الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة وهران 2
كلية العلوم الإنسانية
قسم الفلسفة

أطروحة دكتوراه في الفلسفة لنيل شهادة دكتوراه علوم
الموسومة بـ:

إشكالية الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي الواقع و الآفاق

من إعداد الباحثة:
العسكري زينب

تحت إشراف:
أ. د. سواريت بن عمر

لجنة المناقشة:

أ.د. بوشيبة محمد	رئيسا- جامعة وهران 2.	أ.د. إبراهيم أحمد	مناقشا – جامعة مستغانم
أ.د. سواريت بن اعمر	مشرفا و مقررا- جامعة وهران 2.	د. حموم لخضر	مناقشا- جامعة مستغانم
د. بلحمام نجاة	مناقشة – جامعة وهران 2.	د. رباني الحاج	مناقشا – جامعة معسكر

السنة الجامعية: 2018-2019م

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى كل من يؤمن بدور الفلسفة في التغيير ....

أهدي هذا العمل المتواضع.

الباحثة: العسكري زينب

المقدمـة

مقدمة تاريخية ومنهجية

I- تاريخية و راهنية الموضوع

من أهم المشكلات الكبرى التي تواجه الوطن العربي، مشكلة غياب الممارسة الديمقراطية، وهذا الغياب كان من أهم الأسباب التي أدت إلى تعثر العرب والمسلمين في مواجهة مشكلاتهم. كما أن إستقراء تاريخ الفكر والممارسة الديمقراطية يسمح لنا بتحديد ثلاثة مبادئ ومكونات أساسية للنظام الديمقراطي وهي الحرية والمساواة والمشاركة السياسية، هذه المبادئ تشكل المثل الأعلى الديمقراطي، وأن الإعتداء على أي من هذه الأبعاد يمثل اعتداءا وابتعادا بالقدر نفسه عن هذا المثل الأعلى. فالحرية، مثلا، ليست حقا قانونيا وحسب، فممارستها تتطلب قدرة اجتماعية واقتصادية وتعليمية لا يمكن لمن لا يمتلكها أن يمارسها بشكل منتظم ومستمر، حتى لو امتلك الحق القانوني في ذلك. فلا حرية بدون حد أدنى من المساواة السياسية والعدل الاجتماعي، ولا مساواة حقيقية دون مشاركة أو حرية، ولا مشاركة بالطبع، في غياب الحرية. وبالرجوع إلى واقع الوطن العربي نجد أن هذه المبادئ غائبة، وعليه فالديمقراطية غائبة.[1]

أما بالنسبة لحقوق الإنسان العربي والاعتراف بها و بضرورة حمايتها، فهي الأخرى قضية لطالما شغلت المفكرين وشغلت الفلسفة السياسية الغربية والعربية منذ زمن بعيد، فهي ليست قضية مجردة بل لها علاقة بالديمقراطية وبنظام الحكم وبالحياة اليومية والتطلعات المستقبلية، والدراسة المقدمة تتناول هذا الأمر من الناحية التاريخية وكيف نظرت لها النظريات الغربية وفي الخطاب الإسلامي، مرورا بالواقع العربي الذي تغيب فيه هذه الحقوق ومسؤولية هذا الغياب ترجع إلى الغرب بسبب سياسيته التحكمية المنبثقة من نظرته التمييزية لحقوق الإنسان.[2]

[1] علي الدين، هلال، "الديمقراطية و هموم الإنسان المعاصر"، سلسلة كتب المستقبل العربي، الديمقراطية و حقوق الإنسان في الوطن العربي، العدد 4، دار المستقبل العربي، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت)، أغسطس 1998 م، ص 10.
[2] أبو ساحلية، سامي عوض الذيب، "حقوق الإنسان المتنازع عليها بين الغرب و الإنسان"، المستقبل العربي، العدد 164، أكتوبر 1992 م، ص 186.

و يعود إهتمام العرب بحقوق الإنسان إلى فترة وجيزة أي في حدود الخمسين سنة الماضية، أي بعد هزيمة يونيو 1973 م عندما تساءل الجميع _ عما حدث؟ ولماذا حدث؟ وكانت إحدى الإجابات الرئيسية هي نقص المشاركة وغياب الحوار.[3]

II_ تحديد مفهوم الديمقراطية وحقوق الإنسان:

"الديمقراطية في أبسط مفاهيمها تعني أن يختار المحكومون نظام الحكم وحاكميهم عن طريق الانتخاب"[4]

أما مصطلح حقوق الإنسان _ الذي يتم تداوله دوليا_ يعرّف بأنه "مجموعة الحقوق والمطالب الواجبة الوفاء بها لكل البشر على قدم المساواة دونما تمييز في ما بينهم". هذا التعريف العام يختلف مفهومه من مجتمع إلى مجتمع، ومن ثقافة معينة إلى ثقافة أخرى، لأن مفهوم حقوق الإنسان، ونوع هذه الحقوق يرتبطان في الأساس بالتصور الذي نتصور به الإنسان. فإذا كان الإنسان في تصورنا فردا حرا ذا كرامة وقيمة يمتلك العقل والضمير، ويمتلك القدرة على الاختيار الأخلاقي والتصرف السليم، ويملك الحكم الصائب على ما يتفق مع مصالحه، فإن حقوق هذا الإنسان سيكون لها في نظرنا المفهوم الذي يتطابق مع هذا التصور.[5]

لقد حققت قضية حقوق الإنسان الكثير من التقدم على المستوى العالمي، ولكن على المستوى العربي تعيش تخلفا بمعدل أكبر، كما أنها عرضة لأوجه إلتباس متعددة.

وما نراه اليوم _ في عالمنا العربي _ من تمييز بين بني البشر، ومن انتهاك لحقوق الإنسان، هو نتاج ثقافة متخلفة متعالية تحمل تصورا تحقيريا لفئة من البشر سواء لجنسها، أو للمهنة التي تمارسها، أو للعقيدة التي تحملها، أو للون الذي تتميز به.

إن الممارسة الفعلية لحقوق الإنسان غائبة في البلدان العربية التي يغيب فيها الأساس الشرعي للحكم، وتعتمد فيه السلطة على الغلبة. معنى ذلك أن انتهاك حقوق الإنسان يتم عن

---

[3] علي الدين، هلال، "الديمقراطية و هموم الإنسان المعاصر"، ص 07.
[4] ديفرجيه، موريس، "الأحزاب السياسية"، ط2، س 1980 م، ص 356.
[5] المتوكل، محمد عبد الملك، "الإسلام و حقوق الإنسان"، المستقبل العربي، فبراير 1997 م، ص 95.

طريق اغتصاب الإرادة الوطنية، ولا شك في أن الغلبة تستطيع أن تفرض قانونها لبعض الوقت، ولكن الشرعية هي التي تعطي القانون روحه ومضمونه، كما أنها تحفظ قيمته.

أصبح من الواضح أن العدوان على حقوق الإنسان العربي تجاوز كل الحدود، وتكفي الإشارة إلى حالات الآلاف من المواطنين الذين يدخلون السجن، فضلا عن حالات الإعدام، كلها خارج نطاق ولاية القضاء الطبيعي، بالإضافة إلى حالات الإختفاء القسري بلا أثر...

ومن ناحية أخرى، فإن قضية حقوق الإنسان، على الرغم من ما حققته من تقدم على المستوى العالمي، إلاّ أن الولايات المتحدة الأمريكية تحاول استغلالها بطريقة إنتقائية، لا تصدر عن حرص وإلتزام، وإنما تقصد إلى إبتزاز لمن تريد أن تطالهم بعقاب أو تشير إليهم بتحذير، حتى وإن تمخض ذلك عمليا عن حصار وتجويع شعوب بأكملها. ولتلك السياسة عبء على قضية حقوق الإنسان لأنها تسمح لبعض الأنظمة أن تستنفر نزعات الوطنية المكبوتة من أجل تفريغ شحنات الغضب، مما يرتد مفعوله سلبا على حقوق المواطنين وعلى أمنهم.

III_ الإشكالية:

لماذا تغيب حقوق الإنسان في الوطن العربي؟ وإن وجدت في بلدان عربية معينة فإن وجودها لا يتعدى الشعارات؟ ففي الوقت الذي تتقدم فيه وتزدهر في العالم الغربي، فإنها تتخلف وتتراجع في الوطن العربي. صحيح أنه تم الإعلان عن شرعية حقوق الإنسان وقيام المؤسسات الدولية لكن ذلك لم يغيّر شيئا من نظرة الغربيين أو معاملتهم للشعوب الأخرى، فما زال الأمر كما كان عليه_ عدم الإعتراف بحقوق الجماعات الأخرى التي لا تنتمي إلى العالم الغربي أو حتى لا تمت بصلة إلى فضاء الثقافة الغربية _ وإذا كان هذا الوضع قد تغيّر بعض الشيء فبعد كفاح مرير، أو لتغيّر في موازين القوى وليس لشيء آخر.[6]

وهناك من يرى أن حقوق الإنسان أكذوبة، ويتساءل قائلا:_ **ما معنى حقوق الإنسان بالنسبة للوعي الإسلامي؟** إنها ترف لا معنى له أو حيلة غربية للضحك علينا أو أكذوبة خرافية أو حتى كفر وهرطقة، **لماذا؟** لأن مجتمعاتنا لم تشهد ذلك المسار التاريخي للحداثة

[6] سالم، أمير، "حقوق الإنسان معارك مستمرة بين الشمال و الجنوب"، (القاهرة، مركز الدراسات و المعلومات القانونية لحقوق الإنسان)، س 1994 م، ص 116.

كما حصل للمجتمعات الأوروبية طيلة مائتي عام، وبالتالي فإنها تبدو لنا زينة خارجية تتحلى بها بعض الجماعات المسيّسة وتستخدمها لأغراض لا علاقة لها بالإنسان وحقوقه.[7]

الكل يعلم أن رعاية حقوق الإنسان في الوطن العربي هي رعاية إنتقائية من طرف مجلس الأمن، لم تشمل إلى اليوم حقوق الشعب العربي في فلسطين وفي جنوب لبنان وهضبة الجولان السورية، وقد ظل هذا الشعب منذ عشرات السنين يقاسي من ظلم إسرائيل وانتهاكاتها المتكررة للحقوق والحريات، على الرغم من قرارات الإدانة المتعددة الصادرة من منظمة الأمم المتحدة.

إن في سجلات المنظمة وفروعها مواثيقا وأحكاما عديدة لرعاية حقوق الأقليات لإحترام حقوق العمال والأطفال والأسرة، وتشهد الأدبيات السياسية الصادرة في أوروبا نفسها أنها حقوق معطلة في شأن الجاليات العربية والمسلمة من أتراك وباكستانيين ومن مغاربة وسنغاليين وماليين العاملين في السوق الأوروبية. وهي جميعا عرضة للتمييز العنصري ولجحد الحقوق المشروعة من طرف دول ديمقراطية مثل ألمانيا وإنجلترا وفرنسا وبلجيكا... وهنا يقول (عابد الجابري): "هناك ظاهرتان على الأقل ترافقان خطاب حقوق الإنسان في الظرف الراهن: ظاهرة توظيف هذا الشعار كسلاح إيديولوجي ضد الخصم، وهذا ما يقوم به الإعلام الأمريكي والأوروبي".[8]

وقد أصبح هذا السلاح بما يتجند له من مؤسسات دولية موظفا بصورة علنية لخدمة المصالح الإقتصادية والعسكرية لدول المعسكر الغربي.

إن العناية بحقوق الإنسان أخذت منحى جديد في الفكر المعاصر، فقد إنتقلت من ميدان المبادئ الأخلاقية والنظريات الفلسفية و الإيديولوجيات السياسية_الإجتماعية، إلى ميدان الممارسة الواقعية من طرف الأفراد والجماعات البشرية.

و أصبح التساؤل ليس عن تقنين الحقوق وإكسابها الشرعية الدستورية فحسب، بل عن طلب الوسائل القانونية و الشرعية لضمان تطبيقها، وعلى إنشاء آليات مناسبة لرقابة هذا

[7] هاشم، صالح، "الفكر العربي المعاصر و مسألة الحركات الأصولية"، مجلة الوحدة، العدد 96، سبتمبر 1992 م، ص 92.

[8] الجابري، محمد عابد، "الديمقراطية و حقوق الإنسان"، سلسلة الثقافة القومية، قضايا الفكر العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، ط3، أكتوبر 2004 م، ص 141.

التطبيق ولردع الإنتهاك. كما عرف المجتمع المعاصر ثورة تشريعية تمنح المواطن الفرد أو الجماعة من الموطنين كالنقابات العمالية مثلا، حق التقدم بالشكوى ضد سلطة البلاد بتهمة إنتهاكها للحقوق، وإخلالها بالمواثيق الدولية التي صادقت عليها.

وهنا يتبادر إلى الأذهان السؤال التالي:

– لماذا الإهتمام والعناية بحقوق الإنسان في الوطن العربي؟

قامت هذه العناية بحسب ما يراه المحللون تحت تأثير عوامل أساسية:

أولها عامل الإستعمار السياسي والهيمنة الإقتصادية المسلطين على البلدان العربية من أوائل هذا القرن، مما دعا المفكرين إلى التساؤل عن دواعي التفوق الغربي وإلى طلبه وبحثه آليات النظام الديمقراطي القائم في البلدان الغربية وحفّز المناضلين على الإحتجاج بالمبادئ والقيم المؤسسة لهذا النظام الديمقراطي، وعلى الإستنصار بالقوى السياسية المنادية بهذه القيم الديمقراطية.

العامل الثاني ثقافي الطابع، كان نتيجة تأثير الثقافة الغربية الفلسفية والسياسية في النخب الوطنية المتخرجة من جامعات الغرب، وإيمان هذه النخب بأن الأخذ بالمرجعيات الثقافية الغربية، وخاصة في ميدان حقوق الإنسان وفي باب أساليب التنظيم السياسي، هو السبيل المناسب لخلاص المجتمعات العربية من التبعية ومن التخلف[9]. وهذا التأثر لم يؤد إلى الإقتباس من نمط الديمقراطية الغربية، وإنما وصل إلى درجة النقل والتقليد طمعا في طي مراحل التقدم بالقفز إلى الحداثة دفعة واحدة، دون الأخذ بمراحل التدرج التي سبقتها

في تاريخ المجتمعات الغربية، إعتبارا أن حقوق الإنسان مستمدة من "حالة طبيعية" كما يقول بها فلاسفة عصر التنوير في بلاد الغرب، ويتساوى في الإنتساب إليها البشر كلهم، رغم الفروق على مستوى الجنس واللون والعقيدة...

تأيدت العناية بحقوق الإنسان من طرف المفكرين برجوعهم إلى مصادر الفكر الإسلامي بالدرجة الأولى، تأصيلا لهذه الحقوق في المرجعية العربية الإسلامية، وصونا

[9] المرجع السابق، ص 141.

لخصوصية المجتمع العربي الإسلامي، ورفضا وإنكارا لسيطرة المرجعية الغربية، ومعارضة لفئات المثقفين الوطنيين المنحازين لهذه المرجعية، وهذا هو العامل الثالث.

أقبلت النخب العربية الإسلامية وبعض المنظمات الإقليمية بدورها على قضية حقوق الإنسان، تخصها بالدرس وتضع المشاريع المفصلة لتدوينها وضبطها، فظهر أكثر من خمسة عشر من هذه المشاريع، إبتداءا من السنوات الأولى بعد الحرب العالمية الثانية، ترجع المبادرة في أغلبها إلى هيئات علمية من الجامعيين والدارسين ورجال الحقوق،[10] وترجع أيضا إلى بعض المنظمات الإقليمية مثل رابطة العالم الإسلامي ومنظمة المؤتمر الإسلامي وجامعة الدول العربية، وإلى بعض الرابطات الوطنية للدفاع عن حقوق الإنسان، مثل الرابطتين التونسية والمغربية فصدر عام 1952 م عن جمعية الإخوان المسلمين بمصر مشروع دستور إسلامي للدولة المصرية، ومقدمة للدستور عن حزب التحرير الفلسطيني في العام نفسه. وأصدر مجمع البحوث الإسلامية بالجامع الأزهر الشريف عام 1978 م مشروع الدستور الإسلامي، وتلاه مشروع رابطة العالم الإسلامي عام 1979 م وغيرها ... و فوق هذا وذاك، وقبل هذا وذاك، فإن أي إعلان لحقوق الإنسان، إذا أراد أن يكون قابلا للتطبيق، لابد من أن ينطلق من الهوية الخاصة والثقافة المتميزة، لكل شعب. و الطابع العالمي لحقوق الإنسان_ وهو مطلب لا جدال فيه_ لا يمكن أن يتحقق عن طريق إهمال الثقافات الخاصة للشعوب المختلفة، وعن طريق فرض نمط واحد ووحيد من الثقافة، هو ثقافة الأقوى.

IV_ المنهجية المتبعة:

تم إعتماد المنهج التاريخي التحليلي، القائم على عرض المسائل الفلسفية والتاريخية التي تخدم مراحل هذا الموضوع مع المقارنة الواقعية لممارسة حقوق الإنسان في المجتمع الغربي (أمريكا) والمجتمع العربي، دون إغفال في الوقت نفسه توظيف أدوات أخرى تتعلق بضبط التصور وعلم المستقبليات.

V- الدراسات السابقة:

[10] المرجع نفسه، ص 142.

لقد تزايد إهتمام الرأي العام العربي والإسلامي بقضية الديمقراطية وحقوق الإنسان العربي. ولقد فرض هذا الإهتمام نفسه على مركز دراسات الوحدة العربية، حيث قام بتنظيم سلسلة من المحاضرات والندوات حول "الديمقراطية في الوطن العربي" والتي نشرت في كتب "المستقبل العربي"، وسلسلة أخرى منه تناولت قضية "الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي" بأعوام إصدار مختلفة ومتعددة... ولا يزال هذا الإهتمام متواصلا.

كما إمتد هذا الإهتمام إلى الباحثين في الفلسفة من طلبة دكتوراه وماجستير في النظام الكلاسيكي، وماسترفي النظام الجديد من تناول هذه القضية وهذا ما يظهر في الأطروحات التي تمت مناقشتها نذكر على سبيل المثال:

الأطروحة الأولى: "الديمقراطية والتواصل" للباحث : مالفي عبد القادر، والمشرف: د. زاوي حسين.

الأطروحة الثانية : " حقوق الإنسان في ضوء العولمة " للباحث : بوسكين محمد والمشرف : د. العلاوي أحمد.

VI- صعوبات البحث:

لقد واجهت بعض الصعوبات في إعداد هذه الأطروحة، والتي تمثلت في تشعب الأطروحات وكثرتها وتناقضها لدرجة يصعب فيها الوصول إلى طرح محدد و واضح هذا من جهة، ومن جهة أخرى عدم توفر آخر الدراسات في متناولنا خاصة المراجع الأجنبية والتي تعطي عمقا وفضاءا أرحب.

VII_ آفاق الدراسة:

من خلال هذا العمل المتواضع، نحاول أن نعطي صورة إستقرائية لتاريخ حقوق الإنسان، وواقع الديمقراطية وحقوق الإنسان العربي الذي يشهد إنتهاكا لها بأبشع الصور، والتساؤل حول إمكانية تغيير هذا الواقع.

VIII- هيكلة البحث: تم إعتماد الخطة التالية في هذه الرسالة:

المقدمة

الفصل الأول: الديمقراطية و حقوق الإنسان و يتناول ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الديمقراطية.

المبحث الثاني: ماهية حقوق الإنسان و التأصيل الفلسفي لها.

المبحث الثالث: حقوق الإنسان التاريخ.

الفصل الثاني: حقوق الإنسان في المفهوم الغربي و الإسلامي يتناول مبحثين هما:

المبحث الأول: مفهوم الإسلاميون و الإسلام لحقوق الإنسان.

المبحث الثاني: مفهوم الغرب لحقوق الإنسان.

الفصل الثالث: حقوق الإنسان في الوطن العربي الواقع و الآفاق و يتناول ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: واقع الديمقراطية و حقوق الإنسان في الوطن العربي.

المبحث الثاني: العوائق الكبرى أمام ممارسة حقوق الإنسان في الوطن العربي (الجزائر نموذجا)

المبحث الثالث: حقوق الإنسان الإمكانية و الآفاق.

الخاتمة

قائمة المصادر و المراجع: 1- بالعربية

2- بالفرنسية

الفصل الأول

الديمقراطية و حقوق الإنسان

المبحث الأول: الديمقراطية

لقد تصورت الإنسانية أكثر اليوتوبيات السياسية مثالية مثل (جمهورية أفلاطون)، و(المدينة الفاضلة)، للفارابي، بينما كانت تعيش في واقعها أسوأ أنواع الحكم الاستبدادي، الدكتاتوري، وما تزال، ولم يستطع أي نظام سياسي عملي توصلت إليه التجربة البشرية أن يقلص نسبيا هده الثغرة الشاسعة بين الحكم السياسي المثالي المعلق في السماء، والهم السياسي الجاثم على صدر الإنسان في الأرض.

لقد كانت الديمقراطية فكرة عبقرية، و اختراعا نادر المثال، والقادرة على اختراق وتجاوز النقائض في الواقع من أجل التقريب والجمع بينها (النقائض) في معادلة أسمى وأكثر ذكاءا و مرونة. فكما جمعت النسبية لدى (أيشتاين)، بين نقائض المادة والطاقة، ونقائض الزمان والمكان في مفهوم متكامل، إستطاعت الديمقراطية أن تؤلف بين مختلف أنواع التعدديات و التعارضات في الاجتماع الإنساني. وخصوصا بين الحاجة إلى الأمن والنظام والانضباط المجتمعي من جهة، والحاجة إلى الحرية والتعددية و الاختلاف من ناحية أخرى، ضمن معادلة عملية قادرة على التجسيد والصيرورة في واقع التاريخ والمجتمع، فقربت بين الحكم والمعاناة اليومية للإنسان على الأرض.

فما هي الديمقراطية؟

إن مفهوم الديمقراطية ليس مفهوما علميا يمكن تحديده بدقة وإعطاء له تعريفا وحيدا متفقا عليه، بل إن لفظة الديمقراطية هي تعبير لغوي يتغير مضمونه بتغير المتحدث والظروف. و رغم ذلك فالإنسان يحس تماما إذا كان المجتمع الذي يعيش فيه ديمقراطيا أم لا حسب رأيه، وعليه فماهية الديمقراطية لإنسان ما تختلف لماهية إنسان آخر لها.

ويتضح ذلك عندما نستجلي ماهيتها من مجتمع لآخر، ومن عصر لآخر، فكما هو معروف إن هذه اللفظة لها جذور يونانية تعود إلى (سقراط) و(أفلاطون) و(أرسطو)، وإلى التطبيق الأثيني.[11]

[11] أمين، سمير، "ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي"، ط1، س 1987 م، ص 307.

لقد ظهر مفهوم الديمقراطية كشكل لحكم الشعب ولأول مرة في التاريخ في أثينا خلال القرن الخامس قبل الميلاد، حيث ظهرت في صورتها الأولى المبكرة مع إزدهار الحضارة الإغريقية (دولة المدينة) ومورست مباشرة لفترة قصيرة، اقتصرت على أقلية من الأحرار دون العبيد والنساء.[12]

وكلمة الديمقراطية ذات أصل يوناني، فهي تتكون في اللغة اليونانية القديمة من مقطعين "ديموس" وتعني الشعب و"كراتوس" وتعني السيادة أو السلطة، وإذا جمعنا المقطعين توصلنا إلى المعنى اللغوي للديمقراطية وهو حكم الشعب أو سيادة الشعب.[13]

وتعرّف في المعجم الحديث على أنها شكل من أشكال الحكم يمارس فيه الشعب (ديموس) في اليونانية –السلطة السياسية– بالعمل بوصفه أي الشعب السلطة التي تضع السياسات (ديمقراطية مباشرة) أو عن طريق اختياره أولئك الذين يضعون السياسات نيابة عنه (الديمقراطية التمثيلية).[14]

ويعرّفها معجم المصطلحات الاجتماعية على أنها لفظة معربة من اليونانية معناها الدقيق هو وضع السلطة بين أيدي الشعب جرى استعمالها خطأ بمعنى حكم الشعب بينما هي في الواقع تمثل الشعب في هذا النظام السياسي بنواب مفوضين عنه لأجل معين وهي بكلام آخر سلطة متصلة بالشعب خلافا للسلطة المسلطة عليه دكتاتورية والسلطة المنفلتة، فوضوية.[15]

ويعرّف معجم العلوم السياسية الميّسر الديمقراطية على أنها نظم حكومات باسم الشعب وتتلقى سلطانها منه ويعنى بها سلطان الشعب وحكومته وهي تستمد قوتها من الشعب، والديمقراطية تتميز بنظامها النيابي حيث يشّرع للبلاد ويراقب أعمال الحكومة مندوبون عن الشعب ينتخبون بحكم الدستور لفترة معينة.[16]

---

[12] المرجع السابق، ص 308.

[13] Didier, Joulia, « Dictionnaire de la philosophie », p 59.

[14] جورج فروبارت، إليستر أدوارد، "المعجم الحديث للتحليل السياسي"، تر: سمير عبد الرحيم الجيلي، (بيروت: الدار العربية للموسوعات)، د س، ص 123.

[15] خليل، أحمد خليل، "معجم المصطلحات الاجتماعية"، (بيروت: دار الفكر البناني)، س 1995م، ص 215.

[16] أحمد، سويلم العمري، "معجم العلوم السياسية الميّسر"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، س 1985 م، ص 103.

أما في الموسوعة السياسية فقد جاء تعريف الديمقراطية على أنها نظام سياسي اجتماعي يقيم العلاقة بين أفراد المجتمع والدولة وفق تنظيم الحياة العامة، أما أساس هذه النظرية فيعود إلى المبدأ القائل بأن الشعب هو صاحب السيادة ومصدر الشرعية.[17]

أما قاموس الفكر السياسي فيعرّفها على أنها معيار أساسي لتقويم الأنظمة السياسية أكثر منها شكل نظام من حيث هو كذلك، وهي تلح على قيمة الحقوق الإنتخابية والمدنية والحرية الشكلية والمساواة اللتين تؤسسان النظام الاجتماعي.[18]

وترى موسوعة علم السياسة أن مفهوم الديمقراطية قد تطور عبر مراحل تطور الفكر السياسي بحيث أصبح يعنى في الفكر السياسي الغربي" هي ذلك النمط من أنماط الحكم النيابي القائم على أساس التمثيل أو انتخاب هيئة حاكمة تحكم باسم الشعب من خلال آلية الدوائر الانتخابية و الانتخابات العامة والدورية.[19]

وإذا كانت الديمقراطية على النحو السابق تعني حكم الشعب، فإن المقصود من ذلك حكم الشعب بمفهومه السياسي وليس بمفهومه الاجتماعي، أي التمتع بالحقوق السياسية، ولذلك يعرّف الدكتور (حسن خليل) الديمقراطية على أنها حكم الشعب السياسي من أجل الشعب بكامله.[20]

وجاء في قاموس أكسفورد السياسي أن الديمقراطية كلمة يونانية تعني أن يحكم الشعب نفسه، وهو معنى مرادف لحكم الأغلبية وفي العصور الحديثة أصبحت بعض أنظمة الحكم تستحسن إستخدام كلمة ديمقراطية مثل جمهورية ديمقراطية.[21] و الديمقراطية من الناحية المثالية هي شكل من أشكال الدولة أو المجتمع تتكون فيه الإرادة العامة أو نظام اجتماعي يخلقه أولئك الذين يحكمهم هذا النظام و هم الشعب و الديمقراطية

---

[17] عبد الوهاب، الكيالي، "الموسوعة السياسية"، ج2، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر)، س 1981 م، ص 751.

[18] مجموعة باحثين، "قاموس الفكر السياسي"، تر: أنطوان، حمص، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة)، س 1994 م، ص ص 314-315.

[19] مصطفى، عبد الله خشيم، " موسوعة علم السياسة"، (ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر و التوزيع)، س 1994م، ص 181.

[20] خليل، حسن، "النظم السياسية و القانون الدستوري"، (الاسكندرية: منشأة المعارف)، س 1971م، ص 138.

[21] Iqin, Neclean, "The oxford concise dictionnary of politics"; oxford: University press; 1996, p 129.

تفيد الوحدة بين الحاكمين والمحكومين أي حكم الشعب بالشعب.[22]

وهناك من حاول إعطاء تعريف أوضح للديمقراطية حيث عرّفها أحد الباحثين أنها الحكم الشعبي المباشر التي يكون الشعب فيها نفسه صانع القوانين وله إختصاص وضع القرارات العامة ويكون فيه الحكام مساويين للمحكومين وكل محكوم هو في نفس الوقت حاكم.[23]

ويعرّفها (فيرو) على أنها سلسلة من القواعد والمؤسسات المساندة لنظام السلطة وتشمل تساوي المواطنين أمام القانون والحريات المدنية وانتخاب المواطنين لقادتهم، المبدأ القاضي بوجود أغلبية لاتخاذ القرار والفصل بين السلطات، وهي ليست مشروعا مترابطا يلتزم بقيم محددة ولكنها طريقة للتعايش في نظام معين للسلطة.[24]

أما (صامويل هانتجتون) فيرى أن هناك ثمة نقاط إضافية تحتاج إلى توضيح في مفهوم الديمقراطية منها.

1)_ أن تعريف الديمقراطية بأنها إنتخابات يعد تعريفا محدودا، إذ ينبغي أن تكون للديمقراطية دلالات أكثر مثالية وشمولا.

2)_ أنه يمكن للمجتمع أن يختار قادته السياسيين بالطرق الديمقراطية لكن هؤلاء القادة قد لا يمارسون سلطة حقيقية بل قد يتحولون إلى مجرد دمى تحركها جماعة أخرى، لذلك ينبغي القول أن مفهوم الديمقراطية يجب أن يفرض قيودا ضمنية على السلطة المنتخبة.

3)_ تتعلق النقطة الثالثة بالإستقرار أو الهشاشة التي يتميز بها النظام السياسي الديمقراطي ويمكن لنا أن نضم إلى تعريف الديمقراطية مفهوم الاستقرار أو الهيكلة المؤسساتية.[25] فالديمقراطية ليست مجرد شكل من أشكال الحكم وإنما هي طريقة حياة للمجتمع بلغت فيه درجة الثقافة والحضارة السياسية قدرا من الوعي والرقي يؤهلانه للمشاركة السياسية الجادة

---

[22] كيلس، هانس، "الديمقراطية طبيعتها و قيمتها"، تر: الحمامصي علي، (القاهرة: المكتبة الأنجلومصرية)، س 1953م، ص 16.

[23] الخالدي، أحمد عبد الحميد، "أسس التنظيم السياسي في النظرية العالمية الثالثة"، (طرابلس: المنشأة العامة للنشر و التوزيع)، س 1983م، ص 37.

[24] فيرو، و آخرون، "دراسات من أجل إعلان عالمي للديمقراطية"، تر: القيعي محمود، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، س 1999م، ص 156.

[25] هانتجتون، صامويل، "الموجة الثالثة و التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين"، تر: عبد الوهاب غلوب، (القاهرة: مركز إبن خلدون للدراسات الإنمائية)، س 1993م، ص ص 68-69.

والهادفة، فالمجتمع الذي تسوده روح الإخاء والمساواة والحرية هو مجتمع ديمقراطي حتى إذا خلى من تنظيمات ما تعارف عليه الغربيون من اصطلاحات المؤسسات الديمقراطية.[26]

ويفرق بعض الباحثين بين الديمقراطية باعتبارها أحد المذاهب الفلسفية السياسية والاجتماعية، والديمقراطية باعتبارها نظاما من نظم الحكم.

فالديمقراطية باعتبارها مذهبا فلسفيا سياسيا واجتماعيا هي المذهب الذي يرد أصل السلطة السياسية أو مصدرها إلى الإرادة العامة للأمة، فلا تكون هذه السلطة شرعية إلاّ إذا كانت وليدة إرادة الأمة، أما الديمقراطية باعتبارها نظاما للحكم فهي النظام الذي ينشأ وليدا لإرادة الأمة ويقرر أصحابه أنه شرعي لأنه يقوم على أساس تلك الإرادة، كما يقرر أصحاب هذا النظام أن حريات الأفراد مكفولة.[27]

إلاّ أن الديمقراطية كمذهب فلسفي والديمقراطية كنظام للحكم يشتركان في أساس نظري واحد ألا وهو سيادة الأمة أو الشعب، أي مبدأ السيادة الشعبية وحرية الشعب في اختيار نظام حكمه واختيار حكامه وتغييرهم، والنظرية الديمقراطية الحديثة تمت صياغتها في النهاية استنادا على الرافدين اللذين يغذّياها:

الأول – المرجعية الفلسفية المتمثلة في كتابات الفلاسفة الكبار أمثال (جون جاك روسو) في كتابه المعروف (العقد الاجتماعي) و(مونتسكيو) في كتابه المشهور (روح القوانين).

الثاني – هو التجربة الديمقراطية كنظام للحكم بما أضافته من مؤسسات ومبادئ جديدة وعلى رأسها التجربة العملية الإنجليزية التي كانت هي الأساس الأول في ظهور نظام الحكم البرلماني.[28]

من هنا نفهم أنه ليس من السهل التعريف بالديمقراطية نظرا لشمولها مختلف أوجه الحياة وكذلك لتأثرها بالمعطيات التاريخية والسياسية والاجتماعية والإقتصادية والثقافية والنفسية. بمعنى على الباحث أن يكون مؤرخا لكي يفهم كرونولوجيا تطور الديمقراطية، وعالم اجتماع لدراسة مدى تجذّرها في المجتمع، وعالم إقتصاد لمعرفة العوامل المادية المؤثرة في

[26] علي، أحمد عبد القادر، المنوفي أحمد، " النظريات و النظم السياسية"، (بيروت: دار الكتاب)، د س، ص 69.
[27] متولي، عبد الحميد، "القانون الدستوري و الأنظمة السياسية"، (الإسكندرية: منشأة المعارف)، س 1971م، ص 120.
[28] محمد رفعت، عبد الوهاب، حسن عثمان، محمد، "النظم السياسية"، (الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية)، س 2000 م، ص ص 230-231.

تطورها، وعالم نفسي لمعرفة مصدر الطاقة الروحية التي تغذّيها، وسياسيا لكي يحلل أثر الأنظمة والعقائد السياسية على مفهوم الديمقراطية وأخيرا رجل قانون حتى يستطيع معرفة المؤسسات الخاصة والسياسية التي تجسد عمليا الديمقراطية.

ورغم تعدد مفاهيم الديمقراطية وتشعبها إلاّ أننا نستطيع وضع مفهوما لها إستنادا على ما تقدم من تعريفات لها وبذلك يمكن إزالة الغموض واللبس الذي يكتنف هذه الكلمة إلى حد ما.

"الديمقراطية هي قدرة الإنسان وحريته في الإختيار وتحمل المسؤولية الناتجة عن ذلك الإختيار وذلك في ظل الأنظمة الموجودة داخل الدولة". معنى هذا التعريف أن الديمقراطية هي الحرية في ظل مساواة يتبعها مسؤولية، وهذه الأمور الثلاثة _ الحرية والمساواة و المسؤولية_ هي الأسس والركائز التي تقوم عليها الديمقراطية.

نميز في الديمقراطية نوعان هما:

– النوع الأول: هو ما يسمى بالديمقراطية على نطاق صغير، ويمكن تطبيقها في المصانع والمجتمعات الصغيرة، وهي ديمقراطية مباشرة.

– النوع الثاني: هي الديمقراطية على نطاق واسع، وهي ديمقراطية غير مباشرة، ومكانها المدن الكبيرة والدوائر الإنتخابية التي تضم عددا ضخما من الناس (الملايين).

وهناك الديمقراطية الإجتماعية، الديمقراطية الإشتراكية، الديمقراطية الإقتصادية، الديمقراطية السياسية، الليبرالية، الشعبية، العسكرية.[29]

وترجع نشأة الديمقراطية إلى اليونان فكان اليونانيون أول من طبق الديمقراطية في المدن السياسية القديمة، حيث كانوا لا يعترفون بالسيادة فيما بينهم إلاّ بالقانون، والقانون كان من صنع الشعب في المدينة ويبحث جميع شؤونه.[30]

---

[29] المرجع السابق، ص 232.

[30] السعيد، رفعت، "الديمقراطية و التعددية، دراسة في المسافة بين النظرية و التطبيق"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، س 2005م، ص 62.

وقد نشأت الديمقراطية في دويلات اليونان على المستويين الفكري والتطبيقي، فعلى المستوى الفكري نجد فكرة الديمقراطية عند (أرسطو) الذي رأى أن السلطة لا تنبع من شخص الحاكم بل من الجماعة ذاتها وأن حكم الشعب هو أفضل الحكومات.

ومع بداية تطبيق الديمقراطية في أثينا، ظهرت أفكارا متباينة حول شكل الدولة تحكم من طرف الأغلبية، ولكن من هي الأغلبية؟ هل هي الأغلبية الأحسن أي القلة من الأثرياء والنبلاء؟ أم أغلبية المواطنين؟ وقد أجاب (أرسطو) عن هذه الأسئلة، حين عرّفها قائلا "ليست الديمقراطية سوى سيطرة الفقراء في الدولة، أما الأوليجارشية فهي سيطرة الأغنياء عليها"[31]، يعطي المفهوم السابق للديمقراطية مفهوما طبقيا، وقد أصبحت الصفة الطبقية للديمقراطية محور الصراع الذي رافق الديمقراطية من الناحية النظرية والممارسة العملية على مر التاريخ.

ومن أهم مميزات الشكل القديم للديمقراطية، هو طابعها المباشر، إذ يجري إختيار الحكام مباشرة عن طريق إجتماع عام بكل السكان الأحرار في المدينة وبعد الإنتخاب يجري تقسيم الوظائف الرئيسية على السكان.[32]

ولقد انتهى الشكل القديم للديمقراطية مع اضمحلال مجتمع أثينا وظهور أشكال الحكم الاستبدادي في العصور الوسطى التي بدأت بعد سقوط روما في بداية القرن الخامس الميلادي.[33]

أما الديمقراطية الحديثة فقد ظهرت مع نشوء المجتمع البرجوازي الحديث، الذي بدأ بالتكون بعد الثورتين الهولندية والإنجليزية في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وقد ظهرت خلال فترة الطبقة البرجوازية الحديثة التي قادت الثورة الصناعية العظمى بعد منتصف القرن الخامس عشر الميلادي، والتي كان من أهم نتائجها ظهور الإنتاج الآلي الحديث ونشوء الطبقة البرجوازية.[34]

---

[31] المرجع السابق، ص 63.

[32] توشار، جاك، و آخرون، "تاريخ الفكر السياسي"، تر: علي مقلد، (بيروت: الدار العالمية)، س 1987م، ص 40.

[33] هـ . سانت، ل. ب. موسى، "ميلاد العصور الوسطى"، تر: عبد العزيز توفيق، (القاهرة: مطابع الهيئة المصرية للكتاب)، س 1998م، ص ص 29-30.

[34] مظهر، أحمد كمال، "صفحات من تاريخ العراق المعاصر، دراسة تحليلية"، ط 1، (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة)، س 1987م، ص 23.

فضلا عن ظهور الآراء التي طالبت بتقييد سلطة الملوك وسن الدساتير التي حددت البعض من سلطانهم[35]. خاصة تلك التي أدت إلى انتشار الأفكار الديمقراطية بعد الأثر الذي حققته كتابات الفيلسوف الإنجليزي (جون لوك) خاصة التي تضمنها البحث الثاني من كتابه "حول الحكومة المدنية" عام 1690م فقد أكد على مبدأ فصل السلطات و انتقد السلطة الأبوية وكذلك السلطة المطلقة التي كان يدعو إليها بعض الكتاب في كتاباتهم _وهو منهم_ يقول في هذا الصدد"السلطة التنفيذية والتشريعية يجب أن لا يجتمعان في نفس الأيدي"[36].

ويعتبر (لوك) السلطة التشريعية هي السلطة العليا التي لا تحدها سلطة غير سلطة الحرية.[37]

ويعد (مونتسكيو) المنظّر الرئيس لمبدأ الفصل بين السلطات معمما خبرة تطبيق الدستور الإنجليزي على الواقع الجديد.

وعند تحليله لطبيعة الحكومات أشار إلى وجود ثلاث أشكال منها وهي:

1- الحكومة الجمهورية وهي الحكومة التي يتولى فيها الشعب بكامله أو جزء منه السلطة العليا، ويشير إلى وجود نوعان من الحكومة الجمهورية "الديمقراطية والارستقراطية"، فالديمقراطية هي التي يتولى فيها الشعب كل السلطات، أما الارستقراطية هي التي يتولى الشعب فيها جزء من السلطة.

2- الحكومة الملكية هي السلطة التي يتولى فيها الفرد أو الملك السلطة، ولكنها ليست سلطة استبدادية لأن الملك يحكم وفق القوانين ومبدأ الفصل بين السلطات.

3- الحكومة الاستبدادية هي السلطة التي يتولاها فرد واحد غير مقيّد بدستور، وهذا النوع هو النوع الوحيد من الحكومات الذي يرفضه "مونتسكيو".[38]

كما تعد مساهمة (روسو) ذات قيمة كبيرة في تطوير الفكر الديمقراطي، حيث قسّم الحكومات إلى ثلاثة أنواع هي: "الملكية، والأرستقراطية أو الوراثية أو الإنتخابية،

---

[35] أرتور، روزنبرغ، "الديمقراطية الأروبية بين عامي (1845-1933)"، تر: ميشال كيلوص، (دمشق: مطبعة وزارة الثقافة و الإرشاد القومي)، س 1984 م، ص 378.

[36] توشار، جاك، و آخرون، "تاريخ الفكر السياسي"تر،علي مقلد،(بيروت:الدار العالمية)س 87م، ص 296.

[37] المصدر نفسه، ص ص 307-310.

[38] المصدر نفسه، ص 337.

والديمقراطية". وقد رفض النوع الملكي والأرستقراطي الوراثي، ورأى أن النوع الأفضل هو الحكم الديمقراطي، لكن هناك صعوبة في عملية تحقيقه، لأنه يتطلب تداخل السلطتين التشريعية و التنفيذية، على إعتبار أن السيادة لا تتجزأ، وهذا غير ممكن عمليا لأنه لا يمكن أن يتولى تنفيذ القوانين من يشرّعها، فهذا يؤدي إلى تداخل المصالح الخاصة مع المصالح العامة، لذلك يعطي (روسو) أهمية لوعي الشعب الذي يطبق الديمقراطية فيقول "لو كان هناك شعب من الآلهة فانه يحكم نفسه ديمقراطيا".[39]

الماركسية و الديمقراطية

ظهرت الماركسية إيديولوجية للطبقة الاجتماعية الجديدة "البورجوازية" التي أنتجها التطور الرأسمالي خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ويعد القرن التاسع عشر عصر الثورتين الديمقراطية والاجتماعية، إذ شهد نشاطا سياسيا هائلا لملايين البشر، وقد شكلت الأفكار الماركسية العامل الإيديولوجي الرئيس لنشاط المواطنين في القارة الأوربية من أجل المساواة والعدالة الاجتماعية، فضلا عن ذلك، فقد شكلت الأفكار الماركسية أحد أهم روافد الفكر الديمقراطي خلال تلك المرحلة وظهر ذلك من خلال:

1- بث الوعي السياسي عند الفئات الكادحة، إذ يعد الوعي أحد أهم العوامل التي تحفز نشاط الإنسان ويكسبه القدرة على تحليل الواقع وكيفية تجاوز سلبياته، كما أن الوعي يمنح الفرد الإحساس بالقوة والإرادة الذاتية التي تؤثر بدورها على الفعالية السياسية وتحمل المسؤولية الاجتماعية، فالوعي البسيط يؤدي إلى التبعية في اتخاذ القرار والسلبية في الفعالية السياسية والمشاركة الاجتماعية، أما الوعي الناضج، فانه يؤدي إلى رفع القدرة وزيادة الوعي عند الأفراد وتطور الفهم العام عندهم، وهذا يؤدي بدوره إلى زيادة مطالبتهم بحقوقهم السياسية والاجتماعية، فالديمقراطية كانت دائما بحاجة لجماهير واعية.[40]

---

[39] مظهر، أحمد كمال، "صفحات من تاريخ العراق المعاصر"، ط 2، (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة)، س 1987م، ص 98.

[40] ماركس و إنجلز، "البيان الشيوعي"، (موسكو: دار التقدم)، 1989م، ص 60.

2- الدعوة إلي الأسلوب الديمقراطي لتحقيق أهداف الثورة الديمقراطية "النضال السلمي"، وقد جرت الإشارة إلى الأسلوب السلمي النضال الثوري في كتابات (ماركس) و(إنجلز) كطريق للوصول للسلطة السياسية عبر الاقتراع العام.

يقول (إنجلز) في هذا الصدد : "تعلمت الطبقة العاملة من التجربة بأنها سوف لن تحصل على مكسب دائم يمنحها لها الآخرون، وإنما تمنح نفسها هذا المكسب عن طريق الظفر أولا بالسلطة السياسية، من الآن فصاعدا، عليها الإقرار بأنها سوف لن تضمن، بأي حال من الأحوال، تحسن وضعها الاجتماعي إلاّ بواسطة الإقتراع العام الذي يمكنها من إرسال أغلبية من العمال إلى المجلس الأدنى "مجلس النواب" وبالتالي سيعود خنق قانون العشر ساعات بمنفعة كبيرة إلى الحركة الديمقراطية".[41]

إن تركيز الماركسية على الأهداف الاجتماعية، ينطلق من سعيها لتجاوز الإشكالية الرئيسية للديمقراطية الليبيرية المتمثلة بعدم توفر الظروف الاجتماعية التي تساعد على ممارسة الحقوق السياسية التي جرى تثبيتها في الدساتير الأوربية، بعد الثورات الديمقراطية الحاصلة عام 1848 م ولحل هذه الإشكالية، أولت الماركسية، أهمية كبيرة لتلبية الحقوق الاجتماعية مع تأكيدها على أهمية الحقوق السياسية التي جرى الإقرار بها قانونيا، ولأجل تحقيق مبدأ المساواة، تصور ماركس أن الدمج بين السلطة التشريعية و التنفيذية عندما تستلم البورجوازية السلطة، يسرع مهمة تحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية و قد ورد هذا المبدأ في كتابه: "الحرب الأهلية في فرنسا" عندما أشار إلى وجود جهاز أو هيئة عاملة تشريعية و تنفيذية في نفس الوقت.[42]

بدأ التحول نحو مفهوم سلطة دكتاتورية العمال والفلاحين، بعد إنتصار ثورة أكتوبر، عندما خاض البلاشفة الصراع ضد الديمقراطية الإجتماعية التي رفضت مفهوم (لينين) عن الثورة والسلطة وطالبت بإقامة سلطة ديمقراطية شعبية حقيقية تتجاوز نواقص البرلمانات البرجوازية[43]. بينما تبنى (لينين) مفهوم ماركس في الدمج بين السلطتين التشريعية والتنفيذية

---

41 ميليباند، رالف، "الاشتراكية في عصر الشكاك"، تر: لايقة نوال، (دمشق: دار الهدي)، س 1998 م، ص 110.
42 توشار جاك و آخرون، المصدر السابق، ص 336.
43 محمد، عبد الجبار، "مستقبل الديمقراطية في العراق"، (لندن: دار زيد للنشر)، س 1994م، ص 16.

لذلك تولى الحزب البلشفي قيادة السلطتين، فأدى ذلك إلى النمو التدريجي للبيروقراطية وسيطرة أحادية الجانب لمنظمات الحزب الشيوعي على تلك السلطتين، وبالتالي التآكل التدريجي لمفهوم الديمقراطية الاشتراكية المتمثلة بتجربة مجالس العمال والفلاحين الذي ظهر كنموذج جديد للسلطة بعد ثورة أكتوبر الاشتراكية عام 1917م.

وأخيرا حفّز التطور الذي أضافه الفكر الماركسي لمفهوم الديمقراطية المتمثل بالربط بين جانبي الديمقراطية السياسية والإجتماعية، نشاط الملايين من البشر وأدى إلى توسع النشاط السياسي للضغط على السلطات الحاكمة لتحقيق العدالة الإجتماعية.

لقد إستمر تطور الفكر الديمقراطي من حيث الممارسة والفكر خلال القرن العشرين، حيث إختفى المفهوم السابق للديمقراطية الحديثة الذي يركز على الجانب السياسي فقط، باستثناء الولايات المتحدة، حيث ما زالت الأفكار القديمة عن الديمقراطية سائدة عند كبار السياسيين الأمريكيين.[44]

وعلى الرغم من صعوبة تحديد مفهوم واحد للديمقراطية لدى جميع الشعوب، والذي من الممكن تطبيقه في كافة البلدان، إلاّ أن هناك مبادئ أساسية، يمكن من خلالها تحديد طبيعة النظام القائم ومدى احتضانه للديمقراطية ومدى قربه أو بعده عنها.

أهم هذه المبادئ التي تصورها المفكرون كمقياس يقاس به مدى ديمقراطية أي بلد يمكن حصرها في مايلي:

1_ وجود مؤسسات الدولة الديمقراطية

إن الدولة الحديثة تبنى على مؤسسات وليس على أفراد أو أحزاب، لأن الأفراد والأحزاب يزولون أما المؤسسات فتبقى بعدهم لأجيال كثيرة.

ولأن الديمومة في الدولة تتجسد في ديمومة مؤسساتها كونها منفصلة عن الفرد والحزب، فالسياسي يتعامل مع الدولة كملكية خاصة له كما هو الشأن في الكثير من الدكتاتوريات، وهذا يقضي على مقومات بقاء الدولة، فزوالها يكون بزوال مالكها، فسلطة

[44] المواطنة و الديمقراطية في البلدان العربية، ندوة لمركز الوحدة العربية، بيروت، س 2001 م، ص 30.

الحاكم تستند على جملة معايير ومفاهيم وقيم وقوانين مجردة عن الفرد أو أي هيئة اجتماعية.[45]

2_ وجود نقابات فعلية

إن النقابات هي ملجأ العمال في كل مجالات العمل سواء في القطاع الخاص أو العام، لأنها تنطق باسمهم وتدافع عن حقوقهم وتحاول تحسين أوضاعهم، وبما أن السياسة تهدف لتحسين أوضاع المواطنين فمن الضروري أن يكون لهذه النقابات دور أساسي، وبدونها يبقى العامل في مواجهة دكتاتورية رب العمل، فهي موازية لسلطة الدولة، فلا عدالة إجتماعية والتي تعد أساس الديمقراطية بدون نقابات تنادى بذلك، والواقع يبيّن أن الدولة الأكثر عدالة هي التي فيها نسبة عالية من النقابيين كما هو الحال في السويد وفرنسا.[46]

3_ التعددية الحزبية:

إن التعددية مبدأ عام ملزم للجميع يتيح إمكانية تداول السلطة بين الأحزاب عن طريق انتخابات عامة ونزيهة، لذا لا يمكن قبول الأحزاب التي تستغل التعددية الحزبية للوصول إلى الحكم والقضاء عليه تحت شعارات دينية أو بادعاء دور تاريخي قيادي، للأخذ بكل مرافق الدولة والتسلط على ضمائر الناس وتحديد مصيرهم، مخالفة بذلك كل مواثيق الديمقراطية السلمية وحقوق الإنسان، فالتعددية كم قال (محمد عابد الجابري): "التعددية أولا وقبل كل شيء هي وجود مجال إجتماعي وفكري يمارس الناس فيه (الحرب) بواسطة السياسة أو بواسطة الحوار والنقد والاعتراض والأخذ والعطاء، وبالتالي التعايش في إطار السلم القائم على الحلول الوسط المتنامية.[47]

4_إنتخابات حرة ونزيهة

يشكل حق الإنتخاب في الديمقراطية الحجر الأساس فيها، لأنه الوسيلة التي تمنح الشرعية السياسية للحاكم لإدارة الدولة لخدمة الشعب، إذ المهم أن تتجه أكبر نسبة من

---

[45] العروي، عبد الله، "مفهوم الدولة"،(المغرب: الدار البيضاء) س 1981م، ص 276.
[46] عنتباوي، منذر، "دور النخبة في تعزيز حقوق الإنسان"،مجلة المستقبل العربي، العدد55، س 1983 م، ص 309.
[47] صبري، إسماعيل عبد الله، "الديمقراطية و وسائل الإتصال و المشاركة الشعبية"، العدد 2، س 1981 م، ص 24.

المواطنين إلى صناديق الإقتراع لاختيار من يمثلهم لتسيير دفة الحكم. إن أسلوب وطريقة الإنتخابات تشبه كافة أنواع الإنتخابات أو الإستفتاءات الشعبية، من نقابية اجتماعية تضع على المحك مستوى الوعي الديمقراطي ومدى تطوره، وهذا لا يكون إلاّ في وجود رقابة جديدة للترشح والإنتخابات من طرف هيئات محلية أو دولية، تمكن الديمقراطية لأخذ مكانة مرموقة في قلوب المنتخبين مما يؤدي إلى إحترام المؤسسات التي يتم فيها الإنتخاب، ويحصل كل منتخب على شرعية كاملة.[48]

5_ الفصل بين السلطات

لا ديمقراطية حقة دون الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، بما فيها السلطة المعنوية الرابعة أي الصحافة وهذا الفصل هو أفضل الضمانات في النظام الديمقراطي.

- **السلطة التشريعية:** هي المشرّع أي المجلس النيابي، ممثل الشعب له كل الحصانة لكي لا يقع تحت رحمة السلطة الحاكمة، فهو يشرّع القوانين ضمن حدود مسؤولياته للقيام بكافة الأبحاث والدراسات والرجوع إلى اجتهادات أصحاب الإختصاص وإلى إستطلاعات الرأي والحوارات والنقاشات العامة.

- **السلطة التنفيذية:** هي التي تسيّر أمور الدولة ضمن حدود قوانين المشرّع، ولها صلاحيات اقتراح مسودة قوانين جديدة لدراستها من قبل المشرّع والموافقة عليها.

- **السلطة القضائية:** هي ضرورية لحماية الديمقراطية، فعلى القضاء أن يكون مستقلا في كافة مستوياته عن أي ضغوط سياسية، إجتماعية، مالية، دينية، عقائدية... هدف القضاء هو تحقيق العدل تبعا للقانون.[49]

6- سيطرة أحكام القانون

إن أبرز مظاهر مبدأ سيطرة أحكام القانون مبدأ علو الدستور، والدستور في الدولة الديمقراطية هو رأس الهرم القانوني ومركزه العصبي، يتمتع بالصدارة في النظام القانوني في الدولة ويعلو على كل القواعد القانونية على الإطلاق. وعلو الدستور نتيجة طبيعية

[48] المرجع السابق، ص 534.

[49] جميل، حسين، "حقوق الإنسان في الوطن العربي"،المستقبل العربي ط 1، س 1984 م، ص ص 534 – 535.

للموضوعات اللاتي يختص بها ويقيّم مدى خطورتها، فالدستور يبيّن نظام الحكم في الدولة ويحدد شكلها، كما يبيّن مصادر التشريع واختصاصات السلطات، وينظّم العلاقة بينهما كما يكفل الحريات العامة للمواطنين ويوفر ضمانات مراعاتها، ويحمي حقوق الإنسان[50]. وقديما قال مفكر إسباني: "أرني قوانين أمة من الأمم، وأنا أدلك على حظها من الرقي أو من الإنحطاط"[51] ومبدأ سيادة القانون من المبادئ الأساسية التي تحقق الحكم الديمقراطي، إذ تخضع أجهزة الدولة الإدارية للقانون، ولا تستطيع أجهزة الدولة الإدارية إتخاذ أي إجراء على خلاف أحكام القانون.

كما نعرف أن الغريزة في الإنسان تدفعه إلى الأنانية وحب الذات وإغفال حقوق الآخرين ولذا لا بد من وجود قواعد قانونية تنظم الروابط بين الأفراد وعلاقتهم بالسلطة العامة حتى لا يكون في إطلاق حرياتهم عقبة أمام المجتمع وتطوره. ويهدف تنظيم القوانين الوضعية للحقوق الأساسية إلى اطمئنان كل مواطن وثقته في السلطات العامة، فكثيرا ما يسئ موظفو الدولة للأفراد عند مباشرتهم لمهام وظائفهم في حين أن القوانين تحمي الموظف العام، وتمنع الإعتداء عليه أو التعرض له عند قيامه بعمله. يضاف إلى ذلك أن التطور الإقتصادي والإجتماعي يؤديان إلى تعارض المصالح بين الأفراد، لذا يجب أن تنظم القوانين الوضعية الحقوق الأساسية للأفراد حتى يسود المجتمع روح التفاؤل والطمأنينة.[52]

7- مبدأ سيادة الأمة، الشعب

يرجع مبدأ سيادة الأمة إلى الفيلسوف الانجليزي (جون لوك)، و الذي أورده في كتابه "الحكومة المدنية" سنة 1690 م بينما يرجع مبدأ سيادة الشعب إلى الفيلسوف الفرنسي (جون جاك روسو) الذي أورده في كتابه "العقد الإجتماعي" سنة 1762م. فالسيادة إما تكون للأمة كما تصور (جون لوك)، وإما تكون للشعب كما يرى (جون جاك روسو). فحسب (لوك) أن حل المشكلة السياسية يكون في الديمقراطية النيابية، والتي من شأنها أن يسود البرلمان كنائب

[50] متولي، عبد الحميد، "القانون الدستوري و الأنظمة السياسية" ،(الإسكندرية: منشأة المعارف)ط6،س71م، ص 143.
[51] خالد، محمد خالد، "دفاع عن الديمقراطية"، (القاهرة: دار ثابت للنشر و التوزيع)، س 1985م، ص 152.
[52] المتيت، أبو اليزيد، "النظم السياسية و الحريات العامة"، (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة)، د س، ص 129.

عن الأمة وكبديل لسيادة الملوك المطلقة، والتي يتعين أن تكون مقيّدة بمقتضى العقد الإفتراضي أو على أساس أن مصدر السلطة هو الرضا بها.

أما (روسو) فقد وصل في عقده السياسي إلى فكرة السيادة للشعب غير القابلة للتصرف فيها أو التخلي عنها. وسيادة القانون المعبرة عن الإرادة العامة الأمر الذي لا تستقيم معه فكرة النيابة والنظم النيابية القائمة على مجالس منتخبة متنوعة عن الأمة صاحبة السيادة في ممارسة مظاهر سيادته. ويتبع حل المشكلة السياسية عند (روسو) في أن تكون السيادة الفعلية للشعب في جملته، ومن ثم لمجموع المواطنين يمارسها هو بذاته. فالقانون الذي لا يقره الشعب مباشرة ليس قانونا. ومن هنا كان تصور (روسو) للنظام النيابي الإنجليزي في عصره حين قال: "إن الشعب الإنجليزي يعتقد أنه حر والحقيقة أنه ليس حرا إلاّ أثناء عملية الإنتخاب حتى إذا ما إنتهت هذه العملية إنقلب عبدا للبرلمان الإنجليزي".[53]

8_ حماية حقوق الإنسان

إذا كانت الديمقراطية من حيث الممارسة الفعلية هي حكم الأغلبية وفرض إرادتها على دفة الحكم، فإن إعلان حقوق الإنسان هو الطرف الآخر في معادلة التساوي بين المواطنين والحفاظ على كرامتهم، والدفاع عن حقوق الأقلية التي لن تشارك في الحكم، لأن حقوق الإنسان تضع حدودا لسيطرة الأغلبية التي قد تجنح إلى التسلط و الإستبداد باسم الشرعية الدستورية. إن حقوق الإنسان تنبع من روح الشرائع ومرارة التجربة الإنسانية مع أنماط حكم الظلم والإستبداد عبر التاريخ، وقد دونت هذه الحقوق في العصر الحديث في إعلانات مشهورة، ثم أخيرا تبلورت في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وسلسلة من مواثيق ومعاهدات عالمية مكملة لها صدر معظمها عن الجمعية العامة للأمم المتحدة.

وعليه يجب إنشاء هيئة عربية تدافع عن حقوق الإنسان العربي في الوطن العربي.[54]

فماذا نعني بحقوق الإنسان؟ وكيف ظهرت؟ وما هي القراءة التاريخية لها؟ وهل ممكن تحقيقها في الوطن العربي؟

---

[53] بدوي، محمد طه، و ليلي أمين مرسي، "المبادئ الأساسية في العلوم السياسية"، (الإسكندرية: منشأة المعارف)، س 2000 م، ص ص 100-101.

[54] جميل، حسين، "حقوق الإنسان في الوطن العربي"،المستقبل العربي، ط 1، س 1984 م، ص 541.

المبحث الثاني: ماهية حقوق الإنسان والتأصيل الفلسفي لها

المقدمة

يعرّف (بوردو) الديمقراطية على أنها: "نظام حكم يهدف إلى إدخال الحرية في العلاقات السياسية، وهي الصيغة الوحيدة التي تقترح كمرتكز للنظام السياسي لصيانة كرامة الإنسان الحر".[55]

معنى ذلك أن الديمقراطية تهدف إلى التوافق بين ترتيب السلطة وحقوق الإنسان وحرياته، وثانيا تحقيق المشاركة بينهما أي (الفرد والسلطة) في إطار الدولة.

فالديمقراطية تعتبر الوسيلة التي تؤدي إلى إقامة الحوار بين الحاكم الذي يتولى السلطة وبين المحكوم الحريص على حريته، لذا لا بد من حضور كل من الطرفين للتحاور والتشاور من أجل خدمة النظام والحرية، كما تعني الديمقراطية تحقيق نوع من المشاركة في

[55] مجذوب، محمد سليم، "الحريات العامة و حقوق الإنسان"، (طرابلس، لبنان، جروس بيرس)، س 1986 م، ص 116.

إدارة شؤون المؤسسات ومراقبتها، وهذا الأمر يعزز موقع الإنسان تجاه السلطة ويجعله جزءا منها، وتعني كذلك نوع من المعارضة المقبولة والمشروعة للسلطة التي تتحول إلى سلطة على أناس أحرار يستطيعون من دون إكراه أن يعبروا عن رأيهم، وبذلك يصبح الخضوع للسلطة نوعا من الحرية، أو نوعا من التوافق الإداري مع النظام.[56]

وبما أن الحريات وحقوق الإنسان تتحدد، بحسب ما جاءت به المنظمات الدولية المنبثقة من الأمم المتحدة، مثل منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) عام 1962م، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في 10 ديسمبر 1948م والذي يقر بحق المساواة، وحق الفرد في التفكير الحر واعتناق المبادئ والآراء الدينية، وحق إحترام إرادة الشعب، الحق في المشاركة العامة الذي يتضمن حق تشكيل الأحزاب في الجمعيات و الإتحادات، حق التجمع وحق الإنتخاب والتصويت، حرية إعتناق الآراء دون مضايقة، وأخيرا حرية المعارضة.[57]

وبما أن الديمقراطية تقتضي كما ذكرنا، الحوار الذي يقتضي مساهمة أكثر من طرفين وكذلك المشاركة والمعارضة، وضمان الحقوق، تبرز هنا أهمية تحقيق والحفاظ على هذه الحقوق والحريات السياسية.[58] و من هنا نتساءل:

ما هي حقوق الإنسان؟

الحقوق: الحق لغة: مصدر نقيض الباطل، قال تعالى: **(ولا تلبسوا الحق بالباطل)** (البقرة:42) وتجمع على حقوق وحقائق.[59]

كما يفيد من الناحية اللغوية: الشيء الثابت الذي لا يسّوغ إنكاره، واليقين بعد الشك، والواجب والعدل، والأمر المقضي وصدق الحديث، كما يفيد أيضا مطابقة القول للواقع، فنقول هذا قول حق، وهذا حكم حق متى كان مطابقا للواقع، لذلك يقول الفيلسوف (ديكارت): "أن لا أتلقى على الإطلاق شيئا على أنه حق ما لم أتبيّن بالبداهة أنه كذلك".[60]

---

56 المرجع نفسه، ص 118-119.

57 ظاهر، أحمد جمال، "حقوق الإنسان"، (عمان، مديرية المكتبات و الوثائق الوطنية)، س 1988م، ص 183-185.

58 المشاط، عبد المنعم، "العسكريون و التنمية السياسية في العالم الثالث"، السياسة الدولية، العدد 92، (نيسان أفريل)، س 1988 م، ص 85.

59 إبن المنظور، أبي الفضل جمال الدين، "لسان العرب"،(دار المعارف، مصر)، ص 130.

60 صليبا، جميل، "المعجم الفلسفي" ج1، (دار الكتاب اللبناني) بيروت، س 1982 م، ص 130.

الحق شرعا: "الحقوق في الشريعة تنقسم باعتبار ما يضاف إليه الحق، أما حق الإنسان فهو أكثر من أن يخص وينقسم إلى عام وخاص، فالعام ما ترتب عليه مصلحة عامة للمجتمع من غير اختصاص بأحد في مثل: التعليم، المساواة، القضاء... أما حق الإنسان الخاص فهو ما تعلقت به مصلحة خاصة بالفرد كحقه في إدارة عمله وحق الزوج على زوجته.[61]

مفهوم حقوق الإنسان: "هي تلك الحقوق المتأصلة لجميع البشر، رغم اختلاف أجناسهم وقومياتهم أو أعراقهم، و ألوانهم أو أديانهم أو لغاتهم، حيث أننا جميعا على قدم المساواة في الحقوق الإنسانية من دون تمييز".[62]

يقول (محمد النجيمي) المقصود بحقوق الإنسان: "تلك المبادئ والقوانين العامة التي اتفقت عليها الأديان، والقوانين الدولية فيما يتعلق باحترام الإنسان في مجال عقيدته، وحريته، وثقافته، وفي مجال حقوق المرأة و الطفل، والقضايا السياسية، وحرية التفكير... وهي حقوق كفلتها الشريعة الإسلامية وجميع الأديان والقوانين الدولية"[63]

ويعرّفها (وهبة الزحيلي): "حقوق الإنسان هي حماية مصلحة الشخص سواء أكان حقا عاما كتحقيق الأمن وقمع الجريمة، ورد العدوان، والتمتع بالمرافق العامة. أو الخاصة كحق الزوجة في النفقة وحق الأم في الحضانة لطفلها، وحق الأب في الولاية على أولاده...[64]

ويعرّفها (الشوربجي): "إنها حرمات الله سبحانه وتعالى فهو الذي تفضل بها على الإنسان، ولأن حمايتها والذود عنها قربى لله فلا يجوز لصاحبها أن يفرط فيها"[65]

ويعرّفها (الرفاعي): "حقوق الإنسان هي مجموعة القرارات الصادرة عن الجمعية العامة للأمم المتحدة التي نصت على حقوق الإنسان الثابتة وغير القابلة للتصرف".[66]

ولم تبق حقوق الإنسان مجرد فكرة، بل أصبحت نظرية واسعة التطبيق لا يمكن تصور وجود للحرية والعدالة والسلام من دونها. كما تعد صيانة الكرامة الإنسانية المحور

---

61 الأسطل، إسماعيل، "حقوق الإنسان في الشريعة و القانون"، (الجامعة الإسلامية، غزة)، ط 61، ص 15.

62 قربان، ملحم، "قضايا الفكر السياسي"، (القانون الطبيعي)، (دار الكتاب، ط1، بيروت)، س 1982 م، ص 08.

63 جريدة الرياض السعودية، العدد 37، أكتوبر 2003 م، ص 54.

64 الزحيلي، وهبة، "الفقه الإسلامي و أدلته"، (دار الشروق: القاهرة)س1997م، د ط، ص 14.

65 الشوربجي، محمد البشري، "حقوق الإنسان أمام القضاء"، مجلة كلية الشريعة و القانون، جامعة الأزهر، العدد 3، س 1981، ص 383.

66 الرفاعي، جمال عبد اللطيف، "منظومة حقوق الإنسان"، (دار الطباعة: مصر)س2001م ، ص 60.

الأساس الذي تقوم عليه النظرية العامة لحقوق الإنسان، وتهدف فلسفة هذه الحقوق وحمايتها في نهاية المطاف إلى تحقيق أهداف وغايات سامية تتمثل في إحقاق الحرية والمساواة، واحترام حياة الإنسان وكرامته.

ووفقا لما تقدم فإنه يمكن تعريف حقوق الإنسان على أنها: "المعايير الأساسية التي لا يمكن للناس، من دونها، أن يعيشوا بكرامة كبشر" بالإضافة إلى ذلك تعتبر حقوق الإنسان ضمانات عالمية تحمي الأفراد والجماعات من الإجراءات الحكومية التي تمس الحريات الأساسية والكرامة الإنسانية. و يتميز قانون حقوق الإنسان بتركيزه على الفرد باعتباره محلا للحماية القانونية وموضعا للضمانة الدولية، وحقوق الإنسان هي حقوق لا يمكن التنازل عنها أو انتزاعها هي متساوية و مترابطة و عالمية.

ويشير مصطلح حقوق الإنسان إلى الحقوق الواجب التمتع بها من قبل كافة البشر لكونهم آدميين، فهذه الحقوق ليست منحة من أحد، ولا يؤذن فيها من الدول، وهذه الأخيرة لا تمنحها ولا تمنعها.

وعلى الرغم من اختلاف الدول والأنظمة القانونية إزاء تطبيقات حقوق الإنسان والإجراءات الواجب إتخاذها لحمايتها، إلاّ أن الحقوق المقررة للإنسان تعد إستحقاقات لا لبس ولا غموض حولها في القانون الدولي. مثلا:

حق الإنسان في المحاكمة العادلة ما هو إلاّ استحقاق معترف به في (قانون الشرائع العامة) و (القانون المدني) و (القانون الروماني). أي أن كل دولة مطالبة بأن تكيّف أنظمتها القانونية بحيث تستوعب، تعكس، وتطبق، وتحترم مواد القانون الدولي الخاصة بالإنسان.[67]

خصائص حقوق الإنسان

تتصف حقوق الإنسان بأنها عالمية، ولا يمكن انتزاعها، فلا يحق لأحد أن يحرم شخصا آخر من حقوق الإنسان حتى لو لم تعترف بها قوانين بلده، أو عندما تنتهكها تلك القوانين.

[67] المرجع السابق، ص 33.

حقوق الإنسان ثابتة وليست قابلة للتصرف، وجدت من أجل أن يعيش الناس بكرامة وحرية وأمان وأن يتمتع بها من خلال مستويات معيشية تليق بهم وأن هذه الحقوق لا تقبل التجزئة فالكل مشمولون بها.

حقوق الإنسان متطورة ومتجددة فهي تواكب تطورات العصر في تجذّرها و تجددها لتشمل مختلف مناحي الحياة.

حقوق الإنسان واحدة لجميع البشر بغض النظر عن العنصر والجنس والدين والرأي السياسي أو رأي آخر أو الأصل الوطني أو الاجتماعي. فقد ولدنا جميعا أحرارا ومتساوين في الكرامة والحقوق.[68]

مصادر حقوق الإنسان

تتكون مصادر حقوق الإنسان من ثلاثة مصادر رئيسية:

المصدر الدولي والمصدر الوطني والمصدر الديني، وهناك مصدر احتياطي ويتمثل في الإعلانات والمواثيق الدولية وأحكام المحاكم والمنظمات واللجان الدولية المختصة بحقوق الإنسان.

أولا: المصدر الدولي: وهذا المصدر ينقسم إلي مصدرين: عالمي وإقليمي.

1_المصدر العالمي:

وهو المصدر الذي يشمل المواثيق الدولية، وتنقسم هذه المواثيق من خلال دورها إلى مواثيق عامة ومواثيق خاصة.

أ- **المواثيق العامة:** وهي تلك المواثيق التي تكفل معظم حقوق الإنسان، كما أنها تعتبر بمثابة الشرعية العامة لحقوق الإنسان، ومن ضمن هذه المواثيق:

- ميثاق الأمم المتحدة الصادر عام 1945 م.

_ العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الصادر عام 1966 م.

_العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لعام 1966 م.

[68] صباريني، غازي حسن، "الوجيز في حقوق الإنسان و حرياته الأساسية"، (الناشر العربي: الكويت)،س1997م ط1، ص 45.

ب_ المواثيق الخاصة: وهي تلك المواثيق التي تختص بالطفل والمرأة والشيخ والأشخاص المعوقين والمختلين عقليا وكذلك اللاجئين. كما أن هذه المواثيق تختص بشكل محدد باتفاقات العمل ومنع التعذيب والرق، وكذلك لها سريان في حالات محددة مثل إتفاقات حقوق الإنسان أثناء النزاعات المسلحة سواء كانت دولية أو أهلية.

2_ المصدر الإقليمي:

وهو المصدر الذي يشمل مواثيق حقوق الإنسان في المنظمات الإقليمية، أو تلك المواثيق التي تطبق إقليميا، وأن مثل تلك المواثيق هي مواثيق حقوق الإنسان لدول مجلس أوروبا ومنظمة الدول الأمريكية ومنظمة الوحدة الإفريقية وجامعة الدول العربية[69].

3- المصدر الديني:

هذا المصدر من المصادر الأساسية التي تعتبرها الدول الإسلامية من المصادر الرئيسية دستوريا وتشريعا. وهو أيضا من المصادر الاحتياطية عند الدول التي تلجأ إلى الشريعة الإسلامية وذلك عند استنفاذ الوسائل التشريعية حينها يتم الرجوع إليه.[70]

إن جميع تلك المصادر السابقة الذكر تكمل بعضها البعض وذلك لحماية حقوق الإنسان، وأن كل مصدر له قواعد تعامل من أجل كفالة تلك الحقوق، فالمصدر الدولي العالمي والإقليمي له قواعده العامة والخاصة للتعامل مع الإنسان وكفالة حقوقه وحمايتها، وذلك من خلال حكومات الدول ذاتها ويأتي هذا عن تبني هذه المواثيق التي وقعتها وقامت بتصديقها. وهذا يتطلب منها تطبيقها لأنها أصبحت تشريعات متساوية مع القوانين الوطنية، كما أنها تدعم المصدر الوطني لحماية حقوق الإنسان في تلك البلدان وذلك عندما تتضمن تلك الدساتير نصوصا تكفل هذه الحقوق وتقوم على ترجمتها من خلال التشريعات الوطنية ومن خلال نصوص واضحة تحمي الإنسان وحقوقه.

كما أن القضاء العادل يساهم في حماية القانون وحقوق الإنسان وذلك بحرصه على إستلهام روح الدستور ومنطق الحقوق الإنسانية في القوانين الوطنية والمواثيق الدولية. ثم

---

[69] المرجع السابق، ص 46.

[70] المرجع السابق، ص 47.

تأتي آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة التي تكرّم الإنسان وترفع قدره وتصون حقوقه لتكون أساسا دستوريا وتشريعيا أمام القاضي في الدول الإسلامية التي تعتبر الشريعة قانونها الأساسي.[71]

4- المصادر الإحتياطية:

هناك مصادر تضاف إلى المصادر الرسمية لقانون حقوق الإنسان وهذه المصادر تسمى (مصادر إحتياطية) تتمثل في الإعلانات الدولية، وهذه القوانين لا تكتسب الصفة القانونية الملزمة مثل الاتفاقيات والمعاهدات الدولية. وقد أصدرت الأمم المتحدة العديد من هذه الإعلانات التي أثارت خلافا حول قيمتها الإلزامية بيد أن هذه المصادر لها قيمة معنوية وأدبية تتمثل في توجيه الدول والمنظمات الدولية. ومن هنا نفهم أن مصادر حقوق الإنسان هي:

1_ المعاهدات والإتفاقيات الدولية.

2_ العرف الدولي.

3_ المبادئ القانونية العامة التي أقرتها الأمم المتمدنة.

4_ إعلانات وقرارات المؤتمرات الدولية.

5 _ الفقه والقضاء الدوليان.

6_ المنظمات غير الحكومية الدولية

7_الاعتبارات والقيم الإنسانية.[72]

شمولية حقوق الإنسان

إن تصور حقوق الإنسان والتمتع بها وممارستها لا يمكن أن تكون على الوتيرة نفسها في جميع أنحاء العالم، فحقوق الإنسان متأثرة بعوامل عديدة ذات طابع تاريخي وسياسي واقتصادي واجتماعي وثقافي، ومع ذلك نرى أن إختلاف الثقافات والمفاهيم لا ينفي صفة الشمولية والعالمية عن حقوق الإنسان، ومن ثم ضرورة إتخاذ كافة الوسائل والآليات التي من

---

[71] المرجع السابق، ص 48.

[72] علوان، محمد يوسف، "القانون الدولي لحقوق الإنسان المصادر و وسائل الرقابة"، (بيروت، دار النشر)، س 1987 م، ص 112.

شأنها أن تساهم في انتشار نظرية حقوق الإنسان في كافة المجتمعات على اختلاف شعوبها وثقافاتها، والعمل على ضرورة توفير طرق الحماية والدعم للعاملين على تنفيذ القوانين الخاصة بتطبيقها، بعيدا عن سياسات الإضطهاد والقهر التي أصبحت لغة العصر.

وفي إطار تطبيق حقوق الإنسان، أكد الإعلان العالمي على عدد من المبادئ أهمها المشاركة السياسية والحريات، وكذلك حقوق الأفراد والجماعات، ويؤكد كذلك على شمولية حقوق الإنسان وعالميتها، وبالتالي لا بد من تعزيز الإلتزام بالشمولية العالمية لحقوق الإنسان.

إن مفهوم شمولية وعالمية حقوق الإنسان يعني: "أن يكون لكل رجل وامرأة وطفل في كل أنحاء العالم حقا متساويا في التمتع بحقوق الإنسان الأساسية بدون أي تمييز بسبب الدين أو العرق أو الرأي أو الجنس أو اللون أو أية صفة أخرى" لأن هذا المفهوم يقوم على أساس الإعتراف بالقيمة والكرامة المتساوية لكل الأفراد، وهو مفهوم تؤمن به جميع الأديان العالمية.[73]

[73] المرجع السابق، ص 113.

التأصيل الفلسفي لفكرة حقوق الإنسان

يجمع معظم مؤرخي الفكر السياسي على أن مفهوم حقوق الإنسان قد تولد عن مفهوم القانون الطبيعي أي أن هذا الأخير هو أصل حقوق الإنسان. وعلى العموم فإن الظهور الفلسفي لحقوق الإنسان يستند إلى أربعة نظريات فلسفية تاريخية: نظرية القانون الطبيعي، التي ترى بأن القانون المستمد منه حقوق الإنسان هو قانون الطبيعة، حيث أن الفرد هو أسمى من الدولة، والأفراد بطبيعتهم أحرار ومتساويين، فالطبيعة قانون أسمى من القانون الوضعي لأنها إرادة إلهية عامة وشاملة[74].

ونظرية العقد الإجتماعي: التي تنطلق من مبدأ أن الحرية والإرادة لا تخضع لقانون أو نظام أو سلطة من السلطات وإنما تخضع لقانون الغاب، ولأن الإنسان أراد تخليص نفسه من هذه الشرور البدائية.

ونظرية المصلحة العليا للمجتمع: إن مصلحة الأفراد لا تتعارض مع مصالح المجتمع العليا، لأن هذه المصلحة تمثل مجموع الأفراد وأن أفضل وسيلة لتحقيق المصلحة العليا هي إطلاق حرية الأفراد وحماية حقوقهم ووضع الضمانات الكفيلة لتحقيق ذلك.

بالإضافة لذلك هناك نظرية التضامن الإجتماعي: وهي تنظر إلى الإنسان على أنه كائن لا يستطيع أن يعيش بمعزل عن الجماعة، ورابطة التضامن تفرض على كل فرد أن يمتنع عن كل ما يخل بها، وتوجب عليه أن يدعمها ويقويها والحقوق يتلقاها بوصفه إنسان ضمن الجماعة.

[74] Haarscher, « philosophie des droits de l'homme », ed, de l'université de Bruxelle, 1987, p 22-23.

هذه المحطات الكبرى قد شكلت البدايات الأولى لمفهوم حقوق الإنسان، فهي تصب في النهاية في مفهوم الحق الطبيعي، وتساهم في البلورة النظرية لمفهوم حقوق الإنسان لأن مسار الحق الطبيعي ظل هو الطريق الممهد والأصل في ظهور مفهوم حقوق الإنسان. ويجب أن نشير هنا إلى أننا عندما نتحدث عن الأصول (أو الجذور) الفلسفية

لحقوق الإنسان، فإن من الضروري التمييز بين الجذور الفكرية والأسس الفكرية.

فالبحث في الجذور الفكرية يوجهنا إلى القيام بنوع من أركيولوجيا لحقوق الإنسان، كيف وأين ومتى نشأت وتطورت، بينما يوجهنا البحث في الأسس الفكرية لهذه المفاهيم والأفكار إلى مبادئها وخلفياتها الفلسفية.

إن الأسس الفكرية الكبرى لحقوق الإنسان هي إلى حد كبير فلسفة الأنوار، وذلك من حيث أن حقوق الإنسان قد انبثقت في القرن الثامن عشر، عبر صراع الأنوار ضد مطلقية وتعسفية السلطة.[75]

فالروح التي تسكن مفاهيم حقوق الإنسان هي روح أنوارية. ومن ثمة فإن الأسس الفلسفية لحقوق الإنسان هي: العقلانية، والمشروعية التاريخية، والنزعة الفردانية، والوضعانية القانونية. وهذه الأسس هي بمثابة الأرضية الفكرية التي ازدهرت عليها مقولات الحق الطبيعي، و العقد الاجتماعي ومبدأ المساواة، والحريات الأساسية للإنسان. فالأصول هنا تقوم على أرضية الأسس. وكل مقولة تكمل الأخرى من المقولات وكأنها منظومة فكرية ومرجعية مولّدة لحقوق الإنسان وقائمة منها مقام المرتكز والأساس. وكل فهم أو تأويل لحقوق الإنسان لا يراعي هذا السياق التاريخي الأصلي، وهذه المرتكزات إنما يقدم تصورا قاصرا عن هذه الحقوق، لأنها في الأصل كتلة فكرية واحدة قائمة على أرضية الحداثة.

وما يمكن فهمه هو أن هذه المقولات الحقوقية السياسية ظلت دائما تتأرجح بين الإيديولوجيا واليوتوبيا، فهي من جهة شعارات ومثل عليا، لكنها لم تكن مثلا سياسية تسبح في سماء المجرد بل شكلت بالتدريج عناصر فعلية في المنظومة التشريعية والسياسية

[75] Haarscher, « philosophie des droits de l'homme », ed, de l'université de Bruxelle, 1987, p23.

الغربية، كما أنها شكلت باستمرار معتقدات يقينية سائدة ومتواترة في الإيديولوجيات السياسية والتشريعية في الغرب منذ عصر الأنوار.[76]

الحقوق كحريات

الحرية هي الحق الأول وهي أصل كل حق:

ليس من الصدفة أن ينص إعلان 1789م حول "حقوق الإنسان والمواطن" على الحرية كحق أول للإنسان سابق على غيره من الحقوق. فالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، هو في العمق مدونة سياسية للحرية[77]. بل إن الحقوق الأخرى في النهاية حريات، فمثلا حق التملك هو حرية التملك، وحق العيش في المجتمع هو حرية العيش في المجتمع. وهذان الحقان الأساسيان المشكلان للدولة والتنظيم السياسي، هما في عمقهما نوعان من الحرية.[78]

إن حقوق الإنسان هي في جانب كبير منها حريات، أو هي حريات تنتهي وتقود إلى، وتصب في الحقوق الذاتية للإنسان كما تعبر عنها المواثيق الدولية المؤسسة وخاصة إعلان 1789م.[79]

وهذه الحريات التي صيغت أولا على شكل إعلانات للمبادئ ذات إلزام أخلاقي أكثر منه قانوني، ثم تحولت بالتدريج إلى مصدر للتشريعات الدولية والوطنية المقننة و المرّسمة لهذه الحرية، تطال كافة مستويات الجسم الإجتماعي:

حريات في مجال العمل السياسي، حريات في المجال الاقتصادي، وحريات في المجال الثقافي، وحريات في مجال الفكر.

وهذه الحريات ليس حريات مطلقة، بل إن المبادئ والإعلانات والعهود الدولية والقوانين المحلية تضبطها، وتحدد شروط ومجالات وحدود تطبيقها بل إن حقوق الإنسان هي ضبط للحريات المطلقة في الحالة الطبيعية، لأنه إذا كانت الحرية حقا طبيعيا مطلقا للإنسان في الحالة الطبيعية، فإن هذه الحرية متجهة للموت والإقتتال وهو ما يتطلب ضبطها في

---

[76] Benachour, Y : « l'etat nouveau et la philosohie politique et juridique occidentale », « tunis, 1980, p 166.

[77] المرجع السابق، ص 181.

[78] بن عاشور، المرجع السابق، ص 179.

[79] بن عاشور، المرجع السابق، ص 180.

الحالة الإجتماعية للخروج بها من حالة أو إمكانية الحرب والإقتتال إلى حالة الإتفاق والسلام الإجتماعي.

وهذا هو المعنى الذي تفهم في إطاره مقولة (هيجل) "بأن فكرة الحرية لا توجد بالفعل إلاّ في واقع الدولة"[80]

إن حقوق الإنسان، من حيث هي في جوهرها حريات يتم ضمانها أخلاقيا وتشريعيا، هي ضبط وتقنين لهذه الحريات في إطار تنظيم مجتمعي قائم، بتحويلها من مثال أخلاقي إلى واقع تشريعي ملموس.

بيد أن السؤال الذي يفرض نفسه هو:

ما السر في هذه المكانة الجوهرية التي إكتسبتها الحرية في العصور الحديثة، لدرجة أنها توسعت و تجذّرت وأصبحت بمثابة تعريف للإنسان نفسه بل حقا طبيعيا أساسيا للإنسان وتجسيدا فعليا لكل الحقوق الأخرى؟[81]

تشكل فكرة الحرية جزءا أساسيا ضمن إيديولوجيا النزعة الإنسانية التي شكلت الأرضية الفكرية لعصر النهضة، فتمجيد الإنسان الذي أرسته الديانات السماوية، إما بالقول بأن الله خلق الإنسان على صورته، وعلى شاكلته كما تقول بذلك المسيحية[82]، أو بالقول بأن الإنسان خليفة الله في الأرض كما يقول بذلك الإسلام، قد بلغ ذروته في الفكر الحديث الذي أعاد ترتيب صورة الكون بحيث جعل الإنسان كائنا مركزيا وفاعلا أساسيا في التاريخ والمعرفة، وهذا الإنسان هو كائن عقلي مزود بإرادة وقدرة على الفعل، وبحرية لا تقبل الإنكار أو السلب. العقل، الإرادة، الحرية هي الصفات الرئيسية الثلاثة التي تم التركيز عليها وإسنادها للإنسان فردا ونوعا.

لذلك نرى أنه إذا كانت النزعة الإنسانية أو ما يدعى أحيانا بالنزعة الذاتية قد جعلت الذات الإنسانية أو الذاتية في مركز الصدارة، فقد نسبت لهذه الذات حرية مرادفة ومعادلة لها تماما. وقد أوضح (هيجل) بقوة هذا الترابط، في العصور الحديثة، بين الذاتية والحرية،

---

[80] العروي، عبد الله، "مفهوم الحرية"، (الدار البيضاء:المغرب)، ص 64.

[81] Soulier. G, « Nos droits face à l'état », seuil 1981, in droit, ellipses, p 147.

[82] يشير "ميشال فيللي" "إلى أننا نجد نظيرا لهذه الفكرة لدى "شيشرون" حيث يقول: "إن الإنسان يشبه الله"

فالذاتية في رأيه، من حيث أنها هي ما يميز العصور الحديثة، لا تختلف عن الحرية بل إنه في بعض الأحيان_ كما يقول (هابرماس)_ يفسر مبدأ الذاتية بالحرية والفكر[83].

إن (هيجل) لا يكتفي بالتحدث عن مفهوم الحرية بل عن "الحق في الحرية الذاتية" من حيث أنه يشكل النقطة الحاسمة والمركزية التي تجسد إختلاف الأزمنة الحديثة عن العصور القديمة[84]، ويذهب إلى حد الإفتاء بأنه يجب إبتداءا من الآن، أي من عصر (هيجل) نفسه، يجب على كل ميادين الحياة الإنسانية أن تتحدد إنطلاقا من هذا المبدأ (الذاتية كحرية).

وقد وقفنا بالخصوص عند بعض آراء (هيجل) حول مسألة الحرية باعتباره الفيلسوف الذي إستخلص وإستقرأ الحرية في كل التاريخ الغربي والإنساني، وربط هذه المقولة بالعصور الحديثة، فهو الذي يفسر كل التاريخ البشري باعتباره مسارا تدريجيا نحو تحقيق الحرية، ففي الشرق كان هناك إنسان واحد حر هو المستبد. وفي اليونان وروما أصبح العديد من الناس المواطنون أحرارا. وفي العالم الحديث أصبح الجميع أحرارا أمام الله، فمع الإصلاح الديني، والثورة الفرنسية التي تشكل لديه "بزوغا رائعا للشمس" يصبح كل الناس أحرارا.[85]

وإذا كان (هيجل) قد رصد قيمة الحرية في العالم الحديث فإنه ليس الوحيد الذي فعل ذلك، وإنما يرجع إليه الفضل في ربط هذه الحرية بالتحولات التي عرفها العصر الحديث، وفي ربطها بنظام المجتمع والدولة[86]

و بوقفة تاريخية نعثر على أشكال مختلفة من تمجيد الحرية لدى كل الفلاسفة الذين فكروا في تحولات العصور الحديثة، ومن أبرز هؤلاء نجد:

(جون جاك روسو) الذي يعتبر الحرية صفة أساسية للإنسان و"حقا" غير قابل للتفويت، لدرجة أنه " أن يتخلى الإنسان عن حريته معناه أن يتخلى عن صفته كإنسان، وعن حقوق الإنسانية وواجباتها".[87]

---

[83] Habermas, « Le discours philosophique de la modernité », ed Gallimards 1985, p 19.

[84] هيجل، فريدريك، "مبادئ فلسفة الحق"، (بيروت: دار الفكر)، س 1992م، ص 34.

[85] إرجع إلى "العقل في التاريخ".

[86] يقول عبد الله العروي في مفهوم الإيديولوجيا: "إن الكلاسيكيين كانوا يرون الحرية في توافق إرادة الفرد مع إرادة الخالق المبدع، في حين أن (هيجل) يضعها في توافق هدف الفرد مع عقلانية الدولة و هدف التاريخ"، المرجع السابق، ص 65.

فكرة العقد الإجتماعي: الحقوق كمكاسب ينظمها ويضمنها نص تعاقدي على الرغم من أن فكرة العقد الاجتماعي هي فكرة افتراضية أكثر منها واقعية، أو هي بتعبير (دوركايم): "لا تربطها أية علاقة بالواقع"، فإنها قد لعبت دورا حاسما في التحول من النظرة الكنسية حول المجتمع والسلطة، وهي النظرة التي ترجع نشأة المجتمع إلى الأمر الإلهي، ومشروعية السلطة إلى الحق الإلهي، ومن النظرة الطبيعية التي ترجعهما معا إلى الطبيعة، فإن إرجاع نشأة كل من المجتمع والسلطة إلى فعل التعاقد بين الناس معناه إرجاعهما إلى فعل بشري، أي إلى الإنسان من جهة وإلى الإرادة من جهة ثانية، وبذلك حلت إرادة الأفراد محل أية إرادة أخرى، وربما كانت إرادة الأفراد هي أساس وأصل الإرادة الجماعية نفسها.

لقد كانت نظرية العقد الاجتماعي، في نظر المفكرين الذين بلوروها، منذورة لمناهضة نظرية الحق أو الأصل الإلهي الذي تدعمه الكنيسة، إذ نجد (بوفندورف) وهو أحد أقطاب مدرسة الحق الطبيعي، يخصص أحد فصول كتابه "حق الطبيعة والناس" لدراسة "أصل وأسس السيادة"، وهو فصل مخصص بكامله لرفض نظرية الحق الإلهي المدعومة من طرف الكنيسة، ونظرية الأصل الإلهي للسلطة المدنية، تمثل الموقف التقليدي للكنيسة الكاثوليكية تجاه المسألة السياسية، كما نجدها لدى تلامذة (القديس أوغسطين)[88]. مثل (سواريس)، (وبوسويه) وآخرين. وهذه النظرية هي تطوير لمقولة القديس (بولس): "كل قوة تأتي من الله".[89]

إلاّ أن النقاشات والتأويلات التي تعرضت لها هذه المقولة ونظرية الحق الإلهي دفعت بها في مرحلة أولى في اتجاه التمييز بين السلطة العليا المستمدة من الله والسلطة الدنيا التي يمارسها البشر، مما يعني أن الله هو المصدر الأعلى للسلطة وأن دور الناس يقتصر على تعيين أولئك الذين سيمارسونها.

---

[87] Blandine Barret –Kriegel, "Les droits de l'homme et le droit naturel", Edition Gallimard, Paris, p 75.

[88] Dérathé Robert, « J.J Rousseau et la science politique de son temps », Paris, 1950, p 171.

[89] المرجع نفسه، ص 172.

فليس الله هو الذي يعيّن الحكام، لكن بمجرد أن يتم تعيين هؤلاء من طرف الناس عبر إتفاقات بينهم فإن الحكام يتلقون ويستمدون العون من الله على ممارسة سلطتهم.
فأمر تعيين الحكام ونوع الحكومة وكيفية تسمية أولئك الذين سيحكمون كلها أمور تعود إلى اتفاق البشر فيما بينهم، وإن كانت السلطة القصوى في النهاية تعود إلى الله.[90]

أما في المرحلة الثانية فقد إتجهت نظرية العقد الإجتماعي إلى الإستقلال عن كل إرتباط لاهوتي، بل أصبحت في النهاية أداة لإضفاء طابع بشري، إرادي على نظام السلطة ومنشأ المجتمع.

وقد لعب رواد مدرسة الحق الطبيعي (غروتيوس) و (بوفندورف) دورا كبيرا في الفصل بين الحق الطبيعي واللاهوت. فقد بذلوا جهدا في فك الاشتباك بين المسألة السياسية والمسألة الدينية، محققين في تاريخ الفكر السياسي، ثورة حقيقية، بتخليص العلم السياسي من ارتباطه باللاهوت المسيحي، وكذا بتخليص الدولة من هيمنة ووصاية الكنيسة.[91]

فالحقوقي الهولندي (غروتيوس) هو الذي أقام الدولة على أساس الميل الطبيعي نحو العيش المأمون الذي يأمله الناس من قيام المجتمع، كما قام بالبحث عن إمكانية دوام قواعد قانونية قائمة على العقل وبقائها حقيقية حتى في حالة غياب سند لاهوتي لها. وقد أدخل (بوفندورف) هذا التصور غير الديني للدولة إلى الفكر الألماني.

إن السلطة المدنية بالنسبة لكل من (غروتيوس) و (بوفندورف) وأتباعهما من أصحاب مدرسة الحق الطبيعي، هي في النهاية مؤسسة إنسانية، ولا ضرورة للصعود إلى المرتبة الإلهية للعثور على أصل السلطة والمؤسسة السياسية، لأن جذرها وأصلها وأساسها يكمن في الإتفاقات التي يقيمها الناس بينهم.

ويجب أن نشير كما يقول (غروتيوس) إلى أن الناس الأوائل الذين كونوا المجتمع المدني،لم يفعلوا ذلك نتيجة أمر إلهي بل وجدوا أنفسهم مدفوعين لذلك عن طريق الخبرة التي

---

[90] المرجع السابق، ص 173.
[91] المرجع السابق، ص 33-34.

شعروا فيها بضعف الأسر المنفصلة وبعدم قدرتها على أن تحمي ذاتها بما يكفي من عنف الآخرين... ومن ثمة تولدت السلطة المدنية.[92]

وهكذا تصور هؤلاء المفكرون حالة طبيعية افتراضية لم يكن الناس خاضعين فيها لأية سلطة، باستثناء قانون العقل أو القانون الطبيعي، في هذه الحالة كان الناس يعيشون في حالة من التساوي والإستقلال. فالتساوي يعني لا أحد يملك بالطبيعة حق حكم الآخرين. والمشكل الذي بقي مطروحا هنا هو:

– معرفة كيف تم الإنتقال من حالة الاستقلال هاته إلى المجتمع المدني الذي يخضع فيه الناس لسلطة مشتركة؟ – و قد قدمت نظرية العقد الإجتماعي حلا لهذه المشكلة.

وسواء كان الخضوع للسلطة الناشئة عن العقد خضوعا طوعيا ناتجا عن مصادقة الرعايا أم خضوعا قسريا ناتجا عن غزو أو انتصار، فإن أفراد المجتمع يتخلون عن قسم من حريتهم الطبيعية لصالح حاكم فرد أو لصالح جمعية تمارس السلطة بالنيابة عنهم.

وإذا كانت نظرية التعاقد قد وجدت صدى سياسيا في الواقع السياسي آنذاك فذلك لأنها كانت إستجابة متوازية وموفقة للتحول التدريجي الذي حدث في تركيبة السلطة في أوربا.

فهي من ناحية موجهة ضد السلطة الزمنية للبابا، كما أنها تحاول من ناحية أخرى أن تعيد للسلطة الملكية استقلالها بإقامتها على أسس دنيوية خالصة.[93]

إلاّ أن هذه النظرية، التي انبثقت من مدرسة الحق الطبيعي ستتبلور أكثر على يد (جون جاك روسو) الذي عاب على (غروتيوس) أنه لم يتوان عن تجريد الشعوب من كل حقوقها ليزين بها الملوك بواسطة فن رفيع، مما يعني أن نظرية التعاقد ستأخذ من (روسو) منحنى ديمقراطيا أوضح، وستتجه أكثر نحو التأكيد على سيادة الشعب.

لكن ما سيميز نظرية (روسو)، من حيث أن كل رواد مدرسة الحق الطبيعي يرجعون السيادة للشعب، هو قوله بأن هذه السيادة تعود في الأصل فقط إلى الشعب بل هي مستمدة منه وراجعة إليه. فالشعب لا يتنازل عنها ولا يكلها لأحد. سيادة الشعب حق غير قابل

---

[92] Grotius « Droit de la guerre et de la paix » in Dérathé ; note 4, p 41.
ملاحظة: (دغاتي): له كتاب لشرح المقولات الخاصة بالفلاسفة أمثال (روسو، غروتيوس ...مقولات حول الحرية و السلطة ...)

[93] Dérathé Robert, p p 44-45.

للتفويت، ولا يمكن أن يكون هناك سيد آخر غير الشعب. والدولة الوحيدة المشروعة في نظر (روسو) هي تلك التي يمارس فيها الشعب ذاته السيادة، وهي الدولة الجمهورية.[94]

وبغض النظر عن الفروق التي تفصل بين رواد نظرية العقد الاجتماعي (بوفندورف_ هوبز_ لوك_ روسو)[95] فإن بالإمكان إبراز بعض السمات المشتركة بينها، والتي تندرج في إطار مساهمتها في بلورة حقوق الإنسان.

و من بين هذه السمات:

1_ أن هذه النظرية شكلت القاعدة الفكرية للإنتقال من المشروعية السياسية المستندة على الكنيسة والمبررة لسلطتها، بل لاستبدادها، باسم المتعالي، وذلك على الرغم من أن نظرية العقد الاجتماعي قد خرجت من صلب نظرية الحق الإلهي في الحكم، عبر صراع تأويلي طويل أدى إلى التمييز بين السلطة الروحية العليا المستمدة من الله، والسلطة الدنيوية المستمدة من الشعب، والتي يتم ترسيمها وترسيخها عبر العقد الذي ينص على مبدأ السيادة للشعب.

2_ تتفاوت هذه النظريات، بل تتراوح في إثبات مبدأ السيادة للشعب، فهي في صيغها الأخيرة، ذات المنحى الديمقراطي، وخاصة مع (روسو)، تنتهي إلى الإقرار على الأقل بحق الشعب (حقوق الشعوب) في السيادة وهو حق ثابت، دائم غير قابل للتنازل أو التفويت. وهذا المبدأ الذي هو حق أساسي، هو أصل كل الحقوق السياسية للشعوب أولا وللأفراد بعد ذلك.

تفترض فكرة العقد الاجتماعي إذن وجود حق أو حقوق غير قابلة للتفويت، وهذه الحقوق تجد ضمانتها وتجسيدها في المشروعية السياسية المتولدة عن نظام سياسي قائم على العقد، فالعقد يفترض الحقوق (السياسية على الأقل) ويدونها ويشكل نواة نظام سياسي كفيل بحمايتها وصونها.[96]

- نظرية الحق الطبيعي

---

[94] Dérathé Robert, p p .46-49

[95] Brimo Albert , « Les grands courants de la philisohie du droit et de l'état », ed Pedone, Paris, p 109.

[96] Blandine Barret –Kriegel, p 142.

الأصل الفلسفي الكبير والأساسي لفكرة حقوق الإنسان هو فكرة الحق الطبيعي كما بلورتها وطورتها مدرسة حقوقية كاملة هي مدرسة الحق الطبيعي. وقد نصت أولى إعلانات حقوق الإنسان على وجود حقوق طبيعية للناس، أي حقوقا سابقة على وجود المجتمع والسلطة بحيث لا ينسخها ولا يلغيها أي نظام لأنها حقوق طبيعية بمعنيين:

فهي من جهة مسجلة في طبيعة الأشياء، ومن جهة أخرى مدونة في طبيعة الإنسان نفسها ومرتبطة بها. إنها حقوق راسخة في الطبيعة الإنسانية. فالفصل الأول من إعلان الحقوق (فرجينيا) عام 1776م ينص على أن "كل الناس خلقوا بالتساوي أحرارا ومستقلين. إن لهم حقوقا أكيدة، أساسية وطبيعية، لا يمكنهم بأي عقد التفريط فيها، وهي حق الاستمتاع بالحياة والحرية، مع وسائل الحصول و حيازة ممتلكات والبحث عن كيفية الحصول على السعادة والأمن".

يصنف مؤرخو الفكر الحقوقي إتجاهات مدرسة الحق الطبيعي، من حيث بحثها عن أصل الحق خارج المجتمع إلى النظرية اللاهوتية للحق الطبيعي، والنظرية العقلانية التي ترجع أصل الحق إلى العقل الإنساني، وهذه الأخيرة يمثلها الحقوقي النمساوي (فرانس فون زيلر) واضع المدونة المدنية النمساوية في بداية القرن التاسع عشر[97].

وقد ظل مفهوم الحق الطبيعي محل تنازع بين نظرية لاهوتية ترجع الحق الطبيعي إلى نظرية الخلق، ونظرية عقلانية ترجعه إلى العقل البشري.[98]

وهذه النظرية الأخيرة تجد تعبيرا عنها لدى أحد أكبر ممثلي مدرسة الحق الطبيعي و (بوفندورف) حيث يقول: "إن الحق الطبيعي يأمر بهذا الشيء أو ذاك لأن العقل المستقيم يجعلنا نحكم عليه بأنه ضروري للحفاظ على المجتمع الإنساني عامة"[99].

وأصحاب الإتجاه العقلي في هذه المدرسة وضعوا نصب أعينهم تخليص الفلسفة والسياسة من تأثير الكنيسة الكاثوليكية وكذا تأسيس الحق على أساس العقل والإرادة البشريين[100].

---

[97] Blandine Barret –Kriegel, p p .61-60
[98] Dérathé, p 390.
[99] Brimo, p 95.
[100] Dérathé, p 390.

كما أنهم جميعا تقريبا يقولون بفكرة العقد الاجتماعي بل إن أصحاب النظرية التعاقدية (هوبز_ لوك_ روسو) قد إستعاروا منهم الكثير من الأفكار.

كما نجد أن هذين الإتجاهين يلتقيان معا في جعل العقل أساسا للحق، وفي إفساح المجال للإرادة والفعل البشريين، وكذا في تأسيس كل من المجتمع والسلطة على مبدأ التعاقد الإرادي بين الناس.

ولو تصفحنا التاريخ بعمق أكثر لوجدنا أن الجذور البعيدة لفكرة الحق الطبيعي تعود إلى المدرسة الرواقية حيث كانت تعني لديهم، كما لدى الحقوقيين الرومانيين، حقا مشتركا بين كل الناس، وهو حق يمكن التعرف عليه بفعل أنوار العقل، كما أنه يرجع إلى مبدأ القابلية للاجتماع. لكن لحظة التحول الكبرى في تاريخ فكرة الحق الطبيعي ترجع إلى سنة 1540م تم الإعلان عن (فيكتوريا)، في وقت كانت فيه الأوغسطينية القانونية تحرم الوثنيين من كل الحقوق، و أن الهنود هم أيضا بشر لهم حقوق ملازمة لطبيعتهم، وعلى رأس هذه الحقوق حق الملكية. وهكذا أعتبر حق الملكية، حقا طبيعيا للإنسان، بل كان أول حقوق الإنسان الحديثة.[101]

إلاّ أن فكرة الحق الطبيعي الحديث تختلف في أساسها عن فكرة الحق الطبيعي الكلاسيكي، فالحق الطبيعي عند القدماء غير قائم على فكرة المساواة، وهذا جزء من تصور للطبيعة و الكوسموس في الفكر اليوناني غير القائم على فكرة التساوي والتعادل. فالعالم المغلق القديم يتضمن تصورا تراتبيا وتفاوتيا للكائنات والأمكنة والأزمنة وذلك حسب درجة كمال كل منها:

ففي الأعلى توجد الدوائر المكتملة، الكمالية، المضيئة، غير الفانية وغير القابلة للفساد، وفي الأسفل توجد الأجسام الثقيلة، المظلمة، المادية. وهذه الصورة التراتبية والتفاوتية تتناقض مع فكرة قانوني طبيعي مساواتي صالح لكل الكائنات ويشمل كل الإنسانية.[102]

[101] Kriegel, p 46.
[102] Kriegel, p 48.

أما في العصر الحديث فقد تطور مفهوم الحق الطبيعي تطورا متسارعا ومذهلا إبتداءا من القرن السابع عشر، وخاصة تحت تأثير التطورات المتسارعة في مجال الفيزياء وعلوم الطبيعة، وعلى وجه الخصوص مع (غاليلي، وديكارت، ونيوتن)، فقد حطمت فيزياء(غاليلي) حول المكان اللامتناهي والمتماثل النموذج الطبيعي التقليدي لمجتمع غير متساوي كما عرضته الكوسمولوجيا الأرسطية، وبذلك مهدت فيزياء (غاليلي) الطريق أمام إنتقال نموذج المساواة من الطبيعة إلى الثقافة السياسية.[103]

وبالتوازي مع تطور العلوم الطبيعية فإن فكرة الحق الطبيعي بانغراسها في الطبيعة الإنسانية، تكون قد واكبت تطورا آخر حدث في الفلسفة عبر عنه (الكوجيتو الديكارتي) وهو حلول الذات البشرية، كعقل وإرادة، محلا مركزيا في كل معرفة وفي كل وجود.

هذا التحول إذن في مفهوم الحق والحقوق يزامن بل يواكب تحولات كبيرة حدثت في مجال تصور الطبيعة في العلوم الفيزيائية، وتطورا كبيرا حدث في مجال الفلسفة عكسته قدوم الذات البشرية الفاعلة واحتلالها لمركز الصدارة في المعرفة والتشريع والعمل.

في الأخير نستنتج أن هذه المحطات تصب كلها في دائرة حقوق الإنسان والتي تشكل عائلة فكرية واحدة فهي تعكس التحولات الكبرى التي حدثت في التاريخ الحي وفي الفكر، والتي أسهمت في إحداث تعديلات كبرى على أساس الثقافة الغربية الكلاسيكية في اتجاه إثبات دور أكبر للعقل في الكون (العقلانية)، وإثبات صورة الطبيعة كنظام مستقل له نواميسه الخاصة (الوضعية)، وإقرار إرادة الإنسان بما لها من قدرة على الوعي بالحتميات المختلفة والتخلص من تأثيرها (النزعة الإرادية). وذلك كله ضمن منظور الصيرورة والتحول في سياق التاريخ الحي (النزعة التاريخانية)، وفي أفق نمطي متصاعد للزمن.[104]

وفي مناخ تنويري، تميز بالنضال ضد النزعة المطلقة في الحكم وضد النزعة التعسفية و الإستبدادية[105]، إرتبطت فكرة حقوق الإنسان بالنزعة الفردانية، الممجدة لحرية الفرد لإرادته وعقله، بفكرة العقد الإجتماعي كفكرة ضابطة للأصل البشري التعاقدي لكل سلطة، بفكرة

---

[103] Kriegel, p 49.

[104] بن عاشور، " العالم العربي"، الدولة و حقوق الإنسان"، (مجلة الفكر العربي المعاصر)، العدد 72، ص 52-53.

[105] Haarscher ; p 12.

الحق الطبيعي القائمة على وجود حقوق طبيعية راسخة وقبلية لدى الإنسان، أهمها الحرية أم الحقوق الإنسانية جميعا.[106]

وهذه الأفكار، في طرحها الجدلي بين نضالات وصراعات الواقع التاريخي والاجتهادات الفلسفية في ميدان الفكر ستنتقل بالتدريج من الكتب إلى الواقع السياسي، كما ستتحول بالتدريج من معايير أخلاقية موضوعية إلى تشريعات وقوانين ضابطة وملزمة سواء على الصعيد الداخلي أو على صعيد العلاقات بين الدول.

المبحث الثالث: حقوق الإنسان التاريخ

ركز الكثير من المفكرين على أن مفهوم حقوق الإنسان لم يظهر إلا في العصر الحديث، بيد أن هذا الطرح لم يتفق عليه الجميع، إذ أن هناك من يرفض ذلك ويؤكد أن البدايات الأولى لهذا المفهوم كانت في العصور القديمة التي عرفت مشروعية الرق بل حق الإسترقاق، والتعصب الديني والمذهبي ودونية المرأة، والنظرة الإستصغارية للطفل ورغم أن معظم الديانات، وخاصة الديانات السماوية قد خطت خطوة في تحرير الإنسان من قيود النظرة البدائية وطورت شعوره النوعي بالتميز والكرامة، وجعلت الناس، مبدئيا، ونظريا، كائنات متماثلة، فإن تحول الحريات والحقوق الفردية والجماعية من دائرة الأخلاق إلى دائرة

[106] Villey, p 136.

القانون لم يتم إلاّ إبتداءا من القرن السابع عشر الميلادي. وبالتالي فإن العصور القديمة كانت تسعى بالدعوات الأخلاقية إلى المساواة والأخوة والحفاظ على كرامة الإنسان وبما شاكل ذلك من الأخلاقيات الجميلة سواء في النصوص الدينية أو في الأدبية للشعوب، ولكن الواقع المعيش كان حافلا بضروب الإستعباد والتمييز، و الإستصغار.

فحتى القانون المدني الذي هو إبتكار روماني أصيل لم يعرف مفهوما مماثلا لمفهوم حقوق الإنسان.[107]

إن المتتبع لتطور حقوق الإنسان يكتشف أنها ظهرت بظهور الحضارة الإنسانية، فهي جزء من هذه الحضارة جاء لينظّم ويعبر عن ما تتطلبه كينونة الإنسان في علاقته بالمجتمع والسلطة وبالآخر، وتعطي لوجوده معنى أسمى يظهر كإنسان ولد حرا متمتعا ببعض الحقوق التي لا يمكن الاعتداء عليها، والتي جاءت بعد معاناة ودفاع إستمرا لقرون عديدة، ولعلّ الوقفة التاريخية التي سنمر بها تبيّن ذلك.

حقوق الإنسان في العصر القديم

كانت البوادر الأولى لتبلور فكرة حقوق الإنسان في الحضارات القديمة منذ القرن الثامن عشر قبل الميلاد. لقد كانت بلاد الرافدين حسب الوثائق التاريخية البداية الحقيقية للتشريع والقانون، والتي تكونت فيها أولى التجمعات البشرية المشكلة للأشكال الأولى للدولة، بكل ما تعنيه الدولة من تنظيم سياسي وإقتصادي وإجتماعي وكان إزدهار القوانين في بلاد الرافدين مرتبط بمعطيات عديدة أهمها تطور الفكر الذي كان السمة المميزة للأفراد في تلك المرحلة، وهو ما أدى إلى تطور القانون، ورغم صرامة القوانين العراقية القديمة إلى أنها تشكل التجربة الأولى في تاريخ البشرية وهي تمثل في الأصل الأساس القانوني الصحيح للإنسان، وقد تميز الملك في القوانين العراقية القديمة بأنه لا يختلف عن بقية الناس، أوكلته الآلهة مهمة حكم البشر، فالملك مكلف بنصرة المظلومين والإقتصاص من الظالمين وهو بالمقابل لا يمتلك صورة الحكم الإلهي.[108]

---

[107] Villey, Michel, “le droit et les droits de l’homme”, P.U.F ; 1983, p 94.

[108] ليو راضي، مازن، حيدر ، أدهم عبد الهادي، "المدخل لدراسة حقوق الإنسان"، (دار قنديل للنشر و التوزيع: الأردن)، س 2010م، ص ص 19-20.

وفي سياق هذه الوقفة التاريخية لا يمكن إغفال الإنجازات والمساهمات التي قدمتها حضارة بلاد الرافدين في العراق القديم والمتمثلة في الحث على وجوب إحترام حقوق الإنسان وشرّعت لهذه الحماية العديد من القوانين والتشريعات، مثل قانون (حمو رابي) التي ساهمت إلى حد كبير في تطبيق العدل حتى يسود على الأرض بحيث من شأن ذلك أن يضع حدا للظلم الذي يتعرض له الضعفاء من طرف الأقوياء، وقد جاء تدوين الأعراف التي تسطر حقوق المواطنين على أثر قيام الدول المركزية في بلاد ما بين النهرين، والتي إهتمت بوضع الأسس التشريعية لذلك وهذا ما يظهر في النصوص القانونية.[109]

فقانون حمورابي أصدره الملك حمورابي وهو أشهر ملوك العهد البابلي وسادس ملوك سلالة بابل الأولى (1750_1792) م قبل الميلاد. فقد كتب هذا القانون على مسلة كبيرة من الحجر الأسود، طولها 225سم وقطرها من الأعلى 160سم ومن الأسفل 190 سم ومن الوسط 60 سم، وهي أسطوانية الشكل ولكنها ليست دائرية تماما. رتبت مواد قانون حمورابي في أربعة وأربعين حقلا، وكتبت باللغة البابلية على غرار قانون (لبت عشتار) وبالخط المسماري. يحتوي الحجر على 282 مادة ما عدا المواد التالفة بسبب التخريب الحاصل في أحد أجزاء المسلة. وقد وجدت المسلة في جنوب غرب إيران أثناء حفريات البعثة الفرنسية (1901_1902) م وهذا القانون من أكثر القوانين اهتماما بحقوق الإنسان، وقد تضمنت حقوق الإنسان التي وردت في القوانين التي سبقته، وأضاف إليها حقوقا أخرى كثيرة. كما حذف حمورابي مواد القوانين السابقة التي لا تتفق مع روح العصر الذي يعيش فيه، وأضاف مواد قانونية أخرى إقتضتها مصلحة المجتمع في وقته خاصة المواد القانونية الصارمة المتعلقة بعقوبة الموت ومبدأ القصاص[110].

والجدير بالذكر، أن قانون حمورابي يتألف من ثلاثة أجزاء رئيسية، (المقدمة، المتن، الخاتمة) أكد في هذا القانون على نشر الحق والعدل في البلاد وذلك لتحقيق الخير للناس. وهذا جزء من المقدمة التي أتت مطولة، أما المتن فقد تضمن ما يقارب 182 مادة قانونية،

[109] سعد الله، عمر، "حقوق الإنسان و حقوق الشعوب"، (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر)، س 2003م، ص 27.

[110] الحمداني، أحمد شعيب، "قانون حمورابي"، (لبنان: بيت الحكمة للنشر و التوزيع)، س 1987–1988 م، ص 14.

وأن كل مجموعة من تلك المواد تتعلق بموضوع معين وهي: التقاضي (الإتهام الكاذب، شهادة الزور، تلاعب القضاة) والأموال (الجرائم التي تقع على الأموال، الأراضي و العقارات، والتجارة والعلاقات التجارية) والأشخاص (الأحوال الشخصية، إيذاء الأشخاص) وأجور الأموال والأشخاص (مسؤوليات أصحاب المهن وأجورهم، أجور الأشخاص والحيوانات ومسؤولية أجورهم) وبيع العبيد.

وأشار في الخاتمة حمورابي إلى القوانين العادلة التي وضعها ثم أشار إلى صفاته الرفيعة ومؤهلاته وقابليته الفذة التي منحته إياها الآلهة المختلفة... يقول حمورابي: "لقد كتبت كلماتي النفيسة على مسلتي وثبتها أمام تمثال ملك العدالة في بابل، المدينة التي رفع رأسها الإلهان (أنو) و (أنليل) عاليا، وفي (إيساكيلا) المعبد الذي أسسه ثابتة كالسماء والأرض، لأفضي البلاد بالعدالة ولأوطد النظام في البلاد، ولكي أمنح العدالة للمظلوم"

وفي الختام، ما يمكن ذكره، هو أن قانون حمورابي قد حدد مسؤولية حاكم المدينة عن الأمن و الاستقرار وحماية أموال المواطنين، فإذا سرقت أموال شخص ما فإن على حاكم المدينة تعويضه عن الأموال التي سرقت منه. وإذا فقد شخص من المدينة فعلى

أهالي المدينة وحاكمها تعويضه. وأكد أيضا على الرعاية الصحية للمواطنين وحمل الطبيب المسؤولية عن الأخطاء التي يحدثها للمريض. كما أن أبرز ما اهتم به حمورابي هو إقامة نظام قضائي متطور من أجل أن يكون ملجأ يلجأ إليه الإنسان لحماية حقوقه، وليصبح القضاء هو الرقيب على حماية حقوق الإنسان ومنع الإعتداء عليه.[111]

حقوق الإنسان عند الرومان

تم جمع الآراء وكتابات أكبر الفقهاء الرومانيين في مدونة قسمت إلى ثلاثة نماذج هي القانون المدني، وقانون الشعوب، والقانون الطبيعي.

فالقانون المدني: يقتصر تنفيذه على المواطنين ولا يستفيد منه الأجانب فهو القانون الوطني الدولي.

[111] الحمداني، أحمد شعيب، "قانون حمورابي"، (بيت الحكمة للنشر و التوزيع، س 1987-1988 م، ص 15.

قانون الشعوب: هو مجموعة من قواعد القانون الروماني يعطي الحق للأجانب سواء في علاقاتهم مع بعضهم أو علاقاتهم مع الرومان للاستفادة الجزئية منه.

أما القانون الطبيعي: فهو مجموعة من القواعد المشتركة بين جميع الشعوب ويستمد هذا القانون أحكامه من الطبيعة نفسها والاختلاف الذي يطرح بين القانون الطبيعي وقانون الشعوب، يتمثل في أن قانون الشعوب ينظم الرق أما القانون الطبيعي فإنه يقوم على فكرة المساواة.[112]

إن أهم ما يميز الحضارة الرومانية وإسهاماتها على مستوى التطور الفكري هو إقرارها بمبدأ الديمقراطية حيث قامت باسمه الثورات التي وجهتها الحريات المستخدمة، والتي لعبت دورا فاعلا فيما بعد في ولادة معظم المواثيق والعهود الدولية وفي مقدمتها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في القرن الثامن عشر، كما كانت روما ولعدة قرون موطنا للصراع في سبيل إحقاق مبادئ المساواة وتحقيق الحرية. وتعتبر الألواح الإثني عشر من أقدم آثار الحق الروماني، وقد وضعت في أواسط القرن الخامس قبل الميلاد للنضال بين العوام والخواص فحلت محل حق العرف والعادة الساري المفعول في روما قبل ذلك، وقد عكست هذه القوانين التمايز الطبقي والاجتماعي في تكوين المجتمع الروماني القديم، على أساس الملكية، وتطور نظام الرق ونشوء دولة مالكي العبيد، وكتبت هذه القوانين على إثني عشر لوحا. ولقد تجاوزت فظائع إنتهاكات حقوق الإنسان في العصر الروماني كل أشكال الظلم والقهر التي شهدها الإنسان في الحضارات الأخرى.

فقد كان الرقيق في العهد الروماني شيئا لا بشرا، فلا حقوق لهم، وكان سبب غزو الرومان لغيرهم هو لمجرد إستعباد سكان الأقاليم التي تقع تحت احتلالهم وكان القانون الروماني يقسم الناس إلى وطنيين وأجانب، والأجانب في الأصل أعداء، وهم سكان البلاد المجاورة لهم والتي تقع على الضفة الأخرى للنهر.وفي غياب حلف أو معاهدة بين روما وهؤلاء الأجانب فإنه يحق للرومان أن يستولوا عليهم وعلى أموالهم وممتلكاتهم وبالتالي كان مبدأ إستباحة الآخرين هو أهم المبادئ التي قامت عليه عناصر القوة الرومانية في التعامل

[112] نبيل مصطفي، ابراهيم خليل، "آليات الحماية الدولية لحقوق الإنسان"، (القاهرة: دار النهضة العربية)، س 2005 م، ص 05.

مع الشعوب الأخرى في الأرض، ومن ثم كان القانون الروماني يقسم العالم إلى ثلاث ديار هي: دار الوطنيين، دار الأعداء، ودار المعاهدين والمحالفين.

بالإضافة إلى ذلك فقد طبق الرومان المبادئ التي جاءت بها مدرسة القانون الطبيعي والتي هي نتاج الفكر الفلسفي اليوناني والتي تؤمن بوجود قوة عليا تنفرد بوضع النواميس والقوانين الضابطة لحركة هذا الكون، وأن أهم المبادئ التي نادى بها القانون الطبيعي تلك الخاصة بالمساواة والتي لا تميز بين المواطن والأجنبي، والحر والعبد من حيث الحقوق والواجبات... و ذهب معظم المفكرين والفلاسفة إلى اعتبار القانون الطبيعي مصدرا أساسيا للحقوق الثابتة في الأفراد، ووصفه بعضهم بأنه جزء من القانون الإلهي. وتعرف قواعد القانون الطبيعي على أنها" مجموعة القواعد القانونية الآمرة التي يفرضها المنطق السليم والتي تجد أساسها في الأخلاق أو الضرورات الأخلاقية"[113].

وفي سياق تطور حقوق الإنسان في الحضارة الرومانية نجد تأثر الفلسفة الرومانية بالفلسفة الرواقية من حيث مطالبتهم بعتق العبيد وتعاطفهم مع الفقراء والمساكين، وقد انتهج الخطيب (شيشرون) نفس المنهج الرواقي، وتبنى القانون الطبيعي، وأكد على أن الناس أمة واحدة يستوي أفرادها في نظر الطبيعة.[114]

حقوق الإنسان في الحضارة اليونانية

لطالما إعتز اليونانيون القدماء بأنفسهم وتصوروا أنهم شعب فوق الشعوب، ونتيجة لذلك فقد كانت علاقتهم بهذه الشعوب لا تستند لأية ضوابط، وكانت في الغالب عدائية قاسية لا تراعى فيها الإعتبارات الإنسانية، ومع ذلك فقد عرفت الحضارة اليونانية القديمة مبادئ أخلاقية عديدة تندد بالحروب وتقضي بضرورة تحديد سببها قبل بدئها، والإعلان المسبق لها، وتبادل الأسرى، واحترام حياة اللاجئين إلى المعابد، وعدم الإعتداء أو تعذيب الأسرى والمحافظة على حياتهم واحترام حرمة الأماكن.[115]

---

[113] المرجع السابق، ص 16.

[114] Encyclopédie Universalis, vol 10 France, p 120.

[115] جويلي، سعيد سالم، "المدخل لدراسة فلسفة القانون الدولية و الإنسانية"، (القاهرة: دار النهضة العربية)، س 2003م، ص ص 15-16.

وحقوق الإنسان في الحضارة اليونانية قائمة على عاملين إثنين، الأول يخص التشريعات اليونانية، والثاني يرتبط بالمدارس الفلسفية اليونانية، فبموجب قانون (صولون) الصادر عام 594 م الذي منح الشعب حق المشاركة في السلطة التشريعية وأعطى للشعب حق إنتخاب قضاته وحررهم من ديونهم وأطلق سراح المسترقين، ومنع إسترقاق المدين، والتنفيذ على جسمه كوسيلة لإكراهه على الوفاء بالدين، وقد عرف عن المواطن الأثيني أنه كان دائم الاهتمام بالشؤون العامة والمشاركة فيها دون قيد ولا شرط، وكان الإنسان محور الحياة في الفترة التي امتدت بين (صولون) و(بركليس). ولقد عرفت أثينا في مرحلة حكم (بركليس) مرحلة استثنائية من حيث تمتع المواطن أثناء حكمه بامتيازات عدة من بينها حق المساواة أمام القانون وحرية الكلام، وينقسم السكان إلى ثلاث طبقات:

الأولى طبقة المواطنين الذين لهم حق المشاركة في الحياة السياسية، أما الطبقة الثانية فهي طبقة الأجانب المقيمين في المدينة وهي محرومة من المشاركة في الحياة السياسية رغم أنهم أحرار، أما الطبقة الثالثة فهي طبقة الأرقاء فتأتي في أدنى السلم الاجتماعي وهذه الطبقة لا تدخل في حساب المدينة اليونانية. وما يمكن قوله هو أن حقوق الإنسان لم تبلغ شأنا كبيرا لجملة من الإعتبارات الإجتماعية والإقتصادية إشتركت فيها الحضارات القديمة عموما أعاقت تطورها وازدهارها وهي في الواقع حتمية تمر عليها المجتمعات في بداياتها.[116]

أما العامل الثاني فهو المدارس الفلسفية التي اهتمت بدراسة هذا الموضوع، كل مدرسة حسب توجهاتها الفكرية وقناعاتها العقائدية، فاهتمت المدرستين الرواقية والأبيقورية، وكل من (أفلاطون) و (أرسطو) بدراسة العلاقة التي تجمع بين الفرد والدولة، وأجمعوا في النهاية على أن الهدف من حياة الأفراد هو "الأمن والحكمة والفضيلة والمعرفة"، إذ لا يمكن للأفراد أن يتوصلوا إلى هذا الهدف إلا بوجود الدولة والتشريعات التي تقوم بإصدارها، والتي تسعى من ورائها إلى تنظيم حياة الأفراد، ومن الضروري أن يرد فيها العدل. وأساس العدل حسب آراء البعض منهم هي المساواة، وفي المقابل أجاز (أرسطو) نظام الرق.

[116] ليو راضي، مازن، حيدر أدهم، عبد الهادي، "المدخل لدراسة حقوق الإنسان"، ص 27-29.

أما المدرسة الرواقية فقد ذهبت إلى عكس ذلك فقد أكدت على إلغاء الفوارق الاجتماعية بين الناس، وبالتالي فالأشراف، والأحرار، والأرقاء، والأغنياء، والفقراء كلهم متساوون والفرق فقط يكون بين العامل والأحمق الخامل، والقانون الطبيعي هو المقياس الذي يعرف به كل ما هو حق وعدل لا تتغيّر مبادئه وملزم لكل الناس بل هو قانون الله، وهكذا فالفكر الفلسفي اليوناني أثار قيام الدولة كما أثار بعض المشاكل التي تترتب عن نشوئها سواء بسبب علاقة الدولة بالأفراد أو علاقة الأفراد فيما بينهم.[117]

حقوق الإنسان في الحضارات الشرقية الصينية والهندية

إن المتتبع لواقع حقوق الإنسان في المجتمع الصيني في العصور القديمة، يستشف إلتزام الصينيين القدامى بتطبيق جملة من القيم التي رفعت قيمة الإنسان إلى مرتبة عالية إلى حد ما في تلك المرحلة، حيث احتوت على قواعد تعدد واجبات الإنسان تجاه أخيه بما يضمن حقوقه الأساسية في الحياة والتعبير الحر عن النفس، وبالمقابل اهتمت الفلسفة البوذية اهتماما بالأخطار المتعلقة بالحريات الأساسية للإنسان كالعنف والاستقلال والفاقة.[118]

وما يمكن قوله في تقييم واقع حقوق الإنسان في العصور القديمة أنها شهدت انتهاكا صارخا لكرامة الإنسان، وأنه ورغم وجود بعض التشريعات هنا وهناك والتي اهتمت بوضع آليات لحماية حقوق الإنسان ولو كانت محدودة، إلى أنها بقيت بعيدة عن الأهداف التي رسمتها لاعتبارات عديدة إرتبطت بشخص الحاكم وقوة السلطة وطبيعة المرحلة التي كان يشهدها المجتمع الشرقي في تلك المرحلة، كونها كانت البدايات الأولى لهذا المجتمع، في غياب أي مسودة تاريخية تشكل الإطار العام والذي يمكن الإستفادة منها في تأمين ووضع آليات حماية حقيقية لحقوق الإنسان، إلا أنه ورغم كل هذا القصور الذي رافق البدايات الأولى، فقد كانت هذه التجربة مميزة ورائدة إذ أنها شكلت الأرضية التي إستفادت منها البشرية فيما بعد.[119]

---

[117] نبيل مصطفى، إبراهيم خليل، "آليات الحماية الدولية لحقوق الإنسان"، ص ص 03-04.

[118] سعد الله، عمر، "حقوق الإنسان و حقوق الشعوب"، ص 28.

[119] Villey, Michel, "le droit et les droits de l'homme", p 110.

حقوق الإنسان في الفكر العربي القديم

لم يهتم العرب بحقوق الإنسان بشكل فكري وفلسفي، وإنما ارتبط الأمر بالمفهوم العام للحقوق الذي اتفق مع أسلوب حياتهم وواقعهم المعيش، هذا الأسلوب ترجم إلى سمات أخلاقية فرضتها عليهم طبائع الإنسان العربي، والأصالة المتجذّرة في الإنسان العربي القديم.

ورغم ذلك وصلتنا بعض الوثائق التاريخية القديمة التي دل مضمونها على اهتمام العرب بحقوق الإنسان، والتي نصت ووضعت معايير للإبقاء على مفاهيم السلام والعدالة والمساواة بين جميع أعضاء المجتمع المكي، وكان هذا الأمر قبل مجيء الإسلام.

إن أهم ما تميز به تاريخ العرب قبل قدوم الإسلام هو إقراره بكافة حقوق المرأة، ما عدا حقها في الميراث. ففي أيام جاهلية العرب وقبل قدوم الإسلام مارست المرأة جميع حقوقها باستثناء حقها في الميراث.

فلا مجال للشك في أن كل هذا التراث الفكري، الذي زامن أيام الإسلام الأولى في الجزيرة العربية وخارجها، ونشأ من نضج الفكر الإنساني النزعة الذي عما في الجزيرة العربية خلال تجارب حياتية ونفسية، لا بد من أنها قد تطورت عبر قرون من الزمن، ولعل وجود متسع لهذا الفكر العضوي في ثقافة برزت على الساحة قبل أواسط القرن السابع للميلاد، إشارة إلى رقي إنساني في الأمة الذي أفرزته وإلى نمو روحي وفكري، تفوق على بدائية المحيط الجغرافي. وهذا الأمر لم يحدث كثيرا في التاريخ[120].

لقد كان هناك نزوع عربي مبكر نحو إقرار الحق، وضمان كرامة الإنسان.

و عند البحث عن أصول فهم الفكر العربي القديم لحقوق الإنسان، نجد أن هناك تأصيلا نافذا في مفاهيم الحق والكرامة لدى قدماء العرب، ولكن كان ذلك غير مقنن وبعيدا عن النظريات المجردة.[121]

---

[120] الجيوسي، سلمى الخضراء، "حقوق الإنسان في الفكر العربي دراسات و نصوص"، (مركز دراسات الوحدة العربية)، س 2005م، ص 66.

[121] المرجع نفسه، ص 67.

لقد سجل التاريخ البشري، أهم الوثائق العالمية لحماية حقوق الإنسان في شبه الجزيرة العربية، والتي تعكس في مضمونها مدى درجة الحضارة والتمدن التي وصل إليها الفكر العربي في القرن السابع للميلاد، والذي ينم على زخم التراث الحضاري العربي القديم الذي نما وترعرع في جزيرة العرب، وتجسد هذا التطور لمفهوم حقوق الإنسان على الإنسان العربي القديم بولادة ما يسمى "بصحيفة المدينة" والتي جاءت لتراعي حقوقا وواجبات خاصة لأطراف الوثيقة وخصوصا اليهود، والتي بموجبها أصبح اليهود جزءا من النسيج الاجتماعي العام، ومثل غيرهم من سكان المدينة، وتضمن لليهود حرية الدين والملكية والاقتصاد.

وكان من أكثر تجليات الفكر العربي القديم أن حفظ للمرأة العديد من الحقوق، فكانت تشارك في الغزوات، وتعمل في التجارة ولها الحرية بأن تعتنق الدين الذي يناسبها دون أن تتبع إرادة زوجها، بل وأبعد من ذلك إذ تشير الوثائق أن المرأة العربية كانت تستطيع أن تطلق زوجها، وأنها كانت سيدة نفسها وتختار زوجها، ولها الحق بأن تهجره عندما يناسبها ذلك.

أما فيما يتعلق بالحجاب فتشير الوثائق الخاصة بالتاريخ العربي القديم، بأن هذه الممارسة من الممارسات العربية القديمة، أنها لم تكن وليدة الإسلام وتعاليمه.[122]

ومع كل ما تقدم، عرف تاريخ العرب القديم، العبودية والنظرة الدونية للمرأة، فقد كان هناك تمييز واضح بين الحرة و العبدة. وكان من أبشع العادات العربية التي تتنافى وجوهر حقوق المرأة عادة وأد البنات، والتي كان الباعث عليها إما مخافة العار الذي كان يلحقهم بسببهن إذا سبين، وطمع فيهن غير الأكفاء، وإما مخافة الفقر.

وبناءا على ما تقدم، نرى أن التاريخ العربي القديم شهد نزعة ذاتية لدى حضاراته المختلفة تجاه احترام مبادئ حقوق الإنسان وجوهرها، بالرغم من عدم توفر الإطار القانوني العام الذي ينظّم هذه الحقوق، إذ بقيت الممارسات العملية والبعيدة عن الجانب التقني والفلسفي تزخر بمعايير حفظ وحماية تلك الحقوق. ولقد سجل التاريخ شاهدين حيين على المساهمة العربية في مسيرة تبلور مفهوم حقوق الإنسان، وهما وثيقة (الفضلين) و(صحيفة

[122] المرجع السابق، ص 114.

مكة)، والتي تعد من أهم الوثائق التاريخية على صعيد حقوق الإنسان، ليس فقط على مستوى العالم العربي القديم، وإنما على المستوى الدولي والإنساني.وبهذا نجد أن وثيقة الفضلين تحتوي على مبادئ تضمن للإنسان كرامته وحريته وترقى إلى مستوى (الماجناكارتا) أو (العهد القديم) الذي شهدته إنجلترا ولا زال العالم يتغنى بها حتى يومنا هذا.

حقوق الإنسان في الديانات السماوية

إذا أردنا التطرق لحقوق الإنسان في الديانات السماوية، يجب أولا التمييز بين هذه الأديان (اليهودية، المسيحية، الإسلام) كأديان ساهمت في تأسيس الوعي بحرية الإنسان وحقه في العيش الحر الكريم، وتحريره من كل القيود، حيث أن هذه الأديان ذات مصدر واحد، جعلت الإنسان هو مدار الكون ومحل التكريم بصفته الإنسانية، ويجب أن نفرق بين تاريخ تطبيق هذه الديانات على حياة المجتمعات، وما رافقها من تطرف وإجحاف في حق المخالفين في الرأي، والمعتقد والمذهب (وهذا حتى ضمن الدين الواحد).

إن الديانات السماوية تعتبر الحياة هبة من الله، وأن الإنسان محمول بجبلته على الحفاظ والمثابرة على حياته،فلا يجوز أن يحرم أحد منها ولا يجوز أن ينتهك في شيء حامل الحياة وحاويها وهو الجسم، لأن كل انتهاك أو تأليم أو تعذيب،أو فناء للجسم يعد حرمانا من الحياة أو تنقيص من قداستها. وأن المساواة في الحقوق يجب أن تكون متساوية ولا فرق بين الديانات في ذلك، لأنهم خلقوا لنفس المصير وأنهم متساوون ولأن خضوعهم لنفس الخالق هو أقوى شيء للتساوي.

1_ حقوق الإنسان في الديانة اليهودية

غرست اليهودية في نفوس أتباعها إعتبارات المصلحة القومية، وقواعد العناية بالشعب ومصائره، ونادت بالجزاء على الفضيلة والعقاب على الرذيلة، هذا بالنظر إلى الديانة اليهودية في أصولها الأولى. ولكن نظرا لما شابها من التحريف في نصوصها فإن استناد اليهود على التوراة المحرفة وعلى ما جاء في (التلمود) الذي يعتبر شريعة بني إسرائيل العليا، قد جعل اليهود من شعبهم شعب الله المختار، وفي هذا يظهر اليهود على أنهم فضلوا أنفسهم على كل شعوب الأرض، وهذا يعد إقرارا منهم على عدم وجود مبدأ المساواة عندهم، كما يعد هذا

تكريسا للتمييز والتفاضل بين البشر الذي يمثل في الحقيقة صورة من صور إنتهاك حقوق الإنسان.

ويزداد ذلك وضوحا من خلال إباحة الإسرائيليين قتل غيرهم، وغزوهم للشعوب الأخرى (حسب تأويلهم للكتاب المقدس).

إن الممارسة الدينية اليهودية بهذه المفاهيم المبنية على العنصرية، تؤكد بعدهم عن مبادئ العدل والمساواة واحترام الحقوق الطبيعية للإنسان.[123]

2_ حقوق الإنسان في الديانة المسيحية

جاءت هذه الديانة بالدعوة إلى التسامح ومحبة الإنسان لأخيه الإنسان، وهي تنظر إلى حقوق الإنسان من خلال عنصرين أساسين: الأول هو كرامة الشخصية الإنسانية، أما العنصر الثاني هو تحديد السلطة.

وقد أدى هذا الأمر إلى عدم قبول فكرة السلطة المطلقة فيما يتعلق بالكرامة الإنسانية، فقد رأت الديانة المسيحية أن الله هو الذي خلق الإنسان، وهذه الفكرة توضح أن الشخصية الإنسانية تستحق الإحترام والتقدير. كما أن هذه الديانة إكتفت بإعلان العقيدة، وأعطت للإنسان طابعا إنسانيا من خلال دعوتها لتحقيق مثل عليا للإنسانية، وذلك باعتمادها على أسس المحبة في التعامل بين الناس، كما حاربت التعصب الديني.[124]

وحملت المسيحية إلى الفكر الأوروبي وإلى قانون حقوق الإنسان كرامته الشخصية الإنسانية وفكرة تحديد السلطة، فقد جاء تأكيدها على كرامة الإنسان الذي يستحق الإحترام والتقدير كما أنها رأت بأن السلطة المطلقة لا يمارسها إلاّ الله وأن أي سلطة فوق هذه الأرض لا يمكن أن تكون سلطة مطلقة، وترى أن أي سلطة إنسانية منظمة تكون سلطة محدودة، ولا يمكن لسلطة أي حاكم مهما تكن صفته أن تكون مطلقة، وهنا ترى هذه الديانة أن من حق الناس أن يثوروا على الحاكم إذا كانت تلك التعاليم السماوية لم تطبق بالصورة الصحيحة. كما أن الديانة المسيحية ومن خلال الكنيسة فصلت الدين عن الدولة مؤكدة بذلك تعاليم المسيح (ما لقيصر لقيصر و ما لله لله). وهنا رسمت هذه الديانة حدودا فاصلة بين ما هو

[123] Encyclopédie Universalis, vol 10 France, p 207.
[124] Encyclopédie Universalis, vol 10 France, p 194.

دنيوي وذلك من أجل تنظيم المجتمع الإنساني على أساس واضح وخاصة فيما يتعلق بالروابط بين الفرد والسلطة، وهناك قواعد كثيرة في الدين المسيحي منها قول (عيسى) عليه السلام "أحبوا أعدائكم، أحسنوا إلى مبغضيكم، من ضربك على خدك الأيمن فأدر له الخد الأيسر".

إن المبادئ الإنسانية التي رسختها هذه الديانة أعطت صورة متقدمة لمجتمع يقوم على التسامح والمحبة بأحسن أشكالها الإنسانية، كما أنها وقفت أمام عقوبة الإعدام وعملت على وضع تشريعات لحماية حقوق الإنسان من تلك العقوبات لكي يضمن الإنسان حياته.[125]

3_ حقوق الإنسان في الديانة الإسلامية

لقد جاء الإسلام منذ بزوغه بإعلان حقوق الإنسان، وقد دخلت هذه الحقوق حيز التنفيذ منذ معرفة وحدانية الله سبحانه وتعالى، حيث خلق البشر وكرّمهم أفضل وأحسن تكريم على جميع مخلوقاته يقول تعالى في هذا الصدد "ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا". فالإسلام ينطلق في نظرته للإنسان من إعتقاد راق، حيث جعل الله عز وجل الإنسان خليفة له في الأرض لعمارتها وإقامة أحكام شريعته فيها، واستخلاف الإنسان يعني التكريم والرعاية وإنعام الشرف والعزة عليه، كما يحدد الإسلام علاقة الإنسان بالأرض بأنها علاقة سيادة حيث كلفه الله بعمارتها، ومكن له الهيمنة على كل ما في الأرض وما تحتها و ما في باطنها وما يحيط بها.[126]

إن الله الذي خلق الإنسان، علمه البيان، فقد قام بتكريمه بالعقل حتى يسود العالم، والأرض والسماء، ويطلع به أي العقل على ما شاء الله أن يطلع من العوالم المختلفة الأخرى، كما أفهمه أنه خليفة وسيدا على سائر المخلوقات، فالتفضيل هنا إنما كان بالعقل الذي هو

---

[125] المرجع السابق، ص 195.

[126] عمارة، محمد، "الإسلام و حقوق الإنسان"،(إصدار المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الأدب، الكويت)، س 1985 م، ص 22.

أساس التكليف و به يتوصل الإنسان إلى نعم الله مصداقا لما جاء في الإسلام على لسان الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، وعلى هذا الأساس فقد قرر الإسلام للإنسان حقوقا يجب أن تراعى دائما وتحفظ وتصان، ولا يجوز بأي حال من الأحوال التعدي عليها أو الإنتقاص منها.[127]

ولقد بلغ تقديس الإسلام للحرية الإنسانية إلى الحد الذي جعل السبيل إلى إدراك وجود الذات الإلهية هو العقل الإنساني، فحرر سبيل الإيمان من تأثير الخوارق والمعجزات المادية من سلطان النصوص والمأثورات، بل ومن سيطرة الرسل والأنبياء، وهنا قمة التحرر ونفي الإكراه بالتدين في الدين.[128]

أما فيما يتعلق بحق المساواة فيحتم الإسلام ضرورة الإلتزام بمبدأ العدالة التي هي روح المساواة مهما كانت الأسباب أو الظروف حتى مع العداوة والبغضاء، وحق المساواة الذي كفله الإسلام له صور كثيرة وتكون في الحقوق والواجبات على المساواة أمام القانون، المساواة أمام القضاء، المساواة في الوظائف العامة، المساواة في التكاليف العامة.

إن حقوق الإنسان في الإسلام تنبع أصلا من العقيدة وخاصة من عقيدة التوحيد القائمة على مبدأ شهادة (لا إله إلا الله) وهو منطلق كل الحقوق والحريات، لأن الله عز وجل خلق الناس أحرارا ويريدهم أن يكونوا أحرارا ويأمرهم بالمحافظة على الحقوق التي شرّعها والحرص على الإلتزام بها، فحقوق الإنسان في الإسلام منح إلهية من الله لخلقه، كما أنها حقوق شاملة لكل أنواع الحقوق، وأنها حقوق ثابتة لا تقبل الإلغاء أو التبديل أو التعطيل، فضلا عن ذلك فإن حقوق الإنسان في الإسلام ليست مطلقة بل مقيّدة بعدم التعارض مع مقاصد الشريعة الإسلامية.

إن سياسة الإسلام إتجاه الناس تتلخص في كون أحكامه قائمة على تأمين كرامته، وأنه لا يميز في الكرامة والحقوق بين إنسان وآخر لا في العرق، ولا في النسب، ولا في المال أو الجاه، أو الجنس، كما أن الإسلام دين يدعو إلى التعارف والتعاون على الخير، وتقديم جميع أنواع البر إلى جميع بني الإنسان، دون النظر إلى دينه، أو جنسيته، أو لونه، كما

[127] ملياني بغدادي، "حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية"، (الجزائر:دار الخلدونية) س 1995 م، ص ص 54-55.
[128] عمارة، محمد، "الإسلام و حقوق الإنسان"، ص 23.

يحترم الإسلام حق الإنسان في عقيدته، و ماله ودمه وعرضه وحرمة مسكنه، ويدعو إلى التكامل بين أفراد المجتمع حتى ينعم بالحياة الكريمة والتحرر من الحاجة والفقر، ويوجب الإسلام العلم والتعليم على كل مسلم ومسلمة ويفرض العقوبة على الممتنعين.[129]

وبذلك ليس في الإسلام سعادة إلاّ تلك التي روعي فيها جانب الآخرة، وليس ثمة غبطة إلاّ في عمل أو قول أو فكر يقرب من الله، وسعادة الدنيا لا تذكر في شيء بجانب سعادة الآخرة.[130]

وعليه فإن حقوق الإنسان في الإسلام ليست حقوقا ترتبط بالطبيعة، كما لا تبنى الحقوق الشرعية في الإسلام على الإرتباط الوطني، وبذلك فإن الإسلام يقدم منظورا واقعيا لحقوق الإنسان منسجما مع الفطرة الإنسانية وثابتا في التصور، حيث حدد الحقوق بأوامرها ونواهيها الشرعية وحدد الكيفية والضمانات التي يتم بها تأكيد تلك الحقوق.[131]

الإسلام يقر بأن من العدل تأتي الحقوق، وتضمن سائر المقررات والحريات المشروعة لبني الإنسان، وإذا ما أغتصبت حقوق الإنسان وصودرت حرياته، فإن ذلك يعني تفشي الظلم والطغيان وما يترتب على ذلك، من اضطهاد ومعاناة لأبناء الشعوب والأمم، سواء من المسلمين أو غيرهم، وكل ذلك يعني الإخلال بالسلوك والنظام الإنساني وتغييب العدل.

إن جميع الحقوق تستقى من حرية الإنسان، وتصبح مضمونة بتنفيذ الواجبات والتكاليف في الاجتماع والسياسة، والمجتمع السليم والسعيد هو الذي تكون فيه الحريات والحقوق مكفولة. لقد دعا الإسلام منذ بدايته إلى صيانة حقوق الإنسان ورفع شعارها في جميع المجالات، كما أنه دعا إلى حرية التفكير، ولم يلغ الطاقات العقلية التي وهبها الله للإنسان، فهو يقر إقرارا صريحا وواضحا بحرية الفكر وانطلاق النفس من كل خرافة ووهم، ودعا بقوة إلى نبذ ما كان عليه السلف الجاهلي من ضلالات وتقاليد وهمية جائرة وسياسات

---

[129] باناجة، سعيد محمد أحمد، "دراسة مقارنة حول الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"،(بيروت: دار النشروالتوزيع)،س98م، ص ص 10-13.

[130] مذكور، إبراهيم، الخطيب، عدنان، "حقوق الإنسان في الإسلام"، (دمشق:دار الكتاب)، س 1992 م، ص 16.

[131] نبيل مصطفى، إبراهيم خليل، "آليات الحماية الدولية لحقوق الإنسان"، ص ص 19-20.

ذات نزعة تسلطية، فهو قرر العبودية لله وحده، وهي التحرر الواقعي من الخضوع للغير، حيث أن الآية القرآنية تثبت ذلك "إيّاك نعبد وإيّاك نستعين".[132]

وقد إستندت الكثير من القوانين والمواد على ما جاء في القرآن والسنة من حقوق للإنسان وصيّغت على شكل مواد قانونية. والجدير بالذكر أن حقوق الإنسان لاقت إهتماما كبيرا حيث حظيت باهتمام وطني وإقليمي وعالمي، تمخض عنه (الإهتمام) بلورة وصياغة العديد من الإعلانات الوطنية والإقليمية والعالمية لحقوق الإنسان، فالإعلان العالمي لحقوق الإنسان موجود فيه الكثير من النصوص المناظرة في القرآن الكريم، فالإسلام العظيم كان السبّاق إلى تقرير حقوق الإنسان، بدون ضغوط وطنية ولا إقليمية ولا عالمية، ولعل القارئ للقرآن الكريم سيجد مئات الآيات الكريمة التي تقرر حقوق الإنسان على أكمل وجه وأفضل وأجمل ما تكون الحقوق الإنسانية، كالحق في تحرير الإنسان من الرق والعبودية والإستعباد وتحريم التمييز، والحق في الحياة، المساواة، حرية العقيدة، حرية التعبير عن الرأي والشورى، حرية التنقل واللجوء، وحق العمل، وحقوق المرأة والطفل...

وينبغي أن نشير إلى أن حقوق الإنسان التي يقررها الإسلام ليست منة من حاكم ولا منظمة، وإنما هي حقوق أزلية فرضتها الإرادة الربانية فرضا كجزء لا يتجزأ من نعم الله على الإنسان حين خلقه في أحسن صورة وأكمل تقويمه، فالإسلام حدد مدلول كل الحقوق والحريات العامة التقليدية أو الحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية. وتعد الحرية والمساواة من أهم المبادئ التي دعا إليها الإسلام، فاتخذ الإسلام الحرية الفردية كدعامة أساسية بالنسبة لكل ما سنه للإنسان من عقائد ونظم وتشريع، فاعتبر الإسلام إقراره للحريات إقرارا منه لإنسانية الإنسان. فالحرية في الإسلام تستمد من العقل، وميزان العقل هو العدل والمساواة، وهذا ما قامت عليه الدعوة الإسلامية من خلال دستورها القرآن الكريم. فالشريعة الإسلامية قررت للمسلمين حقوقا تخصهم كأفراد وحقوقا تشملهم كجماعة وأمة....إلخ.[133]

---

[132] المرجع نفسه، ص 21.

[133] مساعدي، عمار، "مبدأ المساواة و حقوق الإنسان في أحكام القرآن و مواد الإعلان"، (دار الخلدونية)، الجزائر، ص 46.

3- حقوق الإنسان في العصور الحديثة

مع بداية عصر النهضة في القرن الثالث عشر الميلادي، صدرت في إنجلترا الوثيقة الكبرى (الماجنا كارتا) في عام 1215م، نتيجة ثورة عارمة معادية لطغيان الملك (جون إستوارت)، وثورة الشعب الأمريكي على المستعمر الإنجليزي، والذي نتج عنه الاستقلال الأمريكي عام 1779م، وثورة الشعب الفرنسي على النظام الملكي والذي نتج عنه الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن عام 1789م.[134]

لقد نصت (الماجنا كارتا) على عدم سجن أي شخص أو القبض عليه بغير سند قانوني. فصحيفة (الماجنا كارتا) كانت موجهة لشعب واحد ولم تضع أسس لتعاون عالمي يجمع أديانا وسلالات كما كان الشأن بالنسبة لصحيفة (المدينة) والتي تختلف عن ما سبقها أو لحق بها من الوثائق، لأنها جعلت حقوق الإنسان وواجباته مرادفة للعقيدة، وليست مجرد قانون تفرضه السلطة الحاكمة، ذلك أن مراعاة هذه الحقوق والواجبات هي سلوك عام يتناول علاقات الأفراد ببعضهم مع أسرهم وأطفالهم ومجتمعهم بصورة عامة.

أما عريضة الحقوق التي أرسلها البرلمان الإنجليزي إلى الملك (شارل الأول) في عام 1628 م، والقانون الإنجليزي للحقوق عام 1689 م بشأن حقوق الإنسان، فقد تضمن كل منها خطوات أخرى نحو مزيد من التبلور ومزيد من الضمانات، فقد أكدت الوثيقتان على عدم جواز القبض على إنسان أو سجنه من غير سند قانوني، وعدم جواز فرض الأحكام العرفية في زمن السلم، وعدم جواز فرض ضرائب إلا بموافقة البرلمان. كما تعتبر مساهمات (جون لوك) و (فولتير) و (مونتيسيكيو) بارزة في مجال تمهيد الطريق أمام الإعتراف بحقوق الإنسان، فقد قال الفيلسوف الإنجليزي (جون لوك) (1623 _ 1704) م: "إن الإنسان كائن عقلاني، وإن الحرية لا تنفصل عن السعادة"، وأكد أن غاية السياسة هي البحث عن السعادة التي تكمن في السلام والإنسجام والأمان، وهي مشروطة بتوفر الضمانات السياسية.

---

[134] نبيل عبد الرحمان، ناصر الدين، "ضمانات حقوق الإنسان و حمايتها وفقا للقانون و التشريع الدولي"،(بيروت:دار العلم والمعرفة)،س2004م، ص 10.

وظهر بعد ذلك الإهتمام بشؤون الطبقة العاملة ومحاولة توفير الحماية الدولية للحقوق الإجتماعية والإقتصادية، فدعا (مونتيسيكيو) إلى الدفاع عن حق الإنسان وحريته، وحقه في القيام بكل ما لا تمنعه القوانين.[135]

لقد مرت المسيرة البشرية نحو تأكيد حقوق الإنسان بمراحل كثيرة منها الثورة الأمريكية (1776) م، والثورة الفرنسية (1789) م، وكان آخر تلك المراحل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي صدر عن الأمم المتحدة في 10 ديسمبر(1949) م ومن العدل القول أن هذه المواثيق بما فيها قانون (حمو رابي) أو (الماجنا كارتا) وغيرها...قد شكلت علامات في تلك المسيرة، وعكست تطلعات الإنسان لاستكمال حريته، والحد من الظلم والاستعباد. كما أسهمت حركات التحرر بدور فعّال في تطوير حقوق الإنسان من خلال المطالبة بتثبيت حقوق الإنسان وحرياته في جميع مجالات الحياة السياسية والإقتصادية والإجتماعية وغيرها، وأهم ما حققته الثورات والإنتفاضات في تاريخ الإنسانية، هو إعلان حقوق الإنسان إعترافا منها وتقديسا لواجب صيانتها وبذل الأرواح والجهود في سبيل الدفاع عنها. وفي هذا السياق لا بد من الإشارة إلى أن الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية لعبت دورا بالغ الأهمية في تطوير نظرية حقوق الإنسان وحمايتها في كل مناطق العالم، كما لا بد من الإشارة إلى أن فلسفة القانون الطبيعي ومدرسته كان المصدر الذي أخذت منه الثورة الإنجليزية والثورة الفرنسية والثورة الأمريكية[136].

ويرتبط القانون الطبيعي بمفهوم التعاقد الذي طرحه الفلاسفة الغربيون: (مونتيسيكيو) (1689_1755) م، وكذلك (فولتير) (1694_1778) م، (جون جاك روسو) الذي شخّص الحرية والمساواة، كما يرى أن عملية إدارة شؤون هذه المجموعة لا تتم إلاّ إذا تنازل طرف لآخر ليسمح له بإصدار أوامر تنفيذية، ولهذا فإن العقد الإجتماعي ما هو إلاّ تنازل عن جزء من تلك الحرية وجزء من تلك المساواة لكي تسيّر الأمر من خلال هيئة نابعة من الجمع المتساوي، على أساس عقد إجتماعي وقواعد متفق عليها، يطلق عليها إسم الدستور. وفي

[135] Guy Palayret, « La société, le droit et l'état moderne », Ellipses/ Edition Marketing, 1998, Paris, p 30.

[136] المرجع السابق، ص 30–31.

فرنسا صدر إعلان حقوق الإنسان والمواطن على أثر ثورة 1789 م، وتبعه الإعلان عن دستور 1791 م، وقد تضمن الإعلان مبادئ الثورة الفرنسية

و أشار إلى أن الشعب مصدر السلطات، وأن الناس خلقوا متساوين في الحقوق ويظلون كذلك. ونص القانون الصادر سنة 1946 م في مقدمته على هذه الحقوق.

وفي السادس والعشرين من عام 1789 م نشرت الجمعية التأسيسية المنبثقة إبان الثورة الفرنسية إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي جاء نتاجا لتلك الثورة التي اقترنت كلمتا الحرية والمساواة بها، كما عززت عام 1793 م كلمات الدستور القانون، حقوق الإنسان، المواطن، وغيرها من الكلمات التي أسهمت في التمسك بالثورة والدفاع عنها.[137]

4_ حقوق الإنسان في العصر المعاصر

عند نشأة الدولة في شكلها المعاصر بدأ الإهتمام بحقوق الإنسان في المجتمعات الدولية و يرجع ذلك إلى النصف من القرن التاسع عشر، إذ تم إنشاء منظومة هائلة من القوانين والإتفاقيات، والتي شكلت فيما بعد الركيزة الأساسية التي ارتكزت عليها حقوق الإنسان. ولقد كان الإعلان العالمي للحقوق بمثابة المرجع الأساسي الذي اعتمدت عليه هيئة الأمم المتحدة، من أجل حماية كرامة الإنسان من أي سلوك من شأنه المساس بكرامته، ولم تكتف به بل أصدرت العديد من الاتفاقيات والقرارات، التي تكفلت بعملية صيانة الحقوق وحمايتها من كل أوجه الإنتهاك، بما يضمن وضع آليات فعلية لحماية حقوق الإنسان.[138]

ويرى الكثير من القانونين أنّ هذا التوجه سببه شعور المجتمع الدولي بالحسرة عما فاته من تصرفات نكلت بكرامة الإنسان وسمحت بانتهاك جميع القيم التي تضمنتها الإنسانية، وهو ما اضطر المجتمع الدولي في الأخير بالإعتراف بأخطائه إتجاه آدمية

[137] Guy Palayret, « La société, le droit et l'état moderne », Ellipses/ Edition Marketing, 1998, Paris, p 31-32.

[138] وسيم حسام الدين الأحمد، "الإتفاقات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان الخاصة"، (لبنان: دار الفكر)، س 1988م، ص 05.

الإنسان وإقرار منهج جديد يرتكز نوعا ما على تأمين حقوق الإنسان بوسائل أكثر فاعلية[139]. وهذا المنهج يشكل السند القانوني المتكامل من خلاله يتعزز الإعتراف بآدمية وقدسية الإنسان، وقد أبرمت العديد من الإتفاقيات الداعية إلى تكريس حماية حقوق الإنسان بداية بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان وصولا إلى العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية والعهد الدولي للحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية.[140]

1_ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

يعتبر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من أكثر الإعلانات شهرة وأكثرها أهمية وافقت عليه الجمعية العامة للأمم المتحدة، وهناك شبه بين هذا الإعلان وإعلانات الحقوق الداخلية كالإعلان الفرنسي الصادر سنة 1789 م، وإعلان الحقوق و الإستقلال الأمريكي لسنة 1776 م ويعتبر أول إعلان دولي لحقوق الإنسان إتصف بالشمولية إلى حد ما.[141]

ويعتبر الإعلان العالمي الوثيقة التاريخية التي أحدثت ثورة في مجال آليات حماية حقوق الإنسان وشكل فيما بعد فلسفة فعلية من شأنها حماية حقوق الإنسان من الإنتهاكات، ويقوم على مبادئ أساسية هي الحرية والمساواة وعدم التمييز. و تشمل المواد من 3_22 جميع الحريات التقليدية الفردية والجماعية، أما الحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية فقد وردت في المواد من 22_27، أما المادة 22 من الإعلان فقد مهدت لهذه المجموعة من الحقوق التي تعتبر كل فرد في المجتمع صالحا للتمتع بهذه الحقوق وأن هذه الحقوق سوف تتوفر للفرد من خلال المجهود القومي و التعاون الدولي. كما طلب من الدول أن تعمل على تطبيقها، وقد أضفت عملية التصديق على الإعلان من طرف جميع الدول صفة العالمية لحقوق الإنسان.[142]

---

[139] مساعدي، عمار، "مبدأ المساواة و حماية حقوق الإنسان في أحكام القرآن و مواد الإعلان"(دار الخلدونية:الجزائر)، ص 68.

[140] المرجع السابق، ص 69.

[141] ليو راضي، مازن، حيدر أدهم عبد الهادي، "المدخل لدراسة حقوق الإنسان"، ص 285.

[142] الفتلاوي، سهيل حسين، "حقوق الإنسان"،(بيروت :دار النشر)،س 1989م ،ص 54.

2_ إتفاقيات حقوق الإنسان:

لقد حرص واضعو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أن يلحق هذا الإصدار إقرار إتفاقيات ملزمة تتضمن تنظيما ومعالجة للحقوق والحريات، وهذا ما أدى سنة 1966م إلى إقرار العهدين الدوليين لحقوق الإنسان، الأول خاص بالحقوق المدنية والسياسية والثاني يتعلق بالحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية.[143]

_ الإتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية:

تعتبر هذه الإتفاقية المصدر القانوني والرسمي للحقوق إعتمدته الجمعية العامة في 1966/12/16 م وأقرته بأغلبية 106 تصويت وبدون معارضة، ودخل حيّز التنفيذ يوم 1976/03/23 م وتضمن ديباجة وخمسة أجزاء. وقد تضمن القسم الأول المادة الأولى من الإتفاقية، إلى استناد الإتفاقية على تقرير المصير، والقسم الثاني فقد نص على المواد 2_5 التي تنص على تعهد الأطراف باحترام و تأمين الحقوق المقررة في هذه الاتفاقية دون تمييز، أما القسم الثالث فقد تضمن المواد من 6_20 والتي تحث على الحق في الحياة، والحق في حرية التنقل، والحق في المساواة أمام القضاء والحق في محاكمة عادلة، والحق في الحرية والسلامة الشخصية والحق في حرية التفكير والتعبير و الديانة، و الحق في حماية الأسرة والطفولة، والحق في الزواج إلى جانب منع الممارسات القمعية ضد الإنسان كمنع التعذيب، ومنع الإسترقاق، ومنع استخدام الإكراه. أما الحقوق السياسية طبقا للمواد 21_27 فهي الحق في التجمع السلمي، والحق في تشكيل النقابات، والحق في الإنتخابات، وحق الإستفادة من الخدمة العامة، وحق المشاركة في الحياة العامة للدولة، أما القسم الخامس فقد خصص بحسب المواد 28_47 للأجهزة المتخصصة في متابعة تنفيذ الإتفاقية.[144]

_ الإتفاقية الدولية للحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية:

صدرت هذه الإتفاقية بموجب قرار لجنة حقوق الإنسان رقم 14 والقرار رقم 1421_46 للمجلس الإقتصادي والإجتماعي للأمم المتحدة وهذه الحقوق هي:

1_ حق العدل وهو أساس الحقوق الإقتصادية

[143] علوان، محمد يوسف، "القانون الدولي لحقوق الإنسان المصادر و وسائل الرقابة"، ص 112.

[144] الزيّات، السيد عبد الحليم، "في السياسة و نظم الحكم"،(بيروت:دار الطليعة)، س 1991 م، ص ص 315-316.

2_ حق التأمين الإجتماعي وهو أساس للحقوق الإجتماعية

3_ حق التعليم وهو أساس للحقوق الثقافية

ويتضمن العهد الدولي للحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية، على إحدى وثلاثون مادة موزعة على خمسة أجزاء، تضمن الجزء الأول على حق الشعوب في تقرير مصيرها والمساواة، وعدم التمييز بينها، وحق الشعوب في التصرف الحر في ثرواتها، أما الجزء الثاني فقد تناول مدى التزام الدول بأحكام العهد، أما الجزء الثالث فقد جاء فيه الحق في العمل والحق بالتمتع بشروط عمل عادلة، والحق في تشكيل النقابات، والحق في الإضراب، كذلك الحق في الضمان الإجتماعي والأمن الغذائي والصحي، وكذا حق الأسرة والأطفال والمراهقين في الحماية والمساعدة، والحق في مستوى معيشي كاف والحق في الصحة، وحق كل فرد في التعليم والحياة الثقافية كما نص الجزء الرابع على تنظيم الإشراف الدولي على تطبيق هذا العهد، أما الجزء الخامس فقد نص على إجراءات التنفيذ والتصديق.[145]

3_ الإتفاقية الدولية الخاصة بحقوق الإنسان

وتهدف هذه الإتفاقية إلى حماية حق معين مثل الحق في منع التمييز، أو تهدف إلى حماية فئة معينة كالأطفال والنساء. وتنقسم إلى:

1_الإتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري:

تهدف المادة الأولى من الإتفاقية إلى إدانة كل نوع من أنواع التفرقة أو الإستثناء أو التقييد أو التفضيل بسبب الجنس أو اللون أو النسب أو الأصل الوطني أو العرقي.. فمن حق الإنسان التمتع بجميع الحقوق والحريات وممارستها في ظروف قوامها المساواة في كافة المجالات السياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية أو أي مجال آخر من مجالات الحياة العامة.[146]

---

[145] بدوي، محمد طه، المبادئ الأساسية في العلوم السياسية"، (الإسكندرية: منشأة المعارف)، س 2000 م، ص ص 114-115.

[146] ليو راضي، مازن، حيدر أدهم، عبد الهادي، "مدخل لدراسة حقوق الإنسان"، ص 297.

2_الإتفاقية الدولية لقمع جريمة الفصل العنصري والمعاقبة عليها:

وتعرف جريمة الفصل العنصري بحسب الإتفاقية "سياسات وممارسات العزل والتمييز العنصريين المشابهة لتلك التي كانت تمارس في الجنوب الإفريقي، وتتمثل في الأفعال غير الإنسانية المرتكبة لغرض إقامة وإدامة هيمنة عنصرية من فئة من البشر على فئة أخرى واضطهادها بصورة منهجية" وهنا نصت المادة الأولى من جريمة الفصل العنصري أن هذا الأخير (الفصل) بمثابة جريمة ضد الإنسانية نظرا لما يترتب عنها من معاناة وعذاب وانتهاك لحرمة الجسد والنفس وهذا يؤدي إلى الظلم أكثر والجور وضياع الحقوق وهذا يتنافى مع آدمية الإنسان، كما تتعهد الدول باتخاذ التدابير اللازمة لمنع مثل هذه الممارسات.[147]

3_ إتفاقية مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو غير الإنسانية أو المهينة:

وتهدف هذه الإتفاقية إلى منع أعمال التعذيب والمعاقبة عليها، وتؤكد الإتفاقية أن الإعتراف بالحقوق المتساوية وغير القابلة للتصرف لجميع البشر، وهذا وفقا للمبادئ المعلنة في ميثاق الأمم المتحدة، هو أساس الحرية والعدل والسلم في العالم، وأكد أن هذه الحقوق مستمدة من الكرامة المتأصلة للإنسان، ويضع في اعتبارها الواجب الذي يقع على عاتق الدول بمقتضى الميثاق وخاصة بموجب المادة 55 منه لتعزيز احترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية ومراعاتها على مستوى العالم، ومراعاتها للمادة 5 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والمادة 7 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية وكلتاهما تنص على عدم جواز تعرض أحد للتعذيب أو المعاملة والعقوبة القاسية أو غير الإنسانية أو المهينة.[148]

4_ إتفاقية حقوق الطفل

أصدرت الجمعية العامة الإتفاقية الدولية لحقوق الطفل، وتضمن قرار الجمعية الصيغة التالية:

---

147 نص المادة الأولى من الإتفاقية الدولية لقمع جريمة الفصل العنصري و العقاب عليها، أعتمدت بموجب قرار الأمم المتحدة عام 1973م و دخلت حيز التنفيذ عام 1976م.

148 إتفاقية مناهضة التعذيب و غيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو غير الإنسانية أو المهينة، إعتمدتها الجمعية العامة في 10 ديسمبر 1984 بموجب قرارها 46/39، و بدأ تنفيذها في سبتمبر 1987م.

"تصدر الجمعية العامة هذا القرار لتمكين الطفل من التمتع بطفولة سعيدة ينعم فيها، لخيره وخير المجتمع بالحقوق والحريات المقررة في هذا الإعلان، وتدعو الآباء والأمهات والرجال والنساء كلا بمفرده، كما تدعو المنظمات والسلطات المحلية والحكومات القومية إلى الإعتراف بهذه الحقوق والسعي لضمان مراعاتها بتدابير تشريعية وغير تشريعية تتخذ تدريجيا.[149]

ومعنى هذا القرار هو ضمان حقوق الطفل المادية والمعنوية إجتماعيا واقتصاديا وثقافيا، مع التأكيد على ضرورة حماية كرامة الطفل وتأمين الحماية القانونية له قبل ولادته، وحماية جميع الحقوق التي يجب أن يتمتع بها الطفل كالحق في الحياة والحق في الهوية والتعبير، وحرية الفكر والمعتقد والدين، والحق في الرعاية الصحية والضمان الإجتماعي والتعليم والراحة والتسلية وكذا حماية الطفل من العنف والإهمال والمخدرات والإختطاف.[150]

5_ الإتفاقية الدولية لحماية حقوق العمال المهاجرين وأفراد أسرهم

تأخذ في اعتبارها المبادئ المنصوص عليها في الصكوك الأساسية للأمم المتحدة المتعلقة بحقوق الإنسان، وخاصة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهد الدولي الخاص بالحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، وتأخذ في اعتبارها المبادئ والمعايير الواردة في الصكوك ذات الصلة الموضوعية في إطار منظمة العمل الدولية، وخاصة الإتفاقية المتعلقة بالهجرة من أجل العمل رقم 97 والإتفاقية المتعلقة بالهجرة في ظروف تعسفية، وتشجيع تكافؤ الفرص والمساواة في معاملة العمال المهاجرين رقم 143، والتوصية بشأن الهجرة من أجل العمل رقم 86، والتوصية بشأن العمال المهاجرين رقم 151، والإتفاقية المتعلقة بالعمل القسري رقم 39.[151]

---

149 وسيم حسام الدين الأحمد، "الإتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان الخاصة"، ص 10

150 المرجع نفسه، ص 11.

151 الإتفاقية الدولية لحماية حقوق العمال المهاجرين و أفراد أسرهم إعتمدتها الجمعية العامة بقرار 158/45، المؤرخة بديسمبر 1990 م.

6- إتفاقية حظر الإتجار بالأشخاص واستغلال دعارة الغير.

تطالب هذه الإتفاقية بإنزال العقاب بأي شخص يقوم بإرضاء أهواء الآخر، بغواية شخص آخر أو تضليله، بقصد الدعارة. وإنزال العقاب على كل من يملك أو يدير ماخورا للدعارة، أو يقوم بتمويله أو المشاركة في تمويله.[152]

7_ الإتفاقية الخاصة بالرق

الرق هو حالة أو وضع شخص تمارس عليه السلطات الناجمة عن حق الملكية كلها أو بعضها، أما تجارة الرقيق فتشمل جميع الأفعال التي تنطوي عليها أسر شخص، أو إحتجازه، أو التخلي عنه للغير على قصد تحويله إلى رقيق.

وبذلك فإن الإتفاقية حملت في طياتها دلالة قطعية لإبطال الرق والأعراف والممارسات الشبيهة بالرق كذا منع الإتجار بالرقيق والمعاقبة عليه.[153]

8_ الإتفاقية الخاصة بوضع اللاجئين:

وتهدف الإتفاقية إلى تنظيم وتحسين أوضاع اللاجئين، وهم يضعون في اعتبارهم أي الأطراف الموقعة على الإتفاقية أن الأمم المتحدة قد برهنت في مناسبات عديدة عن عمق اهتمامها باللاجئين، وعملت جاهدة على أن تكفل لهم أوسع تمتع ممكن بهذه الحقوق والحريات الأساسية.[154]

9_ إتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة:

إتخذت خطوة رئيسية في ديسمبر 1979م، نحو تحقيق هدف منح المرأة المساواة في الحقوق، عندما إعتمدت الجمعية العامة إتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة و وضعت هذه الإتفاقية المؤلفة من 30 مادة في قالب قانوني ملزم التدابير والمبادئ المقبولة دوليا، لتحقيق المساواة في الحقوق للمرأة في كل مكان، وقد جاء إعتمادها تتويجا لمشاورات إستمرت لمدة خمس سنوات، وتكشف هذه الإتفاقية الشاملة بدعوتها إلى كفالة الحقوق المتساوية للمرأة بغض النظر عن حالتها الزوجية في جميع الميادين السياسية والإقتصادية

---

[152] نص المادة 1 و 2 من إتفاقية حظر الإتجار بالأشخاص و استغلال دعارة الغير.

[153] نص المادة 01 من الإتفاقية الخاصة بالرق تم التوقيع عليها في جينيف في 25 ديسمبر 1926 م و تم تعديلها بموجب بروتوكول صدر عن الجمعية العامة في 23 أكتوبر 1953.

[154] الإتفاقية الخاصة بوضع اللاجئين أصدرتها الأمم المتحدة في 28 يوليو 1951، و بدأ تنفيذها في 22 أفريل 1954.

والإجتماعية والثقافية و المدنية، وتنص التدابير الأخرى، على كفالة الحقوق المتساوية للمرأة في مجالات السياسة والحياة العامة، والمساواة في الحصول على التعليم، وإتاحة نفس الخيارات من حيث المناهج التعليمية، وعدم التمييز في التوظيف، وفي الأجر وضمانات الأمن الوظيفي في حالة الزواج، والتساوي في الحياة الأسرية، وتوفير الخدمات الإجتماعية، خاصة مرافق رعاية الأطفال وعدم التمييز في الخدمات الصحية التي تقدم للنساء، وتولي الإتفاقية إهتمام خاص لمشاكل المرأة الريفية.[155]

10_ إتفاقية عدم تقادم الحرب والجرائم المرتكبة ضد الإنسانية

وقد نصت الإتفاقية أنه لا يسري أي تقادم على الجرائم بصرف النظر عن وقت ارتكابها، جرائم الحرب الوارد تعريفها في النظام الأساسي لمحكمة نورمبرغ العسكرية الدولية، والجرائم المرتكبة ضد الإنسانية سواء زمن السلم أو الحرب والوارد تعريفها في النظام الأساسي للمحكمة العسكرية لنورمبرغ.[156]

وما يمكن التوصل إليه في الأخير، هو أن الحقوق والواجبات المعروفة اليوم كانت في العصر القديم مهضومة وفي الكثير من الأحيان منعدمة، بيد أن هذا الأمر تغيّر بظهور فكرة حقوق الإنسان وتطورها عبر الزمن خاصة مع تطور الوعي الإنساني الذي حقق التوازن بين حقوق الفرد في الكرامة الإنسانية وحق المجتمع في حماية النظام العام، وهذا يعتبر نقلة نوعية في العمل الحقوقي الدولي. وما يمكن قوله أن حقوق الإنسان مرت بمراحل مختلفة كانت لكل مرحلة دور، دور الأديان السماوية في تكريم الإنسان، ودور الثورات الحديثة في تحرير وعي الإنسان، والتي توجت في الأخير بإبرام العديد من الإتفاقيات والتي أقرت صراحة بكرامة الإنسان وحقوقه. هذه الإتفاقيات التي نصت في مجملها على الحقوق المدنية والسياسية، والحقوق الإجتماعية والثقافية، ويعتبر العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، والعهد الدولي للحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية أهم إطار قانوني دولي في هذا المجال تمت صياغته لتأمين طرق الحماية المطلوبة لحقوق الإنسان قصد صيانتها وحمايتها

[155] إتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، إعتمدتها الجمعية بموجب قرار 180/34 في 10 ديسمبر 1979م. و بدأ تنفيذها في سبتمبر 1981 م.

[156] إتفاقية عدم تقادم جرائم الحرب كالجرائم المرتكبة ضد الإنسانية إعتمدتها الجمعية العامة في نوفمبر 1968 م.

من كل أوجه الإنتهاك، والتي أوصلتنا تدريجيا ومع مرور الوقت إلى هذه المنظومة الهائلة من القوانين والمواثيق والإتفاقيات التي تكرس حقوق الأفراد وحرياتهم الأساسية ورغم كل ما يحدث اليوم من إنتهاكات التي يعاني منها الإنسان في مناطق عديدة في العالم، إلاّ أن ما توصل إليه الإنسان في مجال حقوق الإنسان أمر لا يمكن تجاهله أو تقليله بل يبقى قفزة نوعية لصالح الفرد والمجتمع.

الفصل الثاني

حقوق الإنسان في المفهوم الإسلامي و الغربي

المبحث الأول: مفهوم الإسلاميون والإسلام لحقوق الإنسان

مقدمة

يزداد الحديث اليوم عن حقوق الإنسان حتى كاد الدفاع عن الحقوق الإنسانية والحريات الأساسية يصبح شعيرة من الشعائر. وأصبحت الأحزاب والمؤسسات، بل والدساتير الوطنية تعمل على إبراز هذه الحقوق وتأكيدها فلقد صار مبدأ إحترام حقوق الإنسان أحد المعايير المهمة في تحديد العلاقات والمعاملات الدولية، وكذلك في قياس التطور السياسي لأي مجتمع، وقد يتخذ مثل مقياس النمو أو تلبية الحاجات الأساسية التي تستخدم في تحديد مستوى تطور الدول إقتصاديا وماديا. فالمفهوم يكتسب عالمية جديدة ذات فعالية أكبر بعد أن كان مجرد شعار تتضمنه مواثيق الأمم المتحدة عقب الحرب العالمية الثانية.[157]

إنّ الصراع من أجل حقوق الإنسان يظل في مقدمة إهتمام الأسرة الدولية، وأن الأمم المتحدة تواصل تحريك قواها وجهودها حتى يأتي اليوم الذي تصبح فيه مسألة حقوق الإنسان اللغة المشتركة للإنسانية جمعاء.[158]

ولعل المرد في ذلك إلى حقيقة أن الفرد أو الإنسان، الذي قررت من أجله هذه الحقوق، هو الأصل في كل تطور وتقدم يراد إنجازه، وهذا ما يعني بعبارة أخرى أن توفير الضمانات اللازمة التي تكفل التمتع بقدر مناسب من الحقوق والحريات يعتبر ولا شك أحد المداخل المهمة لتحقيق الغايات المرجوة من أي مشروع أو خطة للتنمية المجتمعية، كذلك فإنه بإمكاننا فهم الإهتمام المتزايد بمسائل حقوق الإنسان في ضوء تنامي الأفكار والقيم الداعية إلى إحترام الديمقراطية.[159]

هذا فيما يخص الشق الأول المتعلق بحقوق الإنسان، أما الحديث عن الشق الثاني، وهو الإسلاميون، فإنهم يشكلون اليوم رقما سياسيا لا يمكن تجاوزه، فهم يظهرون مقدرة كبيرة

---

[157] حيدر إبراهيم، علي، "التيارات الإسلامية و قضية الديمقراطية"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، س 1996 م، ص 13.

[158] كلمة الأمين العام السابق للأمم المتحدة بطرس بطرس غالي مأخوذة من مقال الأمم المتحدة و حقوق الإنسان، (1945-1995) م، في نيويورك بأمريكا.

[159] الرشيدي، أحمد، مراجعة كتاب "حقوق الإنسان، مدخل إلى وعي حقوقي"، مجلة المستقبل العربي، العدد 213، نوفمبر 1996 م، ص 131.

على التعبئة والحشد الجماهيري وإلهاب حماسته لذا لا بد من تحليل خطابهم و مقولاتهم لنرى مدى الإهتمام الذي أبدوه بمسألة جوهرية مركزية في هذا العصر ألا وهي حقوق الإنسان.

مواقف الإسلاميين من حقوق الإنسان

أعتبر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان معبرا عن ثوابت الثقافة الأوروبية وخصوصيتها، وهي ثوابت تختلف كثيرا أو قليلا عن ثوابت وخصوصيات الثقافات الأخرى، وهنا بدأ الطعن في أن يكون هذا الإعلان شامل لكل البلدان كما ترى الولايات المتحدة، فظهرت ردود أفعال في شكل مبادرات عملت على صياغة لوائح لحقوق الإنسان في الإسلام أو في التصور الإسلامي مثلا:

_ إعلان حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام الصادر عن رابطة العالم الإسلامي عام 1979 م.

_ البيان الإسلامي العالمي الصادر عن المجلس الإسلامي الأوروبي في لندن عام 1980م.

_البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام الصادر عن المجلس نفسه عام 1981 م.

_ مشروع حقوق الإنسان في الإسلام الذي قدم إلى مؤتمر القمة لمنظمة المؤتمر الإسلامي في الطائف في يناير 1981 م.

_ مشروع حقوق الإنسان في الإسلام الذي قدم إلى المؤتمر الخامس لحقوق الإنسان في طهران في ديسمبر 1989م.[160]

بالإضافة إلى مبادرات مماثلة. ولكن المثقفين المسلمين كانت لهم ردود فعل تجاوزت كثيرا مواقف الدول والأنظمة والهيئات، وتنوعت تلك الردود بين رافض للميثاق مبدئيا، إلى متحفظ على بعض بنوده، إلى ناقد لإزدواجية المعايير في التطبيق.[161]

[160] الجابري، محمد عابد، "الديمقراطية و حقوق الإنسان"، سلسلة الثقافة القومية، قضايا الفكر العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، س 1994 م، ص 188.

[161] السيد، رضوان، "حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلة التوحيد، العدد 84، أكتوبر 1996 م، ص 37.

ومن هذه المواقف على سبيل المثال لا الحصر نذكر ما يلي:

يعتبر (محمد الغزالي) أن حقوق الإنسان في الإسلام ليست منحة من ملك أو حاكم، أو قرارا صادرا عن سلطة محلية أو منظمة دولية، وإنما هي حقوق ملزمة بالحكم الإلهي، لا تقبل الحذف ولا النسخ ولا التعطيل ولا يسمح بالإعتداء عليها ولا يجوز التنازل عنها.[162]

أما (عبد الواحد وافي) فيؤكد أن الإسلام هو أول من قرر المبادئ الخاصة بحقوق الإنسان في أكمل صورة وأوسع نطاق، وأن الأمم الإسلامية في عهد الرسول عليه السلام والخلفاء الراشدين من بعده كانت أسبق الأمم في السير عليها وأن الديمقراطيات الحديثة لا تزال متخلفة في هذا السبيل تخلفا كبيرا عن النظام الإسلامي.[163]

أما (يوسف القرضاوي) أحد المفكرين الإسلاميين البارزين فيرى أن الإسلام عُني بحقوق الإنسان قبل أربعة عشر قرنا من الزمان، كل إنسان من أي جنس كان، ومن أي دين كان، ومن أي إقليم كان، وذلك بناءا على فلسفته في تكريم الإنسان من حيث هو إنسان.[164]

أما المفكر السوداني (محمد أبو القاسم حاج محمد) فيرى أن حقوق الإنسان في الإسلام تتمحور كلها حول النظام العائلي وحول صيانته بالتشريع، وحين تقوم العائلة في إطار الإسلام فإنها تحصن نفسها من الداخل، فحقوق الإنسان في القرآن تحصين ضد الذات بتحجيم نوازعها عبر العديد من القيم العقلية والأخلاقية، بحيث يصبح الإنسان نافعا لنفسه ولغيره بذات الوقت.[165]

ويعتبر (محمد عمارة) حقوق الإنسان في الإسلام ضرورات لا حقوقا، فيقول: "إننا نجد الإسلام قد بلغ في الإيمان بالإنسان وتقديس حقوقه حدا تجاوز به مرتبة حقوق عندما إعتبرها ضرورات ومن ثم أدخلها في إطار الواجبات"[166].

---

[162] الغزالي، محمد، "حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام و إعلان الأمم المتحدة"، ط 3، (القاهرة: دار الكتب الإسلامية)، س 1984 م، ص 231.

[163] وافي، علي عبد الواحد، "حقوق الإنسان في الإسلام"، ط 5، (القاهرة: دار النهضة، مصر)، س 1979 م، ص 03.

[164] القرضاوي، يوسف، "حقوق الأقليات غير المسلمة"، مجلة التوحيد، العدد 84، أكتوبر 1996 م، ص 13.

[165] أبو القاسم، محمد حاج محمد، "السعودية قدر المواجهة المصيرية و خصائص التكوين"،(بيروت:دار النشر والتوزيع) س 1996 م، ص ص 218-219.

[166] عمارة، محمد، "الإسلام و حقوق الإنسان: ضرورات، لا حقوق"، سلسلة عالم المعرفة، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب)، س 1985 م، ص 13.

وبشكل عام يتفق الإسلاميون على أن العقيدة هي أساس حقوق الإنسان، وأن حقوق الإنسان تقع ضمن الإستخلاف الإلهي للإنسان. وكما يعبر أحدهم: "إن الإنسان في الإسلام مستخلف عن الله وضمن عهد الإستخلاف تنزل جملة حقوقه وواجباته ويتم التوفيق والتلازم بين الحقوق الفردية والمصلحة العامة، إذ قد تضمن كل حق للفرد حقا لله، أي حقا للجماعة، مع أولوية كلما حدث التصادم".[167]

و تدخل ضمن تلك الحقوق: الضروريات الشرعية الخمس: حفظ الدين والعقل والنفس والنسل والمال. و توسع العلماء المسلمون فجعلوا حقوق الإنسان تشمل التوسعة في الحياة، وتوسعوا فيما يضمن لحياته أن تكون آمنة مطمئنة سعيدة كحق التعليم وحق المساواة وحق التنقل والتصرف وغيرها.[168]

أما الحركات الإسلامية فمواقفها لا تختلف كثيرا عن ذلك، فقد أكدت حركة الإخوان المسلمين في مصر في بيانها الصادر في أبريل 1995م أن العدوان على الحقوق والحريات تحت أي شعار ولو كان شعار الإسلام نفسه يعد مساسا بإنسانية الإنسان و خروجا عن المقام الذي وضعه فيه الله ويحول دون طاقاته ومواهبه وبين النضج والازدهار.[169]

أما حزب النهضة التونسي فيذكر بيانه التأسيسي أن من بين أهدافه في المجال السياسي "تحقيق الحرية باعتبارها قيمة محورية تجسد معنى تكريم الله للخلق، وذلك بدعم الحريات العامة والفردية وحقوق الإنسان وتأكيد مبدأ إستقلال القضاء وحياد الإدارة".[170]

ويرى أحد المهتمين بالحركات الإسلامية "أن هذه الحركات بدأت مؤخرا بالإهتمام بموضوع حقوق الإنسان لأسباب عملية وفكرية تأصيلية، فقد رأت إمكانية الإستفادة من المطالبة العالمية باحترام حقوق الإنسان وتنامي الحملات والمنظمات المهتمة بعدم إنتهاك هذه الحقوق، مما يعني عمليا دعم الحركات الإسلامية ومساندتها حين تتعرض للإضطهاد والقمع في بلدانها" لذلك فقد أصبحت معنية بمسألة حقوق الإنسان لأسباب عملية نفعية.[171]

---

[167] الغنوشي، راشد، "الحريات العامة في الدولة الإسلامية"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، س 1993 م، ص 320.

[168] الخياط، عبد العزيز، "حقوق الإنسان و التمييز العنصري في الإسلام"، (القاهرة: دار السلام)، س 1989 م، ص 15.

[169] علي، الكواري، "التيارات الإسلامية و قضية الديمقراطية"، المستقبل العربي ،العدد 54 ،س 1995م ص 351.

[170] الغنوشي، راشد، "الحريات العامة في الدولة الإسلامية"، (بيروت: دار النهضة الإسلامية)، س 1992م، ص 339.

[171] المرجع نفسه، ص 251.

وعموما، فقد بدأ التأسيس الإسلامي لحقوق الإنسان في أواخر الأربعينيات مع العودة إلى إستخدام المقولة القرآنية حول الإستخلاف الإلهي للإنسان على الأرض في مواجهة مقولة "القانون الطبيعي" الذي تأسس عليه الإعلان العالمي. وكان أول من استخدمها (عبد القادر عودة)، ثم طور(محمد عبد الله دراز) فكرة التكريم الإلهي هذه إستنادا إلى القرآن، فقال بأن الإنسان كرم من الله بأربع كرامات هي: كرامة الإنسانية والإستخلاف والإيمان و العمل.[172]

لقد فرض الميثاق العالمي نفسه على البيانات والمواثيق الإسلامية مع إضافات تفصيلية قليلة، بيد أن الإختلافات ما تزال واضحة تحت العناوين المشتركة. فالملاحظ أن الإعلانات الدولية تذكر أمورا كثيرة باعتبارها حقوقا طبيعية بينما يؤصل الإعلان الإسلامي نفسه على القرآن والسنة، والآخر على الشريعة، ولذلك تتمايز اللهجة فتظل الإعلانات الدولية حقوقا بينما تصبح الإعلانات الإسلامية تكاليف.[173]

ونلاحظ أن هذه الإعلانات تعمد دائما إلى تأكيد الإستقلالية عن الغرب، مما يوحي بأنها ليست موجهة إلى المسلمين في دار الإسلام وإنما موجهة إلى أطراف المجتمع الدولي الذي ينبغي أن يعلم إصرار المسلمين على التمايز بسبب خصوصية نصوصهم وشخصيتهم.[174]

والجدير بالذكر أن مسألة الخصوصية التي يؤكد عليه المسلمون تم رفضها من طرف بعض المفكرين لأنها حسبهم مقولة إبتدعها المسلمون لرفض الميثاق العالمي لحقوق الإنسان باعتباره قادما من الغرب. من هؤلاء نجد (محمد أركون) الذي يرى أن عالمنا الحالي يتميز بالعولمة العامة والجارفة على كل المستويات البنيوية، ويوافق على وجود بنى نموذجية خصوصية، لكنه يؤكد على السعي إلى إنشاء دعامة قانونية ثابتة لنظام عالمي على أسس مشتركة.[175]

---

[172] السيد، رضوان، "حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلة التوحيد، العدد 84، أكتوبر 1996م ص 38.
[173] المرجع نفسه، ص 42.
[174] المرجع السابق، ص 43.
[175] أركون، محمد، "الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد"، تر: هاشم صالح، (لندن: دار الساقي)، س 1990 م، ص 60.

ويرى أن الذي يحول دون الوصول إلى ميثاق عالمي مشترك هو أن مؤلفي الحقوق الإسلامية يرفعون أفضلية الوحي على العقل ولا أحد منهم يصادق على أن العقل مصدر للقانون. وهنا يكمن النزاع بين رؤية للعالم متمركزة حول الإنسان ورؤية للعالم متمركزة حول الإله.

يرى (محمد عابد الجابري) أن الميثاق العالمي لحقوق الإنسان كان ثورة في _ وعلى _ الثقافة الغربية نفسها، وبالتالي فهو يحمل صفة العالمية، ثم يعمل على "التأصيل الثقافي" في المرجعيتين الغربية والإسلامية إعتمادا على فلسفة الحقوق الإنسانية، فيؤكد أن المرجعية الغربية كانت مرجعية عقلية مستقلة تتجاوز سلطة الكنيسة وتعلو عليها، وتقوم على ثلاث فرضيات:

_ التطابق بين نظام الطبيعة ونظام العقل.

_ إفتراض ما تم تسميته بـ"حالة الطبيعة".

_ ثم فكرة العقد الإجتماعي.

ويقول بعد عرضه للمقولات الثلاث بأنه واضح أن هذا النوع من التأسيس لحقوق الإنسان الذي قام به فلاسفة أوروبا في العصر الحديث يتجاوز الخصوصيات الثقافية. إنه تأسيس يرجع بحقوق الإنسان إلى "البداية" إلى ما قبل كل ثقافة وحضارة، إلى حالة الطبيعة ومنها إلى العقد الإجتماعي المؤسس للإجتماع البشري، وبالتالي إلى الثقافة والحضارة، وبالتالي نصل إلى عالمية الحقوق الإنسانية. ثم نراه يعود ليؤسس فرضياته في المرجعية الإسلامية، فيعرض آيات قرآنية تدعم بحسب قراءته رؤيته، فيعتبر أن الآية : "**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ** "[176]. توحي هذه الآية بأن نظام الطبيعة هو نفسه نظام العقل، فنظام الطبيعة هنا "السماوات والأرض واختلاف

[176] القرآن الكريم، "سورة البقرة، الآية 164.

الليل والنهار" آيات يدرك العقل مغزاها ودلالتها، وواضح أن العقل ما كان ليدرك مغزى نظام الطبيعة لو لم يكن نظام العقل هو نفسه مطابقا لنظام الطبيعة. ويرى أن الإسلام دين الفطرة والفطرة في الخطاب القرآني تكاد تكون مطابقة لمفهوم "حالة الطبيعة"، ففي القرآن نجد الآية التالية " **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ** ".[177]

ثم يختتم بقوله: "إن فرضية العقد الإجتماعي أسست للثورة البورجوازية ثورة الطبقة الوسطى، أما الدعوة الإسلامية فقد أسست لثورة المستضعفين على المستكبرين، ثورة التوحيد على الشرك".

و هكذا ينتهي إلى التماس العالمية لحقوق الإنسان في الإسلام بالإستناد إلى المرتكزات النظرية نفسها التي بنى عليها فلاسفة أوروبا في العصر الحديث حقوق الإنسان.[178]

نفهم من هذا أن حقوق الإنسان إنما تنطلق من الإنسان من حيث هو إنسان بغض النظر عن طائفته أو موطنه أو مذهبه.

أما مواقف الإسلاميين فهي متنوعة ومختلفة، بيد أنها تصب جميعا في خانة الرفض وفرض الخصوصية، ونرى أن هذا الموقف ليس موقفا من حقوق الإنسان بقدر ما هو موقف تجاه الغرب عموما، هذا الغرب الذي تعود الإسلاميون على مهاجمته ورفض ثقافته، مما خلق لدينا حرجا أنتروبولوجيا، بمعنى أننا نشعر بأن نرجسيتنا قد أمتهنت إن قبلنا مفهوما أو حتى مصطلحا غربيا، وإن كان ذلك المفهوم أو المصطلح يحمل صفة العالمية ولا يعبر عن خصوصية ثقافة معينة.[179]

وإتضح للباحثين المسلمين أن قضية حقوق الإنسان مرتبطة بنظام الحكم، فهو الذي يملك أن يقرها أو يجحدها، وهو الذي يفسح المجال لممارستها أو يسد دونها أبواب التصرف. فتعددت الدراسات حول أصول الحكم في الإسلام وخصائص الدولة، بما إكتسته من تاريخ

177 القرآن الكريم، "سورة الروم"، الآية 30.
178 الجابري، محمد عابد، "الديمقراطية و حقوق الإنسان"، (مركز دراسات الوحدة العربية)، ص ص 145-146.
179 طرابيشي، جورج، "الإنفتاح و الإنغلاق في ثقافتنا، الجرح الأنثروبولوجي في الصلة، صلتنا بالغرب"، (بيروت: دار العلم)، ط 3، 1998 م، ص 145.

الأمة الإسلامية من لباس الخلافة أو الملكية. وأبرز الباحثون مقدار التوافق بين نظرية الإسلام في الحكم والنظريات الديمقراطية على اختلاف أصنافها الليبرالية والإشتراكية، وأكدوا على منزلة الشورى في إقترانها بالإيمان، وفي تأسيس العلاقة بين الحكام والمحكومين على الإرادة الربانية التي ساوت في الأمر بها بين الحاكم والمحكوم، وأقامت دعامتها على واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فخرجت بذلك على أن "تحمل الشورى على معنى مجرد أخذ الرأي دون التقيّد به... والحقيقة أن الإسلام يوجب الشورى، ويوجب إحترامها، حتى أن الرسول عليه السلام نفسه قد إلتزم برأي الأغلبية التي خالفت رأيه وتكرر ذلك مرارا، ولئن كانت ممارسات الحكام في الواقع المسجل من تاريخ الإسلام السياسي، بعد فترة الخلفاء الراشدين، قد خرجت عن إلتزام الشورى وجنحت إلى الإستبداد بالرأي الواحد، فإن أحاديث الشورى، قد بقيت تعبر عن الضمير الإسلامي في كل العصور، وأن الإجماع الذي هو أحد مبادئ التشريع في الإسلام لا يقوم إلاّ بعد التشاور وتبادل الرأي".[180]

وذهب العديد من المفكرين المسلمين إلى أن حق مقاومة الجور الذي جعلته المواثيق الدولية من بين حقوق المواطن السياسية، وسكتت عنه معظم دساتير الأنظمة العربية، هو حق يخوله الإسلام في المبدأ القرآني الذي يأمر بتغيير المنكر، وفي الحديث النبوي الذي ينص على أن "أفضل الجهاد عند الله كلمة حق عند سلطان جائر" وجعل من القواعد الكلية في الشريعة " التصرف في الرعية منوط بالمصلحة" وأن أصل القانون هو الحكم بما أنزل الله، ويرى المنظّرون المسلمون أن حقوق الإنسان مؤسسة في الإسلام على سلطان العقل وسلامة الفطرة، وما جعل الله بينهما من التوافق، إذ أقام العقل ركنا مؤسسا للإيمان ونبذ التقليد والشرك، وبنى على العقل كرامة الإنسان ومنزلته التي فضله بها على كثير من المخلوقات، وبفضل سلطان العقل مكن الله للإنسان ما في الأرض، وخصه بمسؤولية الإستخلاف، وحرره من هاجس الخطيئة الذي هيمن على الفكر الأوروبي في القرون الوسطى.[181]

---

[180] حتي، فيليب خوري، "تاريخ العرب"، تعريب: إدوارد جورجي، (بيروت: دار عندورة للطباعة و النشر و التوزيع)، ط 5، س 1974 م، ص 574.

[181] المرجع السابق، ص 575.

من أجل هذه المنزلة السامية جعل الله حفظ العقل من بين المصالح الضرورية الخمسة التي بنيت عليها مقاصد الشريعة، وقد جاء الدين لتحقيق هذه المصالح، كما بيّن ذلك الإمام (الشاطبي) في كتاب (الموافقات): "أما الضروريات فهي التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على إستقامة، بل على فساد وتهريج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين".[182]

وجعل الله الإسلام دين الفطرة، "وهي ما فطر الله عليه الخلق من المعرفة به" كما شرحها صاحب (لسان العرب). وقد أرجعها (الزمخشري) إلى قابلية التوحيد، فرأى" أن الله خلق الناس قابلين للتوحيد ودين الإسلام، غير ناكرين له، لكونه متجاوبا مع العقل، متفقا مع النظر الصحيح.

فمن الضروري أن يستخدم الإنسان عقله باعتبار العقل المرجعية الأولى في محاكمة النقل. وقد جعل الله العقل سبيل البشر إلى إدراك الذات الإلهية من خلال التأمل في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار. والآيات القرآنية التي تحدثت عن "التدبر" بمعنى التأمل والتفكير_ قد دعت إلى التدبر وتحكيم العقل في القرآن نفسه بحكم أن العقل هو مناط التكليف في أمور الدين وشؤون الدنيا على السواء. يقول تعالى:**"كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آَيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ "**.[183]

وأكد الإسلام على ممارسة الحريات والحقوق في إطارها أي "الشورى" والتي تعتبر منهجا للسلوك وفلسفة في الحكم ويعتبرها مفكرو الإسلام الأصل الثاني للنظام الإسلامي بعد النص.

تناول الإسلام لحق الحرية

جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادته الثامنة عشر مايلي: "لكل شخص الحق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده،

[182] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم موسى، "الموافقات في أصول الشريعة"، بيروت، ج 2، د س، ص 176.
[183] القرآن الكريم، "سورة ص"، الآية 29.

وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبير وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم بمفرده أو مع جماعة وأمام الملأ أو على حدة..." أي حرية العقيدة.

ولو رجعنا إلى الإسلام لوجدناه سبّاقا في ضمان حرية الإنسان في معتقده.. وكتب التفسير والفقه قد أجمعت على إعتبار الآية "**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**"[184] قاعدة كبرى من قواعد الإسلام، لأن حرية الإعتقاد هي أول حقوق الإنسان، ويعتبرها مفكرو الإسلام "أسبق الحريات العامة لأنها بمثابة القاعدة والأساس". والله عزوجل لم يبن الإيمان على الجبر وإنما بناه على الإختيار الحر، لأن الإكراه على الدين يفسد ويبطل معنى الإبتلاء والإمتحان، ويجعل من الصعب معرفة من الذي أحسن عملا. يقول تعالى: " **إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا. إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا** "[185]. ويقول تعالى: "**وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ** ".[186]

نفهم من هذا أن موقف الإسلام جاء واضحا في النص على حرية العقيدة على الرغم من بعض الإجتهادات الفقهية غير الملزمة، بيد أن المشكلة المطروحة لا تتعلق بحرية العقيدة وحسب، وإنما تتعلق بحق الإنسان في التعبير عن عقيدته وممارسته إياها في علنية وحرية، وفي حقه في الدفاع عنها وفي الدعوة إليها وفي نقد غيرها من المعتقدات.

ثانيا: حق المساواة

من المعلوم أن الحرية والمساواة هما أساس حقوق الإنسان، وعنهما تتفرع الحقوق الأخرى ولهذا السبب إستهل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مواده الثلاثين بمادتين قويتين تؤكدان هذين الحقين:

- حق الحرية وحق المساواة.

- **المادة الأولى:** يولد جميع الناس أحرارا ومتساوين في الكرامة والحقوق. وهم قد وهبوا العقل والوجدان، وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضا بروح الإخاء.

184 القرآن الكريم، "سورة البقرة"، الآية 256.
185 القرآن الكريم، "سورة الإنسان"، الآيتين 3.2.
186 القرآن الكريم، "سورة الكهف"، الآية 29.

- **المادة الثانية:** لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات في هذا الإعلان دونما تمييز من أي نوع ولا سيما التمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي، سياسيا وغير سياسي، أو الأصل الوطني أو الإجتماعي أو الثروة أو المولد أو أي وضع آخر. وفضلا عن ذلك لا يجوز التمييز على أساس الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد أو الإقليم الذي ينتمي إليه الشخص سواء كان مستقلا أو موضوعا تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي أو خاضعا لأي قيد آخر على سيادته.

وتأكيدا لحق المساواة حرص الإعلان العالمي على أن يؤكد في مستهل أي مادة على شمولية هذه الحقوق، وذلك بتكرار كلمات:"لكل فرد"، "أي إنسان"، "أي أحد"، وحرص أيضا على تكرار كلمة "المساواة" و"المساواة التامة" و إذا إنتفت أفضلية فرد على فرد بطبيعته، فإن ذلك يعني أن ليس هناك جنس أو شعب هو بنشأته وعنصره أفضل[187].

يقول تعالى : "**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ**"[188] ولقد أثارت قضية المساواة جدلا واسعا داخل العالم الإسلامي وخارجه، وقد تركز الجدل حول عدد من القضايا المهمة التي يرى غير المسلمين أنها تخل بمبدأ المساواة، ومن أهم هذه القضايا:

_ حقوق غير المسلم في الدولة الإسلامية، هل يحظى بالمواطنة المتساوية؟

- هل له حق الولاية كما هي لغيره من المواطنين المسلمين؟

- هل نظام الجزية يتناسب مع حق المواطنة المتساوية ؟

- هل تتساوى المرأة مع الرجل ؟

- هل لها حق الولاية؟

- ما مدى تأثير القوامة والشهادة وتحريم الزواج من غير المسلم وتعدد الزوجات في مبدأ المساواة؟

هذه قضايا لا تزال حتى اليوم محل حوارات واجتهادات بين مفكري الإسلام، ولا تزال وسيلة طعن وتشكيك في نظام المساواة في الإسلام.

---

[187] حتي، فيليب خوري، "تاريخ العرب"، (بيروت :دار عندورة للطباعة والنشر والتوزيع)، ط5، س 1974م ص 576.

[188] القرآن الكريم، "سورة النساء، الآية 01.

ومن الضروري الوقوف على بعض الإجتهادات في بعض القضايا لتبيان تناول الإسلام لها:

1_ حقوق المرأة في الإسلام

إن حقوق الإنسان مقررة في الفكر الإسلامي مثل ما هي مقررة في أي فكر إنساني آخر، والبحث عنها يجب أن يكون في الكليات والمبادئ العامة، أما الجزئيات فأحكامها قابلة دوما للاجتهاد لأنها تطبيقات، والتطبيق يختلف من زمن إلى آخر، ومن ظهور وجه للمصلحة إلى ظهور وجه آخر...[189]

وبخصوص حقوق المرأة يقرر الإسلام مبدئيا، وكحكم عام ومطلق المساواة بينها وبين الرجل. يقول تعالى: "**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ**"[190]. ويقول تعالى: "**فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ**"[191] ويقول: "**وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا**"[192] ويقول كذلك عز وجل:"**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ**"[193]. وهناك إضافة إلى هذه الآيات ومثيلاتها، أحاديث عديدة ترفع من شأن المرأة، مثل قوله (ص): "**الجنة تحت أقدام الأمهات**" وقوله: "**النساء شقائق الرجال**". ومعلوم أن الإسلام كلف المرأة بما كلف به الرجل نفسه من الواجبات الدينية وساوى بينهما في المسؤولية، كما حرم وأد البنات، وهي عادة كانت سائدة في الجاهلية.

---

189 الجابري، "الديمقراطية و حقوق الإنسان"، سلسلة الثقافة القومية، قضايا الفكر العربي، (مركز دراسات الوحدة العربية)، ط 2، س 1997 م، ص 180.

190 القرآن الكريم، "سورة الحجرات، الآية 13.

191 القرآن الكريم، "سورة آل عمران"، الآية 195.

192 القرآن الكريم، "سورة النساء"، الآية 124.

193 القرآن الكريم، "سورة التوبة"، الآية 71.

واضح إذا أن الإتجاه العام في التشريع الإسلامي هو مساواة المرأة والرجل في الحقوق والواجبات. أما الأحكام الجزئية التي يبدو أنها تخالف هذا الإتجاه فيجب البحث في معقوليتها في المقاصد وأسباب النزول، من بينها نذكر على سبيل المثال لا الحصر:

1- مسألة الشهادة

معلوم أن القرآن يشترط في الشهادة رجلين على الأقل أو رجلا وامرأتين. يقول تعالى: **"وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى"**[194] واضح من الآية أن الإعتبار الوحيد الذي راعاه الشرع في طلب إمرأتين بدل رجل واحد هو إحتمال أن تخطئ المرأة الواحدة أو تنسى. والخطأ والنسيان ليس من طبيعة المرأة وجوهرها، بل هما يرجعان فقط إلى الوضعية الإجتماعية والتعليمية التي كانت عليها[195].

يبقى بعد هذا السؤال:

- كيف سيكون حكم الإسلام في هذه القضية إذا افترضنا تحسن تلك الوضعية وارتفاعها إلى مستوى وضعية الرجل؟

- هل ستطبق القاعدة التي تقول "إذا زالت الموانع رجعت الأمور إلى أصلها"، والأصل هنا هو المساواة بين الرجل والمرأة كما رأينا، أم أنه لا بد من التقيد بحرفية النص؟

2_ مسألة حقوق المرأة في الإرث والزواج

ينص القرآن على أن للبنت نصف نصيب الولد من الإرث، يقول تعالى:**"يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ"**[196]. والقرآن لا يبيّن _كما فعل في مسألة الشهادة_ الإعتبارات التي تبرر هذا التمييز، وإذا لا بد من إعمال العقل بالرجوع إلى المقاصد وأسباب النزول.

---

194 القرآن الكريم، "سورة البقرة"، الآية 282.

195 الجابري، المرجع السابق، ص 181.

196 القرآن الكريم، "سورة النساء، الآية 11.

وإذا رجعنا إلى البيئة التي نزل فيها القرآن فإننا سنجد فيها ما يبرر هذا الحكم، فالمجتمع العربي في الجاهلية كان مجتمعا قبليا رعويا والملكية فيه شائعة على مستوى المراعي خاصة، والعلاقة بين القبائل الرعوية هي علاقة نزاع حول المراعي.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يكن الزواج مجرد علاقة بين رجل وإمرأة، بل كان مصاهرة، أي علاقة بين أهل الزوج وأهل الزوجة، وبالتالي بين القبائل.

والمصاهرة بين القبائل العربية كانت تقوم في الغالب على تفضيل الأباعد على الأقارب... وتزويج البنت لشخص من غير قبيلتها كثيرا ما كان يثير مشاكل تتعلق بالإرث في حال وفاة أبيها، ذلك لأنه إذا كان لها أن تأخذ نصيبا مما ترك، ماشية كانت أو مجرد الحق في المرعى المشترك، فإن هذا النصيب سيؤول إلى قبيلة زوجها، على حساب قبيلة أبيها، مما قد يتسبب في منازعات وحروب.

ومن أجل تجنب هذه المشاكل عمدت بعض القبائل في الجاهلية إلى عدم توريث البنت بالمرة، بينما منحتها قبائل أخرى الثلث أو أقل[197].

وإذا أضفنا إلى ذلك محدودية المال المتداول في المجتمع القبلي، سهل علينا إدراك كيف أن توريث البنت قد يؤدي إلى الإخلال بالتوازن الإقتصادي بين القبائل، خاصة مع تعدد الزوجات، وهذا الأمر كان معمولا به كثيرا.

إن تعدد الزوجات في حالة توريث البنت نصيبا كنصيب الرجل يتحول إلى وسيلة للإخلال بالتوازن الإقتصادي في المجتمع القبلي، إذ قد يرث الرجل عن طريق زوجاته من قبائل متعددة ما قد يؤدي إلى تركيز الثروة لديه، فيختل التوازن وتقوم منازعات وحروب. وإذا فحرمان البنت من الإرث كما كانت تفعل بعض القبائل كان تدبيرا تفرضه الوضعية الإجتماعية.

ولا شك أن الإسلام قد وضع معطيات هذه الوضعية ونظر إلى وجه المصلحة _ وهو تجنب النزاع واتقاء الفتنة_ فقرر نوعا من الحل الوسط يناسب المرحلة الجديدة التي دشنها

[197] الجابري، "الديمقراطية و حقوق الإنسان"، ص 182.

قيام الدولة في المدينة، فجعل نصيب البنت من الإرث نصف نصيب الولد وجعل نفقة المرأة على الرجل (زوجة كانت أو أما).

وهكذا إذا أخذنا بعين الإعتبار معطيات المجتمع زمن نزول التشريع إهتدينا إلى ما يمكن أن يصلح لإلتماس التبرير العقلي لهذه المسألة (نصيب البنت من الإرث) تماما كما يمكن إلتماس المعقولية لأحكام أخرى مثل قطع يد السارق، وهو تدبير كان معمولا به في الجاهلية لعدم وجود سجون ولا سلطة تعتقل السارق. لقد كان العقاب البدني هو الوسيلة الزجرية الوحيدة التي تعاقب السارق وتجعله معروفا ليحتاط منه، فلما جاء الإسلام إحتفظ بهذا التدبير مراعاة للوضعية ذاتها لأن الدولة كانت في طور التأسيس، مثلما إحتفظ بشعائر وأحكام أخرى كانت جارية من قبل[198].

إن المصلحة والظروف الإجتماعية هي التي تقف وراء مثل هذه الأحكام، تماما مثلما أن المصلحة هي التي وجهت (عمر بن الخطاب)عندما عدل عن تقسيم أرض سواد العراق بين المجاهدين، كما ينص على ذلك القرآن، إلى تدبير ما فرضته المصلحة

وهو تركها لأصحابها وفرض الخراج عليها. ومعلوم أن هناك من استخلص من هذه السابقة ومن روح التشريع الإسلامي كله قاعدة تنص على أنه إذا تعارضت المصلحة مع النص روعيت المصلحة لأنها هي الأصل في ورود النص. وقد عرف الفقه الإسلامي إجتهادات إعتمدت هذه القاعدة في موضوع (نصيب المرأة من الإرث)[199].

يرتكز مبدأ المساواة على المساواة في الحقوق والواجبات، ولو كان غير ذلك لانتفت المساواة، وهذا ما أكده أحد الباحثين حين أشار إلى أن النقص في نصيب المرأة من الإرث لا يدل على "الدونية في إنسانية المرأة" من حيث المستوى، بل كل ما يدل عليه هو طبيعة حركة توزيع الثروة تبعا للمسؤوليات التي يتحملها الورثة في الوضع الإقتصادي في التشريع الإسلامي الذي حمل الرجل مسؤولية الإنفاق على البيت الزوجي بالإضافة إلى تقديمه

[198] الجابري، المرجع السابق، ص ص 183–184.

[199] الجابري، المرجع السابق، ص ص 184–185.

المهر، وهو ما لا يحمله للمرأة، الأمر الذي اقتضى نوعا من التوازن في تحديد حصة الرجل. 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.

أما (سيد قطب) فيناقش موضوع نصيب المرأة في الميراث حيث يكون للرجل مثل حظ الأنثيين، فيرد ذلك إلى "التبعة التي يضطلع بها الرجل في الحياة فهو يتزوج إمرأة يكلف بإعالتها وإعالة أبنائها، وبناء الأسرة كله هو مكلف به، وعليه وحده تبعة الديات والتعويضات، فمن حقه أن يكون له مثل حظ الأنثيين لهذا السبب...

أما (الجابري) فنظر إلى الموضوع من زاوية أخرى تتعلق بالمقاصد وأسباب النزول وهو يعود إلى البيئة التي نزل فيها القرآن كما ذكرنا سابقا.

3_حق المرأة في الولاية العامة

إتجه أغلب المفكرين الإسلاميين المحافظين إلى حصر الولاية العامة في الرجل، وإشترط عدد من المذاهب سنية وشيعية الذكورة في الإمام، ولم يقف (أبو الأعلى المودودي) عند ولاية الإمام بل إشترط الرجولة في مناصب الدولة الرئيسية

بحجة أن السياسة والحكم خارجان عن دائرة أعمال المرأة، ويستدل على ذلك بقول الله تعالى: **"الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ"**[200].

وقد رد (الغنوشي) على ذلك قائلا "إن الحديث الذي إستند عليه (المودودي) لا يمثل أساسا صالحا لتخصيص عموم المساواة، ذلك أن الحديث المذكور ورد بخصوص حادثة معينة وهو _ في رأي الغنوشي _ لا يتعدى التعليق على حادثة موت (كسرى) وتولية العرش لابنته. وما لفظه عام لا يعني أن حكمه عام أيضا. فالحديث لا يمثل حجة قاطعة فضلا على ظنيته من جهة السند. و(الغنوشي) لا يرى في آية القوامة سندا لمنع المرأة من الولاية العامة فضلا عن منعها من المشاركة السياسية جملة إذ إن القوامة إذا كان معناها الرئاسة بإطلاق كانت النتيجة منع المرأة من الرئاسة أبدا في أي مستوى من المستويات حتى لو كان

[200] القرآن الكريم، "سورة النساء"، الآية، 34.

فصلا لرعاية الأطفال. وذلك في رأي (الغنوشي) شطط لم يذهب إليه أحد من علماء الإسلام القدامى أو المحدثين، أما القوامة فهي لا تتجاوز نطاق الأسرة.

يصل (الغنوشي) إلى نتيجة "أنه ليس هناك في الإسلام ما يقطع بمنع المرأة من الولاية العامة قضاء أو إمارة" والله تعالى يقول: **"وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ"**[201].

أما (جرير الطبري) و(أبو حنيفة) و (ابن حزم) فقد أجازوا للمرأة ليس مجرد المشاركة في الإنتخاب والإنتماء إلى الأحزاب وتولي الوظائف العامة، بل أجازوا لها أيضا تولي القضاء وهو من الولايات العامة التي تقاس شروط الإمامة عليها[202].

مفهوم الإسلام للديمقراطية

تظهر قضية الديمقراطية في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من خلال مواد أساسية ثلاث تنص على حق الإنسان في التمتع بحرية الرأي والتعبير وحرية الإشتراك في الإجتماعات والجمعيات السلمية بما فيها الأحزاب السياسية، وأخيرا سيادة الشعب وحقه في إختيار حكامه ومراقبتهم وحق المواطن في المشاركة في إدارة الشؤون العامة.

لقد جاء في المادة التاسعة عشر من الإعلان العالمي ما يلي: "لكل شخص حق التمتع بحرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حريته في إعتناق الآراء من دون مضايقة، وفي إلتماس الأنباء والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين بأية وسيلة".

وتنص المادة العشرون من الإعلان: "لكل شخص الحق في حرية الإشتراك في الإجتماعات والجمعيات السلمية ولا يجوز إرغام أحد على الإنتماء إلى جمعية ما".

وأخيرا تنص المادة الحادية والعشرون من الإعلان على أن "لكل شخص حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة لبلده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارونه في حرية" ولكل شخص بالتساوي مع الآخرين حق تقلد الوظائف العامة في بلده. إرادة الشعب هي

---

[201] القرآن الكريم، "سورة التوبة"، الآية 71.

[202] المتوكل، محمد عبد المالك، "الإسلام و حقوق الإنسان"، المستقبل العربي، العدد 17، ط 1، س 1999 م، ص ص 119– 120.

مناط سلطة الحكم ويجب أن تتجلى هذه الإرادة من خلال إنتخابات نزيهة تجري دوريا بالإقتراع العام، وعلى قدم المساواة بين الناخبين وبالتصويت السري أو بإجراء متكافئ من حيث ضمان حرية التصويت"[203].

– ومن هنا لنا أن نتساءل عن موقف الإسلام من النظام الديمقراطي بمكوناته الأساسية التي أشار إليها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان المذكورة سابقا؟

يقول (محمد عمارة): "لقد كاد الإجتماع ينعقد على أن (الشورى) هي الفلسفة الإسلامية للحكم في الدولة الإسلامية وللمجتمع الإسلامي" والشورى في الإسلام نظام إجتماعي، فكما هو واجب في العلاقة بين الحاكم والمحكوم فهو واجب في العلاقات بين أفراد المجتمع، فالتراضي في الأسرة لا بد من أن يكون مؤسسا على التشاور، يقول تعالى في هذا الصدد:**"فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا"**[204]

إن الشورى هي الأصل الثاني للنظام الإسلامي بعد النص، والشورى هي بذاتها نص: نص على الإقرار للأمة المستخلفة بحقها في المشاركة العامة في شؤون الحكم، بل إن ذلك من واجباتها الشرعية[205].

يدور جدل بين مفكري الإسلام حول وجوب الشورى من عدمه، فبعض علماء التفسير عندما يفسرون آيتي الشورى بسورتي آل عمران والشورى لا يقطعون بأن الشورى واجبة، ولا يقطعون بأنها مندوبة، وبعض علماء الإسلام ومنهم (الشافعي) يعتبر الشورى مندوبة لا واجبة. أما أغلب العلماء المحدثون فيرون أنها واجبة شرعا. يقول (محمد عمارة): "إن الشورى ليست حقا وإنما فريضة شرعية واجبة على كافة الأمة حكاما ومحكومين في الدولة وفي المجتمع وفي الأسرة و في كل مناحي السلوك الإنساني".

وإذا كانت الشورى قاعدة الإسلام في التعامل بين أفراد المجتمع وداخل الأسرة الواحدة فهي في موضوع الحكم والعلاقة بين الحاكم والمحكوم أولى وأعظم. كما تعد قاعدة إسلامية

---

[203] المتوكل، محمد عبد المالك، المرجع السابق، ص 120.

[204] القرآن الكريم، "سورة البقرة"، الآية 233.

[205] المتوكل، محمد عبد المالك، المرجع السابق، ص 121.

ثابتة وواضحة في الأدلة القرآنية والسنة المحمدية والسيرة النبوية وقد أقر غالب علماء المسلمين وجوبها، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو:

- **ما مدى الإلزامية للحاكم فيما يتقرر بالشورى؟**

- **أي هل الشورى إستئناس للرأي وللحاكم بعد ذلك أن يلتزم بالمشورة أو لا يلتزم؟**

- **أم أن على الحاكم أن يلتزم بقرارات الشورى؟**

يرى البعض أن الشورى لن يكون لها أي معنى إذا لم تكن ملزمة بالأخذ برأي الأكثرية. وليس هناك تعارض الطاعة لأولي الأمر وإلزامية الشورى لأن سلطات الخليفة مقيّدة بأوامر الله والشورى من ضمن ما أمر الله وهي من ضمن القيود التي ترد على سلطات الخليفة[206].

لقد قرن القرآن الكريم "الشورى" بالإيمان و إجتناب الكبائر و إقامة الصلاة ... أي بما يشكل جوهر الإسلام كدين و نظام إجتماعي يقول تعالى: "**فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ. وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ (37) وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (38) وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ**"[207]

و يقول بعض المفسرين إن هذه الآية نزلت في الأنصار"... يقول الزمخشري: "... و كانوا قبل الإسلام و قبل مقدم الرسول محمد صلى الله عليه و سلم إلى المدينة إذا كان بهم أمر إجتمعوا و تشاوروا، فأثنى عليهم: أي لا ينفردون برأي حتى يجتمعوا عليه". بينما يرى آخرون أن الآية مكية و أن الخطاب فيها عام.

و مهما يكن فإن الشورى مبدأ إسلامي رفيع الدرجة، إذ قرن في الآية المذكورة بالصفات و الشمائل التي يتميز بها "الذين آمنوا"، وهم قوام المجتمع الإسلامي.

---

[206] المتوكل، محمد عبد المالك، المرجع السابق، ص ص 125–126.

[207] القرآن الكريم، "سورة الشورى"، الآيات 36-39.

هذا من جهة، و من جهة أخرى ذكر القرآن "الشورى" في سياق الصفات و الشمائل التي تنظّم علاقة رئيس الجماعة الإسلامية بالمسلمين و قد ورد تقريرها بصيغة الأمر في قوله تعالى: "**فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ**..."[208] و يذكر (الزمخشري) في شرح الآية "وشاورهم في الأمر" مايلي: "يعني في أمر الحرب و نحوه مما لا ينزل فيه وحي عليك لتستظهر برأيهم، و ما فيه من تطييب نفوسهم و الرفع من أقدارهم"[209].

و قيل كان سادات العرب إذا لم يتشاورا في الأمر شق عليهم، فأمر الله رسوله صلى الله عليه و سلم بمشاورة أصحابه لئلا يثقل عليهم إستبداده بالرأي دونهم.

يتبيّن من هذا أن الشورى في الإسلام واجبة على الحاكم و حق للمحكومين، بل إنها حق للمحكومين أولا لأن الخليفة في عهد الخلفاء الراشدين لم يكن ينصّب إلاّ بعد إجراء الشورى: فقد تشاور الصحابة و تناقشوا طويلا قبل أن ينتخبوا أبا بكرا، و كانت شخصية عمر بن الخطاب تفرض نفسها كمرشح وحيد لخلافة أبي بكر، و قد شاور هذا الأخير الصحابة في ذلك فلم يعترض عليه أحد، فعيّنه خليفة من بعده برضاهم و بعد مشورتهم.

حقوق الإنسان بإطلاق في الإسلام

أ- حق الحياة

الحياة من المنظور الإسلامي هبة من الله إلى الإنسان، فهي حق له إمتثالا لقوله تعالى: "**وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ**"[210]، و قد كرّم الله الإنسان بأن نفخ فيه من روحه و جعل له السمع و البصر و الفؤاد، يقول تعالى: "**الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ. ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ**..."[211].

---

208 القرآن الكريم ، "سورة آل عمران"، الآية 159.

209 الجابري، "الديمقراطية و حقوق الإنسان"، (مركز دراسات الوحدة العربية) ص 220.

210 القرآن الكريم، "سورة الحج"، الآية 66.

211 القرآن الكريم، "سورة السجدة"، الآيات 7-9.

من أجل ذلك كانت حياة الإنسان حقا له يجب عليه الحفاظ على مقوماته الجسمية و النفسية، إذ ليس لأي أحد أن يمس حياته لا في جسمه و لا في روحه، من أجل ذلك حرم الله تعالى قتل الإنسان نفسه (إنتحار) مهما كانت الظروف، يقول الله تعالى في هذا الصدد: "**وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا. وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا...**"[212]، كما حرّم قتل النفس البشرية أيا كانت إلاّ بالحق: "**وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ**..."[213]، و حرّم قتل الأسرى و حرّم تشويه أجساد القتلى.

و إذا كان العرب في الجاهلية يقتلون أولادهم لعدم قدرتهم على تحمل لوازم عيشهم فإن الله حرّم ذلك: "**وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ**"[214]، كما حرّم وأد البنات، و كان بعض العرب في الجاهلية يفعلون ذلك خوف العار: " **وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ. بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ**"[215]، كما حرّم قتل الجنين (الإجهاض) فالشرع الإسلامي يعتبر إجهاض الجنين إذا بدأ في التحرك في بطن أمه قتلا عمدا يقام فيه الحد، كما حرّم إقامة حد القتل على المرأة الحامل إلى أن تضع حملها، لأن حق الجنين في الحياة أولى بالرعاية[216].

و بالجملة و كقانون العام: "... **أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا...** "[217]

ب- حق التمتع بالحياة

منح الله الحياة للإنسان ليحياها و يتمتع بها، و لقد سخر له ما فيها و فسح له المجال لإشباع رغباته و حاجاته منها ما عدا ما فيه ضرر له أو يتسبب في إلحاق الأذى بالمخلوقات، جمادا كانت أو نباتا أو حيوانا أو إنسانا، و يعبّر القرآن عما يحق للإنسان عما يتمتع به بلفظ يتردد فيه كثيرا هو لفظ "الطيّبات" و هي كل ما لم يحرمه الله و كل ما هو

212 القرآن الكريم، "سورة النساء"، الآيتان 29-30.
213 القرآن الكريم، "سورة الإسراء"، الآية 33.
214 القرآن الكريم، "سورة الإسراء"، الآية 31..
215 القرآن الكريم، "سورة التكوير"، الآيتان، 08-09.
216 الجابري، المرجع السابق، ص 209-210.
217 القرآن الكريم، "سورة المائدة"، الآية 32.

صالح لا ضرر فيه و لا إفساد، و الطيّبات هي نقيض الخبائث، و الخبائث ميدان الحرام كما أن الطيّبات ميدان الحلال، و قد وردت في هذا المجال آيات كثيرة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر مايلي: "**يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ**"[218] "**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ**"[219]، "**قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ**"[220]، "**جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ**"[221]، فالتمتع بالأزواج و البنين و الحفدة، أي بالحياة العائلية، مثله مثل التمتع بالطيّبات حق من حقوق الإنسان، تماما مثل التمتع بحسن صورته و بجميع ما يضفي عليها زينة و بهاء: "**وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ**"[222]، الآية التالية تجمع توضح:"**قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آَمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآَيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ. قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ**".[223]

بالإضافة إلى هذه الحقوق هناك:

جـ – الحق في حرية الإعتقاد

يقرر القرآن حرية الإعتقاد و يعتبرها حقا من حقوق الإنسان. ذلك أن الله خلقه و زوده بالعقل و القدرة على التمييز، و أبان له السبل ثم ترك له حرية الإختيار، يقول تعالى: "**إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا. إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا**"[224]. و بعد أن يحثّ القرآن في هذه السورة على الإيمان و اتباع سبيل

218 القرآن الكريم، "سورة المائدة"، الآية 04.
219 القرآن الكريم، "سورة المائدة"، الآية 87.
220 القرآن الكريم، "سورة الأعراف"، الآية 32.
221 القرآن الكريم، "سورة النحل"، الآية 72.
222 القرآن الكريم، "سورة غافر"، الآية 64.
223 القرآن الكريم، "سورة الأعراف"، الآيات 31-33.
224 القرآن الكريم، "سورة الإنسان"، الآيتان 2-3.

الإسلام، يقول في خاتمتها: "**إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا. وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا**"[225].

و يؤكد القرآن هذا المعنى في سورة أخرى، فيقول: "**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...**"[226]. و يروى في تفسير هذه الآية أن (إبن عباس) قال: "نزلت في رجل من الأنصار يقال له أبو الحصين، كان له إبنان نصرانيان و كان هو مسلما، فقال للنبي (صلى الله عليه و سلم) ألا استكرههما فإنهما قد أبيا إلاّ النصرانية، فأنزل الله هذه الآية". و قال (الزمخشري) في تفسيرها: "لا إكراه في الدين: أي لن يجر أمر الإيمان على الإجبار و القسر، و لكن على التمكين و الإختيار. و نحوه قوله تعالى: "**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ** "[227]، أي لو شاء لقسرهم على الإيمان و لكنه لم يفعل و بنى الأمر على الإختيار"[228].

د- الحق في المعرفة

إن إقرار القرآن لحق الإنسان في حرية الإعتقاد لا يعني أن العقائد عند الله متساوية، كلا إن الإسلام دين و كجميع الأديان و المذاهب، فإن العقيدة الصحيحة هي التي يقررها و يدعو إليها: عقيدة التوحيد. و إذا كان القرآن يتوعد المشركين بالعذاب فإنه يقرر من جهة أخر ى أن الله لا يعذب من لم تبلغه الرسالة و الدعوة، و من هنا كانت المعرفة حقا من حقوق الإنسان، فلا يؤاخذ و لا يعاقب عما لا معرفة له به، يقول تعالى: "**مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا**"[229].

و يقول تعالى: "**وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ**"[230].

---

225 القرآن الكريم، "سورة الإنسان"، الآيتان 29-30.
226 القرآن الكريم، "سورة البقرة"، الآية 256.
227 القرآن الكريم، "سورة يونس"، الآية 99.
228 الجابري، المرجع السابق، ص ص 211-214.
229 القرآن الكريم، "سورة الإسراء"، الآية 15.
230 القرآن الكريم، "سورة يونس"، الآية 47.

و قد قرن القرآن مرارا بين خلق الإنسان و نسبة العلم إليه، و كأن العلم هو أول حق للإنسان. ففي أول الخلق، "**وَعَلَّمَ آَدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا**"[231]، و أيضا "**خَلَقَ الْإِنْسَانَ. عَلَّمَهُ الْبَيَانَ**"[232]، و أيضا "**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ. اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ**"[233]، و معلوم سورة "إقرأ" هذه هي أول ما نزل في القرآن.

هذا و في الحديث النبوي نصوص كثيرة تحث على العلم و تجعل طلبه فرضا واجبا: يقول عليه الصلاة و السلام: "طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمة" و قوله كذلك: "أطلبوا العلم من المهد إلى اللحد".

كما يروي عن النبي (صلى الله عليه و سلم) أنه: "إن من أشراط الساعة أن يرفع العلم و يثبت الجهل و يشرب الخمر و يظهر الزنا". فقد جعل الجهل في درجة شرب الخمر و الزنا، و هي درجة التحريم. و في الحديث النبوي أيضا: "إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد و لكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤوسا جهالا، فسئلوا فأفتوا بغير علم فظلوا و أظلوا"[234].

و لم يفرق الإسلام بين الرجال و النساء في العلم، و لا بين الحر و العبد في حق المعرفة بل جعل هذا الحق للجميع، عن عائشة رضي الله عنها: "نعم النساء نساء الأنصار، لم يمنعهن الحياء أن يتفقّهن في الدين"، و عن النبي صلى الله عليه و سلم قال: "ثلاثة لهم أجران: رجل من أهل الكتاب آمن بنبيه و آمن بمحمد صلى الله عليه و سلم، و العبد المملوك إذا أدّ حق الله تعالى و حق مواليه (مالكيه)، و رجل كانت عنده آمة فأدبها فأحسن تأديبها و علّمها فأحسن تعليهما ثم أعتقها فتزوجها"[235].

---

231 القرآن الكريم، "سورة البقرة"، الآية 31.

232 القرآن الكريم، "سورة الرحمان"، الآيتان 3-4.

233 القرآن الكريم، "سورة العلق"، الآيات 1-5.

234 الجابري، محمد عابد،" الديمقراطية وحقوق الإنسان"، (مركز دراسات الوحدة العربية)، ص ص 214–215.

235 الجابري، "الديمقراطية و حقوق الإنسان"، ص 216.

بالإضافة إلى هذه الحقوق هناك الحق في الإختلاف، الحق في تعدد الزوجات، الحق في المساواة، الحق في العدل، حق المستضعفين ... إلخ.

المبحث الثاني: مفهوم الغرب لحقوق الإنسان

مقدمة

عند الحديث عن حقوق الإنسان في الفكر الغربي يتبادر إلى الأذهان مباشرة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومصطلح (العالمي) تعني أن الحقوق لجميع الناس، لا فرق بين ذكر وأنثى ولا بين أبيض وأسود ولا بين غني وفقير، بل هي حقوق للإنسان بما هو إنسان بقطع النظر عن أي شيء آخر. وقد بنى فلاسفة أوروبا في القرن الثامن عشر حقوق

الإنسان تلك على حقين إثنين تتفرع منهما جميع الحقوق الأخرى وهما: حق الحرية وحق المساواة. بيد أن السؤال الذي يطرح نفسه هو:

- **كيف أسس أولئك الفلاسفة عالمية هذين الحقين، وما هي المرجعية التي إعتمدوها في ذلك؟**[236]

بوقفة تاريخية في الفكر البشري نجد أن الدين هو الذي قدم ويقدم عادة المرجعية التي تعلو على جميع المرجعيات. لأن إرجاع أي أمر من الأمور إلى الله معناه تأسيسه على مرجعية كلية مطلقة لا يؤثر فيها إختلاف الثقافات والحضارات، مرجعية تعلو على الزمن والتاريخ، وبالتالي على الإنسان نفسه، أيا كان وأنى كان.

فهل لجأ فلاسفة أوروبا في القرن الثامن عشر إلى الدين في محاولتهم تأسيس حقوقا إنسانية تصدق على كل الثقافات والتي رسمها إعلان إستقلال الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1776 م من جهة، وبيان الجمعية الوطنية الفرنسية سنة 1789 م من جهة أخرى؟

بالرجوع إلى نص إعلان الإستقلال الأمريكي نجده قد وظّف في تقريره لـ (حقوق الإنسان) مفاهيم دينية صريحة مثل"الخالق" و"الحاكم الأعلى للكون" و"العناية الإلهية"، وكذلك نجد الجمعية الوطنية الفرنسية في (إعلان حقوق الإنسان والمواطن) تم الإشارة في ديباجته إلى "رعاية الكائن الأسمى" (أي الله)، بالرغم من هذا كله فإن الدين لم يكن بصورة من الصور المرجعية التي تؤسس (حقوق الإنسان) تلك بل إن هذه (الحقوق) قد نادى بها أصلا الفلاسفة ضدا على جميع السلطات التي كانت تتحكم في الإنسان الأوروبي في ذلك الوقت وعلى رأسها سلطة التقليد وسلطة الكنيسة.[237]

لم يكن الدين إذا هو المرجعية الكلية التي أسس عليها فلاسفة أوروبا في القرن الثامن عشر حقوق الإنسان، بل لقد عمدوا إلى بناء مرجعية عقلية مستقلة تتجاوز سلطة الكنيسة وتعلو عليها، مرجعية تتألف من ثلاث فرضيات رئيسية هي:

1_ فرضية القول بالتطابق بين نظام الطبيعة ونظام العقل.

---

[236] الجابري، "الديمقراطية و حقوق الإنسان"، ص 146.

[237] الجابري، محمد عابد، "الديمقراطية و حقوق الإنسان"، سلسلة الثقافة القومية، قضايا الفكر العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربي)، ط 3، س 2004 م، ص 147.

2_ وفرضية ما أسموه بـ "حالة الطبيعة".

3_ و فرضية "العقد الإجتماعي".

لقد كان من نتائج تقدم العلم الحديث الرياضيات والفيزياء خاصة في القرنين السادس والسابع عشر وتبلورت في القرن الثامن عشر من العالم (نيوتن) خاصة، النظرة الآلية للطبيعة التي زعزعت كل النظام المعرفي السائد وشككت في سائر التصورات العلمية والفلسفية السابقة، ونتج عن ذلك ما عرف بـ (عصر التنوير والعقل).

لقد صاغ (نيوتن) كما هو معروف نظرية الجاذبية العامة، في صورة قانون رياضي عقلي، جعل من نظام الطبيعة ونظام العقل مظهرين لحقيقة واحدة، فأصبح مفهوم "الطبيعة" يعني، لا الأشياء الجامدة المعروضة أمام الإنسان، بل أصبح يعني "النظام العقلي للأشياء بوصفه نظاما كليا يشمل كل ما في الطبيعة بما في ذلك الإنسان نفسه".

ونتيجة ذلك أصبح الناس يطابقون بين ما هو طبيعي وما هو عقلي، باعتبار أن ما في الطبيعة يخضع لنظام دقيق خضوع الآلة للآلة ككل، وبالتالي فهي قابلة لإدراك العقل، فهو طبيعي، أي أنه متسق مع الطبيعة.[238]

من هنا صارت مهمة العقل هي الكشف عن الجانب الطبيعي، أي المعقول، في كل ميدان، وبالتالي الإلقاء عرض الحائط بكل ما هو غير طبيعي، أي بجميع الزيادات والإضافات التي تراكمت ضمن تصور الناس للأشياء نتيجة التقليد، نتيجة التصرف من دون إستعمال العقل.

إذا كان القانون العلمي الذي يجمع شتات الظواهر في علاقة كلية، ثابتة، فهذا القانون هو المعبر عن حقيقة الطبيعة، فإن هناك في الحياة الإنسانية ما هو بمثابة طبيعتها وقانونها الكلي: إنه المثل العليا التي تعد شاملة والتي يجدها الإنسان في كل مكان، في الشرق وفي الغرب، ولدى كل الشعوب المتحضرة كما لدى الشعوب البدائية. ومن هنا تلك الظاهرة التي عرفتها الثقافة الأوروبية يومئذ، ظاهرة نقد المجتمع الأوروبي بواسطة رسائل "فارسية"

[238] المرجع نفسه، ص 148.

و"صينية" وما يكتب عن "الرجل البدائي". كل ذلك من أجل إبراز قيم تحدد المثل الأعلى الذي يجب السعي إلى تحقيقه.

وكما أدى تقدم البحث في العلوم الرياضية والطبيعية إلى المطابقة بين ما هو عقلي وما هو طبيعي، فلقد أدى إتساع الإطلاع على حياة المجتمعات البشرية الشرقية والبدائية إلى المطابقة بين ما هو طبيعي وما هو بدائي أولي _ فطري _ في الحياة البشرية، ونتج عن ذلك قيام تصورات لـ "عصر ذهبي" للبشرية كان الناس فيه على "دين طبيعي قبلوه لأنه معقول في جوهره_دين الفطرة بالتعبير الإسلامي _ لكن الكهنة المتآمرين والملوك في العصور التالية أفسدوه وانتهوا به إلى الخرافات من أجل منفعتهم.[239]

2 _ إفترض فلاسفة الفكر السياسي الحديث في أوروبا في القرن السابع عشر والثامن عشر وجود "حالة طبيعية" للإنسان، بعضهم جعلها سابقة للتنظيم الإجتماعي والسلطة السياسية، بينما أراد منها آخرون التعبير فقط عما يمكن أن يكون عليه الإنسان إذا هو لم يخضع لفعل التربية ولا لسلطة قانون أو حكومة. وإذا كان جميع فلاسفة الفكر السياسي الحديث في أوروبا قد وظفوا بصورة أو بأخرى فرضية "حالة الطبيعة" هذه، فإن الفيلسوف الإنجليزي (جون لوك) (1632_1704) م هو الذي عمل أكثر من غيره على بناء هذه الفرضية بالصورة التي تجعلها قابلة لأن تكون مرجعية تؤسس حقوق الإنسان،

يقول في هذا الصدد: "لكي نفهم السلطة السياسية فهما صحيحا ونستنتجها من أصلها يجب علينا أن نتحرى الحالة الطبيعية التي يوجد عليها جميع الأفراد، وهي حالة الحرية الكاملة في تنظيم أفعالهم والتصرف بأشخاصهم وممتلكاتهم بما يظنون أنه ملائم لهم، ضمن قيود قانون الطبيعة، دون أن يستأذنوا إنسانا أو يعتمدوا على إرادته، وهي أيضا حالة المساواة حيث السلطة والتشريع متقابلان لا يأخذ الواحد أكثر من الآخر، إذ ليس هناك أكثر بداهة من أن المخلوقات المنتمية إلى النوع والرتبة نفسها، المتمتعة كلها بالمنافع نفسها التي تمنحها الطبيعة باستخدام الملكات نفسها، يجب أيضا أن يتساوى بعضهم مع البعض الآخر".[240]

[239] المرجع السابق، ص 149.
[240] المرجع السابق، ص 150.

"حالة الطبيعة" إذا هي حالة الحرية والمساواة التي يكون عليها الناس قبل أن تقوم فيهم سلطة تحد من حقهم في ممارستها_أي الحرية والمساواة_ غير "قانون الطبيعة نفسه"، القانون الذي يرمي إلى "حفظ الجنس البشري وضمان سلامته والذي يؤول أمر تنفيذه إلى كل إنسان".

ولم تكن فرضية "حالة الطبيعة " مجرد فكرة تعتمد على الوهم والخيال بل كانت تستند على التصور الجديد الذي شيده العلم الحديث عن "الطبيعة"، كما تقدم. فالمقصود ب"الطبيعة" في عبارة" حالة الطبيعة" ليس الأشياء الجامدة المنفصلة عن الإنسان، بل المقصود كما تقدم هو:" كامل النظام الفعلي للأشياء بما في ذلك الإنسان الذي هو جزء منه"، الإنسان الذي هو من عمل الطبيعة موجود فيها وخاضع لقوانينها.[241]

والناس في هذا سواسية وأحرارا إزاء بعضهم بعضا، لأن حق الإنسان في الحرية والمساواة هو حق طبيعي له، من عمل الطبيعة. ومن هنا تلك المطابقة بين مفهوم "حقوق الإنسان" وعبارة "الحقوق الطبيعية": حقوق الإنسان هي حقوق طبيعية له. وواضح أن الإحالة إلى الطبيعة هنا معناها تأسيس تلك الحقوق على مرجعية سابقة على كل مرجعية: فالطبيعة سابقة عن كل ثقافة وحضارة، على كل مجتمع ودولة، وبالتالي، فهي مرجعية كلية مطلقة، والحقوق التي تتأسس عليها حقوق كلية مطلقة كذلك.

3_ على أن "حالة الطبيعة" لا تعني الفوضى، بل هي حالة يسري فيها، كما قلنا، "قانون الطبيعة". ولما كان من المحتمل جدا أن تقوم نزاعات بين الناس عند ممارسة كل منهم حقه الطبيعي، فلقد صار من الطبيعي كذلك أن يعملوا على تأويل وتطبيق "قانون الطبيعة" بالصورة التي تضمن حقوق كل فرد، وهذا لا يتأتى إلاّ بـ " إقامة ضرب من الإتحاد بينهم يحمي شخص كل واحد منهم ويمكنه من ممارسة حقوقه ويسمح لكل منهم، وهو متحد مع الكل، بأن لا يخضع إلاّ لنفسه، وبالتالي يبقى متمتعا بالحرية التي كانت له من قبل".[242]

ومن هنا كانت فرضية "العقد الإجتماعي" التي تفسر كيفية الإنتقال من "حالة الطبيعة" إلى الحالة المدنية كما قررها (جون جاك روسو) (1712_1778) م.

---

[241] المرجع السابق، ص 151.

[242] المرجع السابق، ص 151.

نعم، إذا كان (جون لوك) قد إهتم بتقرير "حالة الطبيعة" أكثر من غيره، لأن (جون جاك روسو) كان أكثر فلاسفة القرن الثامن عشر تقريرا لفرضية "العقد الإجتماعي" و هي الفرضية التي تقرر كيفية الإنتقال من "حالة الطبيعة" إلى "حالة المدنية" مع ممارسة الإنسان لحقوقه الطبيعية.

و ملخص هذه الفرضية أن الإنسان بطبعه لا يستطيع أن يعيش بمفرده بل لابد من إجتماعه مع غيره من بني جنسه. و لما كانت إرادتهم تختلف و تتضارب، فإن إجتماعهم لا يستقيم له حال إلاّ إذا كان مبنيا على "تعاقد" فيما بينهم يتنازل بموجبه كل واحد منهم عن حقوقه كافة للجماعة التي ينتمي إليها و التي تجسمها الدولة كشخص إعتباري ينوب عن الناس في تنظيم ممارستهم لحقوقهم، و بذلك تتحول تلك "الحقوق الطبيعية" إلى "حقوق مدنية"، و تبقى الحرية و المساواة جوهر هذه الحقوق.

و هكذا فتنازل الناس عن حقوقهم للإرادة الجماعية التي تجسمها الدولة بموجب هذا "العقد الإجتماعي"، هو تنازل شكلي الغاية منه إقرار الحق في الحرية و المساواة على أساس إجتماعي، و لا شيء غير هذا يسوّغ قيام الدولة.

أما القوانين التي تضعها هذه الأخيرة فهي إنما تكتسي شرعيتها من كونها تعبر عن الإرادة العامة للناس، و هي الإرادة التي تلتمس المصلحة المشتركة و تسعى إلى الخير العام.

و هكذا تجد "حقوق الإنسان الطبيعية" مجال تحققها من خلال تحولّها إلى "حقوق مدنية" تؤسسها مرجعية عامة كلية مطلقة هي "الإرادة العامة" التي تعلو على جميع الإرادات في الوقت الذي تعبر عنها جميعا: الإرادة التي لا يحركها إلاّ المصلحة المشتركة و الخير العام.

إنه من الواضح أن هذا النوع من التأسيس لحقوق الإنسان الذي قام به فلاسفة أوروبا في العصر الحديث يتجاوز الخصوصيات الثقافية، إنه تأسيس يرجع بحقوق الإنسان إلى

"البداية"، إلى ما "قبل" كل ثقافة و حضارة، إلى حالة "الطبيعة"، و منها إلى "العقد الإجتماعي" المؤسس للإجتماع البشري، بل المؤسس للثقافة و الحضارة.[243]

[243] المرجع السابق، ص 153.

الفصل الثالث

حقوق الإنسان في الوطن العربي

الواقع، و الآفاق

المبحث الأول: واقع الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي

مقدمة

رغم طرح قضية الديمقراطية وحقوق الإنسان وإهتمام الولايات المتحدة الأمريكية بها على صعيد الخطاب السياسي الرسمي وبعض الممارسات العملية، لكن أمريكا تتعامل مع هذه القضية بنوع من البراجماتية والإنتهازية السياسية، التي تتجلى أبرز صورها في المعايير المزدوجة التي تطبقها بهذا الخصوص، وعدم ترددها في التضحية بقيم الديمقراطية وبمبادئ حقوق الإنسان في حالة تعارضها مع مصالحها الاقتصادية والتجارية.[244]

فعندما ننظر إلى واقع العالم اليوم، نتساءل: ماذا تعني حقوق الإنسان لمليار وثلث المليار من الكائنات الإنسانية التي تقتات بأقل من دولار واحد في اليوم؟ وماذا تعني لخمسة وثلاثين ألف طفل يموتون كل يوم بسبب سوء التغذية أو لمليار من الراشدين، معظمهم من النساء، لا يعرفون القراءة أو الكتابة؟ بالإضافة إلى البؤس الذي تعانيه أربعة أخماس الإنسانية يذكرنا بالهوة المتزايدة بين المجتمعات الصناعية والمجتمعات النامية. وفوق هذا وذاك فإن عولمة الإقتصاد تقود إلى اضطراب كبير باسم (حرية المنافسة) التي يحركها دافع أوحد هو دافع الربح الشرس، الأمر الذي يؤدي في النهاية إلى المزيد من الغنى ومن الحقوق لفريق من الناس، ومزيدا من الإستبداد والبؤس لفريق آخر. وهنا ندرك مأساة حقوق الإنسان في عالم العولمة.

فأمريكا لا تستطيع تطبيق الديمقراطية وحقوق الإنسان داخل أراضيها وبين مواطنيها، لأنه لا توجد مصداقية في أحكامها القضائية بالنسبة لأبنائها ورعاياها بغض النظر عمن كان لونه أسود أو أبيض.

ويعتبر الشبان المسلمون الأكثر عرضة للمحاكمات وإيقاف الشرطة. وحسب إحصائية لوزاة العدل فإن 65 بالمائة من إيقافات السرقة إتهم فيه المسلمون، وأكثر من 75 بالمائة من

[244] Strobe, Tabott, « Dimocracy and the national interest, Foreign affairs », Vol, 75, N° 06, (November, December, 1966). P 60.

جرائم القتل إتهم فيها السود بينما لا يمثل هؤلاء السود سوى 12 بالمائة من السكان الأمريكيين.[245]

ورغم تمتع السود بالمساواة أمام القانون إلاّ أنهم مازالوا بعيدين كل البعد عن المساواة من حيث الظروف أي ظروف حياتهم بوجه عام.

وتتجلى معايير الديمقراطية وحقوق الإنسان المزدوجة في القضية الفلسطينية، حيث يتسم الموقف الأمريكي منذ البداية بضمان أمن إسرائيل وحقها في البقاء الدائم والعيش في سلام، لأن بقاء الدولة العبرية يخدم مصالح أمريكا في فلسطين وحماية الثروات البترولية التي تهتم بها أمريكا في المقام الأول.[246]

ثم جاءت أحداث 11 سبتمبر لتظهر سياسية أمريكا على حقيقتها، وتبنيها الزائف لحقوق الإنسان وأكذوبة الديمقراطية التي تضحي بكل المبادئ والقيم والحقوق من أجل السيطرة، ثم قامت الإدارة الأمريكية بإلقاء اللوم على المنظّمات الإسلامية وعلى رأسها القاعدة.[247]

ثم رأت الإدارة الأمريكية والمحافظون الجدد البدء بحملة أخرى ضد العراق محور الشر كما يلقبونه وقلب نظام الحكم واحتلال أراضيه تحت شعارات الديمقراطية وحقوق الإنسان.

إن الغرب غير موضوعي، بل هو ذو فكر إنتقائي في ما يتعلق بحقوق الإنسان. فبينما يتهم ليبيا بالإرهاب بحجة إدعائه أنها تموله، فإنه يرفض قطعيا أن يتهم بالإرهاب لتمويله كاملا الإرهاب الإسرائيلي اليومي ضد الفلسطينيين.

وكما سنرى، فإن الإنتهاكات لحقوق الإنسان في الدول العربية والإسلامية صادرة عن ساستها الذين هم، في أكثر الأحيان، مختارون ومثّبتون في الحكم من طرف الغرب خدمة لمصالحه. وهذا هو أكثر ما يعاب على الغرب بالنسبة إلى احترام حقوق الإنسان... إن تصرف الغرب هذا هو إمتداد لنظرته التمييزية الإنتقائية في مجال حقوق الإنسان.

---

245 السليمي، منصف، "القرار السياسي الأمريكي"، (مركز الدراسات العربي الأوروبي)، ط 2، س 1997م، ص 245.
246 صلاح الدين، إبراهيم، "نحن و أمريكا بين الحضارة و الهيمنة"، (القاهرة: مكتبة الآداب)، س 2006 م، ص 193.
247 المرجع نفسه، ص 47.

أمثلة عن هذه الإنتهاكات:

الكل يعلم أن الحقوق الإقتصادية هي جزء من حقوق الإنسان، فلكل شخص الحق في الإستفادة من ثروات بلاده[248] ولكن، عندما يقوم ساسة الدول العربية والإسلامية بوضع أموالهم في البنوك الغربية لإستثمارها هناك، بدلا من إستثمارها في بلادهم[249]، إضافة إلى المليارات التي أعطوها للغرب في حرب الخليج، فإنهم يساهمون في جعل الدول الغنية أكثر غنى، والدول الفقيرة أكثر فقرا، منتهكين بتصرفهم هذا حقوق مواطنيهم الأساسية.

الحق في العمل وتكوين النقابات هو جزء من حقوق الإنسان[250] وعن سؤال طرحه قانونيون غربيون بخصوص منع النقابات في السعودية، أجاب علماء هذا البلد بأن الإسلام يؤمن حقوق العمال دون الحاجة لإقامة نقابات.[251]

وهذا الموقف السعودي هو السبب في أن الوثائق الإسلامية لحقوق الإنسان، التي صيغت بوحي من السعودية، لم تذكر حق تكوين النقابات والإنضمام إليها.

الحق في الرعاية الطبية هو حق آخر من حقوق الإنسان[252] ولكن تأمين هذا الحق في العالم العربي والإسلامي ما زال أمرا بعيد المنال. ورغم ذلك، فإن ساسة هذه الدول يدفعون المبالغ الطائلة لتمويل المستشفيات والمختبرات في الدول الغربية، بل إن بعضهم يدفعون تكاليف بعض المرضى المحتاجين إلى العلاج من الأطفال الأمريكيين، بينما عدد الأطفال المرضى المحتاجين إلى علاج في العالم العربي والإسلامي يفوق التخيّل.[253]

---

[248] تقول الفقرة الأولى من المادة السابعة من إعلان الأمم المتحدة حول التقدم و الإنماء في الميدان الإجتماعي الصادر بقرار من الجمعية العامة في 11 ديسمبر 1969م:"يمثل الازدياد السريع في الدخل القومي و الثورة و توزيعهما العادل بين جميع أفراد المجتمع قاعدة كل تقدم إجتماعي و يجب أن يكونا بالتالي في طليعة إهتمامات كل دولة و حكومة"

[249] يقدر خبراء عرب حجم الإستثمارات العربية في الغرب عام 1984 بـ 333 ألف مليون دولار، منها 57% في تركيا و بريطانيا و الباقي في أربع دول هي فرنسا، ألمانيا، إيطاليا و اليابان، بينما لم يحظ الإستثمار في الأقطار العربية بأكثر من 15 مليون دولار، فالإستثمار في الغرب هو أكبر عار إرتكبه العرب في حق أنفسهم.

[250] إرجع إلى المادة 23 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

[251] Colloques sur le dogme musulman, et les droits de l'homme en Islam entre juristes de l'Arabi Séoudite et éminents juristes et intellectuelles européens. P 10 -32

[252] إرجع إلى المادة 25 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

[253] القحطاني، فهد، "اليماني و آل سعود: نفط و فضائح"، (لندن: دار الصفا)، س 1988 م، ص 115.

إن الدول العربية والإسلامية تؤكد دوما على حق كل شعب في تقرير مصيره[254]، وعلى مبدأ عدم الإنحياز، و لكن في الواقع، تعطي هذه الدول للغرب قواعد عسكرية لخدمة مصالحه. والأخطر في الموضوع حاليا هو وجود مثل تلك القواعد الأمريكية والبريطانية في البلدان العربية الخليجية[255]، وخاصة في الجزيرة العربية، المهد التاريخي للعرب والإسلام. وقد وقع إتفاق سري عام 1962 م، بين الملك فيصل والرئيس كينيدي وضعت السعودية بموجبه تحت الحماية الأمريكية المباشرة.[256]

و الكل يذكر أنه عندما أعلنت السعودية، في أزمة الخليج، عن إستعدادها لمناقشة أمر الحدود بين العراق والكويت، تدخلت أمريكا وضغطت عليها لكي تتراجع عن موقفها هذا. و أمام وجود القواعد العسكرية الأمريكية على أرضها، أجبرت السعودية فعلا على التراجع. وهذا ما أعطى قوات التحالف، تحت قيادة أمريكا، تبريرا لمهاجمة العراق، مما أدى إلى سقوط آلاف القتلى والجرحى، إضافة إلى الصفوف الهائلة من اللاجئين واليتامى. وهكذا، فقدت السعودية، مثل غيرها من بلاد المنطقة، سيادتها على ترابها وأصبحت شريكة مباشرة في إنتهاك الغرب حقوق الإنسان العربي في هذه المنطقة من العالم.

ولابد هنا من وقفة عند حرب الخليج، إذ نجد رئيسة اللجنة العليا للاجئين، تشكو دائما من نقص حاد في التمويل.

وقد صرحت علنا أن مصروف يوم حرب في الخليج كان يكفي لتمويل برنامج إغاثة لمدة سنة كاملة.

وهذه المنظمة الدولية تحاول قدر إستطاعتها تخفيف آلام ملايين اللاجئين المشردين في العالم، ومن بينهم عدد كبير من العرب والمسلمين. يكفي التفكير في ضحايا الحروب والكوارث الطبيعية، في البلاد العربية والإسلامية مثل بنغلادش والصومال والسودان. إلخ، وبدلا من المشاركة في تخفيف هذه الآلام، فإن البلدان العربية الخليجية فضلت إعطاء الغرب

---

[254] جاء هذا الحق في المادة الأولى من كل من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية، و العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية و السياسية، و قد تم إدخال هذا الحق في هذين العهدين بسبب إصرار دول العالم الثالث و من بينها الدول العربية.

[255] نذكر هنا القواعد الآتية في عمان: خصب (قاعدة أمريكية)، جزيرة أم الغنم (قاعدة أمريكية)، صلالة (قاعدة بريطانية)، في السعودية: الظهران (قاعدة أمريكية)، تبوك (قاعدة أمريكية) ... إلخ

[256] الشمراني، عبد الرحمن ناصر، "فيصل القاتل و المقتول"، (بيروت: دار الإنسان)، س 1988م، ص 267.

ثروات شعوبها حتى يضيف آلاما إلى آلام، ويزرع الخراب في بلدين عربيين أملا في أن تعود مصانعه الحربية والمدنية إلى العمل.

أضف إلى ذلك، أن الحرب في الخليج، الممولة بالمال العربي والإسلامي، قد أدت إلى كارثة إقتصادية مدمرة في دول العالم الثالث الذي تنتمي إليه الدول العربية والإسلامية. ولنذكر هنا، على سبيل المثال، طرد الملايين من العمال اليمنيين من السعودية بسبب معارضة اليمن التدخل الأجنبي وتسفير ملايين آخرين من باكستان والهند وبنغلادش بسبب الحرب.

أما بالنسبة للمساواة أمام القانون التي تعد من أهم حقوق الإنسان، فهو مبدأ غائب في الدول العربية والإسلامية رغم أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادته الأولى يقول: "يولد جميع الناس أحرارا ومتساوين في الكرامة والحقوق"، لكن ذلك المبدأ غير مطبق، فمن الشعب من له الحق بفعل كل شيء مثل الساسة والحكام وأسرهم، وآخرون لا حق لهم. وهذا ليس إلاّ إمتدادا للنظرة الغربية لحقوق الإنسان التي تميز بين الناس.

أضف إلى ذلك غياب الحقوق الإقتصادية والإجتماعية، هذه الأخيرة التي تعد الأكثر أهمية نظرا لارتباطها بمتطلبات حياة المواطن العادي وحياة أسرته ومستقبلها. وهي التي تتصل بحقه في العمل الكريم وبمستوى صحي ملائم وفي حصوله هو و أسرته على الثقافة والعلم والإستفادة من منجزاتهما دون أن يفقد في ذلك حقه في المحافظة على شخصيته وتراثه وتنميتهما[257].

ونظرا لضرورة هذه الحقوق نصت الإتفاقية الدولية على تعهد الدول باتخاذ الخطوات منفردة، ومن خلال المساعدة والتعاون الدوليين ولأقصى ما تسمح به مواردها بهدف التحقيق تدريجيا لجميع الحقوق الواردة فيها بشتى الوسائل الممكنة بما في ذلك الإجراءات التشريعية.

[257] المرجع السابق، ص 268.

وقد ساعدت الإرادة السياسية و عائدات النفط لدى قلة من الدول على توفير الحد الأدنى لبعض هذه الحقوق بنسب متفاوتة، ولكن الغالبية الكبرى من المواطنين العرب لا تزال محرومة من الحد الأدنى من المستويات المنصوص عليها في الإتفاق الدولي.

إن لكل إنسان الحق الطبيعي في الحياة، وهو أسمى الحقوق، بل هو أساسها جميعا.إذ لا يعقل التفكير في ممارسة أي حق آخر دون ضمان أولي وحماية كافية لهذا الحق المتأصل في الإنسان. وهذا الحق يجب ضمانه وحمايته أولا بنص القانون وثانيا من خلال التطبيق. هذا يعني أن الإنسان يستطيع أن يعيش حياة كريمة أطول مدة ممكنة وهنا ينعكس هذا الحق بهذا المعنى على حقوق الإنسان الإقتصادية والإجتماعية، خاصة الصحية منها والثقافية_ وهذا يعني وجوب قيام السلطات المختصة باتخاذ الإجراءات الإيجابية لخلق الأمان والإطمئنان في نفسه وحمايته من فقدان حياته بشكل تعسفي. وهذا يعني حمايته ليس فقط من عدوان الآخرين عليه، بل حمايته أساسا من سوء إستعمال السلطة الذي قد يودي بحياته أي حمايته ممن يفترض وجوده أساسا لحمايته وممن يملك وحده قانونا السلطة والوسيلة لحمايته، ويقصد بذلك الشرطة والأمن والقوات المسلحة الأخرى[258]. و أضافت اللجنة إلى قولها أنه نظرا لكثرة الحرمان من الحياة الذي إتخذ في السنوات الأخيرة مظاهر خطيرة في عدد من الدول تمثلت في إختفاء الأفراد، خاصة من ذوي النشاط السياسي، أو إختفائهم بشكل أدى إلى حرمانهم من الحياة فإنه يتوجب على الدول الأطراف القيام باتخاذ إجراءات فعّالة ومحددة لمنع إختفاء الأفراد ووضع التسهيلات والإجراءات الفعّالة للتحقيق الشامل في قضايا الأشخاص المفقودين في ظروف يمكن أن تشكل إنتهاكا للحق في الحياة.[259]

[258] صادر عن لجنة (Human Rights Committée) التي تتكون من 18 خبير من المشهود لهم بكفاءتهم في المجالات القانونية و ينتخبون أعضاؤها الذين يمارسون عملهم بصفتهم الشخصية من جانب الدول الأطراف في الاتفاقية طبقا للإجراءات المنصوص عليها في الاتفاق.

[259] عنبتاوي، منذر، "دور النخبة المثقفة في تعزيز حقوق الإنسان العربي"، المستقبل العربي، العدد 55، س 1983م، ص 18.

ولكن بالرجوع إلى الواقع نجد أن ذلك غير مطبق بشكل فعلي فجرائم القتل والإختطاف والإعتداء العمدي في تفاقم في الدول العربية ولأتفه الأسباب، دون وجود متابعة أو تحقيقات وإن وجدت فهي شكلية ليس إلا.

بالإضافة إلى تلك الحقوق، هناك حق في أن لا يتعرض أي شخص للتعذيب أو لمعاملة أو عقوبة قاسية أو غير إنسانية أو مهينة، وهو حق نص عليه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومعظم دساتير الدول العربية، وتعهدت به الدول الأطراف في إتفاق الحقوق المدنية والسياسية. وهذا الحق نابع من الكرامة المتأصلة في الإنسان، والإلتزام بذلك يتطلب أكثر من النص في القوانين على منع مثل هذه المعاملة واعتبارها جريمة معاقب عليها. وذلك أن مجرد النص لم يحول دون حدوث مثل هذه الحالات. ولهذا وجب على الدولة أن تضمن حماية فعّالة من خلال جهاز فعّال للرقابة بحيث يمكن إجراء التحقيق الشامل ومعاقبة المتسبب في هذه المعاملة السيئة. إن إلتزام السلطات العامة بهذا الحق يوجب عليها أيضا أن تضمن حماية القانون ضد أي معاملة من ذلك النوع حتى عندما يمارسها أشخاص يتصرفون تجاوزا لسلطاتهم الرسمية أو من دون أي سلطة[260]. ذلك مضمون هذا الحق وتلك هي إلتزامات الدولة لضمانه وحمايته.

فماذا عن واقع هذا الحق في الوطن العربي؟

إن التعرض للتعذيب والمعاملة القاسية والمهينة هي ظاهرة شائعة مع الأسف في معظم دول العالم الثالث، وهي تصيب أكثر ما تصيب ذلك المواطن العادي، ونعني بذلك المواطن الذي لا يتمتع بمكانة طبقية أو عائلية أو مالية أو مهنية خاصة في المجتمع.

إن سوء المعاملة، فضلا عن التمييز فيها، ظاهرة متفشية في جميع مجالات إحتكاك الشعب بالسلطة، في الدوائر الحكومية وتعامل بعض الموظفين مع المواطن كحكام صغار أو كأصحاب حق في مراكزهم... ومعاملة رجال الأمن المهينة جدا في مجمعات الجوازات والتراخيص والشهادات و الوثائق المختلفة... وتبلغ تلك المعاملة بعد أكبر في أي تظاهرة لم

[260] المرجع السابق، ص 294.

تنظّمها السلطة أو ترضى عنها، أو في حالة القبض على المواطن متلبسا بحب الوطن أو في إنخراطه في أي نشاط سياسي غير مرغوب فيه من طرف السلطة... كما تبلغ تلك المعاملة أقصى مداها في القساوة داخل السجون وأماكن الإعتقال... كل هذا يحدث بشكل يومي في غياب كلي لمن يدافع عن هذا المواطن العادي أو يتبنى حقوقه الإنسانية.

أما عند التحدث عن حق المواطن في حرية الرأي والتعبير والذي يعني حرية الرأي الآخر، وعلى أن يتوفر ذلك إما كتابة أو شفاهة أو طباعة وأن يشمل التعليق والرد ومناقشة السياسة الداخلية والخارجية عبر مختلف وسائل الإعلام وعلى قدم المساواة. فإن هذا الحق غائب، وأي شخص يعبر عن رأيه بصراحة عن شؤون السلطة والسياسة ونظم الحكم فإن ذلك مرفوض ويعرض صاحبه للمتابعة القضائية والتضييق و الإهانة...

وفيما يخص الحق في العمل والذي نجده من أكثر الحقوق الإنسانية إلتصاقا بالحق في الحياة، لأن حق الإنسان في الحياة بكرامة لا يكتمل بالنسبة للأكثرية العظمى من الناس إلاّ حينما تتوفر للمواطن القدرة والإمكانية على كسب رزقه بعرق جبينه وبشكل يكفيه مذلة السؤال، كما يعد هذا الحق أقصى ما يطمح إليه الإنسان العادي منذ بداية الخلق. إلاّ أن عوامل عديدة تطورت مع الزمن بحيث زادت من متطلباته المعيشية واستدعت مزيدا من الجهد ومزيدا من الضمانات لتوفيرها وحمايتها[261].

ومن تلك العوامل نذكر مثلا الثورة الصناعية وقيام الدولة الحديثة وإختزال المسافات وتشابك المصالح والتنافس فيما بينها وإنتشار الأفكار الإشتراكية و ظهور المخترعات الحديثة، وهكذا تطور الحق الطبيعي للإنسان في العمل إلى "حقوق عمالية" تشمل فيما تشمله الحق في إتاحة الفرصة أمامه لكسب معيشته عن طريق العمل الذي يختاره أو يقبله بحرية، الأمر الذي يستلزم وضع برامج وسياسات ووسائل إرشاد وتدريب فني ومهني، كما يشمل الحق في التمتع بشروط عمل توفر أجورا عادلة ومكافآت

[261] المرجع السابق، ص 297.

متساوية عن الأعمال المتساوية القيمة دون تمييز من أي نوع بحيث تكون كافية لتأمين معيشة شريفة للعامل وأسرته، كما توفر ظروف عمل مأمونة وصحية وفرصا متساوية لكل فرد بالنسبة لترقيته في عمله إلى مستوى أعلى مناسب دون الخضوع في ذلك لأي اعتبار سوى اعتبارات الأقدمية والكفاءة.... دون إغفال حق العامل في الراحة والفراغ وتحديد ساعات العمل، كما تشمل حقوق العمال الحق في تكوين النقابات أو الإنضمام إليها.

ترى: – **إلى أي حد يتمتع المواطن العربي بحقوقه في العمل، في بلده أو في أي بلد عربي آخر، على قدم المساواة وبدون تمييز لأي سبب كان؟**

– ماذا فعلت الأنظمة العربية لحماية حقوق عمالها الذين يعملون في الدول العربية أو الأجنبية؟

– ولماذا يسافر المثقفون إلى الغرب ويستقرون فيها بل و يحققون أعظم النجاحات؟

– و ما هي الأسباب التي تدفع المزارع العربي إلى هجر أرضه والتوجه إلى المدينة ليقبل أي عمل يعرض عليه أو يستعمل مدخراته القليلة في دكان صغير لبيع السجائر أو غيرها؟[262]

ويحق لنا أن نتساءل أيضا عن مسؤولية الطلائع الواعية والمتخصصة في مجالات الإقتصاد والعمل والزراعة والإجتماع خاصة في عدم إنشغالها بهذه القضايا الأساسية ووضع الدراسات المفصلة عنها والتحذير من نتائجها ليس فقط على حقوق الإنسان العادي بل على المصلحة العليا للوطن[263].

[262] المرجع السابق، ص 298.

[263] المرجع السابق، ص 299.

المبحث الثاني: العوائق الكبرى أمام ممارسة حقوق الإنسان

مقدمة

إن الديمقراطية بوصفها المصطلح الجامع لحقوق الإنسان وحرياته، الدال على نظام الحكم الضامن لممارستها، هي في الوطن العربي مكسب جماهيري، حديث العهد، هش البنية، معقد التركيب، فرضت نفسها من خلال النضال الطويل الذي خاضته الجماهير الشعبية، ولا تزال تخوضه في سبيلها. وترجع هشاشة بنيتها إلى حداثة عهدنا بها، وإلى قيامها في بيئة جديدة تبلغ فيها درجة كافية من التكيّف مع خصائصها. والديمقراطية معقدة التركيب لأن مضامينها متعددة، شاملة لمجالات مختلفة من حقوق الأفراد والجماعات، فيما بين الإنسان وضميره، وفيما بين الناس بعضهم إلى بعضهم الآخر، وفيما بين المحكومين والحاكمين.

ولقد أخذت الديمقراطية في الواقع أصنافا مختلفة، من ديمقراطية سياسية وأخرى إجتماعية، واقترنت بالعلمانية عند قوم وبالمرجعية الدينية عند قوم آخر. و أكبر مظاهر تعقيدها وأخطرها شأنا مترتب عما تعنيه الديمقراطية من نوعية نظام الحكم وخصوصية علاقة المجتمع بالدولة.

إن حقوق الإنسان و حرياته الأساسية في الوطن العربي، تعاني أزمة شديدة، أدت إلى تعطيل الطاقات الخلاّقة، و شل الفكر العربي، و إنصراف المواطن عن الشأن العام، و انتشار ظاهرة الذعر و الشك المتبادل بين الأنظمة الحاكمة والجماهير[264].

من هنا نفهم أن الديمقراطية لا يقف مضمونها عند الإطار السياسي من شكل نظام الحكم و من توفر المؤسسات... بل إن لها من وراء ذلك مضمونا أخلاقيا، يستمد مرجعتيه من منظومة المبادئ و القيم المشتركة، يصدر عنها سلوك الأفراد و الجماعات، و يحكم نوعية تصرفهم، و من هنا نطرح التساؤل التالي:

---

[264] مجذوب، محمد، مناقشة "حقوق الإنسان في الوطن العربي: المعوّقات و الممارسة"، لـ: حسين جميل، ضمن كتاب "أزمة الديمقراطية في الوطن العربي"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، ط 1، س 1983 م، ص 551.

كيف للإنسان العربي أن يدرك قيم الديمقراطية وأحقيته بحرياته وحقوقه إذا ظل معزولا عن التجربة، ممنوعا من الممارسة؟

الواقع أن حقوق الإنسان في الوطن العربي لا يزال قائما و مطلوبا، فهو كمطلب جماهيري لا يقبل التأجيل لأي مبرر من المبررات، إذ أصبح ضرورة ملحة[265].

ولكن عند محاولة ممارسة هذه الحقوق نصطدم بمعوّقات كبرى تحول دون ذلك:

1_ العوائق الكبرى

هناك عدة معوّقات حالت دون الممارسة الفعلية لحقوق الإنسان نذكر من بينها:

1- غياب الديمقراطية

إن غياب الديمقراطية هو العائق الأول فعلا، بل هو أهم الموانع أمام ممارسة الحقوق والحريات. فلا يمكن تصور إحترام حقوق الإنسان وإمكانية ممارستها وضمانها في نظام غير ديمقراطي.

ونذكر غياب الديمقراطية في أول المعوّقات لأنه لولا ذلك، ولولا إنعدام مبادئ الديمقراطية التي من المفروض أن تقام عليها أنظمة الحكم لكان هناك إمكانية للتغلب على المعوّقات الأخرى التي سنذكرها، ولأمكن التحرر منها.

"الديمقراطية في أبسط مفاهيمها تعني أن يختار المحكومون نظام الحكم وحاكميهم عن طريق الإنتخاب"[266]. لذلك أصبح مستقرا في الأنظمة الديمقراطية أن يضع الشعب دستوره عن طريق "جمعية تأسيسية" منتخبة من قبله، هذا الدستور يعلو على كل قانون وسلطة في الدولة، لا تملك سلطة –حتى ولا التشريعية المنتخبة من الشعب– مخالفة حكم أو مبدأ فيه، والشعب يختار حاكميه عن طريق الإنتخاب. في النظام البرلماني مثلا، ينتخب الشعب هيئة من النواب إنتخابا مباشرا حرا تنبثق عنهم وزارة مسؤولة أمام أولئك النواب، تعمل تحت إشرافهم ورقابتهم، وتبقى في الحكم ما دامت حائزة على ثقة أكثرية

---

[265] أوملیل، علي، "حقوق الإنسان في الوطن العربي"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، س 83م، ص 557.

[266] ديفرجيه، موريس، "الأحزاب السياسية"، تر: علي مقلد و عبد الحسن سعد، ط 2، (بيروت: دار النهار للنشر)، س 1980 م، ص 356.

النواب، ولهؤلاء حق إبدال الوزارة بسواها، والشعب يغيّر حاكميه سلميا إذا أراد عن طريق الإنتخابات التي يجب أن تتم دوريا في فترات متقاربة. هذا المجلس المنتخب يقوم بمهمة التشريع، في حين تقوم الوزارة بمهمة التنفيذ، وتقوم إلى جانب هاتين السلطتين، السلطة القضائية، سلطة مستقلة.

تقوم الديمقراطية على أساس أن السيادة للشعب، فهو بالإضافة إلى أنه ينتخب نوابه للقيام بمهمة التشريع، والإضطلاع بالمهمات الأخرى التي يقررها لهم الدستور، فإن إنتخابه النواب لا يعني أنه تخلى عن سيادته للنواب، ولم يعد له دور في شؤون الحكم وأمور الوطن، فإن "الوكالة الشعبية" التي أعطيت للنواب لا تحجب "الموكل". وعلى ذلك يبقى الشعب مصدر كل سلطة وسيدها حاضره ومستقبله، له الكلمة العليا يمارس حقوق سيادته على الوجه الذي رسمه هو لنفسه في الدستور. وبهذا الأسلوب تبقى لجماهير الشعب مشاركة حقيقية وفعالّة في إدارة شؤون المجتمع في كل مجال، وتقرير الأوضاع التي تحقق مصالحه، وتوجيه الدولة وتسييرها نحو تحقيق أهدافه.

من المعلوم أن مجتمعاتنا في الوطن العربي تتكون من طبقات وفئات إجتماعية مختلفة ولكل طبقة وفئة مصالح تختلف عن مصالح الطبقة أو الفئة الأخرى، وبين الطبقات والفئات والأفراد فوارق إقتصادية كبيرة. وإذا أردنا لمجتمعاتنا السلام وبناء الحاضر والمستقبل على الوجه الذي تريده الأكثرية من الشعب، يجب أن نفسح المجال للحوار الحر بين جميع طبقات وفئات وأفراد المجتمع. وهذا يتطلب الإعتراف للجميع بحرية الفكر والعقيدة والرأي والتعبير عنه، والحق بتلقي المعلومات، وحق إصدار الصحف وضمان حريتها، والحق في الإجتماع والتظاهر، وتأليف الأحزاب السياسية ونقابات العمال والنقابات المهنية والجمعيات وحرية الإنضمام إليها[267].

كما للأحزاب السياسية دور أساسي في واقع النظام الديمقراطي، فلا يمكن إعتبارها وسيلة من وسائل تعبير الطبقات والفئات الاجتماعية عن مصالحها في الحوار السلمي الذي

[267] جميل، حسين، "حقوق الإنسان في الوطن العربي: المعوقات و الممارسة"، ضمن كتاب "أزمة الديمقراطية في الوطن العربي"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، ط 1، س 1983 م، ص 522.

يجب توفره في مجتمعاتنا العربية، فهي أي الأحزاب جزء من النظام الديمقراطي الذي لا يمكن أن نتصور وجوده وأداؤه لوظيفته بدونها.

ويمكن أن نتبيّن ذلك من دورها في الإنتخابات النيابية، وتأليف الوزارة من الأغلبية في مجلس النواب، وتقرير مسؤوليتها أمام هذا المجلس، ودور المعارضة في الحياة السياسية، وتغيير الحاكمين بالطريق السلمي، طريق الإنتخاب، كل هذا يجعل من الأحزاب وسيلة من وسائل العمل الشعبي، حتى أصبحت الحياة الحزبية الصورة الطبيعية للعمل السياسي في ظل الديمقراطية، وأي عدوان عليها يحرم الطبقات الشعبية من أهم وسائل نضالها.[268]

إن استعراض أوضاع الحكم في بلدان الوطن العربي يرينا ما يفتقده هذا البلد أو ذاك من أوضاع أو مؤسسات، هي من متطلبات قيام النظام الديمقراطي، وما في أساليب الحكم في البلدان العربية إلاّ دليل يوضح مدى ابتعادها عن الديمقراطية.

إن معظم الدول العربية ليس لها دستور للحكم دائم أو مؤقت وإن وجد فهو شكلي... وليس لها مجلس للنواب منتخب، ولا أحزاب سياسية، ولا نقابات عمالية أو مهنية ولا مؤسسات شعبية، ولا صحافة حرة. وقد نجد بديلا عن ذلك في بلد أو آخر هو حكم الحزب الواحد أو الحكم الفردي والحكم المطلق.

_ في ظل هذه الأوضاع كيف يمكن أن نتصور مشاركة الشعب في الحكم؟

_ وكيف يمكنه إدارة شؤون العامة من الشعب؟

_ وهل مسموح للشعب إبداء رأيه والتعبير عن نفسه في شؤون حياته ومستقبله؟

إن التاريخ يبيّن أن دول الوطن العربي لم تحتكم للدستور منذ نهاية الحرب العالمية الأولى، بل ويرينا كيف أفرغت معظم الدساتير من مضامينها التي هي في مصلحة الشعب، وكيف زوّرت إنتخابات نيابية أو أجريت استفتاءات مزيفة، وصدرت قوانين تهدر حقوق الشعب وحقوق الإنسان وحرياته الأساسية المقررة له في الدستور.

---

[268] إسماعيل صبري، عبد الله، "ديمقراطية الشعب العامل في التطبيق"، (مجلة الطليعة، القاهرة)، العدد 10، 1967م، ص 60.

2_الأوضاع الإقتصادية وافتقاد الأغلبية حريتها الإجتماعية

إذا تتبعنا الأنظمة الإقتصادية السائدة في الوطن العربي في عمومها، نجد بلدانا منه لا تزال تعاني من بقايا الأوضاع والعلاقات المتخلفة عن النظام الإقطاعي الذي كان متبعا في الماضي، ونجد بعض البلدان منه الأكثر تطورا، ما تزال تتبع في أنظمتها الإقتصادية سياسة الإقتصاد الحر على مستويات متدرجة، من الأخذ بها على صورتها المتطرفة، أو على صورة ملطفة بعض الشيء. ونجد في بعض البلدان الأخرى ملامح رأسمالية الدولة تحت شعار الإشتراكية.

إن الملاحظ بوجه عام أن حصيلة الأوضاع الإقتصادية التي سبقت الإشارة إليها، كانت أقلية تملك وأغلبية فقيرة وطبقة متوسطة ضعيفة. والملاحظ أيضا، أن الفروق الإقتصادية بين الطبقة العليا المالكة والطبقة التي لا تملك، ازدادت اتساعا في عدة بلدان وإذا كان الأساس السليم الذي تقوم عليه الديمقراطية هو المساواة بين المواطنين، فإنه ليست بالمساواة أمام القانون أو المساواة السياسية –على أهميتها– تتحقق الديمقراطية، فجوهر المساواة هو "المساواة الإقتصادية"، وكما قال (جواهر لال نهرو): "إن انعدام المساواة الإقتصادية وسوء توزيع الثروات الذي تؤدي إليه الرأسمالية وتزيده تدريجيا وباستمرار، تؤدي كلها إلى استحالة المساواة... ولكي تكون هناك مساواة حقيقية وهي لب الديمقراطية، فإنه لا بد من أن توضع قيود شديدة على الملكية الخاصة، ولا بد من أن تتحقق الملكية العامة لوسائل الإنتاج الأساسية، وبذلك يمكن أن يوجد حكم ديمقراطي يعمل لصالح المجموع".[269] نلاحظ من هذا أن تردي الأوضاع الإقتصادية في الوطن العربي عرّض الأغلبية للإستغلال وحرمانها من حريتها الإجتماعية وهذا سلب كل قيمة لشكل الحرية السياسية.

إن الديمقراطية السياسية لا يمكن أن تنفصل عن الديمقراطية الإجتماعية. إذ أن المواطن لا تكون له حرية التصويت في الإنتخابات إلاّ إذا توفرت له ضمانات ثلاث هي: أن

[269] الجمل، يحي، "نهرو و فلسفته السياسية"، مجلة الفكر المعاصر، (القاهرة)، العدد 05، س 1965م، ص61.

يتحرر من الإستغلال في جميع صوره، وأن تكون له الفرصة المتكافئة في نصيب عادل من الثروة الوطنية، وأن يتخلص من كل قلق يبدد أمن المستقبل في حياته.[270]

3- تساهل الأغلبية في مجابهة السلطة عند انتهاكها لحقوقها

إن عدم مجابهة الأغلبية السلطة عند انتهاكها لحقوق الإنسان، وعدم تمسك المواطنين بما يكون قد سجل لهم الدستور من حقوق- إذا كان للبلد دستور- والدفاع عنها إلى أقصى حد ممكن عندما يقع إعتداء عليها، وعدم المطالبة بدستور ينظّم سلطات الحكم وقواعده، ويكفل الحقوق والحريات -عندما لا يكون للبلد دستور- وعدم المطالبة بالحقوق والحريات المنصوص عليها في المواثيق الدولية، حتى تلك التي انضمت إليها أو صادقت عليها. وهذا كله أحد أسباب تدني مستوى ممارسة الحقوق والحريات في بلدان الوطن العربي إلى هذا الحد، ذلك أن إيمان المواطنين بحقوقهم وتمسكهم بها والدفاع عنها هو الضمانة الأولى لحقوق الإنسان، لذلك كانت اللامبالاة السياسية وإهمال الأغلبية ممارسة حقوقها كاملة والدفاع عنها بكل ما تملك من قوة عند وقوع إعتداء عليها من المعوّقات في مجال ممارسة حقوق الإنسان.

و لعل الوقوف على أوضاع بلد من بلدان الوطن العربي كمثال يكون أكثر وضوحا و إقناعا:

الجزائر نموذجا:

إنّ الديمقراطية كمفهوم وممارسة نلاحظ ملامحها وتطبيقاتها في العالم الغربي، ولكن عندما نصل إلى العالم العربي نجدها غائبة مما يدفعنا للبحث أكثر عن أسباب هذا الغياب، ولماذا تتقاعس السلطة وأصحاب النفوذ في تطبيقها؟ لماذا هذا الاستمرار في خنق صوتها وفي دفن كل محاولة في ترسيخها؟

وبالتالي قمع قيم الديمقراطية والحريات السياسية وحقوق الإنسان والمجتمع ومؤسسات الدولة.

[270] عبد الناصر، جمال، "مشروع الميثاق"، (القاهرة: مصلحة الاستعلامات)، س 1962م، ص 47-51.

إنّ من أهم الأسباب التي حالت دون وجود الديمقراطية كقيمة وجودية يعيشها الإنسان العربي هو التخلف بكل مقاييسه ووجوهه اللامحدودة، والذي يقف كعائق قوي جدا لوأد قيم الحرية والديمقراطية قبل أن يشتّد عودها.

ومن أهم مظاهر هذا التخلف هو قصور التصور عند العرب في احتواء قيم الديمقراطية مما يترتب عنه عجز في تطبيقه، حتى وإن كان هناك إلمام بمفهومها وتاريخها ولكن ماذا نفعل بالنظرية دون إيجاد القدرة على ممارستها وجعلها واقعا؟ ماذا عسى أن نفعل بالنظرية دون التطبيق؟ فالفكرة تبقى مجرد فكرة إن لم يكسوها الواقع ويصقلها ويكيّفها لفائدته ووجوده ومستقبله.

إنّ الديمقراطية في الغرب كانت وليدة التقدم الكبير والتطور الهائل الذي شهده الفكر السياسي والفلسفي الغربي، فتشكلت ما يسمى بثقافة الديمقراطية، والتي أصبحت تدرس وتلقن للأجيال وفق إطار معرفي تاريخي أخذ كرونولوجيا تاريخية ومؤسساتية، أفرزت فيما بعد وعيا حضاريا وإرساءا لدولة القانون في ظل احترام الحريات وهذا ما يفتقده الكيان العربي الذي يعيش تخلفا منذ زمن تدهور الحضارة الإسلامية، والذي تعمّق مع فترة الاستعمار ليزداد أكثر وينتشر في زمن تراجع الإيديولوجيات والأفكار الإطلاقية والمرجعيات الشاملة والخطابات الأحادية[271].

وهذا كله وغيره حرم الكيان العربي من فهم وتجسيد قيم الحرية ومفهوم الحق وقيمة الإنسان وضرورة تحضره، فالديمقراطية هي شرعية إنسانية قبل أن تكون شرعية سياسية. ابتعد أكثر هذا الكيان عن التقدم السليم والوعي بحقيقة وخطورة التخلف وخطورة الاستبداد والطغيان والفشل وغياب المسؤولية والواجب. وهنا تظهر الصورتان:

واحدة مشعة والأخرى مظلمة، **فهل ما نشأ في النور يقابله ما نشأ في الظلام؟ هل سيرورة كل منها مماثلة؟**

[271] إرجع إلى فلاسفة عصر الأنوار.

نصل إلى حقيقة مفادها أنّ الغرب بما أرساه من ثقافة للديمقراطية، استطاع أن يتحصّن من كل فشل في تطبيقها، وفي مجابهة الواقع والمستقبل بواسطتها أمّا الوطن العربي فلم يستطع ذلك لأنه لم يؤسّس للديمقراطية، ولم يحضّر لها ممّا جعله اليوم غير قادر على مجابهة الأزمات والصراعات حضاريا، ولم يصنع مناعة لكي يكون اليوم في مصرع الأحداث فاعلا لا منفعلا.[272]

وما يصدق على الوطن العربي يصدق على الجزائر، وهذا ما يجعلنا اليوم نبحث عن الأسس الشرعية التي تقوم عليها السلطة السياسية أي **ما مدى شرعيتها؟**

بالنسبة للجزائر نجد أنّ مرحلة ما بعد الاستقلال تستند إلى الشرعية الثورية وهي مرجعية غير واضحة تماما بل وفي أحيان أخرى أدت إلى تجاوزات لم تقدر السلطة على مقاومتها وبعد المرحلة الشرعية الثورية دخلت الجزائر بشكل فجائي في مرحلة ما تسمى بالشرعية الدستورية، والتي لم يستطع صاحبها الرئيس الراحل (هواري بومدين) من متابعة إصلاحاته المؤسساتية التي لا تزول بزوال الرجال فقد قامت محاولة اعتماد الشرعية الدستورية على شخص الرئيس الذي تماهى مع المؤسسات، وفي غيابه دخلت البلاد في أزمة خطيرة استعصت عن الحل إلى اليوم. وعليه يبقى السؤال مطروحا:

على أي الأسس يقوم النظام السياسي الجزائري في شرعيته؟

كمحاولة للإجابة مازال النظام السياسي في الجزائر يبحث عن الشرعية، وفقدانه لها يجعله أوتوماتكيا بعيدا عن الديمقراطية وإمكانية ممارستها.

كما هو معروف أنّ الديمقراطية آلية ونظرية ووسيلة إنجاز في نفس الوقت بمعنى أنّ مفهومها يتطور باستمرار ولا يعرف التراجع، مما يعطي لهذا المفهوم المعياري القدرة على التجدد والتشكل والمرونة في استيعاب تعاريف جديدة في الإطار الإجتماعي والسياسي

[272] صبري، عبد الله إسماعيل، "المقومات الاقتصادية والاجتماعية للديمقراطية في الوطن العربي"، (بيروت:مركز دراسات الوحدة العربية) ط1، س1983م، ص 110.

بمعنى آخر تعدّ الديمقراطية تعبيرا ومعيارا يقيس مدى تقدم هذا المجتمع ومدى تخلف الآخر فمثلا: إذا كانت الأمية منتشرة والصحة منعدمة وأحوال العمّال في تراجع مستمر فهذا تعبير واضح عن مدى تخلف المجتمع.

أما في الحالة النقيضة أي هناك تعلم وصحة ووسائل للعلاج والوقاية، وشؤون العمال في رخاء فهذا تعبير عن تقدم المجتمع. والجزائر تصنّف ضمن المثال الأول، لأنّ هذا الوضع لم يأت من فراغ بل له أسبابه:

إنّ الأزمة التي لحقت بالجزائر منذ سنوات، فضحت بشكل واضح عدم متانة البناء السياسي الذي لم يتحصّن بثقافة الديمقراطية والقناعة الحضارية في تداول السلطة، وهذه الأزمة كشفت عن وجود صراع بين المشروع الديمقراطي وبنية المجتمع السياسي والاجتماعي، وبينّت أن كل محاولة لإجبار تنفيذ المشروع الديمقراطي بغير الصورة المنوطة به سيؤدّي لا محالة إلى تأزّم الوضع.

إنّ انتقال الجزائر من نظام شمولي يرتكز أساسا على نظام الحزب الواحد إلى نظام متعدد الأحزاب يتجه نحو السعي إلى ممارسة الديمقراطية ارتبط بدستور فبراير 1989م، ولم يكن هذا الانتقال سهلا وإنّما حتّمته ظروف وأزمات اقتصادية وسياسية يمكن ترجمة نتائجها بلغة الأرقام: [273]

أولا: لقد ضعفت استجابة النظام السياسي للمطالب المجتمعية اقتصاديا وسياسيا فعلى الصعيد الاقتصادي نسجّل الأزمة الاقتصادية التي تبلورت في جانبين هما:

1- تراجع الناتج القومي إذ انخفض سنة 1988 بنسبة 15 % وفي المدة نفسها تراجع الناتج القومي الإجمالي في حين كان النمو السكاني يقدر بـ 3% الأمر الذي يعكس حالة التدهور في تلبية حاجيات المواطنين.

[273] Graham, fuller, « Algérie :l'intégrisme au pouvoir », p73.

2- العجز في الميزان التجاري: فبعد أن حقق فائضا بلغ 1014 مليون دولار في سنة 1958م سجل عجزا 1986م بلغ 2230 مليون دولار وقد انخفض العجز إلى 7721 مليون دولار في سنة 1988 ولكن بتكلفة اقتصادية واجتماعية لا يمكن إلا أنّ تكون شديدة الارتفاع إذا تحقق الانخفاض مثلا على حساب الواردات التي ضعفت بشكل مستمر خلال الثمانينات، فبعد ما كانت قيمتها 15,367 مليون دولار سنة 1986 و10,116 مليون دولار سنة 1987 و06,637 مليون دولار فقط سنة 1988 نتج عن ذلك وصول نسبة الانكماش في الواردات بين سنتي 1986 و1988 إلى 18,48 مليون دولار ويعود ذلك إلى:

1- انخفاض قيمة الصادرات الجزائرية من المحروقات بالإضافة إلى التدني في أسعارها إذ قدرت قيمة هذه الصادرات لسنة 1986م وسنة 1986م مليون دولار أمريكي وهذا الانخفاض انعكس سلبا على الصعيد الاجتماعي تمثل في عجز كبير في تلبية المطالب الاجتماعية المتصاعدة من جراء الزيادة السكانية ونتيجة الآلة الإنتاجية المفككة التي أصبحت عاجزة عن استقبال عمالة جديدة لدرجة أنه بدأ التفكير جديا في تسريح العمال وقد نتج عن الوضع:

أ- غياب العدالة الاجتماعية وتزايد التفاوت الطبقي (طبقة تزيد غنى وأخرى تزداد فقرا).

ب- إخفاق التنمية، واحتكار السلطة ومقربيها للثروة والفعاليات الاقتصادية أما أسباب الأزمة اجتماعيا فتمثلت فيما يلي:

- ظهور القوى المهمّشة التي تعيش الاغتراب وتشعر بعدم اكتراث السلطة لمصيرها.

- استشراء الفساد الأخلاقي والقيمي وسيطرة ثقافة الاستهلاك.

- فقدان المشروع الوطني أو القومي أو الإسلامي الذي يحظى بالشرعية أو الإجماع ويحقق الطموحات ويزرع الأمل في النفوس[274]. أمّا الأسباب السياسية، فنذكر منها:

- استبداد النظام السياسي وديكتاتورية الحكم وعدم وجود مشاركة شعبية.

- حرمان القوى السياسية من حرية العمل والتعبير.

[274] المرجع السابق، ص ص 73-74.

– افتقار المؤسسات الشرعية التي توصل صوت الجماعات السياسية إلى السلطة.

– اعتماد الدولة أساليب قهرية في تعاملها مع المواطنين في التعذيب والاغتيالات.

– انسداد آفاق التغيّر وسيادة الإحباط بسبب عدم القدرة على تغيير السلطة أو تداولها بطرق سلمية.

– غياب الحوار الوطني وهدم وجود إجماع وطني حول القضايا الأساسية والمصيرية.[275]

وقد أفرزت هذه المشاكل مجموعة أخرى من الأسباب التي أدّت إلى ممارسة العنف هي ما يعرف بالمشاكل الفكرية والمتمثلة فيما يلي:

1– تزايد السخط وعدم الرضا عن الذات في مقابل ما ينتجه الآخر من فكر وثقافة (تدنى المستوى الثقافي).

2– الأزمة الحضارية وأزمة الهوية: **من نحن في ظل تحديات العولمة؟**

3– تبعية النظام السياسي بل وحتى النمط المعيشي للسياسية الخارجية.

4– التفريط في الحقوق القومية والوطنية والإسلامية.

وعليه ولدراسة إمكانية التحدث عن المشروع الديمقراطي في الجزائر نجد أنفسنا مضطرين لتتبع التطور الذي حصل في الدولة والمجتمع خلال تلك الفترة الزمنية، وتتبع كذلك مصادر الفعل السياسي والاجتماعي وعلاقتهما بالمستوى الذي تحتاجه الديمقراطية، كما يجب الإحاطة بكل جانب من جوانب المجتمع والدولة دون التحيز لجانب دون الآخر فهذا التحيز يجعلنا بعيدين عن الموضوعية في تقصي الوضع وبالتالي يصبح الإلمام بكل تجلّيات الواقع ومحدداته وكيفية مساهمة الجهات المسؤولة والأطراف الفاعلة. ففي الواقع الجزائري نجد السلطة تواصل محاربة الإرهاب والعنف من جهة، ومن جهة أخرى نجدها تهدم محصنات الثقافة المهددة للمشروع الديمقراطي، وكأنّ قدر السلطة هو العيش مع الأزمة وتسييرها على أنّها قدر محتوم. فأكبر تحدي تواجهه الجزائر اليوم هو:

[275] المرجع السابق، ص74.

كيفية بناء مؤسسات الدولة الجزائرية المستقلة، فبعد استقلال الجزائر سنة 1962م، كانت هناك محاولة جادّة خاضها الشعب الجزائري من أجل بناء أجهزة الحكم والتسيير لمرافق الدولة على أساس ديمقراطي... لكن التجربة والمعركة الطويلة فشلت وما هو موجود الآن هو خطابات وشعارات وتمنيات لمستقبل أقل ما يقال عنه أنه غير واضح المعالم.[276]

إنّ تقييم التجربة السياسية الجزائرية سواء كان ذلك على مستوى السلطة أو على مستوى المعارضة المتمثلة في الأحزاب نحتاج فيها للوقوف على سنوات الأزمة كبعد تاريخي وكتجربة تم معايشتها من قبل الجميع وليس السلطة فقط بمعنى أزمة الديمقراطية في الجزائر متعددة الأطراف، فهي تخص السلطة والأحزاب ومختلف القوى الفاعلة سواء كانت اجتماعية أو تنظيمات شعبية.

ضف إلى ذلك فساد سلوك الأفراد في حياتهم اليومية العامة، وهذا الفساد يظهر جليا في عدم القدرة على الحفاظ على الصالح العام وتبديد الأموال العامة وهدر إمكانيات المجتمع والدولة.

إنّ علاقة السلطة بالأحزاب واضحة منذ البداية ولا يمكن دراسة كل منهما على حدا فإن توفرت تاريخية السلطة فإن تاريخية الأحزاب غير موجودة، فهي لا تتمتّع بتاريخها الخاص، لأنها اعتمدت منذ البداية على مقتضيات السلطة وشروطها وحاجاتها، بتعبير آخر إنّ جفاف الساحة السياسية من الديمقراطية سببه بالدرجة الأولى عدم تشكل القاعدة منذ البداية في مجالها الثقافي، كشرط لازم لأيّ ممارسة غايتها الصالح العام، فلم يكن هناك أرضية مهيّأة ومناسبة للممارسة التعدّدية الحزبية والسماح بالحريات في التأسيس، وما حدث هو أنّ السلطة لبست لباس التعددية فكانت هي الجوهر أما التعددية فهي مجرد شكل ليس إلاّ.

إنّ الأحزاب السياسية لم تتوفر على الوسائل الشرعية لممارسة الفعل السياسي، والتجربة بينّت أنّها غير مكتفية بذاتها، وبالتالي لا يمكن كتابة تاريخها الخاص، والذي من

[276] المرجع السابق، ص ص74–75.

شأنه أن يشكّل فرعا ينظم إلى تاريخ الفكر السياسي المعاصر، فمعظم الأحزاب كانت منبثقة من السلطة وهذه الأحزاب أيّدت السلطة بشكل أو بآخر وضيّعت بذلك فرصة إبداء الرأي النقيض عن طريق المعارضة، وكانت بذلك تبتعد أكثر فأكثر عن ممارسة الديمقراطية.[277]

– مما سبق يتضح لنا أنّ الجميع طالب بالديمقراطية ولكن الجميع لم يحسن ممارستها، ممّا أدّى إلى أزمات وليس أزمة وعلى جميع الأصعدة، ومع ذلك فإنّ لهذه التجربة وجه إيجابي وسط هذه الأوجه السلبية والمتمثل في تبيان نقص ثقافة الدولة وهشاشة الوعي السياسي في مسألة خطيرة، وهي عدم القدرة على زرع الديمقراطية كأسلوب للحكم وإدارة المجتمع. وبقيت الديمقراطية جامدة في مكانها في الوقت الذي تزداد فيه الأوضاع سوءا بل ما يمكن ملاحظته هو تراجع الديمقراطية من سلم الأولويات، وحلّ محلّها استعادة الأمن واستمرت مؤسسات الدولة في البحث عن إسعافات خارجية.

بالإضافة إلى أمر آخر أفرزته التجربة الديمقراطية في الجزائر، هو تقلّص فضاء التعبير لكل من شارك بطريقة أو بأخرى في إنقاذ السلطة من وصول المعارضة إلى الحكم، فقد وظفت قوى سياسية بسبب قلة مصداقيتها وافتقارها إلى التجربة الذاتية التي تبرز وجودها في ساحة العمل السياسي، وفقدت بالتالي حق الكلام والاقتراح وإدارة الشأن العام. فقد فقدت الأحزاب السياسية مصداقيتها وانغمست في متطلبات الحكم وأصبح من الصعب أن تسند إليها مهمة الشأن العام.

– لقد طرحت السلطة بعد الاستقلال مباشرة كغاية ولم تطرح كوسيلة للرفع من مستوى العمل السياسي وتكوين طبقة سياسية، ففي هذه المرحلة شهدت الجزائر سعيا كبيرا نحو البحث عن السلطة بكل الوسائل والطرق، وصار الوصول إلى السلطة الغاية والمقصد في الفعل السياسي، وعليه فقد تبيّن أنّ مشروع الدولة في نهاية التحليل السياسي والاجتماعي هو بناء رأسمالية الدولة، وصارت هذه الأخيرة حامية السلطة ومصدرها. وعليه فالاشتراكية كمشروع بناء مؤسسات لا تزول بزوال الرجال، فقد دام هذا المشروع ما يقارب (10) عشر سنوات

[277] المرجع السابق، ص ص 76–77.

فقط (مدة بقاء الرئيس هواري بومدين) في الحكم، أي لغاية 1978م ثم جاءت مرحلة سمّيت بمرحلة المراجعة والتراجع عن الخط الاشتراكي وبداية العمل بقانون السوق الذي دام أكثر من (20) عشرين سنة.

ولحدّ الآن لم يتم تأسيس وتحرير مجالات الحكم وآلياته، والتحكّم في مجالاته الاقتصادية والتجارية والمالية والسياسية إذ طالت مدة البحث عن مجالات السوق ونظامه أكثر من مدة تطبيق الاشتراكية. وهذا كلّه كان تمديدا لعمر أزمة الممارسة الديمقراطية في الجزائر، وهذا ما بيّن بشكل واضح غياب كلي لفكرة مشروع بناء الدولة ومؤسّسات الحكم، بشكل يعبّر عن جدلية شرعية بين الواقع التاريخي وفكرة المشروع المراد تحقيقه أي الديمقراطية، بمعنى أنّ التخلّف كان مرافقا لتصور المشروع.[278]

– كما كشفت الأزمة الجزائرية عن خلفية تكمن في خوف السلطة من محاولة التحرير، وبالتالي الخوف من الديمقراطية هذه الأخيرة التي تعني التداول على السلطة، الحريات، التواصل الجاد بين السلطة والمجتمع.

كما أنّ استمرار منطق الشرعية الثورية والكفاح الوطني المسلح ضد الاستعمار وتركيز الحكم على الجانب العسكري يجعل من الديمقراطية مشروعا مؤجلا.

– فالدولة هي تعبير عن الجميع، هي تجسيد لفكرة الجماعة التي تعطي مدلول العمومية التي تمثل الصفة الجوهرية لها، والممارسة الديمقراطية هي التي تبيّن الدولة وتعطيها هذا المعنى لأنّ الدولة تسعى إلى الحكم وليس إلى امتلاكه، والديمقراطية تؤكّد هذا التوجّه وتطالب به وترتكز عليه.

حزب جبهة التحرير الوطني كمحتكر للسلطة: بوقفة تاريخية نجد أنّ مفهوم الحزب تشكل أساسا من حزب جبهة التحرير الوطني، التي كانت (الجبهة) الفاعلة في الساحة السياسية في فترة الاستعمار الفرنسي، وهي التي حركّت وخطّطت للثورة الجزائرية 1954م، التي قادت الجزائر إلى الاستقلال. وبهذا أصبحت الرائدة والمؤسسة والمبدعة في الفعل السياسي

[278] Addi,lahaouari, « l'islam politique et la démocratie : le cas algérien », 1995, p60.

الجزائري ثم أصبحت ممثّلة الدولة، بمعنى أنّ الدولة كانت تنظّر وتخطّط وتتصوّر الفعل السياسي من منظور جبهة التحرير الوطني، والتي أصبحت فيما بعد القدوة والمثل الذي تمحور حوله التاريخ الجزائري، وكونها صانعة لهذا التاريخ. فلو استقرانا تاريخ الجزائر المعاصر لوجدنا أنّ ثورة التحرير الوطني (1954م–1962م) كانت ثورة فاعلة ومؤسسة، تجاوبت مع مقتضيات العصر الجديد الذي جاء بعد الحرب العالمية الثانية، مباشرة، الرافضة للاستعمار الفرنسي والمتجهة نحو تأسيس الدولة على مقومات المواطنة والشعور بالانتماء إلى تاريخ له حضور ومقومات.

وبهذا كانت ولا تزال جبهة التحرير الوطني نموذجا يجب الإقتداء به في دول العالم الثالث، على أساس أنّها صنعت مجد الجزائر وحررتها من الاستعمار.

وهكذا فقد استمر منطق الثورة في افتراض جبهة التحرير الوطني كحزب شرعي ووحيد صنع مجد الجزائر، وأصبح دولة وأمة في نفس الوقت، بل استمر هذا المنطق وتغذّى أكثر فأكثر بهذه القناعة، لدرجة أنه كان مستعدا لمحاربة كل منطق معاكس ومحاربة كل تصور أو قناعة جديدة من شأنها ؛ أن تحرم جبهة التحرير الوطني من الاستحواذ على مكانة الصدارة (الحرب والحكم والتاريخ).[279]

بل وجاهد هذا المنطق في تكريس قناعته لأطول مدة ممكنة، الشيء الذي صعّب تحقيق المشروع الديمقراطي لأنّ كلّ أسسه كانت غائبة، **فكيف يمكن للمجتمع آنذاك من استلام مؤسساته الشرعية من سلطة الثورة؟** وهذا ما عشناه وشاهدناه في الانتخابات التشريعية في بداية التسعينات عندما تعمدت السلطة السياسية إلغاء نتائج الانتخاب، بسبب هزيمة جبهة التحرير الوطني وبهذا التعمد بيّنت السلطة أكثر وبوضوح، أنّ حزب جبهة التحرير الوطني لا يزال هو الوحيد كحزب له الشرعية، وهو المسيّطر فعليا على كل مؤسسات الدولة وقيمها الروحية.

[279] المرجع السابق، ص62.

لقد كان من الصعب الاعتراف بحزب بديل لجبهة التحرير الوطني التي انتصرت وبقوة على قوة استعمارية جبارة مثل فرنسا، وهذا الانتصار لا يوجد له مثيل، أي لا توجد قوة يمكن أن تحل محل جبهة التحرير الوطني وتكون قادرة على بناء مؤسسات الدولة. **فكيف يمكن أن ينصب حزب لا يدعو إلى إمتلاك مكان حزب إمتلك الحكم؟** وهذا ما جعل المشروع الديمقراطي يؤجل أكثر فأكثر.. ضف إلى ذلك تصور الدولة حول ما أسفرت عليه الإنتخابات التشريعية من نتائج $^3/_4$ ثلاثة أرباع الشعب أعطوا أصواتهم لغير حزب جبهة التحرير .

يعد هذا السلوك بمثابة الخيانة ونكران الجميل إزاء ما قدّمته جبهة التحرير الوطني والتي من حقّها على أقل تقدير، واعترافا بجميلها على الشعب أن يصوّت لها ويبقيها في الحكم وهذا ما يتنافى مع الديمقراطية التي تقر بتداول السلطة.[280]

إنّ مفهوم الشر على رغم أصوله اللاهوتية والأسطورية يتكرر ويتجسد أساسا، من خلال طبيعة الأنظمة، فالشر في الجزائر منذ سنوات هو الإرهاب والتسلط الذي قد يدمر كل شيء، وهو تسلط مرتبط بمجموعة المصالح.[281]

إنّ اللاستقرار الذي عاشته الدولة الجزائرية، ولا تزال، ينزوي بدرجة كبرى في عدم رسوخ المؤسسات وسيادة القانون، فهناك تداخل للصلاحيات والتأويلات الفاسدة للقانون بالإضافة إلى التأويل الفاسد للتاريخ والذاكرة، إذ أنّ ما نراه يوميا في مجالس القضاء والإدارات على اختلاف تخصّصاتها لا نجد فيها فاصلا بين المشرّع والمنفّذ والمعاقب، فالسلطات كلها في يد الزعيم الذي غالبا ما تكون شخصيته معقدة ومركبة ويعاني من جنون العظمة أو عقدة النقص، فيحاول تعويض ذلك عن طريق فرض سيطرته بالقهر والإستبداد.

بل يرى نفسه هو الجدير والمنقذ لمجتمعه ولا أحد يستحق الزعامة مثله، فلا حاكم غيره، ولا خطيب مثله ولا أحد يشبهه، فشخصيته تأخذ بعد المقدس، وكأنّ تركيبة النفس العربية بما فيها الجزائرية لا تشعر بوجودها إلاّ في ظل الاستبداد ؛ كشكل تسلطي وكسلوك

[280] المرجع السابق، ص ص 63-64.

[281] Ricoeur, paul, « le mal », 1996 p44.

يومي في المؤسسات وحتى كثقافة وقيم، بل هذا يوجد حتى في أحزاب المعارضة التي تطالب بالديمقراطية، وهي أشكال انتقدها **(عبدالرحمن الكواكبي)** في القرن التاسع عشر، وما زالت قائمة بل أحيانا بصورة أسوأ وأعمق. وهذا النوع من الاستبداد يعرقل المشروع الديمقراطي ويجعله أمرا مستبعدا.[282]

– ماذا عن مستقبل الديمقراطية في الجزائر؟

– نحن في حاجة ملحة إلى عمليات حفرية أركيولوجية بلغة (فوكو)* للكشف عن بنية الإستبداد في الأنظمة العربية، وهذا يستدعى بالضرورة الاستعانة بالحقول المعرفية والإنسانية الجديدة: كعلم الدلالة والأنتروبولوجيا والهيرومنيوطيقا واللسانيات وفلسفة التاريخ والمستقبليات.

وذلك أن تحليل الخطاب السياسي الرسمي أو المعارض، يحتاج إلى فهم الدلالات، وكشف البواطن، من خلال منهجيات هذه العلوم الجديدة، وفهم طبيعة السلطة الجزائرية وتناقضاتها؛ يقتضيان ربط ذلك بالجذور والميراث التاريخي، والتداخلات المالية والمصلحية والنفوذية، كما يجب فهم طبيعة الحاكم الذي كثيرا ما تكون مرضية أي تحتاج دراسة إكلينيكية، لمعرفة طبيعته الاستبدادية، كما يجب أن تعطى حرية الإعلام فرصتها للتعبير عن الوجه الحقيقي للواقع الجزائري ولتعميق الوعي الديمقراطي، **إذ ما الفائدة من وجود ساحة إعلامية تعددية ولكنها مكممة تحت تصرّف السلطة؟**، فالتلفزيون مثلا لا يزال من احتكار الدولة، وهو احتكار قصدي لأنّه لعب كما هو معروف دورا فعّال في كل الانتخابات الرئاسية، فالتلفزيون الجزائري محكوم بآليات قانونية ومالية تجعل من الصعب الآن أن يلعب دور المعارضة، ومن هذه الآليات مثلا: وضع مدونات قانونية تخصّ المهنة الإعلامية، تتضمن مواد قانونية عامّة تفتح المجال واسعا للتأويل وتلتزم بالقمع إذا ما لزم الأمر، ضف إلى ذلك خضوع الصحف لمطبعة الدولة الوحيدة... **فكيف يستطيع الإعلام ممارسة مهنته وهو موجه التعبير وتحت رحمة الدولة؟**

---

[282] بوزيد، بومدين،" الوجه الباطني للإستبداد والتسلط في طبيعة السلطة العربية:الجزائر نموذجا"، ضمن كتاب "الإستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، ط1، س 2005م، ص ص 153–154.

* فوكو، ميشال، (M .Foucault): فيلسوف فرنسي بنيوي معاصر، من أهم كتبه "الكلمات و الأشياء".

كما يجب أن تقوم الأحزاب بالدور المنوط بها وهو المعارضة، والمطالبة بالحقوق وتطبيق القانون وليس مساندة السلطة، إذ ما هو واقعي في الساحة السياسية الجزائرية هو أنّ أحزاب المعارضة التي كانت مكسبا ديمقراطيا تحولت إلى لجان مساندة للدولة.

كما يجب الابتعاد عن الزعاماتية وتداخل السلطات، وتأويل القانون لصالح القوي وتغليب الدولة على الحزب، وحشر الجيش في القضايا السياسية، ونبذ العنف، وتقديس الرئيس، وإبعاد الانتهازيين والغوغائيين من الساحة السياسية، وإعطاء الديمقراطية وجهها الحقيقي ومناضلوها الحقيقيون وتهيئة مناخها الحقيقي.[283]

يبقى الوعي السياسي الجزائري مرتهنا بالكامل إلى سلطة الدولة، هذا على الرغم من التحولات الكبرى التي شهدها التاريخ السياسي في العالم، و إذا ما كانت التغيّرات والتطورات تتعاقب، فإن المرجعيات الفكرية تبقى شاخصة في السعي نحو تفكيك معنى السلطة، فالتداول على السلطة في المفهوم الجزائري يبقى كما أشار إليه أفلاطون أي أن الحاكم يعمد إلى السيطرة بالقوة، كما يعمد كذلك إلى ممارستها بالقوة، ليكون الموجّه الواحد و القائم على سيادة العنف.

و من هذا الواقع يبرز محتوى التوجّه الطاغي الذي تظهر به السلطة، بحثا عن تكثيف الحضور من دون حدود أو حتى اقتصاد، فالترويج للسلطة العليا يتم من خلال تسخير مجمل الطاقات و الإمكانات السياسية و الإجتماعية و الإقتصادية و الثقافية الدينية، حتى تكون الصورة بأكملها عبارة عن عملية إخضاع كامل لمجمل الحقول المتوفرة و المتاحة. و إذا كانت فكرة الديمقراطية تقوم أصلا على مسألة الحد من سلطة الدولة، فإن التلفيق يبلغ أقصاه في المجال العربي و الجزائري و ذلك عندما يتم تسخير هذه الفعالية لصالح الحاكم الطاغي المتفرد بالسلطة من خلال التزوير في الإنتخابات، في النسب الإحصائية التي تظهر في تصوير الدكتاتوريات بطريقة ساخرة و كاريكاتورية (بلوغ النتائج 100 %) أوفي أحسن التقديرات 99,99 %.

[283] المرجع السابق، ص 159.

إن المتتبع للشأن العربي بما فيما ذلك الجزائر يلاحظ حالة السكون الطاغي، و اللامبالاة التي راحت تنشر أذيالها على الفضاء العربي بعمومه، حيث الركود و الفشل والإتكالية و الإحباط و توقف الفعاليات و انعدام الإرادة و غياب المبادرة، و هي حالة من النكوص اللافت الذي راح يغلّف كل شيء إلى الحد الذي راح الجميع يتساءل عن هذه الحالة البائسة التي بلغها الوضع العربي الذي لا يتوقف عن السلبية التي راحت تنشر ظلالها الثقيلة على المواطن، بل تخطته لتصل إلى أحوال و أوضاع السلطة ذاتها. و بقدر الإهتمام و الإنشغال بالظروف العسيرة و المعقدة التي يعيش المواطن العربي تحت كنفها، حيث الأوضاع الإقتصادية المزرية و الرقابة الأمنية الصارمة التي يقوم عليها جيش واسع و كبير من مراقبين و الوشاة، فإن النتيجة التي تبدو لنا هي صورة قاتمة و مزرية، و المتمثلة بالصمت المطبق إزاء القضايا الكبرى و المصيرية إلى حد راح فيه المواطن العربي يعمل جاهدا من أجل الحفاظ على البقية الباقية من ذاته الممزقة التي أتعبها الفقر و الحرمان و التكميم و الإرهاب المنظّم من طرف المؤسسة الحاكمة المتسلطة[284].

من هذا الواقع المعقد يكون المواطن قد أضحى أسيرا لمنظومة عبئ العيش التي جهدت السلطة في تنظيمها بدقة متناهية، إلى درجة صار فيها الشغل الشاغل للمواطن هو الحصول على الحاجات الأساسية و المتطلبات التي تفرضها شؤون الحياة، و من هذه الدوامة التي لا تعرف الإنقطاع، يتم العمل على إقصاء المواطن و تنحيته عن أداء دوره الطبيعي و الأصيل في الحياة و شؤونها العامة.

و من واقع السيطرة الشمولية التي ينهجها الحاكم على شعبه تكون النتائج أن المواطن يعيش حالة من العبث و الهزل و السطحية، بل إن الإهتمامات و الميول كلها تأخذ طابعا سطحيا.

تعرضت و تتعرض كرامة المواطن العربي يوميا إلى الإمتهان و المسخ على يد قلة من الأميين و الجهلة الذين وصلوا إلى السلطة و صاروا يتحكمون بمصائر الناس، اعتمادا

[284] الربيعي، إسماعيل نوري، "الثقافة و الإستبداد: مفارقات القوة و العنف و الشقاق"، ضمن كتاب "الإستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، ط 1، س 2005م، ص 351.

على روح المغامرة، حتى إن هذه الأخيرة باتت محلا للشك، فقد راحت الوقائع تبيّن و تفضح المزيد من الحقائق الخفية و التي تكشف ارتباطات هذه الفئات المغامرة بالمصالح الأجنبية بطريقة مريبة و مشبوهة. و من هذا المعطى تظهر حالة المقارنة التي راح المواطن يقوم بها حول مرحلة الإستعمار الخارجي و ما نتج عنه للبلاد العربية ككل، و مرحلة ما يسمى بالإستقلال، و الإضطهاد و التنكيل التي راح المواطن يتلاقاه على يد سلطته الوطنية و هذه الأخيرة لم تتورع عن تعطيل الممارسة الإجتماعية و إيقاف حركة الوعي و استنزاف الإقتصاد القومي في فعاليات و تظاهرات أقل ما توصف به أنها قائمة على النهب المنظّم إلى حد أخذت فيه هذه النخبة المحدودة بالتسابق فيما بينها من أجل تثبيت الحضور، و الدأب على تعطيل الحياة الدستورية، و العمل على طرح البديل المستند إلى الدستور المؤقت الذي استمر في بعض البلدان العربية أكثر من أربعين عاما و هو لا يزال مؤقتا. فالتنمية لا تزال مجرد شعار للإستخدام المجاني. أما بالنسبة للمال فلا يستخدم في المعارك أو التحديات المصيرية الكبرى، بقدر ما يتم تكديسه من أجل إرهاب المواطن البسيط و تركيعه، بالإضافة على الهدر الهائل للطاقات و الإمكانات المتاحة ... و هذا كله و غيره تعطيل لمسار التاريخ و انتهاك للحقوق بكل أنواعها و عن قصدية تكاد تكون مطلقة[285].

و نظرا لكثرة الإخلال بحقوق الإنسان والتنكر للمواثيق، دعت الضرورة إلى إقامة آليات وطنية ودولية، تضمن إلتزام الناس، حكاما ومحكومين، بنصوص الدساتير الوطنية والمواثيق الدولية. ولكن التجارب القريبة دلت على ضعف الفاعلية الحاصلة من استخدام هذه الآليات، فوقع اللجوء إلى الإكراه وإلى التدخل في شؤون الشعوب الداخلية، وإلى القفز فوق سيادة الدول، باسم الشرعية الدولية، ووقع تسخير المنتظم الدولي ومجلس الأمن لخدمة هذه السياسة، وهذه الطريقة بيّنت فشلها لأنها خلقت تناقضا بين الشرعيتين الوطنية والأممية، وهذا الفشل مرتبط بلجوئها إلى الإكراه والقوة، وفقدانها لسند القيم الأخلاقية، خاصة في باب العدل بين الأمم، وفي الوزن بميزان المساواة عند معاملة مختلف الأنظمة الجائرة.

[285] المرجع السابق، ص 553.

إن من وراء الآليات والنصوص والمؤسسات سندا متينا من المبادئ والقيم، هي ذخيرة الإنسان في إقرار الحقوق والحريات، وفي تأسيس أهليته لاستحقاقها ولممارستها.

إن إفتقاد هذه القيم، أو فتور فعلها في الأنفس هو من أكبر المعوّقات لانتقال الحقوق من القوة إلى الفعل، ومن صورية إلى واقع الممارسة، أضف إلى ذلك معوّقات الإدراك والوعي التي تشمل العوامل الذاتية والإجتماعية، التي تكون من صفات الفرد أو المجموعة، في ظرف معين من حياته أو في فترة من تاريخها، تجعل المواطن قاصرا عن إدراك حقوقه، محجوبا عن الإحاطة بها، أو زاهدا في المطالبة بها، مقللا من شأنها، يائسا من الفوز بها، فهو إنسان معتل الإدراك، ضبابي المعرفة، ضيّق الهمة، وفاتر العزيمة.

ويضاف إلى ذلك ظاهرة الأمية العالية النسب عند بعض الشعوب خاصة شعوب المغرب العربي، والتي كان من أهم نتائجها، بقاء أغلبية المجتمع فاقدين للوعي السياسي بحقوقهم، فظلوا أتباعا منقادين للأحزاب السياسية، بل إن جيلا عريضا من المواطنين العرب، ممن تقدمت بهم السن، قد ألفوا حياة الانقياد والولاء، ولا يملكون من التربية السياسية ما يبصرهم بحقوقهم، ولا يرقى بهم إلى إدراك أن لهم على الحاكمين حقوقا.[286]

أما الأحزاب السياسية مع الأسف بقيت بعيدة عن واقع البلدان العربية، بعد أن زاغت عن نهج الديمقراطية وما يقره من حفظ للحقوق، وبذلك فقدت هذه الأحزاب أهلية التربية السياسية القويمة، والقدرة على ترشيد الحياة العامة في الوطن العربي، وعلى تطهير الممارسات، وفقدت خصال السلف الصالح، وانغلقت في مكاتبها منابر الحوار الحر والنقاش النزيه، وتعطلت ملكة الإجتهاد، وانقلب الإختلاف في الرأي خروجا عن الجماعة، وقامت الإنتخابات في مؤتمراتها على التزوير والمساومة، وأسفرت عن احتكار المسؤوليات في فئة قليلة من ذوي القربى والعشيرة فتحجرت الهياكل وانسدت مسالك الإرتقاء...

بهذه العقلية المتحجرة، لا تشكل الأحزاب بيئة مناسبة لتوعية المواطن بحقوقه. وما تشيعه هذه الأحزاب من نهج الولاء والإستقالة الفكرية لدى أتباعها، يشكل إحدى المعوّقات

---

[286] الفيلالي، مصطفى، "نظرة تحليلية في حقوق الإنسان من خلال المواثيق و إعلان المنظمات"، ضمن كتاب "حقوق الإنسان العربي"، المستقبل العربي، العدد 17، ط 1، س 1999م، ص ص 257–258.

الشديدة، البعيدة عن التبصر، خاصة نسبة كبيرة من المواطنين أعضاء هذه الأحزاب موصومين بوصمة الأمية[287].

ونجد للتعتيم الإعلامي دورا في بقاء الفرد بعيدا عن الممارسة الفعلية لحقوقه، لأن الإعلام أصبح سلاحا بعيد الفاعلية في الميدان السياسي لتوجيه الرأي العام، ولتلقينه من المعلومات والقيم، ما يصبح به مكيّفا ومهيّأ، وفقا لمصالح معينة.

وبالإعلام المهيمن ينقلب الإنسان إلى لعبة في يد قوى، قد لا يعلمها ولا يتبيّن مقاصدها، تنزل عليه من سماء الأقمار الصناعية بنماذج سلوكية، تؤثر فيه، وفي ذوقه وعاداته الإستهلاكية، وحتى في اختياراته الفكرية. ونلاحظ، مع الأسف أن إستخدام السلطة الحاكمة والنخب الحزبية في وطننا العربي، لوسائل الإعلام لا يذهب إلى ترشيد الرأي العام، بل إن كثيرا من الأنظمة العربية تعمد إلى تلهية الجماهير عن هذه الحقوق، بما تملأ به وسائل الإعلام الوطنية من برامج رياضية ومن مسلسلات ترفيهية، وأشرطة مستوردة يتواصل بثها ليلا نهارا.

وما يمكن قوله أن السياسة الإعلامية في الوطن العربي تعمل على تأجيل قيام ديمقراطية الحريات والحقوق قدر الإمكان، وتغليب البرامج الترفيهية على التربية الثقافية، وتشجيع الرضا بالأوضاع القائمة، وصرف المواطن عن التطلع إلى التغيير.

ومن بين معوّقات ممارسة الحقوق كذلك نجد خضوع المواطن لنظام من أنظمة الإستثناء، كالنظام العسكري أو نظام الأحكام العرفية وحالة الطوارئ، وتشهد التجارب المتعددة أن أهم القرارات التي تبادر بها السلطة العسكرية هو تعطيل الحياة النيابية وتضييق مجالات الحريات، وفي مقدمتها حرية الرأي والصحافة وحرية التجمع والتنقل... وقد يعمد النظام الجديد إلى إنتهاك حقوق أخرى كحرمة البيوت و المراسلات والحياة الشخصية، باسم المحافظة على النظام. وقد يلجأ هذا النظام إلى إشاعة الريبة في المجتمع وإلى نصب آليات الرقابة والتنصت... ويبني بقاءه في الحكم على التخويف والإرهاب، لا على الولاء

[287] المرجع السابق، ص 260.

الصادق، ويؤول أمره إلى إحتكار السلطة من جانب الزعيم والقائد الأوحد مع قلة قليلة من بطانته، ولا تنتهي مدته بالتداول على السلطة بل تنتهي بالإفتكاك والإستيلاء.

وتلجأ الدولة إلى فرض الأحكام العرفية والتي بواسطتها تتمكن من ممارسة صلاحيات إستثنائية وسلطات خاصة خارج القنوات القانونية والأحكام الدستورية التي تحكم هذه الممارسة. والأحكام العرفية لها أسباب تدفع الدولة لفرضها كالظروف الطارئة مثل الحرب الجهوية والكونية، أو حدوث فتنة داخل البلاد أو إضطرابات تتعطل فيها المواصلات وينعدم الأمن، أو قد يحدث من الكوارث الطبيعية كالزلازل وانتشار الأوبئة، ما يجعل الدولة عاجزة عن مجابهة هذه الطوارئ بتطبيق القوانين العادية، ويضطرها الوضع إلى فرض عراقيل على حرية التنقل وحرية الاجتماع وحرية نشر الأخبار....[288]

وقد ينشأ جيل جديد في البلاد لم يشهد ممارسة الحقوق والتمتع بالحريات، ويعيش أعواما طويلة في ظل نظام يتغنى بشعارات التغيير، ويبشر به، ولا يترجمه في واقع الحياة السياسية، ولا في إشباع الحاجيات الأساسية لعامة الناس.

وبالرجوع إلى التاريخ المعاصر نستنتج معوّق آخر يتمثل في التفرد بالسلطة والإستبداد والذي يعد قاسما مشتركا في دول العالم الثالث، إذ تؤكد ندوة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الوطن العربي، أن الوطن العربي شأنه شأن العديد من الدول النامية يعاني من الإستبداد والطغيان والجور في الحكم، إذ استفحل الإرهاب الذي يجر إلى الإرهاب، وغلبة القمع والتعذيب والتنكيل بالمعارضين وبأصحاب الفكر المغاير.

وحاربت السلطة في الوطن العربي حق إبداء الرأي والمشاركة في القرار السياسي وحرية البحث، مما نتج عنه تفكك أكبر للجبهات الداخلية ونزوع الأفراد إلى التطرف، وباتت السلطة في يد من هم أقل إلتزاما وأكثرهم عنفا، وهذا لا يساهم طبعا في صناعة الإنسان الذي يخدم ذاته وقدراته ويكون صالحا لأداء دوره في التنمية الفعلية، بل بالعكس من ذلك

[288] المرجع السابق، ص 265.

فإنه يقوّض الطاقات ويهدر الإمكانات ويجعل هذه الدول عرضة للتخلف المطلق والنسبي في الصراع من أجل التقدم[289].

وفي بعض الدول العربية إبان المد القومي لم ينتصر للديمقراطية باسم العدالة الإجتماعية والتحول المجتمعي، بل أستخدم العنف والتعسف في محاربة الفكر المغاير أو الطرح المغاير، وكانت محاولة تحقيق العدالة الإجتماعية والتحول المجتمعي على حساب حقوق الإنسان في التعبير، وعلى حساب الديمقراطية بصفة عامة. ولعل عدم إطلاق طاقة الإنسان وقدراته وحشدها، حتى بهدف تحقيق العدالة الإجتماعية أو التحول المجتمعي، كان من بين الأسباب الرئيسة وراء قصور تلك المحاولات عن تحقيق الهدف المرجو منها. ومن المعروف أنه في هذه البلدان، وإن كان سعي بعضها في ما يبدو جادا إلى تحقيق العدالة الاجتماعية والتحول المجتمعي، فإن الديمقراطية حوربت وفي إطار ذلك حورب الفكر المغاير والطرح المغاير تحت شعار الثورة المضادة. ومهما يكن التبرير وراء ذلك، والذي ينطلق إلى تأكيد أهمية حشد كل الجهد لمحاربة الإقطاع والفساد والتصدي للإستعمار، بهدف تحقيق التحول المجتمعي والتحرر الفعلي من الإستعمار والتصدي لأطماعه، فإن الديمقراطية ما كان من المفروض أن تكون بمثابة الضريبة وتأتي هذه المحاولات على حسابها. كان من المفروض أن تسعى هذه الدول إلى تحقيق التحول المجتمعي الهادف وتحقيق التحرر الفعلي من الإستعمار، ولكن الديمقراطية الحقة ليست مناقضة لذلك بل من الممكن أن تتيح الفرصة لبلورة مثل هذا التوجه وترسيخ الإقتناع الذاتي الذي يمكن الإنسان من المساهمة وأداء دور فاعل في هذا التوجه.[290]

وفي إطار التفرد بالسلطة همشت القاعدة المجتمعية إلى حد كبير وهمش دور الإنسان على الساحة المجتمعية وفرضت عليه إرادة فوقية فردية دون أن يكون له دور في صنع القرار بل حتى دون أن يكون له حق الطرح المغاير، في وقت كان من المفروض أن تنبثق

---

[289] الحافظ، مهدي، "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الوطن العربي"، المستقبل العربي، العدد 117، س 1988 م، ص 195.

[290] الحافظ، مهدي، المرجع السابق، ص 196.

تلك الإرادة من الإرادة المجتمعية. ولعل بعض هذه البلدان إتخذ أسلوب الحزب الواحد منهجا ظهر معه أن قطاعا كبيرا من القاعدة المجتمعية، في إطار ذلك الحزب، يمكن أن يساهم في صنع القرار و إتاحة الفرصة لقدر من الديمقراطية يسمح بالطرح المغاير وإن لم يسمح بالفكر المغاير على اعتبار أن هناك هدفا أو أهدافا مصيرية في إطار توجه منهجي محدد، وأنه لا يمكن إتاحة الفرصة للفكر المغاير حتى لا يكون هناك خروج عن التوجه المنهجي المحدد، الأمر الذي قد يساعد على تقويضه. ولكن تجربة الحزب الواحد في العديد من الدول العربية ودول العالم الثالث لم تنجح أو صاحبتها بعض النزعات الفردية للتفرد بالسلطة فأسقطتها، ولذلك سرعان ما تلاشى دور الحزب الواحد وتمحورت السلطة حول فرد واحد.

وعندما تتمحور السلطة حول فرد واحد حتى ولو كان توجهه الإصلاحي جادا، فإنه سرعان ما يحاط بسياج من الممجدين وتتضخم الأجهزة الأمنية على وجه الخصوص وتمارس دورا تعسفيا عنيفا في ملاحقة حقوق الإنسان الأساسية وإسقاطها تحت سياط التعسف والعنف، رغم أنه في العديد من الدول العربية ودول العالم الثالث كان النزوع إلى التفرد بالسلطة مطمحا من الأصل. وبالطبع، فإنه في مثل هذا الوضع تحيط السلطة نفسها بزمرة من الممجدين وتكون إرادة السلطة ذاتها مهمشة لدور الإنسان وحقوقه الأساسية وتعطي الحق المطلق للأجهزة الأمنية المتضخمة لتمارس دورها التعسفي في إسقاط حقوق الإنسان الأساسية تحت سياط التعسف. وفي كل الأحوال فإن الاستبداد والاضطهاد يمدان سلطتهما على الساحة المجتمعية التي لا حق للإنسان فيها إلاّ الانحناء للإدارة الفوقية والامتثال لها أو الصمت المطبق حيالها.[291]

– وهل هناك تهميش للإنسان أكثر من ذلك؟ وكيف يحق له المطالبة بحقوقه الأساسية؟

من اللافت للنظر أن الخطاب الرسمي في ظل التفرد بالسلطة وباتخاذ القرار ينطلق في قراراته من منطلق أن تلك القرارات "بناءا على رغبة الشعب" أو "تحقيقا للإرادة الجماهيرية" أو "بناءا على ما تقتضيه المصلحة العامة" أو "تحقيقا لمصلحة الوطن

[291] الحافظ، مهدي، المرجع السابق، ص 197.

والمواطن". ومثل هذا الخطاب الرسمي منطلقه توجه فردي ولا يتمثل فيه حتى مجرد الاستقراء الموضوعي لـ "رغبة الشعب" أو "الإرادة الجماهيرية"....

وهذا الخطاب الرسمي يغلب على معظم الأنظمة السياسية في معظم الدول العربية وهي تعطي نفسها حقا مطلقا في اتخاذ ما تشاء من القرارات، وحقا مطلقا في اعتبارها المشّرع والموجه والمقرر والمتحدث باسم الجميع. والجميع ليس لهم صوت أو دور أو حق أو إرادة.

والفجوة الكبيرة بين صانع القرار والقاعدة المجتمعية تناقض في حد ذاتها الخطاب الرسمي وتستبعد تماما حتى القدرة على الإستقرار الموضوعي لإرادة أو رغبة أو مصلحة القاعدة المجتمعية، وهي في الوقت ذاته تمثل إلى حد كبير المصلحة العامة وإذ يتمثل الإستبداد والإضطهاد والقمع، في التفرد بالسلطة وباتخاذ القرار وتمحور الإهتمام حول الإستئثار به، فإن ذلك أكثر من دليل على أن الخطاب الرسمي يخادع ذاته خاصة أن المجتمع يشكو من وطأة الإضطهاد والإستبداد والقمع.

ويكفي أن نلقي نظرة على تقرير منظمة العفو الدولية لنحصل على انطباع غير مشرّف عن حال الإنسان في الوطن العربي وهذا من خلال معرفة عدد المعتقلين ونماذج وأنماط معاملة السجين.[292]

ومنذ أقدم العصور، كان للفرد دور إلى حد كبير في النمط القبلي، بحكم قدرته حتى في ظل السلب والنهب والغزو والحرب ولا يتمثل التفرد المتسلط في زعيم القبيلة في اتخاذ القرار كما يتمثل في العصر الحالي، إذ تتمثل المشورة حتى بالنسبة إلى ذوي المكانة في القبيلة على الأقل. وجاء الإسلام مرسّخا للحقوق الأساسية للإنسان، ومن بينها مساءلة الحاكم.

وتؤكد ندوة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الوطن العربي على أنه "عرف التاريخ العربي–الإسلامي ورسّخ قيما قوامها المحبة و الإخاء والشورى والعدل وغيرها من القيم التي لم تكن قط دخيلة على هذه المنطقة، وأكدت على الأسس الجوهرية التي لابد من اعتمادها

[292] السعدون، جاسم، "دور القطاع الخاص في التنمية"، ورقة قدمت إلى: ندوة تحويل المؤسسات العامة إلى القطاع الخاص و دور البورصات، الدار البيضاء، س 1988 م، ص ص 12–13.

في سبيل تعزيز كرامة الفرد وإيمانه بحقه، ومن ثم ضمان مكانته في المجتمع ليتفاعل معه ويساهم في دعمه وتطويره ويحسن إستخدام طاقاته. وأهم هذه الأسس هو ضمان حرية الفرد كاملة وضمان تمتعه بحقوقه الإنسانية الثابتة مع التأكيد الفعلي على دوره في المجتمع وكذلك على دور المجتمع كله في ضمان الحريات والحقوق وممارستها في نطاق العدالة والمساواة".[293]

ورغم أن حقب التاريخ العربي الإسلامي قد مرت بعهود من الإضطهاد والإستبداد، فإنه من ناحية كان في الغالب ضد القوى المناوئة وكانت هناك ريادات دينية لها قاعدتها البحثية العريضة، ولهذا ظلت إلى حد كبير بعيدة عن المساس بالحقوق الأساسية للإنسان وكان الإجتهاد متاحا وهو ليس إجتهادا يتلاحم مع إرادة السلطة أو يعطيها شرعية قراراتها، كما هو الحال في معظم دول الوطن العربي حيث أصبحت المؤسسة الدينية من مؤسسات السلطة، وإن كان من الإنصاف الإشارة إلى أن هناك تيارات دينية وخاصة التيارات الدينية المتطرفة التي قد تخرج عن إطار المؤسسة الدينية التقليدية وتوجهها. وهي تمثل ردة فعل للأوضاع القائمة ومحاولة للبحث عن مخرج بالرجوع إلى الجذور واستخدام العنف ما أمكنها ذلك.

وتجدر الإشارة إلى أنه حتى في بعض عهود الإضطهاد والإستبداد عبر حركة التاريخ العربي لم تكن السلطة تملك من وسائل القمع ما أصبح بالإمكان إمتلاكه من وسائل متطورة ومتعددة في العصر الحاضر. وأصبح الوضع في الدول العربية بمثابة أنماط من الأنظمة والعلاقات البعيدة كل البعد عن الديمقراطية وحقوق الإنسان. والعداء للديمقراطية تلاقت عليه أنظمة متباينة في الأصول الفكرية والإجتماعية ومتناقضة في البرامج السياسية والأشكال التنظيمية، وأصبح التأليه للسلطة تغذيه أجهزة إعلام باتت متخصصة في ذلك، وكتل من

[293] الحافظ، مهدي، "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الوطن العربي"، المستقبل العربي، العدد 117، س 1988 م، ص 194.

القوى والأفراد تجيد المسايرة والتملق، وتلاحم مع ذلك نمو مذهل في أجهزة المراقبة والتفتيش والملاحقة والتنصت والتجسس.[294]

إن الأنظمة السياسية في الوطن العربي إجمالا تنطلق سياستها الرسمية من منطلق تهميش الفرد والحجر على حقوقه حتى الطبيعية والإنسانية، ناهيك عن حقه في المشاركة في اتخاذ القرار. وطالما أن التفرد بالسلطة وباتخاذ القرار هو النمط السائد، فإنه في إطار هذا النمط، ومن خلال الهيمنة المباشرة على قنوات الفكر والمؤسسات التعليمية والإعلامية والثقافية التي تؤطر الفكر في أطر تتنافى وطبيعته، لا يتمثل في هذه الأطر إلاّ تمجيد الحاكم وتمجيد كل قول وفعل له، وما يتمثل في هذه الأطر ليس فكرا بقدر ما هو توجه مهمش ومضلل طابعه الدعاية، ومنهجه التمجيد، وهدفه إلغاء دور الفرد الفاعل والبنّاء في المجتمع، يساند ذلك مفهوم للأمن يتناقض مع مفهومه الموضوعي إذ إن هدفه ملاحقة

الكلمة الصادقة ومطاردتها ومصادرة الحق في قولها بكل ما يملك النظام السياسي من أساليب في الملاحقة والمطاردة والمصادرة، وما يتواكب معها من أساليب القمع والتنكيل.

إن الإضطهاد والإستبداد يمارسان في معظم دول الوطن العربي، ولا شك في أن الأقليات تشعر باضطهاد واستبداد أكبر. ولعل نظرتها تظل قاصرة إن كان طموحها هو أن تحظى بما تحظى به الأغلبية، وهي مسحوقة أيضا، ومن المفروض أن يتلاحم هدف هذه الأغلبية مع هدف الأقليات في السعي إلى انبثاق إرادة مجتمعية قادرة على فرض واقع ديمقراطي حقيقي تتمثل فيه الحرية والعدالة والمساواة.

نفهم مما تقدم أنه، لا حرية ولا حقوق إلاّ في ظل نظام حكم رشيد، يتمتع فيه الحكام بالشرعية الدستورية، ويمارسون الحكم داخل ضوابط المصلحة. فلا تنحصر سلطة الحكم بيد حاكم فرد، يستأثر بها مدى العمر، بلا رقيب ولا حسيب، ولا يتداولها مع غيره، ولا يمارسها في ظل مؤسسات نيابية منتخبة، وبواسطة سلطة قضائية مستقلة، ورأي عام متبصر وصحافة حرة ناقدة. وسواء كان الأمر نظريا أو واقعيا، فإن ممارسة الحقوق والحريات

[294] بشور، معن، "معوقات الوحدة العربية"، المستقبل العربي، العدد 122، س 1989 م، ص 29 –31–32.

الديمقراطية مرتبطة أساسا بنظام الحكم، متوقفة عليه في صلاحيته وفيما يقابله بأيدي المجتمع من مكونات السلطة المضادة. وهذه المعادلة صعبة التحقيق في الوطن العربي، ولكن بها يمكن خلق التوازن بين السلطة الحاكمة، وما يتخذه المجتمع المدني من آليات قانونية، تحفظه من زيغ النفوذ ومن غوايات السلطة، وتحصّن ممارسة هذه السلطة بسياج الوقاية من الإستبداد والظلم وتعين على ترشيد الحياة السياسية. ولا جدال في أن المجتمع الذي يخضع لحكام جائرين، لا يتمتع الناس فيه بحقوقهم ولا طمع لهم في ممارسة الحريات المشروعة، بل إن تعطيل هذه الحريات وحظر تلك الحقوق هو العلامة الأولى الدالة على ظلم النظام وحياده عن الدستور وعلى فقدانه للشرعية.[295]

إن غياب الديمقراطية وغياب حقوق الإنسان في واقع الوطن العربي نعيشه كل يوم، ونراه كل يوم في ممارسات الآخر، وهذا الغياب سببه متجذّر في ذاتنا العربية الإسلامية، راجع إلى غياب الحوار في حياتنا اليومية المعاصرة نتيجة لأننا لسنا أحرارا في تفكيرنا، ولأننا لا نسلم بحق الآخر في الحرية والإعتراف بحقه في إبداء الرأي. نواجه الفكرة بالسيف، والرأي بالاعتقال، والعقل بالعضلات، أو برفع سلاح التكفير على كل مخالف في الرأي أو يتهم بالخيانة والعمالة أو الجنون.

أصبح بطل الأمس خائنا اليوم، ويصبح بطل اليوم خائنا في الغد، فلم نستطع أن نميز قادتنا الخونة من الأبطال، وجعلنا أبطالنا خونة وخونتنا أبطالا. نهدم اليوم ما بنيناه بالأمس، وقد نهدم في الغد مانبنيه اليوم.

لم يعد لنا تاريخ متصل، وأصبحت حياتنا مجموعة من الحلقات المنفصلة، كل حلقة تلغي ما قبلها، وندعي البداية من جديد، في الثورة أو الحركة أو اليقظة أو الإنتفاضة أو التصحيح، .... نعم لقد كثرت في حياتنا التواريخ القومية، والأعياد الوطنية، فأصبحت أيامنا وشهورنا كلها أعيادا لا نذكرها، وظهرت مصطلحات العهد البائد، والنظام السابق، والزمن البغيض. هي أزمة يشعر بها كل مواطن في قوله وعمله، تشعر بها الجماعات والهيئات، وتعاني منها التيارات السياسية والأحزاب، ونلمس آثارها في الملل من الرأي الواحد، ومن

[295] الفيلالي، مصطفى، "نظرة تحليلية في حقوق الإنسان"، المستقبل العربي، العدد 17، س 1999 م، ص 265.

تكرار الخطاب الواحد، وفي الوقت نفسه ننقد النظم الشمولية وكبت الرأي فيها، ونتغنى بالديمقراطية وحقوق الإنسان في العالم الغربي، ونقرأ رأي (ماركيوز) لدور أجهزة الإعلام في توجيه الرأي العام في المجتمعات الصناعية المتقدمة في "الإنسان ذو البعد الواحد". أصبحنا أفرادا متراصين لا رابط بينهم إلا الصراخ، أو متجاورة لا رابط بينها إلا القطيعة[296].

إن الحرية من أهم حقوق الإنسان ومن أكثرها مطلبا لكافة شعوب العالم، وهي تعني أي (الحرية)" القدرة على التفكير الباطني دون أثر للقوالب الذهنية المفروضة على المجتمع، والقدرة على التحرر من الخوف الداخلي حتى يصبح الإنسان هو ذاته لا غيره، وأن يكون مظهره حقيقته، وأن تتوحد شخصيته قاضيا على الازدواجية التي نعاني منها في حياتنا المعاصرة".[297]

كما تتضمن الحرية القدرة على التعبير عن الرأي وصياغته في قضايا يمكن فهمها والرد عليها والتحاور بشأنها وليس مجرد التعبير عن رغبات وتمنيات. والحرية هي القدرة على الانسلاخ من الشائع، وإنقاذ الذهن من المتعارف عليه والعودة إلى الذات الحرة الأصيلة التي تضع المسائل منذ البداية، وتضع السؤال الأساسي وتغوص في الجذور، والديمقراطية هي إحترام الرأي الآخر والاستماع له، وعدم تكفيره وإدانته والوشاية به لدى السلطات وكأنه خيانة عظمى، الديمقراطية هي الاعتراف باحتمال خطأ الذات، وبأنها قد تتعلم من الآخر، وقد يكون الآخر على صواب، تتضمن الاعتراف بحقيقة مستقلة عن الذهن يحاول الجميع الوصول إليها دون التضحية بالموضوع من أجل الذات، لا تعني الديمقراطية فقط" حكم الشعب "بل تعني الاعتراف بوجود الآخر بجوار الأنا، وبأن الحوار بين الأنا والأنت هو الحياة[298].

وفي إعتقادي إن الحوار أمر ضروري، ولا نعني هنا حوار النخبة والصفوة السياسية فقط، بل يمتد الحوار إلى جميع الطبقات الإجتماعية، لأن الجميع معني بالديمقراطية،

---

[296] حنفي، حسين، "الجذور التاريخية لأزمة الحرية و الديمقراطية في وجداننا المعاصر"، ضمن كتاب "الديمقراطية حقوق الإنسان في الوطن العربي"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، ط 4، س 1998 م، ص 177.

[297] حنفي، حسن، المرجع السابق، ص 178.

[298] المرجع السابق، ص 179.

والجميع يطمح إلى مستقبل أفضل وتقدم أرقى، على اختلاف مشاربهم وتوجهاتهم ...وعلى اختلاف قناعاتهم السياسية وطبقاتهم الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وتطلعاتهم المستقبلية...

إن أزمة غياب الديمقراطية وحقوق الإنسان هي أزمة تاريخنا في الألف سنة الأخيرة، التي ترجع إلى الجذورالأولى التي تعد تراثية خالصة، ورثناها من الأصول الأولى في القرآن والحديث والعلوم الدينية النقلية والعقلية وهي العلوم التي تمدنا بأبنيتنا الثقافية وقوالبنا الذهنية وهذا هو النوع الأول أما النوع الثاني من الجذور فيتمثل في ممارسات واقعية ساعدت على تغلغل هذه الجذور وتشعبها، وكانت أرضها الخصبة التي ساعدت على نمائها، وهو طابع النظم الاجتماعية التي عشناها والتي ابتعدت فيها جماهيرنا عن الساحة منذ القضاء على الفرق الإسلامية الأولى وتصفيتها، وظهور الطبقات الاجتماعية وتمايزها، واتساع الهوة بين من يملك ومن لا يملك، ثم ظهور الطبقة المتوسطة التي تحكم السلطة من خلالها، والتي تمد السلطة بأجهزة إدارتها.

ويمكن رصد هذه الجذور في أربع مجموعات أساسية:

أولا: حرفية التفسير

وهو ما يسمى في علوم القانون باسم الصورية، وما يعرف عادة باسم الجمود وضيق الأفق، تضمن الحرفية بالمعنى في سبيل اللفظ، وبالواقع في سبيل النص، تنكر المجاز، وترفض التأويل، وتستبعد المتشابه مع أن اللغة فيها حقيقة ومجاز، ظاهر ومؤول، محكم ومتشابه، مقيّد ومطلق. هذه الحرفية تمنع الحوار حول المعنى والتوجه إلى مضمون النص، فيتحول الحوار الفكري إلى مماحكات لفظية كما تغيب نقطة التلاقي في الواقع.

ولما كان اللفظ يعتمد على الشواهد النقلية فقد إعتمد هذا النوع من التفسير على الحجج النقلية، وهي حجج السلطة الدينية وتقبل الموروث الذي لا يستطيع الإنسان رفضه أو حتى تأويله. ظهر ذلك في التفسير بالمأثور كما ظهر في الفقه السلفي الحنبلي والاعتماد على الأحاديث حتى الحركة السلفية الأخيرة، وإتهم التأويل بأنه شيعي إلحادي، يهدف إلى هدم الإسلام، وضياع شوكة المسلمين... ويا ليت هذه الحرفية خضعت لمنطق محكم، باستثناء

بعض العلماء والفقهاء بل أصبحت صراخا أجوف، وتشدقا بالعلم، فأصبح العالم ليس هو صاحب المنطق المحكم بل صاحب الحنجرة العالية[299]. وهذا بعيد عن روح الإسلام، الذي يقر بالإجتهاد والاهتمام بالنص، والتركيز على المضمون لا الشكل. فالشواهد التاريخية تثبت أن الإسلام لم يُحم بالخوف من الخروج عن النص، وإنما حُمي بقوة إيمان المسلمين وعظمة مبادئ دينهم. فقوة الإسلام تنبع من قوة حجته وعظمة مبادئه وروعة سنته ولهذا فإن من غير المعقول أن يدعي بعضهم أن التفسير يؤدي إلى التأويل والخروج عن النص، بل هذا يسئ إلى الإسلام ولا يخدمه، فالإسلام يؤكد على التفسير وإعمال العقل

وقد وصل الحال بنا إلى غلق باب الاجتهاد، واقتصار الأمر على التبعية والتقليد، وظهرت الحرفية في حياتنا العامة وفي سلوكنا اليومي أي في إعطاء الأولوية للمظهر على الجوهر، وللخارج على الداخل، وللصورة على المضمون، وتحولنا إلى عصبيات وقبائل تشترك في المظهر وتركنا وحدة المضمون، فضاعت الأرض ونهبت الثروات، وقضي على الاستقلال نظرا لغياب الوحدة الوطنية التي كانت نتيجة غياب الحوار بين الاتجاهات المتعددة في البلاد.

ثانيا: سلطوية التصور

لقد حددت الأشعرية، بعد انتصارها منذ القرن الخامس الهجري وتحولها إلى فكر رسمي للدولة السنية، تصورها للعالم بعد أن كانت حركة تحريفية للمعتزلة ومراجعة لها ونكوصا عنها. ولم تنجح محاولات (إبن رشد) في الهجوم على علم الأشعرية مباشرة في كتاب "مناهج الأدلة" أو على نحو مباشر في شروحه على (أرسطو) في إزاحة الأشعرية، بل لقد ضحى (إبن رشد) بنفسه في سبيل محاولته.

إن التصور الأشعري للدولة تصور سلطوي مركزي إطلاقي أصبح تصورنا للعالم وأساس نظمنا السياسية، فالله مركز الكون وخالقه يسيطر على كل شيء، له صفات فعالة في الكون، قادر على ما لا يكون، عالم بما يستحيل، لا يقف أمامه قانون طبيعي، ولا ترده حرية إنسانية، لا يستطيع الإنسان أن يفعل إلا إذا تدخلت الإرادة الإلهية لحظة فعله، وجعلته

[299] المرجع السابق، ص ص 179–180.

ممكنا، وإلا إستحال الفعل فليس للإنسان إلا أن يكسب ما يهيئه الله له: الهداية والضلال، والتوفيق والخذلان والتأييد والخسران، كله من الله. والإنسان يعيش في عالم لا يحكمه قانون، ولا يرعى الأصلح، وليست به غاية، عالم خاضع لسلطة مطلقة لا يستطيع الإنسان لها دفعا. يتلقى الإنسان العلم الإلهي، ويظل عقله قاصرا على أن يستقل بنفسه، ومن ثمة فهو في حاجة مستمرة إلى عطاء من الوحي[300].

وبالرغم من أن الإسلام آخر الأديان، والعقل فيه وريث الوحي، والإرادة الإنسانية فيه وريثة المعجزات، إلا أن الإنسان في تصور الأشعرية يظل قاصرا عقلا وإرادة، يظل عقلا تابعا للنقل وتظل الإرادة الإنسانية تابعة للإرادة الإلهية، ثم يتوارى العمل كلية عندما يتحدد جوهر الإنسان بالإيمان، ويتحدد الإيمان باللفظ أي بالنطق بالشهادتين، وبالتالي أصبحت الأمة أمة الألفاظ بلا تصديق باطني، حتى لو أضمرت الكفر، وأصبح فكرنا لعبة الألفاظ، وبتواري العمل الذي يعبر عن جوهر الإيمان أي ترك الميدان خاليا للفعل الخارجي من الله أو من الحاكم، هذا الأخير سلطته مستمدة من سلطة الله فهو الممثل لله.

ومن هذا التصور المركزي للعالم جاءت فكرة الزعيم الأوحد، والمنقذ الأعظم، والرئيس المخلص، ومبعوث العناية الإلهية، والمعلم والملهم يأمر فيطاع، يعبر عن مصلحة الناس، يضم كل شيء، واستعار صفات الله المطلقة في العلم والقدرة والحياة يسمع كل شيء ويبصر كل شيء، ويتكلم في كل مناسبة سواء بنفسه أو من خلال جهاز الإعلام... لقد تحولت سلطوية التصور إلى تسلطية النظم والإعلاء من شأن القمة على القاعدة فأهم شخص في الدولة هو الرئيس، وأهم فرد في الجيش هو القائد، وفي الوزارة الوزير، وفي الإدارة المدير، وفي الجامعة الرئيس، وفي الكلية العميد، وفي الأسرة الرجل... حتى أصبحت الرئاسة مطلب الجميع، والرئيس لا يحاور بل يأمر والمرؤوسون لا يحاورون بل يطيعون أو يتنافسون على الرئاسة... هذا التصور المركزي للعالم الذي يعطي القمة كل شيء ويسلب من القاعدة كل شيء، **كيف يتم فيه الحوار؟**[301]

---

[300] المرجع السابق، ص 184.

[301] المرجع السابق، ص 185.

و هذا يتناقض مع الإسلام و موقفه من الحريات و حرية الرأي و حرية المعرفة، فلا يوجد في الكتاب أو السنة ما يمنع المسلم من ممارسة حقه أو حرية التعبير و إبداء موقفه إزاء المشاكل التي تعترض حياته، و حرية المعرفة في كل ما له علاقة بدنياه و آخرته بل العكس هو الصحيح. فالإسلام حوّل هذا الحق إلى واجب يُثاب الإنسان على

فعله و يؤثم لتركه. فقد ألزم الله المسلم بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.

لذلك قال البعض إن نمط التحديث في مثل هذا التصور ليس هو النمط الليبرالي الغربي الذي يقوم على الحوار والاختلاف في الرأي، وحرية إنشاء الأحزاب، وتعارض الاتجاهات، والنظم البرلمانية والأغلبية والأقلية، ومراجعة السلطة وقيام المؤسسات، ويدل على ذلك عدم نجاح هذه الأنظمة في مجتمعاتنا، ووجودها كمجرد واجهة للديمقراطية يدرك الجميع زيفها بل يكون نمط تحديثنا هو نمط الدولة المركزية التي يلتف حولها الجميع لتنفيذ خططها، مهمة الشعب التنفيذ، ومهمة القيادة التخطيط، والدولة هي القائد والزعيم، محورها الجيش والمثقفون جنود في نظام الدولة يبنون مع العمال والزراع، وهو ما شوهه فلاسفة التاريخ في الغرب وأطلقوا عليه اسم "التسلط الشرقي"[302].

ولكن كل المجتمعات مرت بهذه الفترة في تاريخها عندما كان تصورها للعالم سلطويا إطلاقيا، ثم بدأ التحديث وتحولت العلاقة بين الأعلى والأدنى إلى العلاقة بين الأمام والخلف، وتحولت الحضارة الممركزة حول الله إلى حضارة ممركزة حول الإنسان، وتحول الآخر إلى المطلق النسبي وهو الإنسان، وبالتالي نشأت الديمقراطية وحقوق الإنسان بعد استواء الطرفين، حدث ذلك في عصر النهضة الأوروبي في القرن السادس عشر، فظهرت الليبرالية في القرن السابع عشر، وبدأ التنوير في القرن الثامن عشر حتى الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر، والثورة الصناعية الثانية (التكنولوجية) في القرن العشرين. أما بالنسبة لنا فلا أمل في حل أزمة الديمقراطية وحقوق الإنسان التي نعيشها إلا إذا حدث الانقلاب الثقافي

[302] المرجع السابق، ص 186.

في حياتنا العقلية، وبدأت حضارتنا تأخذ مسارا جديدا ما زالت تتلمسه منذ حركات الإصلاح الديني الأخير وبدايات الفكر القومي المعاصر، والاتجاه نحو الليبرالية في الفكر والحياة.

يجب تغيير الذهنيات قبل أن يحدث تغيير في الواقع، وهذا أمر مستبعد ما دامت المجتمعات العربية تقليدية ترفض التحديث.

وإلا فما معنى الشكوى من عدم بناء الإنسان العربي المعاصر؟

ثالثا: تبرير المعطيات

كان عمل العقل في تراثنا الفلسفي عملا تبريريا خالصا أي أنه يأخذ المعطيات وينظّرها ويحولها إلى معطيات مفهومة يمكن البرهنة عليها. لم يقف العقل أمام المعطيات محايدا أو ناقدا إياها أو معارضا لها أو متسائلا عن صحتها، كان عقلا ملتهما لكل شيء، لا يقف أمامه شيء، لذلك اختفى التناقض، وضاعت الحركة بين الأضداد، كانت مهمة العقل على أقصى تقدير التوفيق بين الأطراف، وليس الحوار بينها، وإيجاد التآلف والإنسجام في الكون وحل الصراع والتنافر بمقولات عقلية متوسطة، ومن ثم لا حاجة إلى الحوار.

كانت وظيفة العقل كوظيفة العنكبوت يدخل كل شيء في نسيجه ليتهمه، لم يكن ثائرا بل متبنيا، لم يكن رافضا بل قابلا، لم يكن نافيا بل مؤكدا. لم يقف العقل أمام المعطيات محللا إياها إلى عناصرها الأولية ومركبا إياها من جديد، بل تمثلها وحولها إلى معقولات، مبينا اتفاق هذه المعطيات مع العقل. كان المهم هو الاختلاف أو الاتفاق أي عملية خارجية محضة لا يتساوى فيها الطرفان ولا يستقلان عن بعضهما البعض بل يحتوى أحدهما الآخر، ولما كانت المعطيات معقولة فقد احتواها العقل احتواء الصورة والمضمون. في هذه الوظيفة للعقل يستحيل الحوار لأن المعطيات مقبولة سلفا ولا توضع موضع النقد، والعقل يقبل سلفا ولا يرفض، فالموقفان محددان من قبل، ومن ثم ضاعت من العقل إمكانية التساؤل عن شرعية المعطيات وعن وظيفة العقل. من هنا يظن الإنسان أنه يحاور ويتبادل الرأي، وهو

في حقيقة الأمر يدور في نفس الحلقة، حلقة الاتفاق والاختلاف، وفي حالة الاختلاف يأتي التأويل لإظهار الاتفاق.[303]

رابعا: هدم العقل

كان هجوم (الغزالي) على العلوم العقلية في القرن الخامس الهجري، وقضاؤه على الفلسفة، وعداؤه لكل اتجاه حضاري عقلاني، وتنكره لكل العلوم الإسلامية بما في ذلك علوم الكلام والفقه والحكمة، وباستثناء علوم التصوف، وهدمه لمنهج النظر ودعوته لمنهج الذوق، وتركه الحقيقة وسلوكه الطريقة، ونقده للعلم الإنساني، كان ذلك كله بداية هدم العقل وهو أداة الحوار، أصبح العلم لا يأتي بتحليل العقل أو الطبيعة بل يأتي بالكشف والإلهام، وأصبح إحياء علوم الدين، هو المفسر الوحيد للقرآن الكريم والسبيل إلى نهضة الإسلام والمسلمين، ثم تزاوج التصوف والأشعرية، والتحما معا منذ القرن الخامس حتى الآن، نعلم بالكشف والإلهام ونطيع مطلق الإرادة الإلهية أو السياسة، أصبحنا في المعرفة صوفيين وفي الأخلاق أشعريين.

ما دام العقل لا يعمل، تحولت الحقائق إلى أسرار، وظهرت في وجداننا في الألف عام الأخيرة مقدسات لا يمكن تناولها بالتحليل أو الفهم أو النقد في: الله، والسلطة، والجنس وأصبحت هذه المقدسات الثلاثة مصادر للتحريم أو كما يقول علماء الاجتماع "تابو" فالله يحرّم أكثر مما يحلل، والسلطة تعاقب أكثر مما تمنح، والجنس للحرمان أكثر منه للإشباع، توقف الحوار بتوقف العقل، وتبادل وجهات النظر وتحليل الموضوعات تحليلا طبيعيا علميا، مستقلا عن الأهواء، وتحول إلى مونولوج داخلي بين الإنسان ونفسه، تحول حديث الآخر إلى حديث النفس، وتحولت معاني الطبيعة إلى أسرار النفس، وتحول الصوت العالي إلى مواجع للنفس، أصبح العقل جنونا، وانقلبت الصحة إلى مرض. وقد غذّت السلطة السياسية كل التيارات اللاعقلانية في حياتنا لأن العقل يناهض السلطة، ويكشف اللاشرعية، ويطالب

[303] المرجع السابق، ص 187.

بالحقوق، وينادي بالحرية، وبأنه لا سلطان على الإنسان إلا سلطان العقل، ولا حجة عليه إلا البرهان والدليل، فالإنسان لا يقبل شيئا على أنه حق إن لم يثبت أنه كذلك[304].

إن سيادة العقل كشف للأوضاع الزائفة واستعادة الحقوق، وكشف للعورة، وتزعزع للأنظمة، فالعقل ثورة، وقد قضى على الإقطاع بفضل ترشيد العقل في النظم الليبرالية إن سيادة العقل تجعل الحوار ممكنا بين القاهر والمقهور، وتعيد إلى الطرفين علاقة التساوي، وتقضي على علاقة التسلط من طرف وتبعية الطرف الآخر.

لقد سادت اللاعقلانية في حياتنا، وظهرت في سلوكنا اليومي، وهي تؤدي وظيفتها خير أداء في الإبقاء على أحادية الطرف في حياتنا الثقافية وفي نظمنا السياسية، فلا يتم النصر العسكري إلا بمدد من السماء، ولا تتم الاتفاقات السياسية إلا بوقوع معجزة، ولا ينقذها إلا الرجوع إلى الإيمان، وأصبح مجرد إيجاد البدائل والحلول المغايرة خروجا ومروقا، بل أصبحت كل نظرة نقدية إنقلابا دمويا، وصراعا طبقيا.[305]

في مثل هذا المناخ، **كيف يتم الحوار والناس تنتظر المعجزات؟**

وكيف تطالب الناس بحريتها وهي لا تؤمن بفعلها وبانجازاتها وبدورها في حركة التاريخ؟

إن حركتنا الإصلاحية الأخيرة لم تفلح في تغيير الكثير والتخفيف من حدة اللاعقلانية في حياتنا، فقد ظل الإصلاح الديني أشعريا في التوحيد أي سلطوية التصور، ولو أنه حاول أن يكون معتزليا في العدل بدعوته إلى إعمال العقل، وإلى الحسن والقبح العقليين، وإلى تأكيد حرية الإرادة النسبية... ولكن الملاحظ تاريخيا أن حركتنا الإصلاحية لم تعارض التصوف بل أيدته وجعلته علما يقينيا وطريقا شرعيا للخاصة من الناس وهم الأولياء، كما لم تنجح دعوتنا الليبرالية الأخيرة في الإعلاء من شأن العقل وتحويله إلى ثورة عارمة تطالب بحقوق الناس

[304] المرجع السابق، ص 188.

[305] المرجع السابق، ص ص 188–189.

في الديمقراطية والحرية، فقد ظل العقل محصورا في طبقة مستنيرة شاءت لها الظروف التعلم في الغرب وأن تتتلمذ على ليبراليته وتنهل من تنويره.

لقد ظل عمل العقل خارج النقد الاجتماعي وترشيد حياة الناس وتوجيه المستنيرين الذين بيدهم ثروات البلاد وليس نقدا لها، بل إن هذا القدر الضئيل من إعمال العقل في الثقافة والأدب قد تراجعنا عنه الآن، وعدنا إلى تكفيرهما من جديد.

إن حياة العقل يصاحبها بالضرورة إكتشاف الطبيعة، والتأكيد على الديمقراطية وحقوق الإنسان، وهو ما حدث في التنوير الأدبي في القرن الثامن عشر، وإن غياب العقل يصاحبه بالضرورة سيادة ما يخرج عن نطاق الطبيعة والتأكيد على التبعية والطاعة لقوى من فوق الطبيعة.

إن غياب الديمقراطية وأزمة تحقيق حقوق الإنسان في الوطن العربي لها جذور ضاربة في تاريخنا ومنذ آلاف السنين... ويجب اليوم أن نرجع إلى هذا التاريخ لإعادة قرأته من جديد وإيجاد البدائل لكل ما هو مطروح، ولكل ما هو أحادي الطرف، والدخول في معارك التصورات وصراع القوالب الذهنية، وإذا كنا نحاور الأعداء، فالأولى أن نتحاور فيما بيننا، وأن يكون لكل منا الحق في التعبير عن نفسه وفي أن نستمع إلى رأي الآخرين، فالآخر ليس مجرد وهم أو خداع، فإذا كنت موجودا فالأخر موجود كلانا طرفان متساويان، علينا فقط أن ننفذ إلى البدايات الأولى للأزمة في قوالبنا الذهنية وأن نعيد بناءها بحيث تتساوى الأطراف. **ترى هل هذا ممكن؟**[306]

بالرجوع إلى التاريخ نجده حافلا باللامعقول، مثلا لقد أخذ العرب الكثير من الجوانب الثقافية عن اليونان، و هنا نتساءل: ماذا صنع العرب بما نقلوه؟ فقد نقلت الثقافة اليونانية القديمة إلى العرب و إلى أوروبا فأنتجت نتيجتين مختلفتين، فقد صادفت عند نقلها إلى العرب أفكارا من جنس غير جنسها، و أما عند نقلها إلى أوروبا فقد أضافت عددا آخر من أسرة حضارية واحدة تتفق في جنس التفكير حديثها مع قديمها، و نحن الآن نترجم عن

[306] المرجع السابق، ص 189.

أوروبا و ننقل عنها بالمشاهدة و التدريب مما أدى إلى تغير في حياتنا العملية (التكنولوجيا)، أما قديما فما تم ترجمته عن اليونان لم يغير من حياة الأقدمين إلا الشيء القليل، فهناك فوارق عميقة في وجهة النظر نشأت بالتربية بين ما يسمى بالشرق و ما يسمى بالغرب.

خلاصة القول، إن البلدان العربية، لا تزال منقوصة الممارسة لحقوقها، محدودة التمتع بالحريات، على اختلاف أنواعها وبالحريات السياسية بصورة خاصة. ولا تزال هذه الأوضاع قائمة حتى اليوم. وقد مرت عقود متعددة على نهاية الحرب العالمية الثانية، واسترجعت معظم الدول العربية إستقلالها، وعاد الحكم في أيدي أبنائها، وظهرت أجيال جديدة بعد جيل النضال التحريري، والتي تتوفر على نسبة أعلى من التعليم، وعلى قدر أوفر من المشاركة في الميدان السياسي وفي النشاط الإقتصادي.

ويجري حرمان المجتمع من ممارسة الحقوق والحريات على الرغم من وجود أحزاب سياسية ومجالس نيابية، وتنظيمات عمالية ومهنية، وعلى الرغم من إقرار الدساتير الوطنية لتلك الحقوق والحريات، وعلى الرغم من مصادقة الدول على المواثيق الدولية وعلى إعلان المنظمات.[307]

[307] المرجع السابق، ص 105.

المبحث الثالث: حقوق الإنسان الإمكانية والآفاق

مقدمة

يتحمل الغرب مسؤولية كبرى في إنتهاك حقوق الإنسان في الوطن العربي والإسلامي بسبب نظرته التمييزية لحقوق الإنسان، وبسبب مساندته الساسة العرب والمسلمين الموجودين حاليا. ومن الواضح أن الغرب ليس له مصلحة في مساعدة تلك البلدان العربية والإسلامية للوصول إلى أنظمة حكم منبثقة عن شعوبها، لأنه يريد طغاة يخدمون مصالحه مباشرة وينفذون أوامره.

ولكن الدول العربية والإسلامية تتحمل مسؤولية أكبر عن مصير مواطنيها بسبب سياسة قياداتها ومواقف مثقفيها. وعندما يتكلم ساسة تلك البلاد عن احترام حقوق الإنسان، فإن مواطنيهم يظنون أن ساستهم يعتبرونهم جهالا. وهنا نتساءل:

كيف يمكن أن نتكلم على حقوق الإنسان بينما يبذر هؤلاء الساسة ثروات بلادهم ويبددون سيادة أوطانهم لمصلحة قوى غربية تملك حق الحياة أو الموت على مواطني الوطن العربي والإسلامي؟

وإذا كانت السلطة لا تعفى من المسؤولية لأي عذر كان، فإن مسؤولية المفكرين العرب تفوق مسؤولية الحكام أو نظم الحكم. صحيح أنهم قدموا مجهودا بوضعهم إعلانات عدة عن حقوق الإنسان على المستوى العربي والإسلامي. ولكن مع الأسف ليس لهذه

الإعلانات أية قيمة قانونية. وفي الواقع، فإن ما يجب القيام به اليوم، هو تبني معاهدة لحقوق الإنسان، في العالم العربي، تأخذ بعين الإعتبار مشاكل هذا العالم. فلم يعد كافيا نقل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وتلوينه ببعض العبارات الدينية كما هو الأمر في الإعلانات الإسلامية الحالية[308].

وتلك المعاهدة يجب أن تدخل ضمن القوانين الوطنية مع تحديد الطرق لتنفيذ ما تحتويه من حقوق.

ومن الضروري أيضا إيجاد لجان لها حصانتها وحمايتها من الملاحقات حتى تتمكن، على مستوى العالم العربي الإسلامي، من مراقبة إحترام حقوق الإنسان من طرف الجميع.

إن مهمة المثقفين العرب والمسلمين كبيرة، فمن واجبهم خلق نظام سياسي وإقتصادي وقانوني ملائم لتحقيق إحترام حقوق الإنسان، بعين الإعتبار حاجات وخصوصيات العالم العربي والإسلامي.

إن الجري الأعمى في فلك الحضارة الغربية هو أخطر ما أصاب الشعوب الإسلامية، وقد يكون للإستعمار العسكري الذي تحررت الشعوب من سلطته حديثا دخل في هذا، وقد يكون للإستعمار الثقافي الذي نعيشه دور أكبر، وقد يكون للتقليد الأعمى دور أكبر خطورة ولكن النتيجة واحدة وهي أن الحضارة الغربية قد خلفت بصماتها غير المحمودة على جوانب عديدة من حياتنا، سواء على مستوى الأفراد أم الجماعات.[309]

لذا من الواجب على المفكرين العرب والمسلمين التخلص من هذه التبعية الثقافية خاصة، والتقليد الأعمى، والإلتفات لما هو مناسب مع الثقافة العربية والإسلامية، وما يتفق مع خصوصية المجتمع العربي والإسلامي، وما يحاكي الدين الإسلامي.[310]

---

[308] الغنيمي، محمد طلعت، "قانون السلام في الإسلام: دراسة مقارنة"، (الإسكندرية: منشأة المعارف)، س 1989م، ص 24.

[309] الغنيمي، محمد طلعت، "قانون السلام في الإسلام، دراسة مقارنة"، (الإسكندرية: منشأة المعارف)، س 1989 م، ص 25.

[310] هناك لجوء لتعابير مطاطة تفتح الباب أمام تفسير ضيّق، فحق الحرية "لا يجوز تقييده إلا بسلطان الشريعة"، أو لا تسلب قدسية حق الحياة "إلاّ بسلطان الشريعة" و غيرها من العبارات التي جاء ذكرها ضمن البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام لعام 1981 م، إن هذه التعابير قد تؤدي إلى نفي الحق الذي أريد تحقيقه.

أضف إلى ذلك، ضرورة إختيار الساسة والمساواة أمام القانون، لأن ما نجده عندنا وفي أغلب دول الوطن العربي والإسلامي، أن السلطة في يد أفراد من دون أية شرعية شعبية. وأعمالهم تفلت من أية مراقبة ولا تخضع لأي من القوانين التي تحكم باقي المواطنين. وعلى المعاهدة المقترحة التأكيد على مبدأ إختيار الساسة من قبل الشعب، مع ذكر أن لكل فرد منه الحق في ترشيح نفسه.[311]

والمختارون من الشعب يجب أن يخضعوا للقانون ويكونوا مسؤولين عن أعمالهم كعامة الناس، وكل مسؤول سياسي لا يخضع لهذا الشرط، يجب إعتباره غير شرعي وتجب مقاطعته، كما أنه من الواجب إستشارة الشعب في كل قرار مهم مثل الإنضمام إلى الأمم المتحدة أو الإنسحاب منها، وفقا لما قال القرآن الكريم: "**وأمرهم شورى بينهم**"[312]، و"**شاورهم في الأمر**".[313]

و بخصوص نظام الدولة، فإن مبدأ المساواة أمام القانون يستلزم توحيد القوانين والقضاء لوضع حد للتجزئة الحالية من النظام القانوني بين طوائف دينية كثيرة، كما يجب الإعتراف لجميع المواطنين، مهما كان إنتماؤهم الديني، بنفس الحقوق و الواجبات.

يضاف إلى ذلك واجب عدم اللجوء إلى القوة بين الدول الإسلامية، فقد بيّن التاريخ أن الحروب بين الدول العربية والإسلامية هي السبب الرئيسي في انتهاك حقوق الإنسان، فكم من قتيل وجريح ودمار وتشريد خلفتها هذه الحروب. ولنفكر، مثلا، في الحرب الأهلية اللبنانية، والحرب بين إيران والعراق التي دامت ثماني سنوات، أو حرب الخليج الأخيرة. دون نسيان ما حدث في الثورات الأخيرة في مصر وتونس وسوريا وليبيا واليمن... أي ما أسموه بالربيع العربي وهو في الواقع الخراب العربي.

---

311 مقابلة مع الرئيس الجزائري (أحمد بن بلة) في كلمة عن تجربة الحكم الملكي والتي يبدي فيها رأيه القائل: "إن النظام الملكي مخالف للقرآن"، و استدل بالآية التالية: "إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها و جعلوا أعزة أهلها أذلة و كذلك يفعلون"، سورة النحل، الآية 34. و نشرت هذه المقابلة في مجلة البديل التي تصدر في باريس بتاريخ أفريل 1985 م.

312 القرآن الكريم "سورة الشورى"، الآية 38.

313 القرآن الكريم، "سورة آل عمران"، الآية 159.

وحتى تتم توعية المجموعات والأشخاص في هذا المجال، فإنه من المهم تذكيرهم بالحديث النبوي الشريف: "إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار. فقلت يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال إنه كان حريصا على قتل صاحبه".[314]

وبخصوص النزاعات بين الدول العربية والإسلامية، مثل تلك الناتجة من الحدود المتوارثة من الإستعمار، فيجب حلها باللجوء إلى هيئات تحكيمية خاصة بالعالم العربي الإسلامي. فالقرآن الكريم يقول: "**أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون**".[315]

كما يجب تجنب اللجوء، بأي شكل ما، إلى قوات أجنبية لحل المشاكل الداخلية للدول العربية والإسلامية، وعلى كل الدول تكوين قوات خاصة بها لحفظ السلام في المنطقة طبقا لما جاء في القرآن الكريم: "**وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفئ إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين**".[316]

كما يجب رفض إقامة قواعد وأحلاف عسكرية، لأن القصد من وراء هذه الأخيرة هو سيطرة القوى الكبرى على البلدان العربية والإسلامية وحماية الأنظمة التي وضعتها تلك القوى وأمنت لها البقاء على رأس تلك البلاد، مانعة بذلك الشعوب من المشاركة في السلطة. وهذا أمر مخالف للقرآن الكريم الذي يطالب إستشارة الناس في أمورهم، كما جاء في آيتي الشورى السابقتين. وقد استعملت القواعد العسكرية في حرب الخليج للقتل والتدمير منكرة كل حقوق الإنسان العربي والإسلامي الأولية.

إن كل نظام عربي أو مسلم يقبل بوجود تلك القواعد على أرضه أو يشترك في أحلاف تكون قوى خارجية عضوا فيها يجب أن يعتبر غير شرعي وتجب مقاطعته. وهذا يستلزم منع مرور السفن الحربية في المياه الإقليمية والمضايق وفقا للمادتين 19 و 25 من معاهدة قانون

314 رواه البخاري في: "صحيح البخاري"، (بيروت: دار العربية)، ج 1، س 1980 م، ص 30.
315 القرآن الكريم، "سورة المائدة"، الآية 50.
316 القرآن الكريم، "سورة الحجرات"، الآية 9.

البحار لعام 1982م، كما يستلزم منع مرور كل الطائرات الحربية في المجال الجوي للدول العربية والإسلامية.

كما يتوجب المحافظة على ثروات البلدان العربية و الإسلامية و إعطائها لشعوب هذه البلدان وليس تبديدها وتبذيرها كما يحدث اليوم مع العرب الذين يكنزون ثروات بلادهم في الغرب مانعين شعوبهم من حق الإستفادة من هذه الأموال فيجب أن تسحب كل ثروات الدول العربية والإسلامية المستودعة أو المستثمرة خارج الدول العربية والإسلامية لإعادة إستثمارها فقط في تلك الدول. وهنا لا بد التذكير بالقرآن الكريم:" **والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم. يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون**".[317]

و بالأخص، يجب وضع حد للنظام الإقطاعي الحالي الذي بموجبه يتصرف ساسة البلدان العربية والإسلامية بثروات بلادهم كما يشاؤون. إن هذا النظام هو السبب الرئيسي للإفلاس في هذه البلدان. لقد صرح القرآن الكريم:" **وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا**".[318]

كما يجب أن نفهم أن هذا التعطيل في ممارسة حقوق الإنسان في الوطن العربي لابد أن يتناقص ويتقلص مفعول المعوّقات مع تطور المجتمع تحت تأثير التحول المستمر للمجتمع، فالشعب ليس مفهوما سكونيا، بل هو بيئة حية خاضعة لتغييرات مستمرة. والأمل وارد في أن تزول في يوم ما الأمية السياسية، وأن يرتفع مستوى الوعي لدى الشعب، وأن يساهم الإعلام مساهمة إيجابية، لترتفع مراتب النضج السياسي، وتتراجع البطالة، وتتمتع شرائع عريضة من المجتمع بنصيب أقسط من الناتج الوطني. ذلك تغيير مأمول في ما يمكن إستشرافه من تباشير المستقبل المنظور، ولكنه تغيير ذو ثمن، لا يمكن أن يحصل في فراغ ودون أن تؤثر عوامل التغيير في مختلف مكونات المجتمع.

ولتحقيق ذلك يجب الإبتعاد عن الأنماط الجاهزة المستورة لأنها أخفقت ولم تصمد أمام تشعب الواقع الإجتماعي العربي ولم تتماسك أمام الخصوصية الثقافية لمجتمعاتنا العربية

[317] القرآن الكريم، "سورة التوبة"، الآيتان 34-35.
[318] القرآن الكريم، "سورة الإسراء"، الآية 16.

المسلمة، فعجزت عن تحقيق الأمل المعقود عليها في فك خناق التبعية، وفي ترشيد الحياة السياسية وتطوير المجتمع.

ذلك أن المدارس الفكرية التي تأسست في الغرب على منطق العلمانية وتوصلت من خلال هذا المنطق إلى القول بعالمية حقوق الإنسان، لا يستقيم نمطها الفكري على قاعدة القياس[319].

فمن المعلوم أن العلمانية قد قامت، لا على العداء للدين ولا على إنكار القيم السماوية المنزّلة، بل قامت على معارضة الكنيسة كمؤسسة فكرية تعرقل حرية التفكير، وتلاحق العلماء وتكفّرهم في أقوالهم العلمية وتحرق كتبهم، وتتحالف كمؤسسة سياسية مع النظم الملكية الطاغية، وكمؤسسة إقتصادية تسخّر الدين في خدمة الإقطاعيين المترفين، وتجني من ثمرات هذا التحالف كسبا ماليا عريضا.ذلك شأن المجتمع النصراني الغربي، إبان الثورات السياسية الكبرى، أواخر القرن الثامن عشر الميلادي. أما في المجتمع الإسلامي فليس في تعاليم دينه ولا في صروف تاريخه، ما ينشئ العداوة بين العقيدة والعلم، ولا يبررها إن حدثت.

وليس في نظام الإسلام كنيسة يتخذها الملوك حليفا وسندا، ويعوّل عليها الأغنياء والمترفون لتبرير تكالبهم على الرزق وظلمهم لطبقات المستضعفين، بل إن الفكر الديني في القرآن الكريم، مؤسس على إعلاء شأن المعرفة والحث على طلبها كفريضة يتساوى فيه الذكور والإناث، وجعل من الإجتهاد بالفكر الركن الثالث للتشريع، فيما لم يرد فيه نص من الكتاب أو الحديث.

على مبادئ العلمانية، تأسست المذاهب الغربية من ليبرالية واشتراكية، وليس في الإسلام ما ينازعها في الإنتصار للعقل وفي التعويل على الإجتهاد النزيه، واستعماله لاستجلاء دلالات الواقع المحسوس. إنما يمتاز الفكر الإسلامي من هذين المذهبين، بما يدعو إليه ويقيّمه من التوازن والإعتزال عند تقدير العناصر المؤلفة للواقع في الآفاق

[319] الفيلالي، مصطفى، "نظرة تحليلية في حقوق الإنسان من خلال المواثيق و إعلان المنظمات"، المستقبل العربي،العدد 17، ط1، ص 270.

والأنفس. ونحن نعلم من الأدبيات السياسية ومن تجارب الواقع، أن المذهب الليبرالي يسرف في الإيمان بفردية الإنسان، ويعتبرها القيمة الكبرى في تقدير الحقوق والواجبات، وأن هذه القيمة مقدمة على قيمة المجتمع، وسابقة على إنشاء الدولة وسن القوانين، وما لبث هذا التأليه للإنسان أن أسفر عن إنكار القيم الدينية في حياة الإنسان وفي تفكيره.[320]

بالإضافة إلى نتائج الليبرالية في الميدان الإقتصادي، وما خلفته من مصاعب للدول الفقيرة، وقد فرضت عليها المؤسسات المالية الدولية ما يعرف باسم "برنامج الإصلاح الهيكلي" أدى في معظم الحالات إلى إضطرابات إجتماعية واختلال الإستقرار السياسي من جراء ما يفرضه ذلك البرنامج من رفع الدولة يدها عن السياسة الإقتصادية، لتترك المجال لقوانين السوق تفعل فعلها في تحرير الأسعار، والتدرج إلى السعر الصادق، وتقيم المعاملات التجارية بين الاقتصاد الداخلي والاقتصاد الخارجي على قاعدة المنافسة الحرة. وهي تحرض الحكومات على تقليص الدعم المالي لمواد الإستهلاك الضرورية، وعلى الإمساك عن إسعاف صغار المزارعين والمؤسسات الصناعية الصغرى بالإعانات المالية ...تلك سياسة قائمة على قياس فاسد، لا يتوفر فيه الشرط الأساسي لسلامة الموازنة، فالفروق شاسعة بين اقتصاد عريق في التصنيع واقتصاد مستحدث لا يزال يتعثر في البدايات الصعبة، والفجوة عريضة بين أسواق تجارية تقدر طبقة المستهلكين فيها بالملايين، يتمتعون بقدرة شرائية عالية، وأسواق أخرى ضيقة العدد، ضعيفة الموارد المالية. أضف إلى ذلك التفاوت الكبير بين قوى عمالية يتمتع العمال فيها بقدرات مهنية متأصلة، وقوى أخرى ينقصها القدر الأدنى من التأهيل المهني... و تقوم الموازنة بين حالات متباعدة في الإختلاف على نكران الخصوصية التاريخية، في مراتب التمكين الصناعي، وفي حجم الأسواق التجارية وحركيتها، وفي مستويات القدرات البشرية والمالية، ولكن خلل هذا الميزان التعادلي ناتج من جانب أهم بكثير من هذه الأعراض المتغيرة، فهو ناتج من جانب المراجع

[320] الفيلالي، مصطفى، "نظرة تحليلية في حقوق الإنسان من خلال المواثيق و إعلان المنظمات"، ص 271.

الفكرية والقيم الثقافية المهيمنة على السلوك بصورة واعية أو خارجة عن الوعي، وهذه المراجع هي ميدان إفتراق وليست ميدان تشابه وتعادل[321].

وقد قرر ذلك الإمام (الغزالي) في حق ميزان التعادل الأكبر، فأورد في كتابه "القسطاس المستقيم" مايلي:

"إن كل شيئين وصف إحداهما بوصف، يسلب ذلك الوصف عن الآخر، فهما متباينان".[322]

فليس الإنسان إلها بل هو بشر خلقه الله عز وجل، عليه واجبات عديدة، وله حقوق مضبوطة. وليست الفردية قيمة ذاتية في الإنسان، تعلو على المجموعة وتغني عن الدولة، بل الفرد جزء من المجتمع، ينشأ منتميا إليه ويترعرع معولا عليه في حاجاته الضرورية، ولا يعيش هذا المجتمع في جزيرة (حي بن يقظان)، فلا مفر له من سن القوانين ومن الإلتزام بجملة من الضوابط السلوكية، ينشأ منها نظام مشترك.

لقد بالغ النظام الإشتراكي في تمجيد الجماعة على حساب الفرد، وبنى عليها ذاتية متميزة، أسفرت بدورها عن بتر الإنسان وإلحاقه بالنظام الاجتماعي، وحرمانه من حقوقه السياسية. فتعامل النظام الإشتراكي مع مخلوق أعرج ومع "إنسان إقتصادي"، لا شأن له في الحياة غير العمل والإستهلاك. ويطغى هذا الشأن الإجتماعي على ما سواه من خصائص الإنسان الذاتية. وفي ذلك بعض عوامل الإخفاق الذي جعل الإشتراكية عاجزة عن الوفاء بحاجيات الإنسان.

لقد أصبح الأمر ملحا بالنسبة للوطن العربي الإسلامي أن يتخلص من وثنية هذه الأنماط المستوردة مثل الليبرالية والإشتراكية كما سبق الذكر وأن يقضي على دواعي الفتن الداخلية ويبلغ إلى ترشيد العلاقة بين الحكام والمحكومين.

فلقد ثبت من خلال تجارب نصف قرن وأكثر عجز هذه الأنظمة عن تحقيق النهضة الإجتماعية، والإقلاع الإقتصادي وعن صيانة الخصوصية الحضارية. وقد بات من المؤكد

---

321 الفيلالي، مصطفى، "نظرة تحليلية في حقوق الإنسان من خلال المواثيق و إعلان المنظمات"، ص ص 271–272.

322 الغزالي، أبو حامد، القسطاس المستقيم" د ط، د س، ص 56.

مراجعة هذه التجارب واستقراء حصيلتها، للبحث عن سبل منفصلة أو معدّلة تستجيب في مضمون الحقوق والحريات وفي أهلية إستحقاقها وضوابط ممارستها لمؤشرات أخرى تعتمد أولا وبالذات على المرجعية الثقافية الفكرية التي منها نستمد هويتنا، وفي ضوئها نستشرف مستقبلنا.[323]

إن حقوق الإنسان كما وردت على الورق تكاد تكون شاملة، خاصة إذا جمعنا كل الإعلانات والمواثيق و الاتفاقيات التي صدرت عن الأمم المتحدة، ولكن عند قرأتها بتمعن نتفطن إلى كثير من النقائص: أهمها إفتقادها للتجديد والتحديث مما يجعلها غير قابلة للتكيّف بينها وبين ما يجري في هذا العصر من تغيّر مذهل في شتى المجالات...

كما نجد أن هذه الحقوق غربية الطابع، لأن "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" ولد بعد الحرب العالمية الثانية، وعبّر عن وجهة نظر الدول الغربية الظافرة، وعلى رأسها الولايات المتحدة. وقد كان همه الأساسي التأكيد على حرية الفرد، من دون التأكيد في الوقت نفسه على حرية الجماعة كما فعل الاتحاد السوفياتي. والملاحظ أن عند قراءة نصوص هذا الإعلان نجد أن مواده الثلاثين جميعها تبدأ بكلمة " كل شخص"، أو " كل فرد"، ولا نكاد نجد فيها سوى مواد محدودة جدا تشير إلى الحريات والحقوق الاجتماعية، ولكن من زاوية الحريات الفردية أيضا.

إن "الأنا" في هذا الإعلان يطغى على "النحن". والحرية الفردية التي يتحدث عن أهمية صيانتها، هي فيه حرية مجردة، حرية "في ذاتها" و"لذاتها" وليست لها مقومات تحفظها، أو مضمون يجعلها "حقيقية" وملموسة. بمعنى أن تلك "الحرية الفردية" التي تعني في "الإعلان" حق كل إنسان في أن يفعل ما يشاء، لا يمكن أن يكون لها معنى إلاّ إذا استندت على مبدأين أساسيين: مبدأ المساواة ومبدأ العدالة. وهذا ما أكد عليه "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" في فرنسا عام 1793 م وملحق ذلك الإعلان عام 1796 م، فقد أشار

[323] الفيلالي، مصطفى، المرجع السابق، ص 273.

الإعلان وملحقه إشارة واضحة منذ ذلك التاريخ المبكر إلى أهمية الديمقراطية الإجتماعية والحقوق الإجتماعية (كحق العمل، حق التعلم، حق إطعام المعوزين، وغيرها).[324]

كما أكد على هذه الحقوق الإجتماعية إعلان آخر هو "إعلان حقوق الشعب العامل والمستغّل" الذي أقره الإتحاد السوفيتي في يناير 1918 م، كما تريثت عنده بعد ذلك معظم الوثائق الصادرة عن هيئة الأمم المتحدة، مصححة إلى حد ما الطابع الفردي للإعلان الأصلي.

ويكفي أن ننظر إلى واقع العالم اليوم لكي ندرك مدى نقائص هذا الإعلان التي يجب تجاوزها، هذه النقائص التي تجعله عاجزا عن الإستجابة لمشكلات العصر الحالي، إذ ماذا تعني حقوق الإنسان للآلاف البشر الذين شردتهم الحروب كما هو الحال في العراق وقبلها فلسطين وسوريا واليمن؟ أو للآلاف الأطفال الذين يموتون كل يوم بسبب الجوع؟ أو لملايين النساء لا يعرفون القراءة والكتابة؟ أو لكثيرات تنتهك أعراضهن وكرامتهن يوميا والعالم لا يرى ولا يسمع معاناتهن؟

فالوقت حان لوضع "إعلان جديد لحقوق الإنسان" قوامه حفظ الكرامة الإنسانية وأساسه الرحمة، قبل الإقرار بحق الشعوب في الامتلاك الحر للثروات.

أضف إلى عجز هذا "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" في أن يتكيّف مع خصوصية كل بلد من بلدان العالم وكأنه وضع لأجناس دون أخرى، وعليه فهو غير قابل للتطبيق، وماذا تنفع النظرية إذا كانت غير قابلة للتجسيد؟ فالكلمة لا يكون لها معنى إلاّ إذا كان لها صدى في الواقع. لذا فإن أي إعلان لحقوق الإنسان، إذا أراد أن يكون قابلا للتطبيق، لا بد من أن ينطلق من الهوية الخاصة والثقافة المتميزة لكل شعب، والطابع العالمي لحقوق

[324] عبد الدائم، عبد الله، "الإحتفاء بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان وسط الظلام العالمي"، المستقبل العربي، العدد 241، س 1999م، ص 34.

الإنسان لا يمكن أن يتحقق عن طريق إهمال الثقافات الخاصة للشعوب المختلفة، وعن طريق فرض نمط واحد ووحيد هو ثقافة الأقوى[325].

إن فرض حقوق عالمية تهمل الثقافات الخاصة، يعني أحد الأمرين: إما جعل تحقيق تلك الحقوق متعذرا لتعارضه مع الثقافات الخاصة والظروف السائدة.

وإما محاولة فرض ثقافة الأقوى، مع ما يجره هذا من تحويل معركة حقوق الإنسان إلى معركة بين الإنسان والإنسان، وخاصة أن حقوق الإنسان ليست من عطاء شعب دون الآخر. فلقد عرفتها سائر الشعوب منذ أقدم الأزمنة ودعت إليها الديانات المختلفة والفلسفات المختلفة والشعوب المختلفة، ولم تنبثق فجأة في ذهن الإنسان الغربي المعاصر، كما يعتقد بعضهم، وليست حصاد الحضارة اليهودية أو المسيحية كما يروج له.

فلقد أشرنا في فصل حقوق الإنسان التاريخ أن شريعة (حمورابي) البابلية هي أول محاولة إنسانية من أجل حماية الإنسان من طغيان السلطة، وقد استهدفت إشاعة العدالة من أجل منع الأقوى من الإساءة إلى الأضعف، وكان هذا عام 1700 ق.م.

ومعظم الديانات الكبرى أكدت حقوق الإنسان بأوسع معاني هذه الكلمة. وهذا ما وجدناه في الديانة الكونفوشيوسية منذ القرن الخامس قبل الميلاد، وفي الديانة البوذية التي قضت على الطبقات الإجتماعية، و وجدناه في الديانة اليهودية في "ألواح موسى الإثني عشر"، وفي الديانة المسيحية، وكذلك وجدناه لدى فلاسفة اليونان والرومان.

وللدين الإسلامي شأنه الخاص في هذا المجال، فهو دين حقوق الإنسان بالفعل، فهو الذي سعى إلى تحرير الرق قبل الولايات المتحدة بألف عام، ودعا إلى المساواة بين البشر والقضاء على كل ضروب التفرقة والتمييز، على نحو ما ورد صريحا في حجة الوداع، حين خاطب الرسول (ص) قائلا: "يا أيّها الناس ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل

[325] عبد الدائم، عبد الله، "الإحتفاء بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان وسط الظلام العالمي"، المستقبل العربي، العدد 241، س 1999م، ص 35.

لعربي على أعجمي، ولا لأعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلاّ بالتقوى".

وقد لخص القرآن الكريم الدعوة إلى المساواة والإخاء والحوار بين الشعوب في الآية الكريمة: "**يا أيّها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم**"[326]. بالإضافة إلى مقولة أمير المؤمنين (عمر بن الخطاب) الشهيرة: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا".[327]

والشواهد على رعاية الدين الإسلامي لحقوق الإنسان بأوسع معاني هذه الكلمة تستغرق فصولا كاملة، ولا يقتصر مفهوم حقوق الإنسان في الدين الإسلامي على الحقوق الفردية، كما رأينا سابقا بل يؤكد تأكيدا خاصا متميزا على حقوقه الاجتماعية مبيّنا الواجبات الملقاة على الأفراد وعلى المجتمع من أجل صيانتها وحفظها.

كما يلخص الحديث الشريف الدعوة إلى التكافل الإجتماعي بقوله: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد الذي إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى" وفوق هذا وذاك وضع الإسلام مبدأ الشورى المتمثل في ضرورة مناقشة كل أمور الأمة الإسلامية من طرف ممثلي المجتمع. كما وضع مبدأ "مساءلة الحكام" وحق "قوامة الأمة على حكامها" كما يقول الفقهاء.

ومن أهم الحقوق التي ألحت عليها الدعوة الإسلامية هي أن يعم العدل وأن تتحقق المساواة. وقبل الدعوة الإسلامية لحقوق الإنسان، كانت هناك محاولات ظهرت في العصر الجاهلي، من أبرز تجلياتها "حلف الفضول" وهو إتفاق تم بين عدد من القبائل على نصرة المظلوم وصلة الرحم.[328]

وهذا يعني أن هناك من سبق الغرب في مجال حقوق الإنسان . وهيهات أن تصح المقارنة بين "إعلان إستقلال الولايات المتحدة الأمريكية" عام 1776 م الذي هو "مثال

---

[326] القرآن الكريم، "سورة الحجرات"، الآية 13.

[327] عبد الدائم، عبد الله، المرجع السابق، ص ص 283–284.

[328] هويدي، فهمي، "الإسلام و الديمقراطية"، المستقبل العربي، العدد 166، س 1992 م، ص 17.

الصاروخ لنفاق الحرية" كما وصفه (روجي غارودي)[329] في كتابه: (أمريكا طليعة الإنحطاط)[330]، وبين حقوق الإنسان في الإسلام. فلقد أعقبت "إعلان الاستقلال" هذا عبودية السود لمدة قرن كامل ولم تزل قائمة حتى اليوم، وقيام حرب أهلية، والإبادة الجماعية للهنود الحمر...

ولعل أول ما على الجميع توفيره إذا تطلع إلى ممارسة فعلية لحقوق الإنسان هو:

1- دولة ديمقراطية

إن ممارسة الإنسان لحقوقه وحرياته في مجتمع ما، لا يتحقق بمجرد النص عليها في دستور الدولة وفي القوانين، ولا تتحقق بمصادقة الدولة على إتفاقيات ومواثيق دولية بشأن تلك الحقوق والحريات. إن ممارسة الحقوق والحريات نجدها في نظام حكم حر قبل أن نجدها في النصوص. لأن "الحرية في أية صورة من صورها ليست إلاّ حقا للمواطن في مواجهة سلطة من السلطات... لذلك فلا قيام للحرية أيا كان مفهومها إلاّ في نظام حر، أي في نظام لا تكون فيه سلطة الحكم إرادة شخص من الأشخاص، وإنما إرادة مجموع الشعب داخل إطار من التنظيم القانوني والسياسي الذي يكفل لكل مواطن حق المشاركة في تكوين الإرادة العامة التي تضطلع بتسيير شؤون الجماعة وفق قواعد وضوابط محددة سلفا".[331]

هذا التنظيم القانوني والسياسي هو الدولة الديمقراطية، دولة القانون التي تعترف بخضوع سلطة الحكم للقانون، خضوع المحكومين له، والتي تشكل حقوق وحريات المواطنين فيها، قيودا على سلطة الدولة. ولا حاجة للتحدث عن مقومات الدولة الديمقراطية ومؤسساتها الواجب توفرها إذ تم التطرق إليها، ولكن لا مفر ونحن في هذا المقام من التأكيد على بعض المفاهيم في الديمقراطية تتصل مباشرة بممارسة حقوق الإنسان يجب توفرها في الواقع:

---

[329] غارودي، روجي، "أمريكا طليعة الإنحطاط"، تر: صيّاح الجهيم و ميشال خوري، (بيروت: دار عطية)، س 1998 م، ص 30.

[330] * نشر د. (جورج جبور)، دراسات قيّمة عديدة حول "حلف الفضول" و عرّف بأهميته و سبقه لدى المنظمات الدولية و لدى سائر المعنيين بحقوق الإنسان.

[331] عصفور، محمد، "ضمانات الحرية"، مجلة المحاماة، العدد 03، س 1968م، ص 21.

أ- المساواة

من القواعد التي يقوم عليها المجتمع الديمقراطي المساواة بين المواطنين في التمتع بالحقوق وقيامهم بالواجبات: "دون أي تمييز، كالتمييز بين 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"[332].

ب- الحق بالمعارضة وحرية تأليف الأحزاب

الديمقراطية وهي تقوم على نظام الأغلبية، تعترف للأقلية ولكل فرد بكامل حقوق المواطنة، ومنها حق المعارضة، ففي نتيجة النشاط الذي تمارسه الأقلية المعارضة قد تصبح أغلبية وتتولى الحكم بالإرادة العامة للشعب المعبر عنها بالإنتخاب.

إن تاريخ الإنسانية يبيّن لنا التلازم بين الديمقراطية والحقوق والحريات، فكما أن الديمقراطية هي وسيلتنا الأولى لتحقيق ممارسة حقوق الإنسان وحرياته في الوطن العربي، فإن كفالة الحقوق والحريات أساس الديمقراطية وضمانة حياتها وتطورها إلى الأفضل[333].

ج- نظام اجتماعي عادل

إن التكوين الإجتماعي لبلد ما هو الذي يعطي الظروف اللازمة لإمكانات ممارسة الحقوق والحريات للمجتمع إذا كان عادلا، وإذا اختلت موازين العدالة في هذا التكوين فإن ما قد يكون في الدستور والقوانين من نصوص تقرر الحقوق والحريات قليلة الجدوى في الواقع، أو منقوصة الفائدة على الأقل، والعوامل المؤثرة في كلتا الحالتين هي العوامل الإقتصادية التي تسيطر على المجتمع وتعطيه تكوينه الإجتماعي.

إن الوجود الحقيقي لمجتمع ما هو في أوضاعه الإقتصادية، وفي حقيقة العلاقات القائمة بين قواه الإجتماعية، وهذه الأوضاع والعلاقات هي الأساس الدستوري الحقيقي لأي بلد.

---

[332] المادة (02) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في العاشر من ديسمبر 1948 م.

[333] عصفور، محمد، "ضمانات الحرية"، مجلة المحاماة، العدد 03، س 1968م، ص 22.

وبسبب إتباع أغلب المجتمعات العربية لسياسة الإقتصاد الحر، أصبحت هذه المجتمعات تتكون من أقلية تملك وأكثرية فقيرة محرومة، وطبقة متوسطة ضعيفة وازدادت الفروق الإقتصادية اتساعا بين الطبقة العليا المالكة والطبقة الثالثة التي لا تملك. والقوة السياسية تتبع القوة الإقتصادية، والسلطة السياسية ظل للسيطرة الإقتصادية تخضع للمستحوذين على وسائل الإنتاج، المالكين لها ملكية خاصة.[334]

إن تاريخ الإنسانية أظهر أن من أهم ما يتعلق بقضية الحريات هو إدراك الإرتباط التام بين جانبيها الإجتماعي والسياسي باعتبار أن التحقيق الأمثل للحريات لن يكون بوجود أحدهما بغير الآخر "ولا شك أن الحرية الإجتماعية، أي التحرر من الإستغلال الإقتصادي هي الأساس باعتبارها مضمون الحرية السياسية ومحتواها. والحرية السياسية تضمن تحقيق التحرر الإقتصادي... إن ارتباطهما هو ما يعطي كلا منهما معناه الحق وفاعليته العملية...".[335]

إن من متطلبات ممارسة الحقوق والحريات أن يقوم المجتمع على أساس من المساواة الإجتماعية في ظل نظام اقتصادي عادل لا يسمح باستغلال الإنسان للإنسان، وبهذا يقوم المجتمع من مواطنين أحرارا لا تستعبد الأغلبية.

وعملية إقامة المجتمعات العربية على هذه الأسس والمبادئ، تبدأ بتملك الدولة لأدوات الإنتاج، وبهذا نمنع نفوذ الملاك من أن يمتد إلى سلطة الدولة، وحتى لا تكون أدوات الإنتاج إذا ما بقيت بيد الأفراد مصدرا لاستغلال المستضعفين، ويرتبط بهذا إتباع سياسة الإقتصاد المخطط من طرف الدولة، والإعتراف لجميع المواطنين بالحقوق الإجتماعية والإقتصادية والثقافية إلى جانب الحقوق السياسية والمدنية، فطريق التقدم الإجتماعي وطريق النظام الديمقراطي السياسي الذي يستند إلى الشعب طريق واحد، بهذا كله يمكن أن نحقق واحدا من الأوضاع التي يمكن في ظلها أن تتحقق للمواطنين إمكانات ممارسة حقوقهم الإنسانية وحرياتهم الأساسية.

---

[334] البشري، طارق، "القضاء الإداري و الحريات"، مجلة المحاماة، العدد 03، س 1968م، ص 132.

[335] البشري، طارق، "القضاء الإداري و الحريات"، مجلة المحاماة، العدد 03، س 1968م، ص 133.

ولكي يقوم نظام الحكم الديمقراطي بقواعده ومؤسساته، بعمله على وجه سليم، يتطلب ضمانات، هي أيضا ضمانات للحريات والحقوق، مثل ضمانات لكفالة النظام الديمقراطي، والهدف من وراء ذلك هو تحقيق إذعان السلطة لمطالب الحرية: "تتمثل هذه الضمانات في بعض مبادئ القانون الكبرى ذات الطبيعة السياسية التي تهيمن على التنظيم السياسي للسلطة".[336] ويمكن إجمال هذه المبادئ في: سيادة القانون، الفصل بين السلطتين المدنية والعسكرية، الفصل بين السلطات، إستقلال السلطة القضائية، تقرير الرقابة القضائية على تصرفات الإدارة وقراراتها...[337]

بالإضافة إلى ضمانات تكفل الحريات والحقوق ذاتها وتحميها لأن الحرية – وهي حق للمواطن في مواجهة سلطة من السلطات– وضعت لها بعض الدساتير الديمقراطية ضوابط هي قيود على سلطة الدولة من شأنها أن تحميها وتحول دون الإعتداء عليها. من بين هذه الضمانات:

1– حريات وحقوق عامة مطلقة لا يجوز للمشرّع تقييدها

تنص بعض الدساتير على حريات وحقوق عامة "لا يجوز تقييدها ولو بتشريع يقرره البرلمان... وإلاّ كان التشريع باطلا لمخالفته للدستور".[338]

وهنا نذكر مثالا عن الحقوق والحريات في دستور 1923م في مصر كون المصريين متساوين في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين.(المادة 3) المصري وعدم جواز إبعاد مصري عن الديار المصرية.(المادة7)، ومنع المصادرة العامة للأموال.(المادة10)، وحرية الإعتقاد.(المادة12) من الدستور المصري.

---

[336] عصفور، محمد، "ضمانات الحرية"، مجلة المحاماة، العدد 03، س 1968م، ص 25.

[337] المرجع السابق، ص 26.

[338] السنهوري، عبد الرزاق أحمد، "مخالفة التشريع للدستور و الانحراف في استعمال السلطة التشريعية"، مجلة أحكام القضاء الإداري، (القاهرة)، العدد 357، س 1956م، ص 1099.

2- حريات وحقوق عامة يجوز تنظيمها بقانون لا بمرسوم

إن تحديد حرية من الحريات الدستورية أو تنظيم حق من الحقوق العامة للأفراد، مما نص الدستور على أن يكون تحديده أو تنظيمه بقانون، لا يجوز أن يتم عن طريق مرسوم بقانون. ويستند هذا الرأي على أن الدستور إشترط أن تكون أداة التنظيم في الحريات العامة هي القانون، فالمرسوم بقانون يكون إذنا مشوبا بعيب في الإختصاص، ومنطويا على انحراف في إستعمال السلطة التشريعية، لذا يجب تنظيم الحقوق والحريات العامة عن طريق قوانين يقررها البرلمان.[339] والتنظيم يجب أن "لا ينحرف عن الغرض الذي قصد إليه الدستور وهو كفالة هذه الحريات والحقوق العامة في حدودها الموضوعية، فإذا نقضها المشرّع أو إنتقص منها وهو في صدد تنظيمها، كان تشريعه مشوبا بالإنحراف والمعيار هنا موضوعي... يكفينا أن نتبيّن على وجه موضوعي محض أن الحق العام الذي ينظمه التشريع قد أصبح بعد هذا التنظيم منتقصا من أطرافه، بحيث لا يحقق الغاية التي قصد إليها الدستور.[340]

3- ضرورة إقامة محكمة عربية لحماية حقوق الإنسان وهيئة عربية للدفاع عن هذه الحقوق

إن إحدى الوسائل الفعّالة لتطوير الأوضاع في الوطن العربي في ناحية تيسير ممارسة حقوق الإنسان فيه، هو إنشاء محكمة عربية لحماية حقوق الإنسان والسبيل إلى ذلك هو أن تنظم جامعة الدول العربية إتفاقية بشأن حماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية في الوطن العربي، ترتبط بها البلدان التي توافق وتصادق عليها، وينص في الإتفاقية على تشكيل لجنة ومحكمة، تتلقى اللجنة الشكوى ضد انتهاك حق أو حرية منصوص عليها في الإتفاقية وتجري التحقيق فيها، وإذا أثبتت الشكوى لديها، فإنها تحاول أن تتوصل إلى تسوية ودية بشأنها مع الدولة المشكو منها وإذا لم تتوصل إلى هذه التسوية فإنها أي اللجنة تطلب من الدولة المشكو منها إتخاذ إجراء معين خلال مدة تعينها لتصحيح الوضع الذي نشأ عن مخالفة الإتفاقية، وإذا لم تستجب الدولة المشكو منها إلى طلب اللجنة، أحالت القضية إلى

---

[339] السنهوري، عبد الرزاق أحمد، المرجع نفسه، ص 52.

[340] المرجع السابق، ص 75.

المحكمة لإصدار قرار بشأن اللجنة وبلد من البلدان العربية المصادقة على الإتفاقية، وشخص طبيعي أو جماعة من الأفراد أو منظمة أو هيئة غير حكومية.[341] ومن المفيد أن تتألف هيئة عربية غير حكومية للدفاع عن حقوق الإنسان في الوطن العربي يكون مقرها خارج الدول العربية، لأن تأليف هذه الهيئة ليس مفيدا فحسب، بل هو حاجة يفتقدها الكثيرون من الحريصين على حقوق الإنسان وحرياته، الذين يقدرون إنسانية الإنسان وكرامته، وينظرون إليه على أنه أثمن ما في الوجود، والثروة الحقيقية لوطننا العربي والعنصر الذي وحده يستطيع أن يغيّر الحاضر ويبني المستقبل.

4- إقامة ضوابط وسلطات محددة للحكم العرفي والطوارئ

لا تعلن الأحكام العرفية إلاّ في حالة الحرب، أو عند وقوع اضطراب جسيم يخل بالأمن إخلالا خطيرا أو بشرط أساسي هو العجز عجزا تاما عن المحافظة على الأمن بإتباع هذا الطريق. كما يجب عرض إعلان هذه الأحكام فورا على البرلمان ليقرر إستمرارها أو تقييدها أو وضع أية حدود لها أو إلغائها، وللبرلمان أن يقرر في أي وقت إنهاء حالة الحكم العرفي أو وقف العمل ببعض سلطات هذا الحكم أو الحد منها. ينص الدستور على سبيل الحصر على الحريات والحقوق التي يقيّد العمل بها في حالة إعلان الأحكام العرفية، ويبقى ما عداها قائما لا يجوز المساس به، غير أنه لا يجوز أن يعطل إنعقاد البرلمان.[342]

تنظم الأحكام العرفية بقانون يصدر عن السلطة التشريعية تحدد به السلطات والتصرفات التي تملك السلطة القائمة على إجراء الأحكام العرفية ممارستها.

ولما كان قانون الأحكام العرفية هو بمثابة الدستور للأوامر العرفية التي تصدر في حدود أحكامه، فلا يجوز بأمر عرفي تعديل هذا القانون.[343]

---

[341] جميل، حسين، "الواقع و الطموح"، بحوث و مناقشات الندوة الفكرية الذي نظمها مركز الدراسات الوحدة العربية/ (بيروت: المركز)، س 1983م، ص 349.

[342] السنهوري، عبد الرزاق أحمد، المرجع السابق، ص 20.

[343] المرجع السابق، ص 21.

إن نظام الأحكام العرفية نظام دستوري يخضع لمبدأ المشروعية بخضوعه للدستور والقانون، فإنه لا توجد في نظام قانوني ما سلطة مطلقة، وكل سلطة مقيّدة بالوظائف التي أوكلت لها في الدستور، فالحكم العرفي ليس بالنظام المطلق بل هو نظام خاضع للقانون، وضع الدستور أساسه، وبيّن القانون أصوله وأحكامه ورسم حدوده وضوابطه فهو بذلك يخضع لسيادة القانون ومن ثم لرقابة القضاء.[344]

5- ضرورة التحرر من الأمية وتوعية المواطنين سياسيا وإجتماعيا للتمسك بحقوقهم والدفاع عنها

إن التحرر من الأمية هو أحد السبل لتوعية المواطنين بالتعرف على حقوقهم والتمسك بها، فهو نقلة حضارية مهمة تمتد آثارها إلى كل مجال من مجالات الحياة، تحقق تقدم وتطور الوطن العربي.

إن وعي المواطنين سياسيا واجتماعيا، وتمسكهم بحقوقهم ودفاعهم عنها، خير الضمانات لحقوق الإنسان في كل مجتمع، فليس من ضمان للحريات والحقوق العامة أفضل من إيمان الشعب بالحرية لأن الشعب المؤمن بالحرية، المقدّر لقيمتها ووظيفتها في الحياة لا يتساهل بالتفريط بها أو الإعتداء عليها، وحينئذ تكون الحرية جزءا من حياة كل مواطن يدافع عنها بوصفها أعز ما يملك.

إن مستوى الممارسة لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية في الوطن العربي يتطلب أن نسلك جميع الطرق التي من شأنها تحقيق التوعية السياسية والإجتماعية بصورة صحيحة وكاملة، ومن بين هذه الطرق على سبيل المثال تدريس مواثيق حقوق الإنسان في جميع مراحل الدراسة من الإبتدائية إلى الدراسات العليا.

وما تزال حقوق الإنسان حتى إن عنينا بها حرية الفرد فقط بعيدة التحقيق حتى في الولايات المتحدة نفسها التي تتباهى في كل مناسبة أنها راعية هذه الحقوق، وشتان بين القول والفعل.

---

[344] المرجع السابق، ص 23.

إن الأمم المتحدة اليوم تنتهك حقوق الإنسان العربي والإسلامي وذلك بإخضاع تحقيق هذه الحقوق إلى أوامر بلاد معروفة وبما أن شعوب الدول العربية والإسلامية لم تستشر عند إنضمام دولها إلى تلك المنظمة، فإنه يصبح محتما عرض موضوع الإنضمام على التصويت الشعبي. وإذا كانت النتيجة سلبية، فلا بد من تحديد الشروط التي يتم الإنضمام إلى الأمم المتحدة، خاصة في موضوع تغيير نظام مجلس الأمن.[345]

ولكن مهما كانت النتيجة يجب تنشيط الهيئات الإقليمية، بعد غربلتها لتجاوز التجزئة الحالية بين تلك الهيئات، وبعد إخضاعها لقاعدة المنفعة الخاصة بالأمم المتحدة، والهدف من كل ذلك هو الوصول يوما إلى سوق مشتركة وعملة واحدة مع أولوية التجارة بين الدول العربية والإسلامية، ووضع أسلوب تكافؤ وتوازن إقتصادي بين المناطق، وفي نهاية المطاف سيؤدي ذلك إلى إستقلال سياسي و إقتصادي، وهكذا فقط سيتحقق إحترام حقوق الإنسان[346].

[345] جميل، حسين، "الواقع و الطموح"، بحوث و مناقشات الندوة الفكرية الذي نظمها مركز الدراسات الوحدة العربية/ (بيروت: المركز)، س 1983م، ص ص 349–350.

[346] جميل، حسين، المرجع السابق، ص 251.

الخـاتمـة

الخاتمة

إن غياب الديمقراطية في واقع الوطن العربي ليس وليد اليوم، وإنما يرجع إلى الألف سنة الأخيرة أو يزيد، ومن بين أسباب هذا الغياب نجد في المقام الأول البنية الأنتروبولوجية للدولة العربية الي تتسم بطابع حصري أي أن السلطة تحتكرها جماعة محددة أو فرد معين، إذ هناك بلدان عربية تسمى بإسم الأسرة وأخرى تحكمها أسر أو قبائل أو طوائف.. وأخرى فرد أو حزب. إذن هناك بنية أنتروبولوجية تدفع إلى حصر السلطة، ومن ثم إلى منع إرتقاء من هو خارج إطار السلطة إلى داخل دائرة السلطة.

والسبب الثاني، إمبريقي، المتمثل في الضغط الدولي الذي يمارس بشكل يومي، بشكل عصري، ومنّظم، له ميزانيات عظيمة وله وسائل إتصال ووسائل تدخل سريعة ومتقدمة على أجهزة الدول الأخرى بكثير، وأكثر فعالية، وأكثر قدرة على التحرك السريع، وهذه الصفات تنقص إجمالا دول الوطن العربي.

والسبب الثالث، هو إنتفاء وجود تراث ديمقراطي، أي غياب الممارسة الديمقراطية اليومية، في المنزل، في الشارع...إلخ، بشكل أن إنتفاء الديمقراطية السياسية والإجتماعية لا يبدو عجزا ونقصا متفردا، إنما يبدو كعنصر من عناصر التسلط ضمن العائلة، وضمن القبيلة وضمن المجتمع العربي. ويمكن إضافة أسباب أخرى كغياب سيادة القانون، والإعتداء على الحريات وغياب حقوق الإنسان.

إن غياب حقوق الإنسان نجدها في البلدان التي يغيب فيها الأساس الشرعي للحكم، وتعتمد السلطة فيه على الغلبة معنى ذلك أن إنتهاك حقوق الإنسان يتم عن طريق إغتصاب الإرادة الوطنية. ولا شك في أن الغلبة تستطيع أن تفرض قانونها لبعض الوقت، ولكن الشرعية هي التي تعطي القانون روحه ومضمونه، كما أنها تحفظ قيمته.

ومهما تكن الضوابط التي توضع من أجل حماية حقوق الإنسان وحقوق الشعوب، فإنها تظل واهية وكاذبة إذا لم يرافقها إيمان حقيقي لدى القيمين على حياة العصر و لدى سائر الشعوب ينطلق من وجود سلم تتفق عليه الإنسانية. أما حين تتزامن الدعوة إلى السلام مع الحرب، وحين تقوم الدعوة إلى حرية الأفراد والجماعات جنبا إلى جنب مع غلبة السلاح والمال والإعلام وسيطرتها على كل شيء، وعندما يصبح الدين الجديد"وحدانية السوق" وحدانية قوامها السلاح، فإن البحث في حقوق الإنسان يصبح ضربا من التخدير.

لقد صدر"الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة، معلنا الحرب على الظلم ومنذ ذلك الحين حتى اليوم قام في العالم المئات من النزاعات ذهب ضحيتها المئات من القتلى والجرحى ومن الواضح أن ما هو آت أشد ظلمة، وأن حروب المستقبل ستكون مستمرة بين المركز(نعني الغرب) وبين المحيط (نعني به البلاد المستعمرة سابقا)، بعد أن كان الصراع يجري من قبل بين الغرب والشرق وما جرى في الصومال وفي كمبوديا_ فضلا عن العراق وليبيا ولبنان_ أمثلة قليلة صارخة تشهد عن ذلك.

إن الذي يقسم العالم اليوم إلى قسمين، لم يعد جدار برلين الذي كان يفصل الشرق عن الغرب، بل هو جدار من طراز آخر، يصعب تجاوزه، والمتمثل في جدار المال الذي يقسم الكرة الأرضية إلى شمال وجنوب.

إن " الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" لم يعد يستجيب لمشكلات العصر لأن تراكم الثروة اليوم أصبح في يد أقلية من الناس تملك كل شيء في مقابل فئات كثيرة لا تملك حتى حق الحياة، وهذه الثروة الهائلة المتراكمة بإمكانها أن توفر الحاجات الأساسية والخدمات الإجتماعية الأولية (كالصحة والتعليم والغذاء).

وهذا الحضور القوي للثروة يجعلنا نتساءل: هل بقي للديمقراطية وجود؟ فالواقع يشهد طبقية صارخة في البلدان العربية وتداعيا للحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية،

وحقوق الإنسان كما نصت عليها الإعلانات والمواثيق والإتفاقيات الدولية لم يعد لها معنى بل أصبح الواقع اليوم ينذر بالوصول إلى مجتمع عالمي إقطاعي الطابع.

ومن هنا فإن الفكرة القائلة بأن تقدم العلم يضمن مستقبلا أفضل أصبحت فكرة غير صحيحة، بل أمل يحطمه الزمن. فالعلم بلا ضمير وسيلة هدم وليس وسيلة بناء وتعد تقويضا للإنسان وللحضارة الإنسانية.

إن التناقض الذي نعيشه اليوم بين الواقع وبين القيم، والازدواجية في المعايير، والتداخل بين الخير والشر هي مظاهر وصفات عالم اليوم. ومن هنا أصبح الحصول على لقمة العيش وعلى الحاجات الأساسية مطلبا صعب المنال لدى الأغلبية، بل مطلبا مختلطا بالدم، بل إن البؤس يولد العنف، والعنف بدوره يولد البؤس.

وهناك شعوب كثيرة تجد نفسها مدفوعة إلى أن تفضل العنف على الفقر. ومن هنا نفهم أن قضية الأخذ بحقوق الإنسان أصبحت بعيدة عن الطرح المثالي في عصرنا هذا.فلا مفرمن تبني موقف إنساني جاد ومثابر ومستمر، في مواجهة التطور الداروينى الجديد الذي يهدد الضعفاء بالزوال.

ومنطلقنا في ذلك علمي وفلسفي في آن واحد، فالطبيعة الإنسانية كما ترى الدراسات في علم النفس وعلم الإجتماع والفلسفة ثلاثية الأوجه، فهناك الطبيعة الغريزية أي الجسدية والبيولوجية التي لا تختلف عن طبيعة الحيوانات كلها والتي تدفعنا إلى الطعام والشراب والتناسل. وهناك الطبيعة الإجتماعية التي يستمدها الإنسان من مجتمعه ومن تراث المجتمعات الإنسانية، والتي تهذّب طبيعته الغريزية وتعلو بها وتضع لها حدودا وضوابطا.

وهناك أخيرا الطبيعة الإنسانية للإنسان، نعني بذلك التوق الشديد إلى عالم القيم الروحية والإنسانية المثلى، الذي يتجاوز الطبيعة الغريزية، والذي يحكم على الطبيعة الإجتماعية من خلال عالم القيم، ويدفع بها وبالمجتمع إلى مزيد من التقدم الجدير بالإنسان كإنسان. وقد بيّن الفلاسفة وعلماء النفس وغيرهم أن الإسهام في عالم القيم، عالم الحقيقة

والخير والأخلاق والجمال والمحبة، أمر متضمن في طبيعة الكائن نفسها، فالإنسان كائن لا يكتمل ولا يبلغ منتهى تفتحه وسعادته إلا بالإسهام في إغناء القيم الإنسانية.

وقد يبدو هذا التحليل مثاليا ولكنه ليس كذلك، فنحن ننطلق من طبيعة الإنسان نفسه ونأخذ بطبيعته البيولوجية وطبيعته الإجتماعية لنرقى به إلى طبيعته الإنسانية التي هي في صلب تكوينه، شأنها في ذلك شأن الوجهين الآخرين لطبيعته. ولا يعني ذلك أن هذه المهمة، سهلة لأن لكي نبلغ عالم القيم يجب مغالبة الطبيعة البيولوجية والطبيعة الإجتماعية والإتكاء عليهما في آن واحد. فالمهم أن ندرك الطريق، وأن ينتزع المفكرون هذا العالم من بين يدي مخربيه تدريجيا، وأن تعمل الثقافات الإنسانية كلها متآزرة ومتفاعلة من أجل بناء وتعزيز القيم الإنسانية الحقة.

وما نجده من رفض الكثرة من سكان العالم لما يجري في عالم اليوم، ومن إنكارها الحاد له أفصح دليل على أن الإنسان كما قلنا ونقول تواق بطبيعته إلى الحق والخير، لذا نقول من جديد أنه من الضروري الرجوع إلى القيم الإنسانية الحقة والعمل على ترسيخها بكل إرادة وتفاني.

ومن حسن الحظ أن الإيمان بحقوق الإنسان لا يزال موجودا، فهناك منظمات وجمعيات تسعى لجعل هذه الحقوق أمرا واقعيا، دون إغفال دور النظم التربوية في هذا الشأن بشرط أن توجه بنيتها ومناهجها وطرائقها فلسفة إنسانية محكمة، فإذا كنا نشهد اليوم نهاية الديمقراطية في الألفية الثالثة، فإن حقوق الإنسان لا تزال ممكنة لأنها لصيقة بالطبيعة الإنسانية.

وفي النهاية، نقول لا ديمقراطية، ولا تطور لحقوق الإنسان إلا بقدر تطور العمل الشرعي، فهي لا تستمد قوتها من العنف، بل تستمدها على العكس من ذلك من التضحية والمسؤولية والعمل، ومرجعها الأول والأخير الرأي العام الذي تقوم هي ببنائه، ولا تنمو إلا بقدر نموه واستقلاله، وتحوله إلى مرجعية للقيم الإنسانية أي لقيم الحرية والمساواة والكرامة

الإنسانية، فإذا غاب أفق العمل الشرعي وإمكانيته لسبب أو لآخر إنحسر الحق وضاعت القيم الإنسانية ولم يبق لحسم النزاع إلا المواجهة والعنف.

أرجو أن أكون قد وقفت ووفقت في نقل حقوق الإنسان من دائرة اللا مفكر فيه إلى دائرة المفكر فيه ليحملنا ذلك على التفكير أو إعادة التفكير بجدية في أطروحاتنا لتنطلق كلها من رؤية حقيقية للإنسان وحقوقه.

قائمة المصادر و المراجع و القواميس و المعاجم

فهرس المصادر والمراجع العربية والأجنبية

- أولا: المصادر

1- المصادر باللغة العربية:

01- البخاري، "صحيح البخاري"، (بيروت: دار العربية)، ج 1، س 1980 م.

02- الغزالي، أبو حامد، "القسطاس المستقيم"، (د ط، د س).

03-ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: محمد فهمي السرجاني، ج3، (القاهرة: المكتبة التوفيقية، ب.ت).

04- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم موسى،"الموافقات في أصول الشريعة"، ج2.

05- ماركس وإنجلز،" البيان الشيوعي"، (موسكو: دار التقدم)، س1989م.

2- المصادر باللغة الأجنبية

01- Marx, Engels, « manifeste social », gallimards, coll, la pléiade, 1963.
02- rousseau ; j.j « du contrat social ; procédé de la démocratie selon rousseau « Par j .r simeon ; éd : seuil ;paris ; 1977 .

- ثانيا: المراجع

I- المراجع باللغة العربية

01- العروي، عبد الله،"مفهوم الحرية"، (الدار البيضاء: المغرب)، س1981م.

02- محمد سليم، مجذوب،"الحريات العامة وحقوق الإنسان"، (طرابلس لبنان: جروس بيرس)، س1986م.

03- محمد، عمارة،"الإسلام وحقوق الإنسان"،(إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب: الكويت)، س1985م.

04- إبراهيم، صلاح الدين، "نحن و أمريكا بين الحضارة و الهيمنة"، (القاهرة: مكتبة الآداب)، س 2006 م.

05- إبراهيم، مذكور، عدنان، الخطيب،"حقوق الإنسان في الإسلام"،(دمشق:دار الكتاب) 1992م.

06- أبو القاسم، محمد حاج محمد،" السعودية قدر المواجهة المصيرية وخصائص التكوين"، (بيروت:دار النشر والتوزيع) 1996م.

07- أحمد جمال، ظاهر"حقوق الإنسان"، (عمان: مديرية المكتبات والوثائق الوطنية)، س1988م.

08- أركون، محمد،" الفكر الإسلامي، نقد وإجتهاد"، ترجمة: هاشم صالح،(لندن: دار الساقي)، س 1990م.

09- الأسطل، إسماعيل، "حقوق الإنسان في الشريعة والقانون" (الجامعة الإسلامية:غزة) ط 61، (د.س).

10- الجابري، محمد عابد،" الديمقراطية وحقوق الإنسان" قضايا الفكر العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربي)، ط3، س2004م.

11- الخالدي، أحمد عبد الحميد"أسس التنظيم السياسي في النظرية العالمية الثالثة"، (طرابلس: المنشأة العامة للنشر والتوزيع)، س 1983م.

12- الخياط، عبد العزيز،" حقوق الإنسان والتمييز العنصري في الإسلام"، (القاهرة: دار السلام)، س 1989م.

13- الرفاعي، جمال عبد اللطيف،" منظومة حقوق الإنسان" (مصر: دار الطباعة)، س2001م.

14- الزحيلي، وهبة،"الفقه الإسلامي وأدلته"، (القاهرة: دار الشروق)، س1997 م.

15- السيد عبد الحليم، الزّيات،"في السياسة ونظم الحكم"، (بيروت: دار الطليعة) س1991 م.

16- السيد، ياسين،"الديمقراطية وحوار الثقافات"، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، س2007 م.

17- الشمراني، عبد الرحمن ناصر،" فيصل القاتل والمقتول"، (بيروت: دار الإنسان)، س1988م.

18- الغزالي، محمد،" حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة"، ،(القاهرة: دار الكتب الإسلامية)، ط 3، س 1984م.

19- الغنوشي، راشد،"الحريات العامة في الدولة الإسلامية"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، س 1993م.

20- الغنيمي، محمد طلعت،" قانون السلام في الإسلام دراسة مقارنة"، (الاسكندرية: منشأة المعارف)، س1989م.

21- القحطاني، فهد،" اليماني وآل سعود نفط وفضائح"،(لندن: دار الصفا)، س1988م.

22- أرتور، روزنبرغ،"الديمقراطية الأوروبية بين عامي 1845م و1933م"، (دمشق: مطبعة وزارة الثقافة والإرشاد القومي)، س 1984م.

23- سانت،ل،ب، موسى،"ميلاد القرون الوسطى"، (القاهرة: مطابع الهيئة المصرية للكتاب)، س 1998م.

24- جويلي، سعيد سالم، " المدخل لدراسة فلسفة القانون الدولية والإنسانية"،(القاهرة:دار النهضة العربية)، س2003م.

25- أنيس الدغيدي،" الحياة السرية لصدام حسين من القصور إلى الجحور"، (دمشق: دار الكتاب العربي)، س 2004م.

26- حتي، فيليب خوري، "تاريخ العرب"، تعريب: إدوارد جورجي، (بيروت: دار عندورة للطباعة و النشر و التوزيع)، ط 5، س 1974 م.

27- حسن، عبد ربه،"الديمقراطية الأمريكية التاريخ والمرتكزات"،(الهيئة المصرية العامة للكتاب: مصر)، س2005م.

28- حسين عبد الحميد، أحمد رشوان، "الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان"، (المكتب الجامعي الحديث:مصر)، 2006م.

29- حسين، جميل،" حقوق الإنسان في الوطن العربي: المعوقات والممارسة"، (بيروت: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية). س1983م.

30- حيدر، إبراهيم علي،" التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، س 1996.

31- خليل، حسن"النظم السياسية والقانون الدستوري"، (الإسكندرية: منشأة المعارف)، س 1971م.

32- دافيد كوشمان، كويل،" النظام السياسي في الولايات المتحدة"، ترجمة: توفيق حبيب،(بغداد، مكتبة المثنى)، س 1955.

33- ديفرجيه، موريس،"الأحزاب السياسية"، ترجمة: علي مقلد و عبد الحسن سعد، (بيروت: دار النهار للنشر)، ط2، س1980م.

34- رتشارد، نيكسون،"أمريكا والفرصة التاريخية"، ترجمة: محمد زكريا، إسماعيل، (بيروت: مكتبة بيسان)، س 1992م

35- رفعت محمد، حسن عثمان محمد" النظم السياسية"، (الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية)، س 2000م.

36- سالم، أمير،" حقوق الإنسان معارك مستمرة بين الشمال والجنوب"، (القاهرة: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان)، س1994م.

37- سامي، عبد الله،"العلاقات العربية الأمريكية نحو مستقبل مشرق"، (عمان: الجامعة الأردنية)، س 2001م.

38- سعيد محمد أحمد، باناجة،"دراسة مقارنة حول الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"، (بيروت :دار النشر و التوزيع)، س 1998م.

39- سعيد، سالم جويلي،"المدخل لدراسة فلسفة القانون الدولية والإنسانية"،(دار النهضة العربي: القاهرة)، س 2003م.

40- سلمى الخضراء، الجيوسي،"حقوق الإنسان في الفكر العربي، دراسات ونصوص"، (بيروت :مركز دراسات الوحدة العربية)، س 2005 م.

41- سمير، أمين،" العرب وتحديات النظام العالمي"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، س1999م.

42- سهيل حسين، الفتلاوي،"حقوق الإنسان"،(دار النشر، بيروت)، س 1989.

43- شعيب، أحمد الحمداني،" قانون حمورابي"(بيروت: بيت الحكمة للنشر والتوزيع)، س1987م_1988م.

44- صلاح الدين، إبراهيم،"نحن وأمريكا بين الحضارة والهيمنة"، (القاهرة: مكتبة الآداب)، س2006م.

45- طرابيشي، جورج،" الانفتاح والانغلاق في ثقافتنا، الجرح الأنتروبولوجي في الصلة، صلتنا بالغرب"، (بيروت: دار العلم)، ط 3، س 1998م.

46- عمار، مساعدي،"مبدأ المساواة وحقوق الإنسان في أحكام القرآن ومواد الإعلان"، (دار الخلدونية)، الجزائر.

47- عمارة، محمد،" الإسلام: ضرورات،..لا حقوق"، سلسلة عالم المعرفة، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب" س1985م.

48- عمر، سعد الله،" حقوق الإنسان وحقوق الشعب"، (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر)، س2003م.

49- غارودي، روجي، "أمريكا طليعة الإنحطاط"، ترجمة: صياح الجهيم و ميشال خوري، (بيروت: دار عطية)، س 1998.

50- غازي حسن، صباريني،" الوجيز في حقوق الإنسان وحرياته الأساسية" (الناشر العربي:الكويت)، ط1، س1997م.

51- فضل الله، محمد إسماعيل،"العولمة السياسة: انعكاساتها وكيفية التعامل معها"، (الإسكندرية: منشأة المعارف)، س 1999م.

52- فيرو، وآخرون"دراسات من أجل إعلان عالمي للديمقراطية"، ترجمة: القيعي، محمود (الهيئة المصرية العامة للكتاب:مصر)، س 1999م

53- كيلس، هانس"الديمقراطية طبيعتها قيمتها"، ترجمة: الحمامصي،علي، (القاهرة: المكتبة الأنجلومصرية)، س 1953م.

54- مازن، ليوراضي، حيدر، أدهم عبد الهادي،" المدخل لدراسة حقوق الإنسان"، (دار قنديل للنشر والتوزيع)، الأردن، س2010م.

55- ماكس-ج-سكيدمور، مارشال كارنزوانك،" كيف تحكم أمريكا؟"، ترجمة: نظيمي لوقا، (الدار الدولية للنشر والتوزيع:بيروت) س 1998م.

56- متولي، عبد الحميد" القانون الدستوري والأنظمة السياسية"، (الإسكندرية:منشأة المعارف)، ط6، س1971م.

57- محمد طه، بدوي،"المبادئ الأساسية في العلوم السياسية"،(الإسكندرية، منشأة المعارف)، س2000م.

58- محمد يوسف، علوان،"القانون الدولي لحقوق الإنسان: المصادر ووسائل الرقابة"، (بيروت:دار النشر)، س 1987.

59- مدحت، فؤاد،" العدالة الأمريكية"، (بيروت :المكتب العربي للمعارف)، س1992م.

60- ملحم، قربان، "قضايا الفكر السياسي"(القانون الطبيعي)، (دار الكتاب: بيروت)،ط1 س 1982 م.

61- منصف، السليمي،" القرار السياسي الأمريكي"، (مصر:مركز الدراسات العربي الأوروبي)، س1997م.

62- بغدادي مولاي ملياني،"حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية"، (الجزائر:دار الخلدونية) س1995م..

63- نبيل عبد الرحمن، ناصر الدين، "ضمانات حقوق الإنسان وحمايتها وفقا للقانون والتشريع الدولي"، (بيروت:دار العلم والمعرفة)، س 2004م.

64- نبيل، مصطفى، إبراهيم، خليل " آليات الحماية الدولية لحقوق الإنسان"، (دار النهضة العربية: القاهرة)، س 2005م.

65- هانتجتون، صامويل"الموجة الثالثة والتحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين"، ترجمة: غلوب، عبد الوهاب (القاهرة:مركز ابن خلدون للدراسات الانمائية)، س1993م.

66- هيجل،"مبادئ فلسفة الحق"، (دار الفكر:بيروت) ، س1992م.

67- وافي، علي عبد الواحد،" حقوق الإنسان في الإسلام"، ط5، (القاهرة: دار النهضة، مصر)، س 1979م.

68- وسيم حسام الدين، الأحمد،"الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان الخاصة"، (بيروت: دار الفكر)، س 1988 م.

69- محمد، عبد الجبار،"مستقبل الديمقراطية في العراق"،(لندن: دار زيد للنشر)،س94م

70_ المتيت، أبو اليزيد،"النظم السياسية والحريات العامة"، (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة)، بدون س.

71_ الغنوشي، راشد،"الحريات العامة في الدولة الإسلامية"، (بيروت:دار النهضة)، س1992م.

72–المنوفي، علي أحمد عبد القادر،"النظريات والنظم السياسية"،(بيروت:دار الكتاب)،(د.س)

73–جويلي،سعيد سالم،"المدخل لدراسة فلسفة القانون الولية والإنسانية"،(القاهرة:دار النهضة العربية)،2003م.

II – المراجع باللغة الفرنسية:

01- Adi, lahouari, » l' islam politique et la démocratie », le cas Algérien, paris, France, 1996.

02- Benachour, Y : « l'etat nouveau et la philosohie politique et juridique occidentale », « tunis, 1980.

03- Blandine Barret –Kriegel, "Les droits de l'homme et le droit naturel", Edition Gallimard, Paris.

04- Brimo Albert , « Les grands courants de la philisohie du droit et de l'état », ed Pedone, Paris.

05- Dérathé Robert, « J.J Rousseau et la science politique de son temps », Paris, 1950.

06- Graham, Fuller, « Algérie : l intégrisme au pouvoir », éd,rand_banon ,paris .

07- Grotius « Droit de la guerre et de la paix » in Dérathé ; note 4.

08- Guy Palayret : « La société, Le droit et L'état moderne », Ellipses / édition Marketing, 1998, Paris.

09- Haarscher, « philosophie des droits de l'homme », ed, de l'université de Bruxelle, 1987.

10- Habermas, « Le discours philosophique de la modernité », ed Gallimard1985.

11- Ricœur, Paul, "le mal ; un défi a la philosophie et a la théologie", autres temps, Genève Labor et fides, 1996.

12- Soulier. G, « Nos droits face à l'état », seuil 1981, in droit, ellipses.
13- Strobe, Talbott, « Démocracy and the national interest, Foreign affairs», Vol 75, N° 06, 1966.
14- Villey, Michel , « Le droit et les droits de l'homme », P.U.F, 1983.

- ثالثا: المعاجم والقواميس والموسوعات

I - المعاجم والقواميس والموسوعات باللغة العربية.

01- ابن المنظور، أبي الفضل جمال الدين،"لسان العرب"، (دار المعارف: مصر).

02- أحمد سويلم، العمري،" معجم العلوم السياسية الميّسر"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، س1985م.

03- جميل صليبا، "المعجم الفلسفي" (دار الكتاب اللبناني: بيروت) ج1، س1982م.

04- جورفروبرت، إليستر إدوارد،" المعجم الحديث للتحليل السياسي"، ترجمة: سمير عبد الرحيم الجيلي، (بيروت: الدار العربية للموسوعات) بدون س.

05- خليل أحمد، خليل،" معجم المصطلحات الاجتماعية"، (بيروت: دار الفكر اللبناني)، س1995م.

06- عبد الوهاب، الكيالي، "الموسوعة السياسية"، ج2، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، س 1981 م.

07- مجموعة باحثيين، "قاموس الفكر السياسي"، ترجمة: أنطوان، حمص، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة)، س1994 م.

08- مصطفى عبد الله، خشيم، "موسوعة علم السياسة"، (ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع)، س 1994 م.

II - المعاجم والقواميس والموسوعات باللغة الأجنبية

1- Dedier, Julia, « Dictionnaire de la philosophie », by auge, gillon, hollier, la rousse,
Librairie, La Rousse_ Paris _ France.

2- Iqin, Necleqin, « The Oxford concise dictionary of politics », Oxford: University press 1996.
3- Encyclopédie, Universalis, Vol 10, France.

رابعا: المجلات والدوريات والجرائد:

01- الرشيدي، أحمد مراجعة كتاب "حقوق الإنسان، مدخل إلى وعي حقوقي"، المستقبل العربي، العدد 213، س 1996م.

02- الحورشي، صلاح الدين،" حكوماتنا وجمعيات حقوق الإنسان"، الحياة، س 1997م

03- الصادق، شعبان" حقوق الإنسان المدنية في الدساتير العربية" (القسم الأول)،" شؤون عربية"، العدد 49، س 1987م

04- الفيلالي، مصطفى،" نظرة تحليلية في حقوق الإنسان"، المستقبل العربي، العدد 223، س1997م.

05- المتوكل، محمد عبد الملك،" الإسلام وحقوق الإنسان"، المستقبل العربي، العدد 216، س1997م.

06- الناصر، خالد" أزمة الديمقراطية في الوطن العربي"، في: هلال وآخرون، المستقبل العربي،العدد86، س 1984م.

07- القرضاوي، يوسف، "حقوق الأقليات غير المسلمة"، مجلة التوحيد، العدد 84، س 1996 م.

08- بن بلة،أحمد،" الحكم الملكي"، مجلة البديل، الصادرة في باريس، أفريل س 1985م.

09- السيد، رضوان، "حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلة التوحيد، العدد 84، أكتوبر 1996م.

10- معوض، جلال عبد الله،" أزمة المشاركة السياسية في الوطن العربي"، في: علي وآخرون، المستقبل العربي،العدد 4، س 1983م.

11- هاشم، صالح،" الفكر العربي المعاصر ومسألة الحركات الأصولية"، مجلة الوحدة، العدد 96، س 1992م

12- هلال، علي الدين،" الديمقراطية وهموم الإنسان العربي المعاصر"، العدد4، المستقبل العربي، س 1998 م.

13- أبو ساحلية، سامي عوض الذيب،" حقوق الإنسان المتنازع عليها بين الغرب والإسلام"، المستقبل العربي، العدد 164، س1992م.

14- التير، مصطفى عمر، "ظاهرة التحديث في المجتمع العربي"، المستقبل العربي، العدد128، س1989 م.

15- الحافظ، مهدي،" الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الوطن العربي"، المستقبل العربي، العدد117، س 1988م

16- العيسوي، إبراهيم،" مؤشرات قطرية للتنمية العربية"، في حسين وآخرون، المستقبل العربي، العدد 48، س 1988م.

17- الكواري، علي خليفة،" نحو فهم أفضل للتنمية"، في حسين وآخرون، المستقبل العربي، العدد 87، س 1989م.

18- أمين،سمير،"ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي"(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، ط1، س 1987م.

19- سالم، أمير،" حقوق الإنسان معارك مستمرة بين الشمال والجنوب"، (القاهرة: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان)، س 1994م.

20- كريمي، علي" الجامعات العربية وتدريس حقوق الإنسان"، المستقبل العربي، العدد 210، س 1996م.

21- إسماعيل صبري، عبد الله،" ديمقراطية الشعب العامل في التطبيق"، مجلة الطليعة، القاهرة، العدد 10، س 1967م.

22- الجمل، يحي،" نهرو وفلسفته السياسية، مجلة الفكر العربي المعاصر،(القاهرة)، العدد 5، س 1965م.

23- عبد الناصر،جمال، "مشروع الميثاق"، القاهرة: الاستعلامات، س 1962م.

24- عصفور، محمد، "ضمانات الحرية"، مجلة المحاماة، العدد 03، س 1968م.

25- البشري، طارق، " القضاء الإداري والحريات"، المحاماة، العدد 03، س 1968م.

26- السنهوري، عبد الرزاق أحمد، "مخالفة التشريع للدستور و الانحراف في استعمال السلطة التشريعية"، مجلة أحكام القضاء الإداري، القاهرة، العدد 357، س 1956م.

27- جميل، حسين، "الواقع والطموح"، المستقبل العربي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز)، س 1983م.

28- عنبتاوي، منذر، "دور النخبة المثقفة في تعزيز حقوق الإنسان العربي"، مجلة المستقبل العربي، العدد 55، س1983م.

29- إسماعيل صبري، عبد الله،" المقومات الاقتصادية والاجتماعية في الوطن العربي" ، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، ط1، س1983م.

30- بوزيد، بومدين،"الوجه الباطني للإستبداد والتسلط في طبيعة السلطة: الجزائر نموذجا"، المستقبل العربي ضمن كتاب "الإستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، ط 1، س2005 م.

31- حنفي، حسن، "الجذور التاريخية لأزمة الديمقراطية في وجداننا العربي"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، ط 4، س 1988 م.

32- مجذوب، محمد، مناقشة "حقوق الإنسان في الوطن العربي: المعوّقات و الممارسة"، ضمن كتاب "أزمة الديمقراطية في الوطن العربي"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، ط 1، س 1983 م.

33- الربيعي، إسماعيل نوري، "الثقافة و الإستبداد: مفارقات القوة و العنف و الشقاق"، ضمن كتاب "الإستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، ط 1، س 2005 م.

34_ جريدة الرياض السعودية، العدد 37، أكتوبر 2003م.

35_ أومليل، علي،" حقوق الإنسان في الوطن العربي"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، س 1999م.

36-بشور، معن "معوقات الوحدة العربي"، المستقبل العربي، العدد122، س1989م.

37- هويدي، فهمي "الإسلام والديمقراطية"، المستقبل العربي، العدد 166،س1966م.

38-الشوربجي، محمد البشري،" حقوق الإنسان أمام القضاء"، مجلة كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، العدد3.

39_ عبد الدائم، عبد الله "الإحتفاء بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان وسط الظلام العالمي"، المستقبل العربي، العدد241،س1999م.

40-جميل، حسين،"حقوق الإنسان في الوطن العربي"، المستقبل العربي، العدد 119،س1984م.

فهرس المصطلحات و الأعلام

1- المصطلحات

La démocratie	الديمقراطية
Les droits de l’homme	حقوق الإنسان
Démos	ديموس
Kratein	كراتوس
L’intimidation	التسلط
La ville collective	المدينة الجماعية
La volonté générale	الإرادة العامة
La volonté speciale	الإرادة الخاصة
Le marxisme	الماركسية
La renaissance	النهضة
Shoura	الشورى
L’intérêt	المصلحة
Souveraineté du peuple	سيادة الشعب
Anarchique	فوضوية
Gouverneurs	الحاكمين
Les gouvernés	المحكومين
La liberté civile	الحرية المدنية
Le contrat Social	العقد الاجتماعي
Chronologie	كرونولوجيا
La démocratie politique	الديمقراطية السياسية
Le libéralisme	الليبرالية
Le libéralisme populaire	الليبرالية الشعبية

Le libéralisme militaire	الليبرالية العسكرية
L’oligarchie	الأوليجارشية
La bourgeoisie	البورجوازية
Le gouvernement civil	الحكومة المدنية
La démocratie aristocratique	الديمقراطية الأرستقراطية
Les bolcheviques	البلاشفة
La démocratie sociale	الديمقراطية الاجتماعية
La dignité humaine	كرامة الإنسان
La participation	المشاركة
L'opposition	المعارضة
Universelle	شمولية
La pensée politique	الفكر السياسي
La loi naturelle	القانون الطبيعي
L’origine des droits de l’homme	أصل حقوق الإنسان
L’utopie	اليوتبيا
L’idéologie	الإيديولوجيا
Romain	روماني
La loi civile	القانون المدني
Le temp ancien	العصر القديم
La civilisation grecque	الحضارة اليونانية
La justice	العدل
La loi du dieu	قانون الله
La civilisation orientale	الحضارة الشرقية
Chinoise	الصينية

Indien	هندية
La philosophie bouddhiste	الفلسفة البوذية
La pensée arabe antique	الفكر العربي القديم
La religion juive	الديانة اليهودية
La religion chrétienne	الديانة المسيحية
La religion Islamique	الديانة الإسلامية
Les temps modernes	العصور الحديثة
L’epoque contemporaine	العصر المعاصر
La déclaration mondiale des droits de l’homme	الإعلان العالمي لحقوق الإنسان
La liberté	الحرية
L’égalité	المساواة
La référence	المرجعية
L’état de nature	حالة الطبيعة
Le raisonnable	المعقول
La loi scientifique	القانون العلمي
L’homme primitif	الرجل البدائي
L’àge d’or	العصر الذهبي
La pensée politique moderne	الفكر السياسي الحديث
L’anarchie	الفوضى
Pragmatisme	البراجماتية
La pensée sélective	الفكر الإنتقائي
La culture de la démocratie	ثقافة الديمقراطية
Le milieu de la démocratie	بيئة الديمقراطية
Archéologie	أركيولوجيا

Discours	خطاب
Critique	نقد
Culturel	ثقافي
Entretien	حوار
Réanalyse	إعادة التحليل
Question	سؤال
Discours politique	خطاب سياسي
La rupture	القطيعة
La démocratie sociale	الديمقراطية الاجتماعية
Racines	جذور
Appareil idéologique	جهاز ايديولوجي
Autorité	سلطة
Régime autoritaire	نظام سلطوي
Changement social	تغير اجتماعي
Classe	طبقة
Classe sociale	طبقة اجتماعية
Classe politique	طبقة سياسية
Lutte des classes	صراع الطبقات
Comportement collectif	سلوك جماعي
Comportement politique	سلوك سياسي
L’insécurité	اللاأمن
Intellectuel	فكري
Le conflit	النزاع
L’intérêt général	المصلحة العامة

La légitimité	الشرعية
La majorité	الأغلبية
La minorité	الأقلية
La classe moyenne	الطبقة المتوسطة
Le multipartisme	التعددية الحزبية
Orientation politique	توجه سياسي
Le rite	العرف
La renaissance	النهضة
La reconnaissance	الإعتراف
L’irrationalisme	اللاعقلانية
Obéissance	طاعة
L’état	الدولة
L’autre	الآخر
Evaluation du passé	تقييم الماضي
L’illusion	الوهم
L’inégalité	اللاعدل

2- الأعلام

Aristote	أرسطو
Platon	أفلاطون
Engles	إنجلز
Perclés	بركليس
J.J Rousseau	جان جاك روسو
Hamorabé	حمورابي
Durkheim	دور كايم
Descartes	ديكارت
Socrate	سقراط
Solon	صولون
Grotius	غروتيوس
Verrou	فيرو
Lenine	لينين
Marx	ماركس
Mohamed Abed El Djabbery	محمد عابد الجابري
Montesquieu	مونتيسكيو
Newten	نيوتن
Hegel	هيجل
Ibn Rochd	ابن رشد
Foucault	فوكو
El-zamakhchari	الزمخشري
El-ghazali	الغزالي
El-acharya	الأشعرية

El Boukhari البخاري

El Chatibi الشاطبي

الفهرس

مقدمة ..... - 1 -

الفصل الأول

في الديمقراطية و حقوق الإنسان

المبحث الأول: في الديمقراطية ..... - 11 -

فما هي الديمقراطية؟..... - 11 -

الماركسية و الديمقراطية ..... - 19 -

1_ وجود مؤسسات الدولة الديمقراطية ..... - 21 -

2_ وجود نقابات فعلية ..... - 22 -

3_ التعددية الحزبية ..... - 22 -

4_إنتخابات حرة ونزيهة ..... - 22 -

5_ الفصل بين السلطات ..... - 23 -

6- سيطرة أحكام القانون ..... - 23 -

7- مبدأ سيادة الأمة، الشعب ..... - 24 -

7_ حماية حقوق الإنسان ..... - 25 -

المبحث الثاني: ماهية حقوق الإنسان والتأصيل الفلسفي لها ..... - 26 -

ما هي حقوق الإنسان؟..... - 27 -

خصائص حقوق الإنسان ..... - 29 -

مصادر حقوق الإنسان..... - 30 -
أولا: المصدر الدولي: وهذا المصدر ينقسم إلي مصدرين: عالمي وإقليمي. ..... - 30 -
1_المصدر العالمي ..... - 30 -
2_ المصدر الإقليمي ..... - 31 -
3- المصدر الديني..... - 31 -
4- المصادر الإحتياطية ..... - 32 -
شمولية حقوق الإنسان ..... - 32 -
التأصيل الفلسفي لفكرة حقوق الإنسان..... - 34 -
الحقوق كحريات ..... - 36 -
المبحث الثالث: حقوق الإنسان التاريخ..... - 46 -
حقوق الإنسان في العصر القديم..... - 47 -
حقوق الإنسان عند الرومان..... - 49 -
حقوق الإنسان في الحضارة اليونانية ..... - 51 -
حقوق الإنسان في الحضارات الشرقية الصينية والهندية..... - 53 -
حقوق الإنسان في الفكر العربي القديم ..... - 54 -
حقوق الإنسان في الديانات السماوية..... - 56 -
1_ حقوق الإنسان في الديانة اليهودية..... - 56 -
2_ حقوق الإنسان في الديانة المسيحية ..... - 57 -
3_ حقوق الإنسان في الديانة الإسلامية ..... - 58 -

3- حقوق الإنسان في العصور الحديثة..... - 62 -
4_ حقوق الإنسان في العصر المعاصر..... - 64 -
1_ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان..... - 65 -
2_ إتفاقيات حقوق الإنسان..... - 66 -
_ الإتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية..... - 66 -
_ الإتفاقية الدولية للحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية..... - 66 -
3_ الإتفاقية الدولية الخاصة بحقوق الإنسان..... - 67 -
1_الإتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري..... - 67 -
2_الإتفاقية الدولية لقمع جريمة الفصل العنصري والمعاقبة عليها..... - 68 -
3_ إتفاقية مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو غير الإنسانية أو المهينة: ..... - 68 -
4_ إتفاقية حقوق الطفل ..... - 68 -
5_ الإتفاقية الدولية لحماية حقوق العمال المهاجرين وأفراد أسرهم ..... - 69 -
6_ إتفاقية حظر الإتجار بالأشخاص واستغلال دعارة الغير ..... - 70 -
7_ الإتفاقية الخاصة بالرق ..... - 70 -
8_ الإتفاقية الخاصة بوضع اللاجئين ..... - 70 -
9_ إتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة..... - 70 -
10_ إتفاقية عدم تقادم الحرب والجرائم المرتكبة ضد الإنسانية ..... - 71 -

الفصل الثاني

حقوق الإنسان في المفهوم الغربي و الإسلامي

المبحث الأول: مفهوم الإسلاميون والإسلام لحقوق الإنسان ..... - 76 -

مواقف الإسلاميين من حقوق الإنسان..... - 77 -

تناول الإسلام لحق الحرية..... - 84 -

ثانيا: حق المساواة ..... - 85 -

1_ حقوق المرأة في الإسلام ..... - 87 -

1- مسألة الشهادة ..... - 88 -

2_ مسألة حقوق المرأة في الإرث والزواج..... - 88 -

3_حق المرأة في الولاية العامة ..... - 91 -

مفهوم الإسلام للديمقراطية..... - 92 -

حقوق الإنسان بإطلاق في الإسلام..... - 95 -

أ- حق الحياة..... - 95 -

ب- حق التمتع بالحياة ..... - 96 -

ج - الحق في حرية الإعتقاد..... - 97 -

د- الحق في المعرفة ..... - 98 -

المبحث الثاني: مفهوم الغرب لحقوق الإنسان ..... - 100 -

الفصل الثالث

حقوق الإنسان في الوطن العربي الواقع، و الآفاق

المبحث الأول: واقع الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي ..... - 108 -

المبحث الثاني: العوائق الكبرى أمام ممارسة حقوق الإنسان ..... - 117 -

1_ العوائق الكبرى ..... - 118 -

1- غياب الديمقراطية ..... - 118 -

2_الأوضاع الإقتصادية وافتقاد الأغلبية حريتها الإجتماعية ..... - 121 -

3- تساهل الأغلبية في مجابهة السلطة عند انتهاكها لحقوقها ..... - 122 -

الجزائر نموذجا ..... - 122 -

- ماذا عن مستقبل الديمقراطية في الجزائر؟ ..... - 133 -

أولا: حرفية التفسير ..... - 147 -

ثانيا: سلطوية التصور ..... - 148 -

ثالثا: تبرير المعطيات ..... - 151 -

رابعا: هدم العقل ..... - 152 -

المبحث الثالث: حقوق الإنسان الإمكانية والآفاق ..... - 156 -

1- دولة ديمقراطية ..... - 168 -

أ- المساواة ..... - 169 -

ب- الحق بالمعارضة وحرية تأليف الأحزاب ..... - 169 -

ج- نظام اجتماعي عادل ..... - 169 -

1- حريات وحقوق عامة مطلقة لا يجوز للمشرّع تقييدها ..... - 171 -

2- حريات وحقوق عامة يجوز تنظيمها بقانون لا بمرسوم ..... - 172 -

3- ضرورة إقامة محكمة عربية لحماية حقوق الإنسان وهيئة عربية للدفاع عن هذه الحقوق ..... - 172 -

4- إقامة ضوابط وسلطات محددة للحكم العرفي والطوارئ ..... - 173 -

5- ضرورة التحرر من الأمية وتوعية المواطنين سياسيا وإجتماعيا للتمسك بحقوقهم والدفاع عنها ..... - 174 -

الخاتمة ..... - 178 -

فهرس المصادر والمراجع ..... - 182 -

1- المصطلحات ..... - 195 -

2- الأعلام ..... - 200 -