان في الحياة بسبب ما يعتقد، وهل منح الإسلام لمعتنقيه حرية اختيار شريك الزواج بشروط عقائدية، ورأينا الحكمة من ربط العقيدة الدينية بحرية الحق في اختيار شريك الزوجية، وثمرة القول من خلال ما سبق أنّ الإسلام يدعو إلى التفكير قبل الاعتقاد وأثناءه وصولا لدرجة اليقين التي يتحول معها الاعتقاد إلى إيمان لا يساوره شك، وعليه يمكن القول وبجزم أنّ الإسلام لا يمنح فقط بل و يحّث على الحرية الفكرية عموما، لكن لابد من التوضيح أن لا يقصد بحرية الاعتقاد في الإسلام إباحة الكفر أو تحليله، وإنما المقصود به رفع سلطة البشر عن التدخل في معتقدات بعضهم البعض أو محاسبتهم لبعضهم، فذلك متروك لرب البشر،

وليس للإنسان أيا كان إجبار آخر لدفعه للاعتقاد الديني الجبري، فحرية الاعتقاد الديني هي حق منحه الله سبحانه وتعالى للإنسان يجعله يختار معتقده وفق إرادته وفكره بحرية تامة، بعد أن يعلم الطريقين الخير و الشر، فجاءت حرية الإيمان في الإسلام مؤسسة في العديد من الآيات مؤصلة لحرية الاعتقاد بصريح كلام المولىٰ عز وجل في أن الإيمان عموما والإسلام تحديدا عقيدة وفكر، لا تكون أبدا بالإكراه أو بالإجبار إنما بالاقتناع والاختيار، والوقت ذاته تؤكد الآيات أن الإسلام هو الدين السماوي الذي حُفظ بقدرته عزّ في علاه من التحريف والتزييف الذي طال الديانات السابقة فمن قوله أن قال تعالى{وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنْ الْخَاسِرِينَ}سورة آل عمران الآية85،{أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ}سورة يونس الآية 99،{إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً}سورة الإنسان الآية02- 03، ومن آياته الكريمة أيضا قوله لنبيه الصادق الأمين أنّ ما عليه إلا تبليغ الدعوة الإيمانية دون إجبارهم على ذلك، تبليغا يعد تذكيرا بوعيد الله وتبشيرا بوعده، وفي آيات كريمات أخرى يقول البارئ {فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ}سورة آل عمران الآية 20، {فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ}سورة الشورى الآية 15[1].

ويتباهى الغرب بالدفاع المزعوم عن حقوق الإنسان، وفي تواضع العظماء رسى الإسلام حقوق الإنسان، ليس فقط بعد أن يصبح هذا الإنسان عضوا في المجتمع وليس منذ أن كان جنينا في بطن أمه فحسب، وإنما وضع الإسلام أسس تلك الحقوق والإنسان في عالم الغيب، أي قبل أن يتزوج الرجل بالمرأة وينجبان ذلك الإنسان، فوضع شروطا للزواج تجعله قائما على الرضا والتوافق مما يحمي الأسرة من العواصف الاجتماعية المدمرّة، ولأن الأسرة هي دعامة بناء هذا

[1] وأنظر أيضا: سورة النساء الآية 79- سورة الأنبياء الآية 107- سورة الأحزاب الآية 40- سورة سبأ الآية 28- سورة الفرقان الآية01- سورة البقرة الآية 193- سورة النساء الآية 75، 76 و غيرها كثير.

الإنسان ومن ثم المجموعة البشرية ككل، لهذا كان لحصول الإنسان على حقوقه فيها من الأهمية بمكان.

سابعا: وممّا سبق كله وجب التسريع في مأسسة حقوق الإنسان بعيدا عن ذاتية مسطّريه ذالك أن التنظير الدولي في غالبيته نتاج الإنسان الغربي المتجاهل لخصوصية الانسان غير الغربي وهو أمر لا يستقيم و العالمية و كأنه " على هذا الإنسان غير الغربي أن يمارس حقوقه بالطريقة الغربية لينظر إليه كإنسان، أو عليه أن يصبح إنسانا غربيا ليمارس حقوقه!!"، مثل أمر إطلاق الحرية في الزواج دون اعتبار للاختلاف الديني إذ يحرّم الدين الإسلامي زواج المسلمة من غير المسلم وزواج المسلم من غير المؤمنة لحكم عدة، في حين يؤكد المفهوم الغربي على عكسه، فالشرعية التي تدّعي العالمية، تحتوي على مخالفة صريحة للبنود الإسلامية، وإن اتفقت لحد ما الأحكام الإسلامية والمواثيق الغربية لحقوق الإنسان بخصوص حرية الاعتقاد باعتبارها قناعة ذهنية ليس لأحد إكراه آخر عليها، لكن إذا لم تكن عقيدة الإنسان هي الإسلام فهو لا يتقيد بعدها بشروطه وتعليماته، فمن يعتقد بالإسلام دينا ما عليه سوى احترام شروطه وضوابطه وفي ظل هذه الضوابط والحدود الإسلامية تظل حرية الاختيار واسعة، فغني عن البيان أنّ الاختيار حقا للزوجين، مكفول في ظل خاتمة الأديان، للطرفين رجالا ونسوان، لقد جعل الإسلام الزواج ميثاقا غليظا مبنيا على التراحم والتواد، وشرع الله المحافظة على النسل بالزواج ووضع له نظاما خاصا، لأن فيه مصالح دينية ودنيوية، فحرّم سبحانه و تعالى زواج المسلمة بغير المسلم وزواج المسلم بغير المؤمنة، حيث أن التشريع الإسلامي مبني على مبدأ القصد العام حيث لا جدال في حكمته وأساس هذا أن الزوج إن لم يكن يحترم عقيدة زوجته فلا يمكن معه تصور بقاء العشرة على أساس من المودة، فالمسلم يؤمن بأصل اليهودية والنصرانية ديانتين سماويتين – بغض النظر عمى حرفا منهما – والمسلم يؤمن بالتوراة والإنجيل كتابين من عند رب الأكوان

ويؤمن بموسى وعيسى رسولين كريمين، وعليه فالمرأة الكتابية أو النصرانية في زواجها هذا ستعيش مع رجل قوام عليها يحترم أصل دينها ويؤمن بنبيّها لأنه لا يتحقق إسلامه إلا بإيمانه بالرسل السابقة في حين أن اليهودي أو النصراني لا يعترف بدين الإسلام ولا بكتابه ولا برسوله!

ومن المستنتج أيضا أنه لا يمكن فهم حكم شرعي دون ربطه بالهدف التشريعي العام لذلك يعتبر حفظ النسل في الإسلام مقصدا من المقاصد الكبرى التي يقوم عليها الدين الإسلامي، لذالك كان يفترض في إعلان دولي يدّعى العالمية أن لا يضرب بتعاليم سماوية لدين مفتوح للبشرية، أوعلى الأقل كان عليه احترام تلك الخصوصية، ولا يحاول فرض ثقافة غربية، لكننا لا زلنا نعاني العنصرية حيث تتحكم الفئة القوية في الأغلبية، إنه في النهاية إعلان الأقلية في جو تسوده عقلية علمانية ابتعدت عن ميدان المبادئ الأخلاقية، فأصبح التساؤل ليس عن تقنين الحقوق وإكسابها الشرعية، وإنما عن طلب الوسائل القانونية لضمان تطبيقها وعن إنشاء آليات مناسبة لرقابة هذا التطبيق ولردع ذاك الانتهاك، فكان سؤالنا في هذا الصدد هل تلك العلمانية كفلت ضمان الحقوق الإنسانية وإذا كان الغرب يدعي أسبقيته لتقنين حقوق الإنسان إلزاما فماذا قدّم لها كضمانات لتكرسها التزاما ؟!، إذ لا شك أن مسألة تقنين نصوص حقوق الإنسان لها من الأهمية بمكان، لكن تبقى قضية كيفية كفالة احترامها بآليات تجعل الالتزام بها أمرا مُحققا طوعا أو كرها هي القضية الأهم في كل المسألة ذلك حسب النظر إلى فعاليتها ومدى أثرها القانوني من عدمه، ونظريا إن الحماية الدولية غير القضائية في إطار الأمم المتحدة عبارة عن إجراءات من خلالها نقول أن هناك نوع من الرقابة في تسليط الضوء على الدول المنتهكة لحقوق الإنسان، وإن كانت هذه الرقابة لا تنتهي بأثر قانوني، غير أنه من بين أهم المعوقات التي تحول دون رقابة فاعلة فعلية هي تلك المعوقات السياسية في غياب العمل وفق مبادئ العدالة الدولية حيث تصطدم

المجموعة البشرية بظاهرة النفاق السياسي حيث الكيل بمكيالين، أين تُدان بعض الدول وتتخذ الإجراءات الصارمة في حقها بينما تفلت دول أخرى كثيرة وأنظمة أخرى لا من العقاب فقط، بل ومن تحريك الإجراءات في حد ذاتها، حيث غلب الطابع السياسي على لجنة حقوق الإنسان ولجنة التحقيق التابعة لها، من جهة ومن جهة أخرى تباطؤ إجراءات الحماية من شأنه أن يقلل من القيمة المعنوية، ذلك أنها عديمة القيمة القانونية من الأساس، وفي الواقع وما دام أمر إجراء التحقيق متوقف على قبول الدولة المتهمة بالانتهاك من عدمه، فإنه طبقا لهذا لا سبيل لنجاعته في تكريس رقابة حقيقية حيث سينتهي الأمر لا محالة بواحد من اثنين، فإمّا أن ترفض الدولة إجراء تحقيق في مناطقها ولا سيما أنها تنتهك فعلا الحقوق الإنسانية، وإما أن تقبل إجراء هذا التحقيق والحالة هذه بدورها تطرح احتمالين اثنين حيث إمّا أن الدولة واثقة من عدم إنتهاء التحقيق بإدانة لها سواء لعدم إنتهاكها لحقوق الإنسان أو أنها عملت أن تُظهر ذلك بطريقة أو بأخرى وهذا الأغلب، وإما أنها لا تعير أي اهتمام لنتيجة التحقيق سواء كانت ضدها أو لم تكن، بمعنى أن الدولة قد لا تكترث ولو حتى أدبيا لنتائج التحقيق ما دامت تضمن أن السلطة العليا حيث مجلس الأمن سيقف دائما ضد أي قرار يدينها أو إجراء ضدها أو ضد تنفيذ له، والمثال النموذج هو مثال إسرائيل التي تضمن حليفتها الإستراتيجية انتهاكاتها لحقوق الإنسان بدل العكس دونما عقاب!، وإجمالا نقول أن كل الآليات الإجرائية سواء تلك التي تعتمد الأجهزة الأممية،كالجمعية العامة والمجلس الاقتصادي و الاجتماعي ولجنة حقوق الإنسان المتفرعة منه أو تلك الإجراءات التي تعتمد على تقارير من الدول لبيان وضعية الحقوق الأساسية فيها لكل من الأفراد الخاضعين لولايتها أو نظام الشكاوى المقدمة من الدول أو الأفراد ضد الدولة المنتهكة للالتزامات بخصوص تلك الحقوق، فإنها و إن كانت خطوة باتجاه وضع نوع من الرقابة على الدول إلا أنها تبقى خطوة جد مبتورة ما دامت تلك الأجهزة وهذه الإجراءات لا تستطيع تحقيق

إنصاف الحق بالانتصاف للمظلوم، وما دامت لا تملك إلزام الدول المعنية بتنفيذ ما توصلت إليه هذا من ناحية، أما من أخرى فإن تلك الآليات المزعومة للحماية لا تنتهي إلا بمحاولة إيجاد حل مُرضي لأطراف الخلاف، وعند الاقتضاء إصدار توصيات وفي الأعم الغالب قد يصاحب عمل تلك الأجهزة تأثيرات سياسية خارجية في نهاية المطاف، وهذا الأهم والأخطر، الأمر الذي يزيد سوءا في ظل غياب الحماية الدولية القضائية، حيث لا يزال أمر إنشاء محكمة لحقوق الإنسان لم يتم حتى الوقت الراهن، وقد يفترض أن العقاب على جرائم انتهاك حقوق الإنسان يعود إلى القضاء الوطني كمرحلة أولى لكن الإشكال الذي غالبا ما يثار هنا هو حينما تكون الدولة ذاتها انتهكت حقوق الإنسان سواء أكان هذا الإنسان من مواطنيها أو من أجانب، فلا سبيل لإنصاف قضائي دولي في الوقت الذي يزعم الغرب أن حقوق الإنسان أصبحت من المسائل العالمية، أمّا عن الحماية الإسلامية لحقوق الإنسان فكان لها مجالها إلا أنها تتخذ عدة جوانب والتي تمثل بطريقة أو بأخرى حقوق إنسانية أساسية أخرى كحق الإنسان في العدل مثلا، وتبعا لذلك حقه في محاكمة عادلة من خلال الاحتكام لشرع الله، وكذلك حقوق الإنسان السياسية التي تمكنه من كبح طغيان الحاكم وتجبره وكذا حق الإنسان في المساواة بنطاقها الواسع، هي أليّات تشكل في الوقت ذاته حقوقا إلزامها يعني في النهاية الالتزام بالحقوق الأساسية، فضمانات حقوق الإنسان في الإسلام هي جزء رئيسي مُكمل لمفهوم الإسلام للإنسان الذي يحمل الأمانة، ومن ثم مفهومه لحقوقه وكيفية حمايتها، وأهمها حق العدل و الاحتكام للشرع والحقوق السياسية وحق المساواة، حيث أنّ التشريع الإسلامي لم يكتفي بمنح حقوق الإنسان بإقرارها وإنما جعل الاعتداء عليها يشكل جريمة جنائية تستحق العقاب، و شرع الحدود والقصاص، وباعتبار حقوق الإنسان فروضا وواجبات شرعية ليس لبشر أن يعطلها أو يعتدي عليها لما لها من حصانة ذاتية، فالعدل في الإسلام لا مجرد حق، إنما هو أصل من أصول الدين الإسلامي متمثل في إعطاء كل ذي

حق حقه، إذ يوصف أحيانا بالمساواة، ومبدأ العدالة من مبادئ الإسلام الجوهرية التي تتعلق بمصلحة الفرد والجماعة معا، ذلك أن إحقاق الحق وشمول العدل بين أفراد الجماعة يقضي على الظلم بمنع العدوان بين البشر، لذالك فحق العدل هو نظام إسلامي شرعي قائم بذاته فتتعدد مجالاته و اتجاهاته لتشمل المنظومة القانونية و الاجتماعية والسياسية و غيرها، فهناك عدل في القضاء والأحكام وعدل مع الذات والآخرين وعدل مطلوب من الحكام وعدل أمام القانون حيث يعد بابا من أبواب المساواة..الخ، لهذا جعل القضاء قواعدًا للمحاكمة العادلة لا يحكم القاضي إلا من خلالها, وعرفت الدولة الإسلامية نماذج من القضاء من خلالها، ذالك أنه مهما جاءت النصوص القانونية عادلة ومنصفة إلا أنها تبقى مجرد مبادئ ما لم توجد معها قوة تسندها وتلزم بها، حتى قال عمر بن الخطاب (ض) حينها:<< لا ينفع التكلم بحق لا نفاذ له >>.

هذا، وكما تعدّ الرقابة الشعبية حيث رقابة الرأي العام ضمانة للحقوق السياسية وحقوق المساواة، هذه الحقوق التي تمثل بدورها ضمانات لغيرها من الحقوق المدنية والشخصية، إلى جانب ذالك هناك آلية حماية تشكل نقطة التقاطع بين الحقوق الإنسانية عموما والحقوق المدنية تحديدا، وإن كان حق العدل وعدالة القضاء في الإسلام يشكلان ضمانات مادية فهناك ضمان معنوي لكل حقوق الإنسان في هذا الدين، ألا وهو "الإيمان" حيث الأساس المتين في شرع رب العالمين، وهي عقيدة المؤمنين و ركيزة الحماية الإسلامية للحقوق، وبذلك يلتزم الإنسان بأحكام الإسلام، فتتجسد حقيقة الإيمان بسلك أسلوب سعادة الإنسان بنجاته في كل حياته الفانية والأبدية، تلك هي المعادلة الربانية التي تكمل بعضها البعض وغياب جزء منها يعني انعدام الجزء الآخر، وعليه تم تفيكك طرفي المعادلة بالتحليل والتفصيل في فرعي تعليل ومُلخصهما كان كالأتي:

أ- الإيمان المطلق بالعقيدة الدينية:

إن الحقوق الشخصية والفكرية مرتبطة ارتباطا جذريا بالعقيدة الدينية، وهي الضمان الجوهري لتنفيذها و احترامها، حيث يكون الوازع الديني هو حصن ممارستها والمحافظة عليها بحماية تحول دون اعتداء أو تجاوز، فالمؤمن الحق يعرف حقه فيقف عنده ويعرف حقوق الآخرين فيؤديها طوعا و اختيارا وتقربا من الله، ولذا فإن القرآن الكريم ومن بعده السنة النبوية عنيت ببناء العقيدة ولذلك لا يكاد يخلو حكم شرعي من شد الإنسان بكليته إلى خالقه وربط كل تصرف صادر منه بهذه العقيدة التي تمثل القاعدة الأساسية لهذا الدين الذي لا يقوم بدونها.

ب- الاحتكام لشريعة العقيدة:

لا ينكر أحد أن هناك تلازما قائما بين الشريعة والعقيدة، ومن أولى شروط العبودية لله هو التحاكم إلى شريعة عقيدة الله، إذن فالعقيدة هي الأصل الذي تنبني عليه الشريعة، لتصبح الشريعة هي أثر تتبعه العقيدة فلا وجود للشريعة إلا بوجود العقيدة، والعكس صحيح فالدين الإسلامي يُحتّم توأمة أزلية بين العقيدة والشريعة، بحيث لا تنفرد إحداهما عن الأخرى على أن تكون العقيدة أصلا يدفع إلى الشريعة وهذه الأخيرة تلبية لانفعال القلب بالعقيدة، عملا بقوله{فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا}سورة النساء الآية 65، فإن هذه الآية القرآنية مثلت القاعدة الكبرى في هذا الدين، إذ في النهاية يعتبر الاحتكام للتشريع الرباني هو جوهر الحماية، وفي جملة أحكام شريعة الرحمٰن لا يخلو حكم إلا انطوى على جلب منفعة للإنسان أو درأ مفسدة عنه، وذلك تشريع رحيم للإنسانية جمعاء، وبالمصطلح ذاته هو تشريع للعالم بأسره مصداقا لقوله تعالى {وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين}،إن العدالة الربانية تقتضي الإنصاف حيث الموضوعية المجردة أين لا مجال لمعايير مزدوجة، ولا مجال للحيّل والزيف أو لمصلحة شخصية في آخر دون غيره الآخر، فالقانون السماوي عبارة عن تشريع رباني لا يحابي أحدا على أحد، ولا يجامل آخر على آخر،

فالإيمان المطلق بالعقيدة ينتج عنه عدلا مطلقا لا استثناء عليه يتساوى أمامه الجميع أمام رب الجميع.

وفي ذات السياق يتمتع الإنسان في نظام حكم الإسلام بحصانة ربانية تضمن كافة حقوقه وتمنحه حرمة مقدسة إذ تجعل ممارستها في منئ أو مأمن من عبث الحكام، ذلك أنها متأتية من مرجعية دينية لدى الإنسان عمّ خصه الله به من تكريم، حيث رفع الخالق من قدر الإنسان وحرّم أن يستعبد البشر بعضهم وأن يتحرر الإنسان من ماديات الحياة، فيكون عبدا لله دون سواه وحرا بعبادة إياه، فالإسلام أصلا دين الحق ومن خلاله الحق مصداقا لقوله تعالى{وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ}سورة المائدة الآية48، فيكفي أن يكون الإسلام نظام الدولة وعقيدتها بحق لتكون حقوق الإنسان مقررة بالإلزام ومكرسة بالالتزام، فهو ضمانة الضمانات لتفعيل وحماية كل ما للإنسان من حقوق وحريات، ففي مجتمع يسود فيه تقوى الله و يحكمونه من يخافون الله ويخشونه، تتحقق حقوق الإنسان فعلا وعملا، و هذا ما قادنا للتطرق إلى الحقوق السياسية وما يتبعها من حقوق المساواة في الباب الأخير، و مما سبق فيه تبين أن الديمقراطية الغربية تقدس حرية الأفراد حسب ما تمليه عليهم طبيعتهم من أهواء، وترى أن القانون والحكومة والدولة ما هي إلا وسائل تترجم وتجسد رغبات الأفراد وحرياتهم، وعليه فإن المنظومة القانونية في الدولة حسب "الليبرالية الغربية" يجب أن تكون مجرد أداة في يد الإنسان لتحقيق " الديمقراطية "، هذه الأخيرة التي أضحت غاية مستهدفة في حد ذاتها لا مجرد وسيلة في يد الإنسان لممارسة حقوقه المشروعة، بل أصبحت الديمقراطية تقنن حرية ممارسة كل ما يريده الإنسان بكل حرية، فوجد الإنسان نفسه وفق هذا المفهوم العلماني للديمقراطية والمنظور المُفرط للحرية حرا وسجينا في ذات الوقت، متخبطا بين المفهوم وضده!!، و هكذا انتهى الأمر بالمجتمع الغربي بتقنين وإجازة

كل ما يفرضه الواقع بدلا من تصحيحه و تهذيبه، وبالتالي سيفنى الغرب بنهج ديمقراطيته، وبناء عليه خلصنا أن الديمقراطية بالمنظور الغربي ذات المفهوم العلماني هي عملية آيلة للسقوط ومصيرها الزوال وسيثبت التاريخ فشلها الذريع بالرغم من شيوع الترويج لها أكثر من أي وقت مضى، ذالك أن الإنسان نفسه وقع أول ضحية وفريسة لحريته المتوحشة غير المشروطة، فمثلما فتكت الديمقراطية الغربية بالمنظومة القانونية، ونالت منها وتحولت حينها من أداة إلى غاية مستهدفة، ستفتك أيضا بالمنظومة البشرية وستعصف بأجزائها، إلا من كان بعيدا حيث يحميه الإسلام لا من غيره فحسب، إنما يحميه حتى من نفسه وحريته ومن انتهاكه لحياته من باب أولى , فالإسلام وحده هو من يجعل منه إنسانا حرا يصنع عقيدته من وراء عقله يفكر ليختار ماذا يريد، لا أن يريد ليفرض على عقله كيف يفكر !، ذالك الإسلام الذي يعتّرف بالديمقراطية في حدود الشريعة الإسلامية لتحقيق رقي الانسان وتساميه، و لم يكتفي الغرب بعلمنة الديمقراطية فحسب، إنمّا استعملها سلاحا إضافيا جديدا وذريعة سياسية أخرى وذخيرة إيديولوجية يحتّج بها للتدخل في شؤون الدول الداخلية مثلما احتج بفكرة حقوق الانسان برمتها، وهذا التدخل الذي لا يعد خرقا للمبادئ القانونية الدولية القائمة على أسس عدم التدخل الأجنبي والمساواة في السيادة الوطنية بين الدول فقط، إنما هو أيضا خرقا لحقوق الإنسان الأساسية، بتهمة عدم دمقرطة النظام السياسي و الاجتماعي الذي يعيش فيه!، و الأسوأ من ذالك أن قائد الغرب لا يتّهم أصحاب النظم السياسية، ولا يشن احتلالا للدول بحجة عدم ديمقراطيتها إلا بمعايير مزدوجة تعد المصلحة الإستراتيجية بكل أبعادها هي ميزانه الوحيد الذي يتقن كل أساليبها الشنيعة الملتوية، إلا أن يكون عادلا ولو مرة واحدة، بالإضافة إلى كون المفهوم الغربي مستمرا في محاولة فرض تصوره لفكرة حقوق الإنسان على مستوى المذهب العلماني حيث يتجه نحو فرضها على الصعيد الواقعي بنظرته المُلحدة الخاصة بالكون, الحياة و الإنسان، ولا شك أن من بين أحد أكبر

الأسباب في فشل الذريعة الجديدة للنظام العالمي الجديد يرجع لعدم فاعليتها وشموليتها لمختلف المناطق التي تنتّهك فيها حقوق الإنسان، مما انعكس الفشل على حماية حقوق الإنسان، وبقي السؤال المطروح أيّ قانون عادل هذا الذي يُجرّم فيه التمتع بالذخيرة الحربية على المسلمين والعرب في حين يبيحونها لأنفسهم دون أدنى شروط أو قيود ؟!، هذا القانون الجائر لا يترجم سوى خوفا دفينا من استرجاع توازن القوى الدولية مرّة أخرى، و التي إن عادت فإنها تشكل عودة الاستقرار العادل المحقق وضياع مجد موهوم منشود لحضارة الغرب الغابرة، إذ ظلت تلك اللجنة الرقابية بقيادة أمريكية والبريطانية منذ إنشائها في حين يفترض أنها جهازا فرعيا من أجهزة الأمم المتحدة التي يفترض فيها الحياد والنزاهة، ففي الخلاف الثائر بين العراق من جهة وبين الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا من جهة أخرى، لطالما طالبت دولة العراق خلال أزمتها المتتالية من تحقيق التوازن في تركيبة اللجنة بين الدول الخمس لأعضاء مجلس الأمن, و نتيجة لتسييس عمل اللجنة فقد قامت بتقديم تقارير اعتماد على ذرائع مغلوطة لاستصدار قرارات من مجلس الأمن من أجل استمرار الحصار الاقتصادي على الإنسان العراقي، وإذا كانت قد وافقت دولة العراق بقراري مجلس الأمن لعام 1991 و قرارات أخرى أكثر استنزاف للعراق لمصاريف ضخمة غير مبررة وهذا باعتراف أمين الأمم المتحدة "كوفي عنان "، مثل تلك التي لها علاقة بما يعرف بقرار " النفط مقابل الغذاء "، ورغم ذالك أحيط بشروط وعقبات أدت إلى عدم قدرة العراق على الاستفادة منه، فأي زعم غربيّ بعدها بعدم انتهاك الحقوق الأساسية لحقوق الإنسان وهو يقايض بالإذعان الغداء مقابل النفط في ظل حصار تعسّفي حيث يستخدم وسيلة تجويع الشعب وحرمانه من أبسط حقوقه للضغط على قياداته فارضا على الشعب العراقي إبادة جماعية ألم تشمل "الإبادة" طبقا للنظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية تعمد فرض أحوال معيشية، من بينها الحرمان من الحصول على الطعام والدواء، بقصد إهلاك جزء من السكان؛؟!،

وأشارت المصادر العالمية في أنّ أكثر من مليون عراقي نصفهم من الأطفال قد راحوا ضحية الحصار الاقتصادي من جوع ومرض، فإذا كان ظاهر التدخل الغربي الأمريكي في العراق يبين أنه جاء لتحرير الشعب العراقي من رواسب الديكتاتورية ومساعدتهم على بناء الديمقراطية في دولتهم، لكنه في النتيجة أدى هذا التدخل إلى هدم الدولة ذاتها، لقد قضت أمريكا على وحدة هذا المجتمع وعلى ثقافته و اقتصاده، بعد أن كان من أكبر القوى في العالم، فأين للإنسان العراقي ممارسة الحقوق السياسية وقد حُرم من حقوقه الأساسية!!؟، وكيف يصطلح بعد هذا الاحتلال الغربي الأمريكي للعراق مصطلح "التدخل الإنساني "وهو عكس ذالك تماما!، و ربما لو استعمل هذا الغرب أساليبه الإستدمارية بصفة شمولية دون معايير انتقائية، لقلنا قد تكون "المساواة في الظلم عدل"، لكن الأكثر إجحافا أنّ المسلمين عموما والعرب خصوصا هم المستهدفون من ذالك الظلم دون غيرهم!، فإذا كان صدام حسين لم يمنح الحقوق السياسية للعراقيين فقد منحهم بالمقابل دولة قوية و متطورة جدا في مجالات عدة مهمة، فماذا ياترى قد منحت الديمقراطية المفروضة على الإنسان العراقي وقد سلبته رغيفه وأمنه؟، وماذا منح الاحتلال الأمريكي للدولة العراقية غير الدمار, ألم تصدق في هذه الحالة مقولة << مئة عام تحت إمرة سلطان جائر خير من يوم واحد بلا سلطان>>، والتجارب تُجزّم أنه لو كان هذا السلطان الجائر مواليا لمصالح الغرب وصديقا إستراتيجيا لها، أبدا لم يكن ليُعدم ككبش فداء ذات يوم عيد أضحى، ففي إطار النظام العالمي الجديد الذي يعطي للولايات المتحدة الأمريكية الوصاية على العالم أجمع، ما على المجموعة الدولية إلا الطاعة و الانصياع والتنفيذ حيث ترى أمريكا أن أمنها القومي تمتد حدوده إلى ما تقرره القيادة السياسية الأمريكية! وإلا كيف يُفسّر التحالف الدولي ضد العراق لاحتلالها الكويت خلال أشهر مع غض الطرف عن الكيان الصهيوني أكثر من خمسين عاما محتلا للأراضي الفلسطينية، لكن العيب ليس في مبادئ القانون الدولي العام بل الخلل في النظام

العالمي الجديد الذي يدّعي حماية حقوق الإنسان وتحكمه في ذالك اعتبارات سياسية عند استخدام ما تسميه بحق التدخل الإنساني المزعوم، ذالك أن أغلب القرارات الصادرة في هذا الإطار هي في حقيقة الأمر خاضعة لحسابات سياسية وإستراتيجية أكثر من كونها تستند إلى التطبيق المخلص لمبادئ القانون الدولي أو أهداف الأمم المتحدة, الأمر الذي معه فقدت منظمة الأمم المتحدة مصداقيتها، ولن يكون لهذه الأخيرة أيّ دور فعال يعكس مبادئها ومواثيقها إلا باسترجاع المنظومة العالمية للتعادل العالمي المفقود والمطلوب بظهور قوى جديدة أو حتى قديمة تناظر قوة الغرب أو ظهور أحادية قطبية عادلة على أنقاض الأولى على الأرجح تكون ناجمة عن حضارة إسلامية, ولعلى الملاحق التي ندرجها في آخر الأطروحة الخاصة بالقرار ألأممي حول عدم جواز التدخل في الشؤون الداخلية للدول وحماية استقلالها و سيادتها عام 1965، و القرار الصادر عام1976 الخاص بعدم التدخل في الشؤون الداخلية, يتبين منهما بجلاء كم هي البينونة واسعة وكم يدق الفرق مُدويا بين زمن تعادل موازين القوى ما قبل النظام العالمي الجديد وما بعده، حيث اختلت القوى المتناظرة، فما أوسعها فروقات نظرية و مفارقات واقعية بين زمن التقنين ما قبل النظام العالمي الجديد و زمن التلقين ما بعد ذالك النظام، و بين زمن مبادئ الوثيقة و زمن الرقابة الغربية اللصيقة على كل دولة غير صديقة !!

ومن جانب أخر لا شك أن نظام السيادة في الإسلام يكاد يشكّل النظام الوحيد الذي يقيم توازنا فعليا بين المجتمع والدولة، وذالك بوجود طرف ثالث حكم بين حقين شبه نقيضين "سلطة الحاكم وحرية المحكومين"، هذا الحكم هو الشريعة, لكونها نظام قانوني علوي يفرض أحكامه على الحكام والمحكومين معا، وبالتالي يصبح التمايز واضحا بين السلطة السياسية باعتبارها قوة مادية في خدمة الفكر الإسلامي وبين السيادة لكونها سند شرعي لتلك القوة, في حين أن الفقه الدستوري الوضعي لا يزال إلى حد الآن متخبطا ومضطربا في جدلية السيادة والسلطة!, ولهذا

فإن سيادة الشارع الحكيم في النظام السياسي في الإسلام هي وحدها من توجب طاعة الحكام، أما وقد خرجوا عن نطاق هذه السيادة، فالحالة هذه لا توجب عدم الطاعة فحسب، بل و توجب المعارضة أيضًا، ذالك أن الهدف الجوهري من المعارضة هو اعتبارها أداة لسدّ ومنع الانحراف عن أحكام الشريعة الإسلامية عندما تمارس السلطة السياسية حكمها مخالفة بذالك القوانين السماوية، ألم يسبق التشريع الإسلامي بنظريته في الديمقراطية وفي تقييد سلطة الحاكم كل القوانين الوضعية, هذه الأخيرة التي تحاول أن تؤول في النهاية إلى واجب أن يكون القانون فوق الجميع حكاما ومحكومين, لكنها لحد الساعة لم تجد الأساس القانوني، وكل ما لها بعض المفاهيم الميتافيزيقية من أوهام فلسفية، لذالك تارة تتشبث بنظرية القانون الطبيعي والحقوق الفطرية، وأخرى تتمسك بنظريات مجردة من المنطق تسمى نظرية التقييّد الذاتي أو نظرية التضامن الاجتماعي..الخ، وسواء اعترف الغرب أو أنكر فلقد سار في تقرير مبدأ تحديد سلطة الحاكم بالقانون على هديّ من الشريعة لكنهم جعلوا الحكم بين الحاكم والمحكوم دستورا وضعيّا، فصَعُب على الحاكم التقيد به لأنه في الأخير هو من يصدر القوانين, محاولين تدوين حقوقا للأفراد وحريات لهم وحقوق للدولة ,جاعلين من هذه الوثيقة التي صنعوها الحكم الذي يراقبهم!! في الوقت الذي جعل الإسلام في نظريته الشرائعية الحكم العدل بين الحاكم والمحكوم قانون السماء والأرض، فكان لزاما الانصياع لهذا القانون خشية وتكبيرا لصانعه وصانعهم، خالقه وخالقنا هو "الله الملك القُدّوس"، إذن هو مفهوم قانوني يكرس نظاما إسلاميا، لا فقط حاميا للأمم من التسلط والديكتاتورية، وإنما يعد العلاج الوحيد لعلل الديمقراطية الغربية، لأن هذه الأخيرة وإن قامت على رأي الأغلبية إلا أنه انتهى بها الأمر لسوء تطبيقها بتسلط المحكومين على الحاكمين هذه المرة، ومحو العقل تحت سطوة الأهواء وسيطرة الداء على الدواء, فتخلخلت المجتمعات، وإن كان النظام الشمولي الديكتاتوري قبله قام في الأساس على تعطيل الحريات

وتثبيط الهويّات، وجبر الأفراد على الطاعة العمياء بالقوة الجوفاء، فانتهى به الأمر إلى تجبر الحاكمين على المحكومين وانعدمت الثقة بينهما فتحللت الكيانات وانصهرت واندثرت, فإن النظام الإسلامي يقوم على التوازن والوسطية حيث يستوجب الشورى والتعاون في مرحلة أولى ويستوجب السمع والطاعة والثقة في مرحلة ثانية، وفي الثالثة يستوجب النصح والتقييد والترشيد، وبهذا يكون النظام الإسلامي وحده دون سواه من يجمع بين ما ينسب للديمقراطية وللديكتاتورية من فضائل كل واحدة على حدى، كما يبقى وحده دون غيره وفي ذات الآن مُنزها بريئا من العيوب التي تنسب للديمقراطية الغربية والديكتاتورية الشمولية معا، ذالك هو مقصد الشارع الحكيم من الديمقراطية الإسلامية حيث لا تطبق المبادئ العامة تطبيقا آليا, وإنما يكون تطبيقها لتحقيق نفع أو لدفع ضرر، وهذا هو مطلب الديمقراطية الصالحة، وعليه و مما سبق أيضا يبرز موقفنا اتجاه الديمقراطية، فنحن مع الديمقراطية ذات حدود الوسيلة و آليات الحيلة، للخروج من مشكلة أو البحث عن نجاة أو سبيلا, حينها يصبح القانون هو الحكم في نطاق الدولة و خارجها و الفيصل العدل في ثنائية إقامة التوازن بين السلطة والحرية, حيث إيجاد المصالحة والتكامل بين المصلحة الفردية و المصلحة الجماعية، أين العلاقة بين السلطة و الحرية هي علاقة التوفيق بين الحكام والمحكومين في ضلال دولة الحقوق و العدل نتاج علاقة تكامل لا علاقة تضاد.

لقد تبيّن جليا أن مسألة حقوق الإنسان و الالتزام بها منوطة بنظام الحكم في الدولة، أي بمدى تمتع الأفراد بحقوقهم السياسية في مواجهة الحكام، ذلك أنّ هذه الفئة هي من تملك أن تقرها أو تجحدها، وهي التي تفسح المجال لممارستها أو قمعها، فتعددت الدراسات حول أصول الحكم في الإسلام بخصائص ما يملكه من تشريعات، وتبيّن من خلال البحث وما سبقه مقدار الملائمة بين نظرية الإسلام في الحكم والنظريات الديمقراطية، و برزت منزلة الشورى في

اقترانها بالإيمان حيث تصبح ملزمة الإجراء و المضمون أي إجباريتها في أغلب الأحيان،كما أن الإسلام لم يكتفي بجعل مقاومة جور الحكام حقا إنما جعلها واجبا مثوبا عليه يخوله الإسلام في المبدأ القرآني الذي يأمر بتغيير المنكر وفي الحديث الشريف الذي ينص على أنّ <<أفضل الجهاد عند الله كلمة حق عند سلطان جائر>>،إذ تعتبر الشورى هي الأصل الجوهري في نظام الحكم السياسي الإسلامي، و تتفق مع الديمقراطية في الجوهر مع فارق واحد ومهم هو أن الشورى مؤسسة على التشريع الرباني ومحكومة بأحكامه و مقيدة بأوامره ونواهيه في إطار سيادته و حاكميته، أما الديمقراطية الغربية فتسير دون أدنى ضوابط فكل ما تريده الأغلبية تقره المنظومة القانونية تحت مظلة اللائيكية.

أمّا عن حق المساواة ونظرا لما وجدناه من كمّ هائل من الأدلة والشواهد والتطبيقات لمبدأ المساواة في الإسلام فإننا لم نستطع إلا الاكتفاء ببعض منها لما سنح له المقام , أما لمن أراد الإستزاد سواء بالنسبة لحق المساواة أو غيره من حقوق العباد سيجد الإسلام بحرا لا ساحل له ولا قاع من التنظير والتقرير و الإقناع، و يجد ما أثر عن الخلفاء الراشدين والصحابة التابعين نعم التطبيق والتسطير والعمل بكدّ بلا ملل مُبتغاهم نعيما في أزل.

وعلى ضوء ذالك فإن الإسلام ساوى بين المسلمين وغيرهم في تطبيق النصوص حينما يكونون جميعا متساوين فيها، أمّا إذا اختلفوا فيه فكان من المنطق والإنصاف ألا يساوى بين مختلفين وإلا كانت مساواة ظالمة, لذالك فكل ما يتصل بعقيدة الإسلام لا مساواة فيه، فإذا كانت المساواة بين المتساوين عدلا خالصا فإن المساواة بين المختلفين ظلما خالصا، وهذا لا يمكن اعتباره استثناء عن قاعدة المساواة، و إنما هو تأكيد لقاعدة المساواة ذاتها، لأن الهدف الحقيقي من المساواة هو تحقيق العدالة, وهو ما لا يمكن تكريسه إذا ما كانت هنالك مساواة بين المسلمين والذميين فيما يتصل بالعقيدة الدينية، وأما فيما يخص قضية المرأة، لاشك أن حركة تحرير

المرأة الغربية أنقذتها من كثير من الظلم والأذى الذي كان واقعا عليها وكفلت كثيرا من الحقوق لها، ولكن مع ذالك أوقعتها في درك جاهلية معاصرة, ولعلّ أصدق شاهد هو لغة الأرقام التي تعلن عن خطورة هذه الجاهلية الجديدة التي بقيت المرأة الغربية فيها تعاني ضروب الاغتصاب بأشكاله والجرائم المتنوعة، حتى حولّتها إلى رقيق أبيض، و في مجمل القول أنّ المفهوم الغربي امتهن قيمة المرأة، والمجتمع الغربي الذي فرطّ بالأمس في المرأة وحقوقها، ها هو الآن يُفرط اليوم في حرياتها، حتى نظر إليها مرة أخرى النظرة المادية ذاتها، و التي تكاد تُعدمها إنسانيتها، حيث دفعها إلى حرية مجنونة غير مشروطة، لقد وصل الغرب نصّا وتطبيقا بعد تفريط طويل إلى إفراط عليل في منح المرأة من الحرية ما يقضي بها على حقوقها لاحقا, وما أثّر و يُؤثّر به على قيّم المجتمعات والأسَر مزعزعا أخلاقها آنيا, لقد "ظلم المفهوم الغربي المرأة إما تفريطا أو إفراطا "!

أما عن الإسلام دين الميزان القائم على مبدأ "لا إفراط ولا تفريط "، شريعة لم تمنح المرأة حقوقا متساوية كنظيرها الرجل فحسب، إنما أمرته أحيانا وأوصته أخرًا أن يشمل المرأة بالرعاية والعطف ولم توجب له جزاء سوى جنة فاق فيها من عرض حجم السموات والأرض؟!.

هذا عن كُليّات وأصول الإسلام بشأن مبدأ المساواة التامة بين الرجل والمرأة، و أمّا عن بعض الجزئيات التي يتحجج بها أعداء الإسلام ابتغاء تأويله، فلقد أوردنا لها شرحا مفصلا،كمسألة قوامة الزوج على الزوجة، تعدد الزوجات، مسألة شهادة المرأة وإرثها ومسألة الحقوق السياسية للمرأة، و تبّين فيما تبّين معنى القوامة باختصار إذ هي قوامة رعاية لا قوامة استعباد، حيث تجد المرأة في زوجها كل تكريم وإكبار، لا تجريم و احتقار، هي قوامة قوامها قول النبي المصطفى(صلعم) <<النساء شقائق الرجال >>, قوامة لا تمنع للمرأة حقوقها

واستقلالها المادي, وهي درجة مُنحت للرجل مقابل مسؤولياته التي عليه تحمّلها إزاء المرأة والأسرة بأكملها وبعبارة أوجز هي"قوامة تبعت المسؤولية"، وأيضا توصلنا في ما توصلنا أنّ للمرأة والرجل في الإسلام ذات القيمة الإنسانية، وذات الميزان في التكاليف الدينية وذات الجزاء لأعمال الإنسان حسب طبيعة هذه الأعمال لا حسب جنس عامله سواء كان ذكرا أم أنثى، وذات الحقوق حسب كفة الواجبات، وذات المساواة في ميزان رب الأكوان و الآيات، حيث لا فرق بين جميع هؤلاء إلا بالتقوى علما وعملا، و معيار ذالك الميزان الواحد هو شرع واحد من رب واحد لكل هؤلاء في كفة سواء، لقد جاء القرآن الكريم مؤكدا أن البشر جميعهم متساوون في المنشأ والأصل، مُكلّفون بنفس الخطاب، فضبط معادلة الحقوق والواجبات بدرجة متناهية لا ريب في دقتها، ولما كان الإسلام دين الفطرة السليمة حيث مبادئها تشبه لما سماه فلاسفة الغرب القانون الطبيعي والحالة الطبيعية، ومنها شرعيتها الوجودية غير أن الإسلام تميّز عن هذه النظرة الميتافيزيقية المُلحدة التي تستمد المنطق والقانون من اللامنطق و اللاقانون حيث الطبيعة، عكس ذالك أرساها على المعقولية وطابع القدسية الربانية لأنها مقررة بإرادة الرب الواحد لا إله سواه، ومستمدة شرعيتها من ما في هذا الدين من أحكام، مما تجعلها تعلوا على أهواء الحكام، وتردع جورهم على حقوق الأفراد، فهي من أجل طابعها الرباني في مـــأمن من تعسف السلطة بالأنام، وتجعل من الأمر بالمعروف وتغيير المنكر وردع الظلم نهجا في سبيل العدل والقسط مثلما ورد في قوله عزّ في عُلاه{لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ}سورة الحديد الآية 2.

وفي النهاية لا يسعني إلا القول أني ما أنا إلا بشر، فقد أصيب وقد أخطأ وأظل, وبناء على كل ما تقدم، هذا ما اعتقده أنه الحق، لأن الله أعلم وأنا لا أعلم، وإن ضجت الأصوات وكثرت الأقوال، فإن في حكمة الله جوابا ما بعده جواب ولا سؤال، فكيف نفقه نحن البشر حكمة ربّ

البشر و الأكوان, وما نحن سوى نوع من خلقه سُميّ مجازا بإنسان، وكيف قد يُجزم هذا الإنسان في رأيه وإن اعتقده حقا، و هو لم يفقه بعد حتى أسرار كينونة وجوده, وهو مجرد جزء من مجموعة الإنسان، وكيف أن الله بعثنا وحقوقنا بدون أن نطالب بها من العدم إلى الوجود، وكيف سيبعثنا مرة أخرى من هذا الذي نعتقده وجود إلى عالم آخر حيث الوجود فيه خالد لا محدود, غفرانك ربي إني ظلمت نفسي، إذ كيف يستوعب مدادنا كل الإسلام ولو حتى في مجرد حق من حقوق الإنسان، ألم يقل الواسع الحكيم عزّ في عُلاه مُخاطبا نبيه الكريم { **قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا**}سورة الكهف الآية (109).

وننفذ نحن وننتهي والبحور مداد وكلمات ربي لا تنفذ تعداد

فهو الأول والآخر بلا انتهاء وهو المبدأ والمعيد بلا ابتداء

إنما هذه بعض من بعض الكلمات في إسلامه لمن أراد الإقتداء

وإنه إله واحد فمن كان يتوق لربه لقاء

فلنعمل صالحا ولا نشرك بعبادة ربنا أحدا مع الرجاء

ليهديّنا بصدقنا لأننا في الإيمان نشاء

و لأنه لا يُضيّع عملا صالحا فالجنة حتما الجزاء.

تمت بحمد الله و فضله.

قـــــــــائمة

المـــــراجـــــع

قائمة المصادر والمراجع:

- المصادر:

1- المصادر الأصلية للشريع الاسلامي :القرآن الكريم و السنة النبوية.

2 - الشرعية الدولية لحقوق الانسان .

- المراجع:

1- أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، ط1، المختار الإسلامي للطباعة والنشر، مصر، 1977م.

2- أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين و اختلاف المصليين،ج1، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، بدون ذكر سنة النشر.

3- أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانيّة والولايات الدينيّة، مصطفى الحلبي، مصر، 1966م.

4- أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، المكتبة العصرية، لبنان، 2001م.

5- أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانيّة والولايات الدينيّة، مكتبة ومطبعة حلب، مصر، 1966م.

6- أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة شرح عبد الله دراز، ج1-4، طبعة إبراهيم رمضان، دار المعرفة، لبنان، 1994م.

7- أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج2، بدون ذكر لدار و سنة النشر.

8- أبو بكر موسى، حرية الإنسان في الإسلام، مجمّع البحوث، مصر، 1976م.

9- أبو بكر محمد السرخسي المبسوط، مطبعة السعادة، مصر، 1324 ه.

10- أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل آية القرآن،ج10، تحقيق محمود أحمد شاكر، دار المعارف، دون ذكر سنة النشر، مصر.

11- أبو وليد محمد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج2، مطبعة الكتاب الأزهرية، مصر، 1969م.

12- أبو وليد محمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن الكريم، ج3، دار الكتب المصرية. دون ذكر سنة النشر.

13- أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية، وزارة الثقافة، مصر، 1964.

14- أبو حنيفة النّعمان، الفقه الأكبر، نسخة مكتبة الازهر، مصر .

15- أبو يوسف يعقوب، الخراج، ط3، المطبعة السلفية، مصر، 1382هـ.

16- أبو سالم محمد بن طلحة، العقد الفريد للملك السعيد، مطبعة الوهبية، مصر، 1983م.

17- أحمد أبو الوفا، الحماية الدّولية لحقوق الإنسان في لإطار منظمة الأمم المتحدة والوكالات الدّولية المتخصصة، كتاب مجموعة دروس ألقيت في شهر يوليو 1998م، في المعهد الدّولي لحقوق الإنسان، فرنسا.

18- أحمد أبو الوفا، الحماية الدولية لحقوق الإنسان، طـــ 1، دار النهضة العربية، مصر، 2000م.

19- أحمد أبو الوفا، الوسيط في قانون المنظمات الدولية، ط5، دار النهضة العربية، مصر، 1988 م.

20- أحمد الرشيدي، الضمانات الدولية لحقوق الإنسان، مركز البحوث والدراسات السياسية، 1996 م.

21- أحمد الرشيدي، عدنان السيد، حقوق الإنسان في الوطن العربي، دار الفكر،لبنان، 2002م.

22- أحمد بسيوني، الطب الشرعي ومسرح الجريمة والبحث الجنائي، المكتب الجامعي الحديث، مصر، بدون ذكر السنة.

23- أحمد بن علي، لسان الميزان، كتب المطبوعات الإسلامية، ط1421،1هـــ،دار قطني133/4

24- أحمد ابن تيمية،ج2، وترتيب ابن القاسم العاصي النجدي الحبلي، مطابع الرياض، السعودية 1381هـــ.

25- أحمد جاد منصور، الحماية القضائية لحقوق الإنسان، دار أبو المجد للطباعة، مصر، 1998م.

26- أحمد هريدي، نظام الحكم في الإسلام، محاضرات لطلبة الدراسات العليا، لدبلوم الشريعة بكليّة الحقوق، جامعة القاهرة، مصر، 1968 م.

27- أحمد محمد الشرقاوي، المرأة في القصص القرآني، المجلد1، ط1، دار السلام، ، مصر،2001م.

28- أحمد محمد الشرقاوي، المرأة في القصص القرآني، المجلد 2، ط1، دار السلام، مصر، 2001م.

29- أحمد محمد الشرقاوي، المرأة في القصص القرآني، المجلد3، ط1، دار السلام، ، مصر،2001م.

30- أحمد حجازي السقا، نقد التوراة أسفار موسى الخمسة،طـــ2، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر 1976 م.

31- أحمد عبد الله مفتاح، نظام الحكم في الإسلام بين النظرية والتطبيق، دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر،2003م.

32- أحمد علي مرعي، القصاص والحدود في الفقه الإسلامي، ط2، دار اقرأ، 1982م.

33- أحمد فهيمي أبو سنة، النظريات العامّة للمعاملات في الشريعة الإسلاميّة، مطبعة دار التأليف، مصر 1967 م.

34- أحمد سلامة، دروس في المدخل لدراسة القانون، مكتبة عين شمس، دون ذكر الطبعة والسنة، مصر.

35- أحمد سلامة، دروس المعاصرة، ط:1405هـــ، 1985م.

36- أحمد رفعت، الأمم المتحدة، دراسة قانونية تحليلية للجانب العضوي والوظيفي والتطبيقي للمنظمة العالمية، دار النهضة العربية، مصر، 1985 م.

37- أحسن بوسقيعة، الوجيز في القانون الجنائي الخاص، ج1، دار هومة، الجزائر، 2005م.

38- أكرم عبد الجواد، المرأة بين القرآن والسنة، الحطاب، مواهب الجليل، شرح مختصر خليل، ط1، مطبعة السعادة.

39- الأمدي علي ابن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، ج3،تعليق، دار الصميعي سعودي 2003م.

40- الحافظ السيوطي، الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، الجزء الأول.

41- الطاهر بن خلف الله، مُحاضرات في الحريات العامة وحقوق الإنسان، طـــ2، مطبعة الكاهنة، الجزائر 2002 م.

42- الامام محمد عبد الله بن قدامة، المغني على مختصر الخرفي ط1، مطبعة منار.

43- القطب محمد قطب طبلية، الإسلام وحقوق الإنسان، دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، طـــ1، مصر 1976م.

44- الشافعي محمد بن إدريس ، الأم، ط1، مطبعة بولاق، ج4،6، دون ذكر لدار و سنة النشر.

45- الشوكاني محمد، نيل الأوطار بشرح منتقى الأخبار،ط، 1957م.

46- الخطيب محمد الشربيني، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، المعروف بالإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، ج4، مكتبة مصطفى الحلبي، مصر، السنة 1951م.

47- أمجد الدين محمد يعقوب، الفيروز آبدي، معجم القاموس المحيط، ط 6، مؤسسة الرسالة، لبنان، السنة 1998م.

48- أميرة عبد الفتاح، التدخل الإنساني في المنطقة العربية في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، حالة العراق، المنظمة العربية لحقوق الإنسان، الطبعة2، دار المستقبل العربي، 1997.

49- أسامة الألفي، حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر1999م.

50- أندري هوريو، القانون الدستوري والنظم السياسية، ترجمة علي مقلد وآخرون،ج1، الأهلية للنشر والتوزيع، لبنان 1974 م.

51- إبراهيم أباضة، د.عبد العزيز الغنام تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح، لبنان 1973م.

52- إبراهيم أحمد سرور، القصاص في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، مصر، 1944م.

53- إبراهيم درويش، عِلم السياسة، دار النّهضة العربيّة، مصر، 1975م.

54- إبراهيم الدسوقي الشهاوي، الحسبة في الإسلام، مكتبة دار العروبة، دون ذكر لسنة النشر.

55- إبراهيم عبد المرزوقي و محمّد حسين مرسي وحسن الجفناوي, حقوق الإنسان في الإسلام، طـــ1، منشورات المجمّع الثقافي، الامارات العربية المتحدة، 1997 م.

56- إبراهيم شلبي، التنظيم الدولي، الدار الجامعية، مطابع دار الأمل، 1986م.

57- إبراهيم شلبي، مبادئ القانون الدولي العام، بيروت، الدار الجامعية، 1986م.

58- ابن هشام، السيرة النبوية،ج3، حققها مصطفى السقا و إبراهيم الأبياري، وعبد الحافظ شلبي، دار الخير، لبنان، 1992م.

59- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، في شرح صحيح البخاري، طبعة البابي الحلبي، الجزء 15، 1959م.

60- ابن كثير القرشي، البداية النهاية في التاريخ، مطبعة السعادة، مصر،1351ه – 1922م.

61- ابن كثير القرشي، البداية والنهاية، الجزء التاسع، دار النشر مكتبة المعارف، لبنان.

62- ابن منضور محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، لبنان.

63- ابن فرجون، تبصرة الحكام في أصول القضية ومناهج الأحكام، ط.1

64- ابن قدامة، المغني، ج2، ط1، دار احياء التراث العربي، 1985م.

65- ابن قدامة، المغني، ج9، ط1، دار احياء التراث العربي، 1985م.

66- إدوارد غالي الذهبي، تاريخ النظم القانونية و الاجتماعية، ط1، المكتبة الوطنية، لبنان، 1976م.

67- إسماعيل الأسطل، حقوق الإنسان في الشريعة وفي القانون، الجامعة الإسلاميّة،ط1، فلسطين.

68- إسماعيل صبري، العلاقات السياسية الدولية، المكتبة الأكاديمية، مصر، 1991م.

69- برول ليفي هنري، سيسيولوجيا الحقوق، ترجمة عيسى عصفور، منشورات عويدات، لبنان1974 م.

70- بلحاج العربي،المدخل لدراسة التشريع الإسلامي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992م.

71 - بن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، تحقيق محمد سعد العريان مطبعة الاستقامة، مصر، سنة 1373هـ.

72- جاد الحق علي جاد الحق، مبحث نقل الأعضاء من إنسان لآخر، العيد الألفي للأزهر الشريف سنة 1983م.

73- جاك مارتيان، الفرد والدولة، ترجمة عبد الله الأمين، لبنان 1962 م.

74- جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام، العراق 1950 م.

75- جون آرنولد توينيبي، مختصر دراسة للتاريخ، طـ 2، ج 1، ترجمة فؤاد محمد شبل.

76- ومرجعة محمد شفيق غربال، الإدارة في جامعة الدول العربية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، 1966م.

77- جون جاك روسو، ترجمة محمود شوقي الكيالي من سلسلة "اخترنا لك" رقم 81.

78- جون لوك، الحكومة المدنيّة، بقلم جون لوك وصلتِها بالعقد الاجتماعي.

79- جون لون، ترجمة د. عبد الرحمٰن بدوي، رسالة في التسامح، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1988م.

80- جلال شروق، نظم القسم الخاص، ج3، دار المطبوعات الجامعية، مصر، 1995م.

81- جمال الدين محمد محمود، الإسلام والمشكلات السياسية العصرية، ط1، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، 1992م.

82- جمال المرزوقي، دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، دار الآفاق العربية، مصر،2001م.

83- جعفر الشيخ إدريس، الديمقراطية اسم لا حقيقة له، البيان، العدد 196ذو الحجة 1414ه.

84- جعفر عبد السلام، مبادئ القانون الدولي العام، ط2، دار النهضة العربية، مصر، 1970م.

85- محمد ثروت بدوي، النظم السياسية، دار النهضة العربية، مصر، 1970م.

86- دانداني الضاوية، ضرورة تدعيم الحماية الدولية لحقوق الإنسان، رسالة دكتوراه كلية الحقوق، الجزائر، 1996م.

87- هادي رشيد الجاوشلي، دول عالم، دار الجاحظ، 1986 م.

88- هاني سليمان الطعيمات، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، ط1، دار الشروق للنشر والتوزيع الأردن،2001 م.

89- هيثم حامد المصاروة، نقل الأعضاء البشرية بين الحظر والإباحة، دراسة مقارنة، دار المطبوعات الجامعية، مصر، 2003م.

90- هيثم مناع، د.أحمد عبد المعطي حجازي، حقوق الإنسان في الثقافة العربية الإسلامية، مصر، 1995م.

91- هشام أحمد أحمد، التصوّر الإسلامي لحقوق الإنسان، مجلة القضايا الدوليّة، العدد 325 السنة الرابعة باكستان 1996م.

92- وليد رفيق محمّد العياصرة، حقوق الإنسان في القرآن الكريم ودورها في التنشئة الاجتماعيّة، (بدون ذكر الطبعة) دار الحامد للنشر والتوزيع، الأردن 2007 م.

93- وهبة الزحيلي، الخصائص الكبرى لحقوق الإنسان في الإسلام، دار المكتبي، سوري 1995م.

94- وهبه الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلّته، طـــ 3 جـــ 4، دار الفكر، سوريا 1989م.

95- وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، الجزء 9، ط4، دار الفكر المعاصر، لبنان،1997م.

96- وليم شاباس، عقوبة الإعدام في القانون الدولي وفي التشريعات العربية، منشورات المعهد العربي، 1996م.

97- وصال نجيب العزاوي، الحقوق السياسية في الدساتير العراقية، الملتقى الدولي حول التعديلات الدستورية في البلدان العربية، جامعة عمار الثليجي، الأغواط 05،06،07 ماي 2008م.

98- زكريا عبد المنعم إبراهيم، نظام الشورى في الإسلام والنظم الديمقراطية، دون ذكر لدار وسنة النشر.

99- حبيب إبراهيم الخليلي، المَدخل للعلوم القانونية، طـــ 2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1999م.

100- حامد سلطان، القانون الدولي العام في وقت السلم، طـــ 6، دار النهضة العربية، 1976 م.

101- حامد سلطان، القانون الدولي العام في وقت السلم، طـــ 6، دار النهضة العربية، 1976م.

102- حامد سُلطان، القانون الدولي العام في وقت السلم، طـــ5، دار النهضة العربية، مصر 1972م.

103- حامد صادق القنيبي، الكون والإنسان في التصوّر الإسلامي، مكتبة الفلاح، لبنان 1980 م.

104- حبيب ابراهيم الخليلي، المَدخل للعلوم القانونية، طـــ 2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1999م.

105- حمدي عبد المنعم، ديوان المظالم نشأته وتطوره و اختصاصه دراسة مقارنة بالنظم الحديثة، طبعة دار الشروق، سنة 1983 م.

106- حمود حمبلي، حقوق الإنسان بين النظم الوضعية والشريعة الإسلاميّة ط1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1994م.

108- حسين علي الحمداني، مفهوم حقوق الإنسان ودور المؤسسة التربوي، دون ذكر لدار وسنة النشر.

109- حسين نافعة، الأمم المتحدة في نصف قرن دراسة في تطور التنظيم الدولي منذ 1945م سلسلة كتب ثقافية تصدر عن المجلس الوطني للثقافة و الفنون والآداب، عالم المعرفة، الكويت، 1995 م.

110- حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي و الاجتماعي، ج1، دار الأندلس، لبنان1964م

111- حسن صادق المرصفاوي، في قانون العقوبات تشريعا وقضاء في مئة عام، منشأة المعارف، مصر، 1994م.

112- طه حسين، الفتنة الكبرى (علي و بنوه)، دار المعارف مصر، دون لسنة النشر.

113- ياسين محمّد يحيى، المجتمع الإسلامي في ضوء فقه الكتاب والسنة، منشأة المعارف بالإسكندرية، دون ذكر الطبعة والسنة، مصر.

114- كامل السعيد، النظرية العامة للجريمة، ط1، دون ذكر لدار وسنة النشر.

115- كمال البازجي، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، طـــ1، دارالعلم للملايين، لبنان 1961م.

116-كمال شطاب، حقوق الإنسان في الجزائر الحقيقة الدستورية والواقع المفقود بين (1989 - 2003)، دار الخلدونية، الجزائر 2005 م.

117- لطفي عبد الواحد يحيى، العرب في العصور القديمة، لبنان 1979م.

118- مالك بن أنس، المدونة الكبرى، ج16.

119- مارسل فالين، المذهب الفردي 1949 م.

120- مجدي مدحت النهري، مبدأ المساواة في الحقوق العامة، مكتبة الجلاء الحديثة، مصر، 2002 م.

121- مديحة فؤاد الخضري، محمد الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدرير، مطبوع مع الشرح الكبير، ج1، مطبعة عيسى الحلبي، مصر، بدون سنة.

122- مدكور إبراهيم، عدنان الخطيب، حقوق الإنسان في الإسلام، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، مصر، 1992م.

123- مولاي ملياني بغدادي، حقوق الإنسان في الشريعة الإسلاميّة، قصر الكتاب، الجزائر، 1999م.

125- محمّد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الإسلام، دار الفكر العربي، دون سنة.

126- محمّد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، مصر، 1976م.

127- محمّد أبو زهرة، الشريعة الإسلامية والقانون الدّولي، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، مصر، 1972م.

128- محمد أبو زهرة، المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، طـــ2، دار الفكر العربي، مصر، 1970م.

129- محمد أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمان بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، مصر، 1964م.

130- محمّد أحمد مقيتي، د.سيامي صالح الوكيل، النّظريّة السياسيّة الإسلاميّة في حقوق الإنسان الشعبيّة، دراسة مقارنة، طـــ4 ،كتاب الأمّة بالدّوحة، 1416 هـــ.

131- محمد الأحمدي أبو النور، منهج السنة في الزواج، دار التراث العربي للطباعة والنشر، مصر، 1972م. محمد أحمد جاد المولى وآخرون، قصص الأنبياء، دار الجيل، دار الكتب العلمية، لبنان.

132- محمد الزحيلي، حقوق الإنسان في الإسلام، ط2، دار الكلم الطيب، بيروت ودار ابن كثير، سوريا، 1997 م.

133- محمّد الزحيلي، التعريف بالعلوم الشرعية، دار الكوثر، برج الكيفان الجزائر، دون سنة.

134- محمد المدني بوساق، موقف الشريعة الإسلامية من نقل الأعضاء بين البشر، دار الخلدونية، الجزائر، 2004م.

135- محمّد الصّادق عوجون، الموسوعة في سماحة الإسلام، طـــ 2، دار السعودية، المملكة العربية السعودية 1404 هـــ.

136- محمّد العمد، الموجز في الحقوق في الإسلام، المجمّع الملكي لبحوث الحضارة الإسلاميّة، مؤسسة آل البيت، الأردن، 1995 م.

137- محمد السرخسي بن أبي سهيل المبسوط، ج24، دار المعرفة، لبنان، 1406م.

138- محمّد القُطب طبليّة، الإسلام وحُقوق الإنسان، دراسة مقارنة، دار الفكر، مصر، 1984 م.

139- محمد الرازي، التفسير الكبير، جـ 11، دار الفكر، بيروت لبنان، 1401 هـ.

140- محمّد الشوريحي، حفظ حقوق الإنسان أمام القضاء في الإسلام، منشورة في موسوعة حقوق الإنسان، المجلّد الثالث.

141- محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتّحدة، دار المعرفة، الجزائر،2001 م.

142- محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج2، ط4، المكتبة العصرية، لبنان، السنة 1999م.

143- محمد آمين الميداني، د. نزيه كسيبي، حقوق الإنسان، مجموعة وثائق أوربية، ط1، دار النزيه.

144- محمّد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، دار الجيل لبنان، دون سنة النشر.

145- محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق بن فتح الله بدران، ط1، مطبعة الأزهر.

146- محمد دياب عبد الحكم، التجارب العالمية بين النظرة العملية التقليدية، الموقع الخاص بالعولمة.

147- محمد حامد الأحمدي، ترجمة من كتاب لإحدى النساء الغربيات، منشورة في شبكة القلم الفكرية.

148- محمد حافظ غانم، مبادئ القانون الدولي العام، دار النهضة العربية، مصر، 1979م.

149- محمّد حافظ غانم، مبادئ القانون الدولي العام، طـــ3، دار الفقه العربية، مصر، 1972م.

150- محمّد بحر العلوم، حقوق الإنسان، مؤسسة آل البيت، الأردن، 1998 م.

151- محمد محي الدين عوض، الإجرام والعقاب، مصر، 1971م.

152- محمّد كامل لِيلة، النّظم السياسيّة، دار الفكر العربي، مصر، 1963 م.

153- محمّد كامل ليلة، النظم السياسية للدولة والحكومة، دار النهضة العربية، لبنان، 1969م.

154- محمد رمضان إبن زير، حقوق الإنسان، دار الكتب الوطنية، بنغازي، 1993م.

155- محمد مسلم، خصوصيات الهوية وتحديات العولمة، طـــ1 دار قرطبة، الجزائر، 2004م.

156-محمد مقبول حسين، محاضرات في تاريخ التشريع الإسلامي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1994م.

157- محمد منصور الصاوي، أحكام القانون الدولي، دار المطبوعات الجامعية، مصر، 1984م

158- محمّد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية، عشر أطروحات، المستقبل العربي، السنة 20، العدد 228، فبراير 1998 م.

159- محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، سلسلة الثقافة القومية، العدد 26، قضايا الفكر العربي 2، مركز دراسات الوحدة العربية، 1994م.

160- محمد عبده حتاملة، التنصير القصري لمسلمي الأندلس، الجامعة الأردنية، الأردن، 1980م.

161- محمد عبد الله الخطيب، خصائص المجتمع الإسلامي، دار الصديقية، حسين داي، الجزائر.

161-محمد قطب، شبهات حول الإسلام، دار الشروق، لبنان، 1983م.

162-محمد عبد الله عربي، نظام الحكم في الإسلام، دار الفكر للطباعة والنشر، مصر، 1968م.

163- محمد عبد الجواد محمد، بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون، منشأة المعارف، مصر، 1990م.

164- محمّد عبد المعز نصر، النّظريات والنظم السياسية، دار النّهضة العربيّة، مصر، 1981 م.

165- محمّد عبد المنعم الخفاجي، الإسلام والحضارة، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1992م.

165- محمد عبد العزيز، التدخل الإنساني في المنطقة العربية في مرحلة ما بعد الحرب الباردة" حالة الصومال" المنظمة العربية لحقوق الإنسان، قضايا حقوق الإنسان، كتاب غير دوري، الإصدار الثاني 1997، دار المستقبل العربي.

166- محمد عبد العزيز أبوسخلية، حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية وقواعد القانون الدولي، 1985م.

167- محمد علي البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، دار السعودية للنشر والتوزيع، ط1، 1999م.

168- محمد علي الجندي، نظرية الإمامة بين الشيعة والمتصوفة، مكتبة الزهراء للإعلام العربي، ط1، 1412هـ، 1991م.

169- محمد علي الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير، ج1، دار القرآن الكريم، بيروت 1968م.

170- محمّد علي عمران، مبادئ العلوم القانونية، مكتبة عين شمس، بدون ذكر الطبعة والسنة، مصر.

171- محمد علي السايس، نشأة الفقه الاجتهادي وتطوره، من بحوث مؤتمر، مجمع البحوث الإسلامية، ج3، ط2، 1972م.

172- محمد علي السالم عيد الحلبي، شرح القسم العام لقانون العقوبات، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الأردن.

173- محمد علي سميران و آخرون، تنظيم الأسرة والمجتمع، دار المسار، 2006م.

173- محمّد علي الشهرستاني، حقوق الإنسان والعلاقات الدولية في ضوء الشريعة الإسلامية، مؤسسة أل البيت، الأردن،1997 م.

174- محمّد عمارة، الدولة الإسلاميّة بين العلمانيّة والسلطة الدينية، دار الشروق، لبنان، 1988م.

175- محمد عمارة، الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج3، دراسة وتحقيق، لبنان، 1972م.

176- محمّد عُصفور، الحُرّية في الفِكرين الديمقراطي والاشتراكي، عالَم الكتب، مصر، 1961م.

177- محمد عنجريني، حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون نصا ومقارنة وتطبيقا، دار الشهاب للنشر والتوزيع الأردن،2002م.

178- محمّد فاروق النّبهان، مباحث في التشريع الجنائي الإسلامي (القتل، الزنا، السرقة)، طـــ 1، دار القلم بيروت لبنان، 1977 م.

179- محمد فتحي عثمان، حقوق الإنسان بين الشريعة والفكر القانوني الغربي، ط1، دار الشروق، لبنان، 1982م.

180- محمّد فائق، حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية، نشر في المستقبل العربي، لبنان، السنة 22، العدد 245، يوليو 1999 م.

181- محمّد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس بألفاظ القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي ودار الحديث، لبنان، 1988م.

182- محمّد سامي عبد الحميد، أصول القانون الدولي، المجلد الأوّل، 1972م.

183- محمد سلام زيناتي، دراسات حول وضع المرأة الاجتماعي والقانوني في العصور القديمة، الكتاب الأول، المرأة عند قدماء اليونان، دار الجامعات المصرية، مصر،1957م.

184- محمد سلامة جبر، الشورى، ط1، دار البحوث الأهلية للكويت1400هـ.

185- محمّد سليمان الطماوي، النظم والقانون الدستوري، دار الفكر العربي، مصر،1988م.

186- محمّد سليمان الطماوي، الوجيز في نظم الحكم والإدارة، دار الفكر العربي، مصر،1962م.

187- محمد سعيد الدقاق، الشريعة الدولية في مجال حقوق الإنسان، دار العلم الملايين 1989 م.

188- محمد سعيد المجذوب، الحريات العامة وحقوق الإنسان، "جورس برس" طرابلس.

189- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج1، للشيخ محمد عبده، ج1، مطبعة المنار، مصر، 1346هـ.

190- محمّد رأفت عثمان، الحقوق والواجبات والعلاقة الدولية في الإسلام، دار اقرأ، لبنان 1982م.

191- محمد شلتوت، الإسلام عقيدة و شريعة،ط1، الأزهر ودار الشروق، مصر، 1959و 1980 م.

192- محمد شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ط 6، دار الشروق، لبنان، 1992م.

193- محمد وهبي، عالم المخدرات بين الواقع والخيال الخادع، ط1، دار الفكر اللبنانية، لبنان، 1990م.

194- محمد شريف بسيوني، د.محمد سعيد دقاق، د.عبد العظيم وزير, حقوق الإنسان المجلد الأول، الوثائق العالمية والإقليمية، ط2، دار العلم للملايين، لبنان، 2001 م.

195- محمد نجيب حسني، شرح قانون العقوبات، القسم الخاص، دار النهضة العربية، مصر، 1991م.

196- محمّد نور فرحات، حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق، الكتبة الأكاديمية، مصر 1998م.

197- محمد نسيب أرزقي، مفاهيم السيادة في الفقه الدستوري الوضعي والشريعة الإسلامية، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه دولة جامعة الجزائر،1996م.

198- محمّد ضياء الدين الرّيس،النّظريات السياسيّة الإسلاميّة،طـــ 3، مكتبة الأنجلو المصريّة، مصر1960 م.

199- محمود السقا، فلسفة عقوبة الإعدام،دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، المغرب، 1977م.

200- محمود بلال، نظرية الحق في الفقه الإسلامي، سنة 1998 م.

201- محمود مصطفى عفيفي، الحقوق المعنوية للإنسان بين النظرية والتطبيق،ط1، دار الفكر العربي، مصر،1993م.

202- محمود عاطف البنا محمّد، القانون الدستوري، دار الفكر العربي، مصر1961 م.

203- مكسيم رودنسون، الإسلام والرأسمالية، ترجمة نزيه الحكيم، دار الضليعة، فضل العقيدة القرآنية.

204- مصطفى الزرقاء، المدخل الفقهي العام، المجلد الأول، دون ذكر لدار و سنة النشر.

205- مصطفى محمد الذهبي، نقل الأعضاء بين الطب والدين، ط1، دار الحديث، مصر 1414هـ.

206- مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ط2، دار الوراق للنشر والتوزيع ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة 2003 م، مصر.

207- مصطفى عبد الله الكفري، العولمة الاقتصادية وفرض هيمنة الاقتصاد الرأسمالي، على الموقع الإلكتروني: www.Rezgar.com

208- مصطفى عبد الفتاح البنة، جريمة إجهاض الحوامل دارسة في موقف الشرائع السماوية والقوانين المعاصرة، دار أولي النهي للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 1996م.

209- مصطفى عبد الفتاح الصيفي، حق الدولة في العقاب، بدون دار و سنة النشر.

210- مصطفى سيد عبد الرحمٰن، قانون التنظيم الدولي، ط1، 1990 م.

211- مصطفى سلامة حسن، تطوّر القانون الدولي العام، دار النهضة العربية، مصر 1996م.

212- منصور العواملة، حقوق وواجبات الإنسان في النقل والنظر والتطبيق، دراسة تحليلية مُقارنة، المُجلّد الثالث، 1993 م.

213- منى محمود مصطفى، القانون الدّولي لحقوق الإنسان، دراسة قانونية تحليلية للقواعد القانونية الإنسانية المطبقة في زمن السلم والحرب، ط1، سنة 1989م.

214- صاير الطعيمة، الشريعة الإسلامية في عصر العلم، دار الجيل، لبنان 1979م.

215- صالح محمد محمود بيدار الدين، الالتزام الدولي بحماية حقوق الإنسانية، دار النهضة العربية، مصر 1997م.

216- صبحي المحمصاني، تاريخ الحضارات العام، الشرق واليونان القديمة، المجلد الأول، ط2، منشورات عويدات، لبنان فرنسا 1989م.

217- صبحي المحمصاني، فلسفة الشريعة في الإسلام، دار العلم للملايين، لبنان ط 3، 1961.

218- عادل مهدي، النظام الدولي الجديد وأثره الوضع العربي الإسلامي، مجلة القراءات السياسية، التي ينكرها مركز دراسات الإسلام والعالم بالولايات المتحدة الأمريكية، السنة الأولى العدد "2" و "3" 1991 م.

219- عامل عبد اللطيف، أحكام الأسرى والسبايا، ط1، دار الكتب الإسلامية، مصر لبنان،1986م.

220- عباس محمود العقاد، الإنسان في القرآن الكريم، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، مهرجان القرآن للجميع، مصر، 1996 م.

221- عبد الواحد محمد الفار، قانون حقوق الإنسان، النهضة العربية، مصر، 1991م.

222- عبد الواحد محمّد الفار، قانون حقوق الإنسان في الفكر الغربي والشريعة الإسلامية، دار النهضة العربية، مصر 1991 م.

223- عبد الوهاب الشيشاني، حقوق الإنسان وحرّياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة، مطابع الجمعية العلمية الملكية، الأردن 1980 م.

224- عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعيّة، المطبعة السّلفيّة، مصر 1350 هـ.

225- عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، سنة1923م.

226- عبد الحكيم حسني العيلي، الحرّيات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، دراسة مقارنة، دار الكتاب الحديث، دار الفكر العربي.

227- عبد الحافظ سلامة حامد، يقولون عن الإسلام، ط1، مركز الكتاب للنشر، مصر،2007م.

228- عبد الحميد الأنصاري، نظام الحكم في الإسلام، دار قطري بن الفجاءة، قطر، دون سنة النشر.

229- عبد الحميد متولّي، القانون الدستوري والأنظمة السياسيّة، ج 1، طـ 4 عام 1965م.

230- عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام طـ1، دار المعارف، مصر.

231- عبد الحميد متولي، الحريات العامة، نظريات في تطورهاو ضماناتهاومستقبلها، منشأة المعارف، مصر، 1975م.

232- عبد الحميد متولي، الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام مع المقارنة بالأنظمة الدستورية الحديثة، منشأة المعارف الإسكندرية، 1987م.

233- عبد الحميد عبد الغني، الميثاق الدولي لحقوق الإنسان، المجلّة المصرية للقانون الدولي، المجلّد 11، (الدورة العلمية) 1955 م.

234- عبد الكريم زيدان، الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، دار الفتح، البليدة، 1978م.

235- عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين و المستأمنين في دار الإسلام رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة،1962م.

236- عبد الكريم علوان خضير، الوسيط في القانون الدولي العام، الكتاب الرابع، المنظمات الدولية، طـــ1، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، الأردن،1997 م.

237- عبد الكريم علوان خضير، الوسيط في القانون الدّولي العام، الكتاب الثالث، حقوق الإنسان، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، طـــ1، الأردن 1997م.

238- عبد الله بن عبد المُحسن التركي، الإسلام وحقوق الإنسان، وزارة الشؤون الإسلامية و الأوقاف، طـــ 1، السعودية سنة 1417 هـــ/1996م.

239- عبد الله بن على المحمود، حقوق الإنسان بين الإسلام والمذاهب المعاصرة، طـــ1، دار الشروق، لبنان 1976 م.

240- عبد الله لجود وجوزيف مغيزل، حقوق الإنسان الشخصية والسياسية، طـــ2، منشورات عويدات، لبنان 1985 م.

241- عبد الله عزام، العقيدة وأثرها في بناء الجيل، ط1، مركز شهيد عزام الإعلامي، باكستان.

242- عبد الله غوشة، رعاية الإسلام للقيم والمعاني الإنسانية في الدّول الإسلاميّة، المؤتمر السادس للبحوث الإسلاميّة في الأزهر،1971م.

243- عبد المجيد عابد بن إسماعيل النحرواي، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1970م.

244- عبد المجيد عزيز الزنداني وآخرين، الإيمان، طـــ 1، دار السلفيّة، الجزائر 1991م.

245- عبد المتعالي الصعيدي، الحرية الدينية في الإسلام، دار الفكر العربي، مصر.

246- عبد العزيز العيشاوي، جرائم الإبادة ضد الشعب الفلسطيني في الأراضي المحتلة عام1967، رسالة دكتوراه دولة جامعة الجزائر، كلية الحقوق،1995م.

247- عبد العزيز محمد سرحان، الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان، مصر 1966م.

248- عبد العزيز محمّد سرحان، الإطار القانوني لحقوق الإنسان في القانون الدولي، طـــ1، دار الهنا للطباعة، مصر 1987 م.

249- عبد العزيز محمّد سرحان، القانون الدولي العام، مصر 1969 م.

250- عبد العزيز محمد سرحان، الإطار القانوني لحقوق الإنسان في القانون الدولي، دار الهنا، مصر.

251- عبد العزيز عامر، مدخل لدراسة القانون المقارن بالفقه الإسلامي،نظرية الحق، منشورات، جامعة قاريونس، بيروت 1978م.

252- عبد العزيز عامر، التعزير في الشريعة الإسلامية، ط3، مصر، 1957م.

253- عبد العزيز الخياط، المجتمع المتكافل في الإسلام، ط3، دار السلام، مصر، 1986م.

254- عبد العظيم عبد السلام عبد الحميد، د. سالم جروان النقبي، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، ط1، دار النهضة العربية، مصر، 2008م.

255- عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، مقارنا بالقانون الوضعي، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 2005، سوريا.

256- عبد القادر شربال، الاتجاهات الجديدة في النظام الدولي، مجموعة أعمال الملتقى الدولي، النظام الدولي الجديد ومصالح دول العالم الثالث، جامعة البليدة(يومي24،26 ماي 1993).

257- عبد الرّزاق أحمد السنهوري، الخِلافة، رسالة دكتوراه بالفرنسيّة، جامعة باريس 1936م.

258- عبد الرزاق أحمد السنهوري، فقه الخلافة وتطورها الترجمة من الفرنسية إلى العربية، نادية عبد الرزاق أحمد السنهوري وتوفيق محمد الشاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر،1989.

259- عبد الرحيم ماديني، موسوعة فقه المرأة المسلمة، دار المحبة (دمشق)، دار آية (بيروت)، دون ذكر لسنة النشر.

260- عبد الرحمٰن بن عبد الله آل محمود، حقوق الإنسان في الإسلام، مؤسسة آل البيت، الأردن،1997 م.

261- عبد الرحمن صالح أبا بكر، محاضرة مقدمة لطلبة الماجستير حقوق،جامعة البليدة 2003/2002م.

262- عبد الرحمان تاج، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، دار التأليف مصر 1953 م.

263- عبد الخالق النواوي، جرائم القتل في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، لبنان.

264- عبد الغني محمود، المطالبة الدولية لإصلاح الضرر، ط1، 1986م.

265- عوض الحسن نور، حقوق الإنسان في المجال الجنائي في ضوء الفقه الإسلامي والقانون السوداني والمواثيق الدولية، ط1، دراسة مقارنة، 1999م.

266- عز الدين بليق، مناهج الصالحين من أحاديث وسنة خاتم الأنبياء والمرسلين، ط2، دار الفتح، لبنان، 1982م.

267- عز الدين فودة، مقدمة في القانون الدولي العام، مكتبة عين الشمس، مصر1987 م.

268- عزت السيد الأحمد، النظام الاقتصادي العالمي الجديد، من حرب العصابات إلى حرب الاقتصاد، مكتبة دار الفتح، سوريا، دون ذكر لسنة النشر.

269- عزت سعد السيّد البردعي، حماية حقوق الإنسان في ظلّ التنظيم الدولي الإقليمي، طـــ1، دار النهضة العربية، مصر 1985 م.

270- عزت سعد السيد البرعي، حماية حقوق الإنسان في ظل التنظيم الدولي والإقليمي، مطبعة العاصمة، مصر، 1993م.

271- علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ط 5، دار الغرب الإسلامي، المغرب،1993م.

272- علي الصادق أبو هيف، القانون الدولي العام، طـــ6، منشاة المعارف مصر 1962م.

273- علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتاب العربي.

274- علي يوسف الفكري، حقوق الإنسان في ظل العولمة، طـــ1، دار أسامة، الأردن 2006م.

275- علي محمد جعفر، مكافحة الجريمة، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، 1998 م.

276- علي مكرد العواضي، محاضرات في المنظمات الدولية وحقوق الإنسان، دار الجامعة اليمنية، صنعاء، 1998م.

277- علي عاشور الفار، دور الأمم المتحدة في الرقابة على حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة الجزائر، 1993 م.

278- علي عبد الواحد وافي، المرأة في الإسلام، دون ذكر لدار و سنة النشر.

279- علي عبد الواحد وافي، حقوق الإنسان في الإسلام، دار النهضة، مصر 1975 م.

280- علي عبد الواحد الوافي،حقوق الإنسان في الإسلام،ط5، دار النهضة، مصر،1979م.

281- علي عبد القادر القهوجي، القانون الدولي الجنائي،ط1،منشورات الحلبي الحقوقية،سوريا،2001م.

282- علي عبد القادر القهوجي، شرح قانون العقوبات، الفصل العام، لبنان، 1997م.

283- علي راشد، القانون الجنائي، ط2، بدون دار النشر، 1984م.

284- عمر أبو خطنوة، القانون الجنائي والطب الحديث، 1986م.

285- عماد اليونسي، العولمة (تاريخ، أبعاد، ومؤشرات على العالم الغربي، بحث في تاريخ السياسي، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان 2005م).

286- عمر السعيد رمضان، دروس في علم الإجرام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، مصر، 1976م.

287- عمر ممدوح، تاريخ القانون، مطبعة الصبر بالإسكندرية، 1954م.

288- عمر ممدوح مصطفى، القانون الروماني، طـــ3، مصر 1959م.

289- عمر رضا كحالة، المرأة في القديم والحديث، مؤسسة الرسالة.

290- عمر سعد الله، حقوق الإنسان وحقوق الشعوب، العلاقة والمستجدات القانونية، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، .1994

291- عمر سعد الله، دراسات في القانون الدولي، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، 1994م.

292- عفيف عبد الفتاح طبارة، روح الدين الإسلامي، ط4، مطبعة الجهاد، لبنان 1960م.

293- عقيل بن أحمد العقيلي، حكم نقل الأعضاء في الفقه الإسلامي، مكتبة الصحافة السعودية، 1992م.

294- عثمان خليل عثمان، القانون الدستوري، الكتاب الأوّل في: المبادئ الدستوريّة العامّة، مصر عام 1956 م.

295- فالح البدارين، قراءة الحقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية، دار مجدي للنشر والتوزيع، الأردن 2003م.

296- فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون(موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين)، ط1، دار الشروق، لبنان، 1985م.

297- فوزي أوصديق، الوافي في شرح القانون الدستوري، جـ 1، نظريّة الدولة، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر.

298- فوزي أو صديق، دراسات دستورية وعولمة، طـ 1، السجل الذهبي، الجزائر 1999م.

299- فيصل شنطاوي، حقوق الإنسان والقانون الدّولي الإنساني طـ2، الحامد للنشر والتوزيع، الأردن 2001م.

300- فتحي أحمد بهنسي، المسؤولية الجنائية في الفقه الإسلامي، ط4، دار الشروق، مصر، 1988م.

301-فضل الله محمد إسماعيل، حقوق الإنسان الغربي والفكر الإسلامي،دارالجامعة الجديدة، مصر2008 م.

302- فؤاد عبد المنعم أحمد، مبدأ المساواة في الإسلام، 1972م.

303- فؤاد عبد المنعم أحمد، مبدأ المساواة في الإسلام، 2002م.

304- سالم البهنساوي، مكانة المرأة بين الإسلام والقوانين العالمية، مطبعة طيباوة للطبع والنشر، بدون مكان وتاريخ النشر.

305- سهيل حسين الفتلاوي، موسعة القانون الدّولي لحقوق الإنسان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، لبنان، 2007م.

306- سهيل حسين الفتلاوي، نظرية الحق ط1، دار الفكر المعاصر، لبنان، دون ذكر لسنة النشر.

307- سوسن تمرحان بكة، جرائم ضد الإنسانية في ضوء أحكام الأساسي للمحكمة الجنائية، ط1، لبنان، 2006 م.

308- سور رحمان هدايات، التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة، ط1، دار السلام، مصر.

309- سيار الجميل، محاظرة العولمة – الموضعي والذاتي في المشهد العربي الراهن – الملتقي الفكري لمعرض الشارقة الدولي الثاني والعشرين لكتاب 2003 م.

310- سيّد قطب، العدالة الاجتماعية، دار الشروق.

311- سيد قطب، في ظلال القرآن الكريم، ج1، ط22، دار الشروق، لبنان.

312- سيد قطب، في ظلال القرآن، طـ 1، جـ 3، دار الشروق، لبنان 1402 هـ/1982م.

313- سيف الدين السباعي، الإجهاض بين الفقه والقانون، ط1، دار الكتب العربية، دار المعارف للطباعة، سوريا، 1997 م.

314- سير توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، ط3، ترجمة حسين إبراهيم.

315- سلطان حامد، أحكام القانون الدولي العام في الشريعة الإسلامية، دار النهضة العربية، مصر.

316- سليمان الحقيل، حقوق الإنسان في الإسلام، بدون طبعة وناشر، 1415هـ.

317- سليمان الطماوي، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، دار الفكر العربي، مصر 1969م.

318- سليمان عبد المجيد، النظرية العامة للقواعد الآمرة في النظام القانوني الدولي، دار النهضة العربية (دكتوراه رسالة مقدمة إلى كلية الحقوق) جامعة القاهرة، سبتمبر 1979م.

319- سمير أمين، إمبراطورية الفوضى، ترجمة سناء أبو شقرة، دار الفاربي لبنان، 1991م.

320- سعاد الشرقاوي، نسبية الحُرّيات العامّة وانعكاساتها على التنظيم القانوني، دار النهضة العربية، مصر 1979 م.

321- سعاد إبراهيم صالح، احترام حياة الجنين في الشريعة الإسلامية، مقال منشور بمجلة الإسلام اليوم، الدار البيضاء، المغرب، العدد 16، 17، السنة 17/ 2000 م.

322- سعد عصفور، القانون الدستوري، القسم الأوّل، مقدمّة القانون الدستوري، طـــ1، دار المعارف الإسكندريّة، مصر 1956م.

323- سعيد عبد اللطيف حسن المحكمة الجنائية الدولية، دار النهضة العربية، ط1، مصر، 2004 م.

324- سعيد رمضان البوطي، مسألة تحديد النسل، وقاية وعلاجا، مكتبة الفارابي،سوريا، بدون سنة النشر.

325- قزو محمد آكلي، دروس في الفقه الدستوري والنظم السياسية، دراسة مقارنة، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر 2003م.

326- رافع ابن عاشور، حقوق الإنسان بين الكونية والخصوصيات، التوحيد، العدد 84، السنة 15 أكتوبر 1996 م.

328- روبرت.م. " تكوين الدولة" ترجمة د. حسين صعب، منشورات، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، بيروت 1984م.

329- رينيه جان دبوي، عالمية حقوق الإنسان بالاستشهاد، و.د. محمد أمين الميداني، ترجمات في الحماية الدولية لحقوق الإنسان، مركز المعلومات والتأهيل لحقوق الإنسان، 2000م.

330- رمضان محمّد ابن زير، حقوق الإنسان، دار الكتب الوطنيّة بنغازي، ليبيا، 1993م.

331- رضوان زيادة، مسيرة حقوق الإنسان في العالم العربي، طـــ 1، المركز الثقافي العربي، لبنان.

332- شوقي أبو خليل، الإسلام في قفص الاتهام، دار الفكر، الجزائر، 1992 م.

333- شيريب سبيريد وفيتش، حكومة العالم الخفية، ترجمة: مؤمون سعيد، طـــ7، دار النفائس، لبنان 1986م.

334-توفيق الشاوي، فقه الشورى و الإستشارة، ط2، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع المنصورة،1413هـــ،1992م

335- توفيق علي وهبة، حقوق الإنسان بين الإسلام والنظم العالمية، كتب إسلامية عدد 117، المجلس الأعلى للبحوث الإسلامية، القاهرة، مصر 1971 م.

336- نبيل مصطفى إبراهيم الخليل، آليات الحماية الدولية لحقوق الإنسان، ط1،دون ذكر لدار و سنة النشر، 2005م.

337- نبيل عبد الرحمن نصر الدين، ضمانات حقوق الإنسان وحمايتها وفقا للقانون الدولي و التشريع الدولي، بدون ذكر طبعة، المكتب الجامعي الحديث، مصر، 2006 م.

338- نور الدين علي بن آبي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحديد الحافظين الجليلين العراقي و ابن مجر، ج5،ط سنة1353هـــ، مكتبة القدس.

339- نصر سلمان، د. سعاد سطحي، فتاوى النساء، دار السلام، دون ذكر لسنة النشر.

340- خضر خضر، مدخل إلى الحريات العامة وحقوق الإنسان ط2، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان، 2004م.

341- غازي حسين صباريني، الوجيز في حقوق الإنسان وحرّياته الأساسية، طـــ2، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، الأردن 1997 م.

342-" برتراندرسل " يتحدث عن مشاكل العصر، ترجمة مروان الجابري، طـــ1، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، لبنان، 1962م.

- التقرير السنوي عام 1992 لمنظمة العفو الدولية، ط1، قسم الإعلام، منشورات لندن، 1992م.

- تاريخ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج4، دار التراث العربي، لبنان.

-وزارة الأوقاف والإرشاد، الموسوعة الفقهيّة، طباعة ذات السلاسل طـــ2، ج 18، الكويت 1990م.

-إعلان حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام الصادر عن رابطة الإسلام عام 1979 م.

-البيان الإسلامي العالمي الصادر عن المجلس الإسلامي الأوروبي في لندن عام 1980.

-البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام الصادر عن المجلس نفسه عام 1981.

- منظمة العفو الدولية، لا يمكن مقايضة حقوق الإنسان بالأمن 24 مايو أيار 2002، وثيقة رقم POL 10 /006 /2002

- موسوعة الفقه الإسلامي ج1،ج2 تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1986م.

- الموسوعة الفقهيّة، طباعة ذات السلاسل طـــ2، جـــ 18، الكويت 1990 م.

- موسوعة العلوم السياسية الصادرة عن جامعة الكويت في 1994 م.

- المنجد في اللغة والإعلام، طـــ 2، دار المَشرق، لبنان 1973 م.

-ندوة حقوق الإنسان في الإسلام المنعقدة في الكويت بتاريخ 9- 14 ديسمبر 1980م.

- **قائمة المجلات والمقالات المعتمدة:**

1- البهي الخولي، المرأة بين البيت والمجتمع، مكتبة دار العروبة الإسلام والوضع الاجتماعي للمرأة، مجلة الوعي الإسلامي، عدد سبتمبر 1967 م.

2- الطبري في تفسير القرآن، ط 4، المجلد 6، دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان، 1400/ 1980.

3- الشاذلي حسن علي، حكم نقل أعضاء الإنسان في الفقه الإسلامي، كتاب الجمهورية، دار التحرير.

4- أسمنت غنيم، نظرة المجتمع الغربي للمرأة في العصور، مجلة الأزهر، عدد ربيع الأول سنة 1414 هـــ سبتمبر سنة 1993م.

5- إبراهيم بدوي الشيخ، الأمم المتحدة وانتهاكات حقوق الإنسان، المجلة المصرية للقانون الدولي، مجلد 36، القاهرة 1980م.

6- بطرس بطرس غالي، عصر حقوق الإنسان بامتياز مقالة في مجلة " السياسة الدّولية " العدد 175 يناير 2009، السنة 45، الأهرام المصرية، المجلد 44.

7- مهدي المنجزة، النظام العالمي الجديد، تحديات الانتقال، جريدة السلام الجزائرية، الصادرة بتاريخ 28 أبريل 1991 م.

8-حيدر فريحات، العولمة، الغابة أم الأشجار التي تكونها، جريدة الرأي، العدد 13194، تاريخ 2006/11/13، الأردن ، تكتمل ما بعد حرية، التجارب العالمية بين النظرة العملية التقليدية.

9- مايكل هادسون، مآزق الإمبريالية، إدارة المناطق الجامحة، مجلة المستقبل العربي، العدل، لبنان، سنة 2002 م.

10- ماروك نصر الدين، الإنعاش الصناعي والمسؤولية الطبية مقال منشور بمجلة الصراط، العدد1، السنة 1999/1م.

11- طلال عتريسي، العولمة الأخلاق،أي رهان مستقبلي، الموقع الإلكتروني www.Islamset.com.

12- محمّد الشوريحي، حفظ حقوق الإنسان أمام القضاء في الإسلام، مقالة منشورة في موسوعة حقوق الإنسان، المجلّد الثالث.

13- محمد دراجي، التأصيل الإسلامي لحقوق الإنسان، مجلة الصراط، العدد، السنة1 الجزائر،1999م.

14- محمد دراجي، عقوبة المرتد بين حرية المعتقد وإلزامية المحافظة على الدين، مقال منشور بمجلة الصراط، السنة2، العدد 5، 2002 م.

15- محمّد يوسف علوان، القانون الدولي لحقوق الإنسان، آفاق وتحدّيات،ع4، المجلّد31، أبريل 2003، مجلة عالم الفكر، (مجلة دورية).

16- محمد علي البار، انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيا أو ميتا، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد4، جزء1، 1988م.

17- محمد فائق، حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية، مجلة المستقبل العربي، لبنان، السنة 22، العدد 245، يوليو .1999

18- محمد فائق،حقوق الإنسان في عصرالعولمة،مجلة المستقبل العربي،2000/03/24،من الموقع الإلكتروني،WWW.IBN RUSHD.OR

19- محمد سعدي، الجنوب في التفكير الإستراتيجي الأمريكي، نموذج أطروحة صدام الحضارات، المستقبل العربي، مجلة فكرية شهرية (تعني بقضايا الوحدة العربية)، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 2036، لبنان 1998/10م.

20- محمد سعيد الدقاق، حقوق الإنسان في إطار نظام الأمم المتحدة، بحث منشور في مجلة حقوق الإنسان، المجلة الثانية، الدراسات حول الوثائق العالمية والإقليمية، إعداد: د.محمد شريف بسيوني، ود.محمد سعيد الدقاق، عبد العظيم وزير، دار الملايين، لبنان 1989م.

21- محمد نسيب أرزقي، متقبل السيادة والنظام العالمي الجديد،المجلة الجزائرية للعلوم القانونية و الاقتصادية و السياسية، الجزء36، رقم1، سنة 1992م.

22- محمود صالح العادلي، حقوق الإنسان بين الفكر القانوني والشريعة الإسلامية، مقال منشور بمجلة المحاماة المصرية، العدد 3، 1990 م.

23- مصطفى عبد الله الكفري، العولمة الاقتصادية وفرض هيمنة الاقتصاد الرأسمالي، الموقع الإلكتروني للعولمة.

24- عبد الوهاب حومد، المسؤولية الجزائية، مقال منشور بمجلة الحقوق الشرعية الكويت.

25- عبد الحميد عبد الغني، الميثاق الدولي لحقوق الإنسان، المجلّة المصرية للقانون الدولي، المجلّد 11، (الدورة العلمية) 1955م.

26- عبد الرحمٰن حللي، قتل المرتد في الفكر الإسلامي المعاصر، قراءة نقدية في ضوء النص القرآني، المجلة العربية لحقوق الإنسان، العدد 7، 2000م.

27- عبير بسيوني، الولايات المتحدة الأمريكية والتدخل لحماية حقوق الإنسان والديمقراطية، المجلة السياسية الدولية، العدد 127، السنة 33، يناير 1997 م.

28- سرج لاتوش، تنميط العالم، محاولة في فهم آليات التغريب ومحدوديته، مجلة المنعطف (مجلة فصيلة)، وجدة، المغرب العدد 11، 1995 م.

29- رافع إبن عاشور، حقوق الإنسان بين الكونية والخصوصيات، التوحيد، العدد 84، السنة 15 أكتوبر 1996 م.

30- توفيق علي وهبة، حقوق الإنسان بين الإسلام والنظم العالمية، كتب إسلاميّة، عدد 117، المجلس الأعلى للبحوث الإسلاميّة، القاهرة، مصر 1971 م.

31- يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، موقع القرضاوي على الإنترنت.

-مجلة إتحاد الجامعات العربية للدراسات والبحوث القانونية، مجلة نصف سنوية، عدد4، كلية الحقوق، القاهرة، مصر، أكتوبر 1996م.

- مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، العدد الخاص ب "قضايا المرأة والأسرة بين المبادئ الإسلامية والقوانين الوضعية"، العدد3، الجزائر.

-النشرة الإخبارية في كل من الفضائية العربية و الجزيرة بتاريخ 05 نوفمبر2010م.

-النشرة الإخبارية في الفضائيات MBC، العربية، الجزيرة يوم 15 أكتوبر 2010م.

-جريدة الخبر الجزائرية الصادرة بتاريخ 29 جويلية 2001، العدد 3227.

-جريدة الزمان اللندنية بواسطة موقع: WWW.Google, FR

- منظمة العفو الدولية، النشرة الإخبارية تحت الأضواء، مارس 1994م.

- منشورات لندن، بريطانيا، 1992 م.

- نشرة مكتب الأمم المتحدة عام 1958، حقوق الإنسان في الأمم المتحدة.

- المراجع باللغة الاجنبية:

-Accioly (H), Traite de Droit Internationale Public, Recueil Sirey, Vol 1, France 1940

-Achallenge to Neo Isolationism Washington, DC :AEI Presse Segan sur Thierry

Commission, 26/11/1982 A/C, 3/37 /S.R.56 -AG,3eme

-Alaim Gérard Slama: La régression démocratique: Perrin. Paris.2002.

-Albert , (N) contre la peine de mort , France , 1967.

-Amaury couderc vous avez dit laïque in hebdo dan ELHAQ. du 21au 27 juin 1994.

-Arnaout, G.M, Pasile dans La tradition arabo-islamique publication HCR, Genève 1986.

- Aderson.J, Human Rights and the Police Concil of Europe

. Strasbourg, 1984

-Batiffol, H, Aspects philosophiques du Droit international privé, France 1956.

Briggs, H, W, The Law of nations, 2éd, 1953. -

-Carré de Malberg, contribution á la théorie général de l'état, CNRS, Paris T:1,1920

Danièle Lochak, Les Droits de l'homme, la Dècouverte, Paris-

-Emmanuel Hirsch, L'islam et droits de l'homme librairie de la liberté France, mars 1984.
-Francis Fukuyama, the end of History : Debate, Reprinted form the nation
-F.Z.Kesntini, Les Procédures tonusienne de protection des droits de l'homme-recours et détours, Publisud, Paris 1994,
-George Burdeau ,Libertes publiques ,4ême Edi, France, L.G.D.J, 1993.
-Halm , Paul, the Varieties of belief humanities .press (Moorhead Library of philosophy) New York, 1973.
-Hyam M, libertés publique 1ed, Enterprise Universitaires l'étude et de publication, 1992.
-hubet , jean combcau, charmes velle droit international public, édition , motchresten, France, 1975.
-Jean Claude, Le Vinson, « l´ONU contre Les Droits de l´hommes. Der Bahr, édition, mille et une nuits, Paris, France 2003»
-Jean Jaques Rousseau, Le contrat sociale T 1
-Jean Morange, Libertés publique, T "1", Les droits de l'homme, , Paris, P.U.F, 1991
-Jean Morange, Libertés publique Série aue sais-je ? 13EF, 6ême èdi, 1995
-Jeremy Bentham Rocher et charquaoui: d'une foi a l'autre, les convertis' L' islam , (d une foi a 'l'autre) en occident, paris, 1986
-Joshua Muravchik, the Imperative of American Leadership1996
-Kelsen (H), the law of the united nations, London, Steven and Sons,1951.
-Lian Brownleni, principes of public international law, clarendon press, oxford, 1979 .
-Morange, Libertés publiques Série aue sais-je ? 13EF, 6ême èdi, 1995
-Organisation des nations unies et les droits de vers de nouvelles garanties en matière de droit de l´hommes.
-Maurice Duverger, Institutions Politiques et Droit constitionnel, 5eme édition PUF, Paris 1956

Moreau Philippe Defarges, Les relations internationales dans le monde d'aujourd'hui, Edition, S.T.H, France 1992.

- Mireille, Delmas, Marty, trois défis pour un Droit mondial, édition du seuil, 1998

-Miter maier, de la peine de mort, traduction Française par N levey ,France 1965.

- Mandelstam, A. N , La protection internationale des Droits de l'Homme, R-C.A.D.I , 1981.

- Maurice Hauriou , Précis de Droit constitutionnel 2êmeédi 1929.

-Pierre, Marie, Dupuy, Droit international public, Edition Dalloz, France 1995.

-Philippe Moreau Défarges, Les relations internationales dans le monde d'aujourd'hui, Edition, S.T.H, France 1992

-Vellas.P, Droit International Public, 2ême édition, Pichon, Paris 1970

-Robert A: DAHL: Democracy and its Critics: yale university press: 1989

- Robert Charvin et Jean-Jacques, *Droits de l'homme et libertés de la personne,* 2ème édition, Paris, Litec, 1997

-Rebert Goldwin, How constitution , Secure rights Washington, 1985.

-Sami, Aldeeb Abu Sahlieh , Rapport concernant le droit à la vie dans Les documents des Nations Unies, et du conseil de l´Europe

-Shreider (A), the Inter-American commission ou Human Righ Leyden(1970)

- Sahm , L , B (and) Bur gent Hos.T, international protection of Human rights, New York 1973.

-Turin, Dominique , libertes United nations and the status of women 1946.

- *Valere Eteka yemet* , La charte Africaine des Droits de l'homme et des peuples, étude comparative 25 Avril 1997, France.

www.wékipdia.com

الديمقراطيةhttp : //mostakbeliat.com//dow.html

www.Islamonline.com

www.Ibn.rushd.or 2000/03/24,

www.Islamset.com

موقع الشيوخ الفرنسي.http:// www.Senat, France

موقع الإنترنت.http // www. Ccne, éthique, France

قائمة الملاحق

ملحق رقم: 1

القرار 2131 (الدورة:20)

حول عدم جواز التدخل في الشؤون الداخلية للدول وحماية استقلالها وسيادتها

إن الجمعية العامة:

يساورها شديد القلق بسبب خطورة الوضع الدولي و الخطر المتنامي الذي يسببه.

وإذ تعتبر أن الأمم المتحدة، بناء على أغراضها في القضاء على الحرب والتهديد ضد السلم، و أعمال العدوان، أنشأت منظمة تقوم على المساواة في السيادة بين الدول، وترتكز علاقاتها الودية، على احترام مبدأ المساواة في الحقوق للشعوب وحقها في تقرير المصير، وعلى الالتزام بالنسبة لأعضائها بعدم اللجوء للتهديد أو استعمال القوة ضد الوحدة الإقليمية أو الاستقلال السياسي لكل الدول.

وإذ تعترف، أنه كي تعطي مفعولا لمبدأ تقرير المصير، فإن الجمعية العامة من خلال الإعلان المتضمن منح الاستقلال للدول والشعوب المستعمرة، الوارد في القرار 1514 (الدورة 15) المؤرخ في 14 ديسمبر 1960، تعلن عن اقتناعها أن لكل الشعوب الحق الذي لا يقبل التصرف في الحرية التامة، وممارسة سيادتها، ووحدة ترابها الوطني، وأنه حسب هذا الحق، يحددون بكل حرية وضعهم السياسي، ويواصلون بحرية تطورهم الاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

وإذ تذكر، أن الجمعية العامة، صرحت في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أن الاعتراف بالكرامة الملازمة لكل أعضاء المجتمع الإنساني، وحقوقها المتساوية وغير القابلة للتصرف تشكل أساس الحرية، والعدالة والسلام في العالم بدون تميز مهما كانت صورته.

وإذ تؤكد مبدأ عدم التدخل، الوارد في ميثاق منظمة الدول الأمريكية وجامعة الدول العربية، ومنظمة الوحدة الإفريقية والمؤكد في مؤتمرات منتفيدو بيونس ارس، شابولتبيك، و بوغوتا، وكذا في قرارات مؤتمر الدول الأفرو أسيوية في باندونغ وكذا في المؤتمر الأول لرؤساء الدول وحكومات البلدان غير المنحازة المنعقد في بلغراد، وفي برنامج السلم والتعاون الدولي للمؤتمر الثاني لرؤساء الدول والحكومات غير المنحازة المنعقدة في القاهرة، وفي الإعلان حول مشاكل التخريب الذي صادق عليه رؤساء الدول والحكومات الإفريقية في أكرا.

وإذ تعترف، أنّ الاحترام الشديد لمبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية والخارجية لأية دولة، يعد أساسيا لتحقيق مقاصد مبادئ الأمم المتحدة.

وإذ تعتبر أن التدخل المسلح، يشبه العدوان وهو أيضا منافيا للمبادئ الأساسية التي ينبغي أن يشيد على أساسها التعاون الدولي السلمي بين الدول.

وإذ تعتبر أيضا التدخل المباشر، والتخريب وكل أشكال التدخل غير المباشر، تتنافى مع هذه المبادئ وتشكل بالتالي انتهاك لميثاق الأمم المتحدة.

وإذ تدرك أن انتهاك مبدأ عدم التدخل يشكل تهديدا للاستقلال والحرية والطور السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي العادي للدول، وخاصة تلك التي تحررت من الاستعمار، ويمكن أن تشكل تهديدا خطيرا على الحفاظ على السلم.

وإذ تدرك تماما الضرورة الملحة لخلق الظروف الملائمة التي تسمح لكل الدول، خاصة الدول السائرة في طريق النمو باختيار مؤسساتها السياسة والاقتصادية والاجتماعية دون أي تقصير أو ضغط.

وعلى ضوء هذه الاعتبارات تصرح:

1- لا يجوز لأية دولة أن تتدخل، بصورة مباشرة ومهما كان السبب، في الشؤون الداخلية أو الخارجية لدول أخرى، وبالتالي فإنها تندد ليس فقط بالتدخل المسلح، ولكن أيضا بكل أشكال التهديد الموجه ضد شخصية الدولة أو ضد عناصرها السياسية والاقتصادية والسياسية.

2- لا يجوز لأية دولة أن تطبق أو تشجع استعمال الإجراءات الاقتصادية والسياسية أو بأية صفة كانت، لإرغام دول أخرى، للتخلي عن ممارسة حقوقها السيادية أو للحصول منها على مزايا من أية صفة كانت، وعلى كل الدول أن تمتنع عن تنظيم المساعد وأثار تمويل وتشجيع أو السماح بالنشاطات المسلحة التخريبية أو الإرهابية الرامية إلى تغير النظام في دولة أخرى بالقوة وكذلك التدخل في النزاعات الداخلية لدول أخرى.

3- إن استعمال القوة لحرمان الشعوب من هويتها الوطنية يشكل انتهاكا لحقوقها غير القابلة للتصرف ولمبدأ عدم التدخل.

4- إن الاحترام الشديد لمثل هذه الالتزامات، شرط أساسي لضمان التعايش السلمي بين الأمم لأن التدخل بأية صورة كان، لا يشكل فقط انتهاكا لروح ونص ميثاق الأمم المتحدة ولكن أيضا يسعى إلى خلق الظروف التي تضع السلم والأمن الدوليين في خطر.

5- على كل الدول الحق غير القابل للتصرف، في اختيار نظامها السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، دون أي تدخل خارجي من أية دولة كانت.

6- على كل الدول أن تحترم حق الشعوب والأمم في تقرير المصير والاستقلال، ويجب أن يمارس هذا الحق بحرية بعيدا عن أي ضغط خارجي، وفي ظل الاحترام الكامل لحقوق الإنسان والحريات الأساسية، ونتيجة لذلك ينبغي على كل الدول أن تساهم في القضاء التام على التميز العنصري، والاستعماري بكل صوره، وبكامل مظاهره.

7- لأغراض هذا الإعلان، يقصد بـــــ"الدولة" بصفة فردية أو مجموعة دول.

8- لا يوجد في هذا الإعلان، ما يمكن تفسيره على أنه يمس بأية صفة كانت بأحكام ميثاق الأمم للمتحدة المتعلقة بالحفاظ على السلم والأمن الدوليين، وخاصة تلك الواردة في الفصل السادس والسابع والثامن.

صدر بتاريخ: 21 ديسمبر 1965

ملحق رقم:2

القرار 91/31 (أ/414/31) اللجنة الأولى

عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول

إن الجمعية العامة:

وإذ تذكرنا قرارها 2734 (الدورة 25) المؤرخ في 16 ديسمبر 1970 المتضمن تصريح حول تعزيز الأمن الدولي.

وإذ تذكر قرارها 2131 (الدورة 20) المؤرخ في 21 ديسمبر 1965 المتضمن إعلان عدم جواز التدخل في الشؤون الداخلية للدول وحماية استقلالها وسيادتها.

وإذ تذكر قرار2625 (الدورة 25) المؤرخ في 24 أكتوبر 1970 المتضمن الإعلان الخاص بالعلاقات الودية والتعاون بين الدول بما يتفق مع ميثاق الأمم المتحدة.

وإذ تؤكد الحق في تقرير المصير والحرية للشعوب الخاضعة للسيطرة الاستعمارية أو أي شكل من أشكال السيطرة الأجنبية، وكذلك حقها في الكفاح والبحث والحصول على مساعدات بما يتفق مع مبادئ الميثاق.

وإذ تؤكد بأن لكل دول حق اختيار نظامها الاقتصادي والثقافي والاجتماعي، بما يتفق مع إرادة شعبها، بعيدا عن أي تدخل أجنبي أو ضغط أو تهديد خارجي.

وإذ يساورها شديد القلق، أن عدة دول أعضاء تعرضت لأشكال مختلفة من التدخل والضغط وحملات التشهير والتخويف المنظم بهدف منعها من ممارسة دورها الوحدوي والاستقلالي في العلاقات الدولية.

وإذ تدرك أن تقنيات عديدة، مباشرة وغير مباشرة، ومن بينها، رفض المساعدة أو التهديد بعدم تقديمها، وأشكال بالغة الإتقان للضغط الاقتصادي، والتخريب والتشهير، بهدف الزعزعة تستعمل ضد الحكومات التي تسعى إلى تحرير اقتصادها من السيطرة الأجنبية أو التلاعب الأجنبي، لإعادة تنظيم مجتمعاتها وممارسة سيادتها الدائمة على ثرواتها الطبيعية.

وإذ تدرك أنّ استعمال هذه التقنيات من أجل الزعزعة يمكن أن يتسبب في الريبة ويثير الاضطراب والفوضى داخل الدول، ويعرض السلم والأمن الدوليين للخطر.

وإذ تقر بأحكام الفقرة الرابعة من المادة الثانية من الميثاق التي تدعو كل الأعضاء، الى الامتناع في علاقتها الدولية عن اللجوء للتهديد أو استخدام القوة، سواء ضد الوحدة الإقليمية أو الاستقلال السياسي لكل الدول، أو بأي شكل آخر يتنافى ومقاصد الأمم المتحدة.

1) نذكر الحق السيادي غير القابل للتصرف، لكل الدول في تحديد نظامها السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وكذا علاقاتها مع الدول الأخرى والمنظمات الدولية بكل حرية دون أي تدخل خارجي.

2) تعلن أنّ استعمال القوة لحرمان الشعوب من هويتها الوطنية، يشكل انتهاكا لحقوقها غير قابلة للتصرف ولمبدأ عدم التدخل.

3) ترفض كل أشكال التدخل، السافرة والمستترة، المباشرة وغير المباشرة ومن بينها استخدام وإرسال المرتزقة من طرف دولة أو مجموعة دول، وكل تدخل مسلح أو

سياسي أو اقتصادي، أو غيره في الشؤون الداخلية أو الخارجية للدول الأخرى، مهما كانت طبيعة علاقتها المتبادلة، وأنظمتها الاجتماعية والاقتصادية.

4) تدين جميع الأساليب السافرة والخفية، والبالغة الإتقان الرامية إلى زعزعة النظام السياسي والاجتماعي أو الاقتصادي للدول الأخرى، أو زعزعة استقرار الحكومات التي تسعى إلى تحرير اقتصادها من السيطرة الأجنبية أو التلاعب الأجنبي.

5) تهيب جميع الدول، أن تضطلع وفقا لمقاصد الأمم المتحدة ومبادئها، بالتدابير اللازمة لحيلولة دون حدوث أي عمل أو أي نشاط عدائي داخل إقليمها موجه ضد سيادة دولة أخرى.

6) ترجو من الأمين العام، دعوة جميع دول الأعضاء إلى إبداء آرائها بشأن الطرق التي يمكن بها تأمين قدر أكبر من الاحترام لمبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول، وموافاة الجمعية العامة في دورتها 32 بتقرير عن ذلك.

صدر بتاريخ: 16 ديسمبر 1976

ملخص الرسالة باللغة الإنجليزية

Summary:

Our research on human rights between the Islamic conceptualization and the Western vision led us to draw a number of conclusions covering a wide range of related topics, starting from the very foundation of the general and the philosophical concept of human rights, the universal value of human rights where the Islamic law (Charia) is applied, to the search of the desired universal rights philosophy and the obstacles set against the universality of these concepts. The diversity of human rights sources correlates positively with the diversity of those concepts and their impact on the practice of rights and their enforcement on the ground. In fact, there is an almost explicit correlation between the law and rights, assuming that the latter are generated from the law. Although there are great variations on the concept of "right", identifying human rights remains one of the most thorny issues, given the very broad area of topics it covers. However, our research question is not merely a matter of looking for a comprehensive definition of human rights nor a matter of showing their different classifications, but it is essentially an attempt to come up with a peaceful solution seeking to put an end to the question of 'westernization of human rights' which gives a universal dimension to the specificity of a given community on the one hand and, excludes the identities of other peoples on the other hand. In thisregard, it is worth mentioning that the dialectic of 'universality' and 'specificity' is not a controversial issue; it is much more a question of organization. In sum, it is obvious that there is a large difference between the principle of universality and the idea of secular philosophy. To put it in more accurate words, we should make a clear distinction between the divine legislation, created by the God of all humans

to all humankind and the human legislation, made by a group of humans to all humankind!

In addition, we have concluded that the divergence of the essential starting points for human rights do not necessarily result in the contradiction of the contents or in the impossibility of reconciling them. Thus, specificity is not ineluctably contradictory to universality. Rather, it can be regarded as an asset in the sense that it paves the way to the achievement of a comprehensive legal system respecting differences as well as the attainment of the utmost degree of agreement among the internationalcommunity.We encourage the establishment of complementary traitsbetweencivilizations and support their openness on each other.

However, that should not be done at the expense of the elimination of the distinctive features or even the existence of the others in the wide scope of human civilization. There is no doubt that creating such a gap in the social nature, the values and the ethics of identities will cause a considerable split within the group and eventually a collapse of the individual. It could also induce the individual into a culture based on non-human standards. Do human rights concepts that contribute to the marginalization of human and ethical values and the estrangement of the human being deserve to be named so?! On the contrary, we notice that the Islamic law is based essentially on the idea of the universality of the human being. It recognizes the distinctive nature of the human soul and provides it with all the possible tools to perceive the truth aiming at achieving an ideal monotheism and a pure worship of Allah through the education and refinement.

Furthermore, we observed a number of great hurdles facing human rights principles in the modern era; the most serious one is their inefficiency in many cases. As we all know, there is no legal instrument to

oblige States or individuals to abide by those principles. However, we can easily notice that Islam has come with both the right and the instrument to enforce it. The Islamic law considers “rights” as duties to be accomplished by the individual and the State, and if ever they are breached, the party which is held responsible for that will be punished in the worldly existence and in the hereafter. From all the details mentioned above, it is obvious and indisputable that Islam was pioneer and most credible at all the levels in recognizing human rights, setting guarantees to put them into practice and imposing their respect. Recognizing human rights in the divine legislation is considered as “worship”. As a result, observing their respect and punishing people denying or disobeying them is also considered as “worship”. In fact, the main reason beyond establishing a comparison of the concept of human rights between the Islamic standpoint and the Western vision is to invite objectively and from a purely legal point of view all people around the world to follow the Islamic model in human rights.